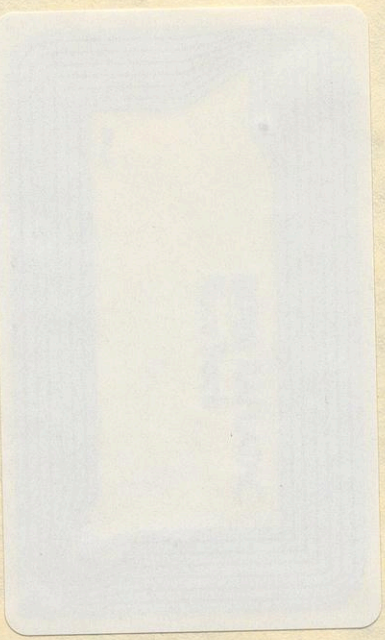
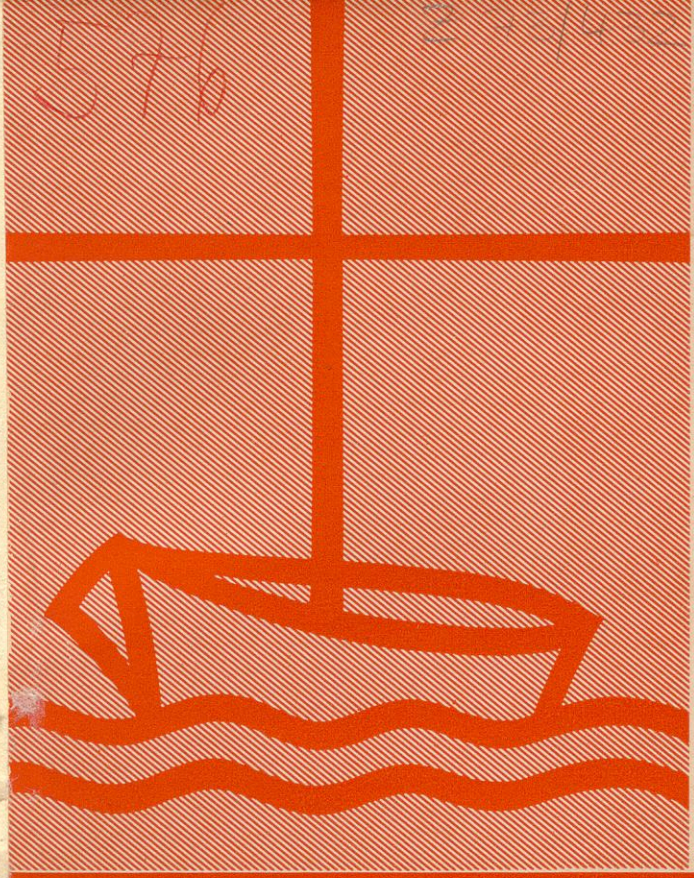


N11< 30146458 021

UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

E 21472 F



22. JAHRGANG
HEFT 1
JANUAR 1973

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLA
STUTTGART

Ökumenische Rundschau

U.-B. TÜB
25. JAN. 1973

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 74 05 66. 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 - 706.
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart BLZ 60050101 Konto-Nr. 2 411 202.

Bezugsbedingungen:
Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 80 bis 140 Seiten. Jahresbezugspreis 19,80 DM, für Studenten 17,80 DM zuzüglich 1,60 DM Porto; Ausland 22,— 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

Alpheus Hamilton Zulu, Das Dilemma des schwarzen Südafrikaners 1
Gunars J. Ansons, Ein universales Konzil 13
Vilmos Vajta, Die Annahme der Menschen im Abendmahl 35
Lars Thunberg, Ist eine Neuorientierung im Gange? 54
Richard Boeckler, Herausforderung an die Ökumene 75

Dokumente und Berichte

Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche (John Deschner) 80
Die Autokephalie der orthodoxen Metropolie in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil (Karl Christian Felmy) 92
Kirchenrechtliche Konsequenzen der Einführung der Generalsynode in der Church of England (Hermann Vogt) 104
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 110
Nachwort der Schriftleitung 129

Auf den beiliegenden Prospekt LANDSCHAFTEN DER BIBEL des Neukirchener Verlags, Neukirchen-Vluyn, sowie auf den Prospekt des Otto Lembeck Verlags, Frankfurt, weisen wir empfehlend hin.

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 74 05 66. 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 - 706.
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart BLZ 60050101 Konto-Nr. 2 411 202.

Bezugsbedingungen:
Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 80 bis 140 Seiten. Jahresbezugspreis 19,80 DM, für Studenten 17,80 DM zuzüglich 1,60 DM Porto; Ausland 22,— 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

Alpheus Hamilton Zulu, Das Dilemma des schwarzen Südafrikaners 1
Gunars J. Ansons, Ein universales Konzil 13
Vilmos Vajta, Die Annahme der Menschen im Abendmahl 35
Lars Thunberg, Ist eine Neuorientierung im Gange? 54
Richard Boeckler, Herausforderung an die Ökumene 75

Dokumente und Berichte

Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche (John Deschner) 80
Die Autokephalie der orthodoxen Metropolie in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil (Karl Christian Felmy) 92
Kirchenrechtliche Konsequenzen der Einführung der Generalsynode in der Church of England (Hermann Vogt) 104
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 110
Nachwort der Schriftleitung 129

Auf den beiliegenden Prospekt LANDSCHAFTEN DER BIBEL des Neukirchener Verlags, Neukirchen-Vluyn, sowie auf den Prospekt des Otto Lembeck Verlags, Frankfurt, weisen wir empfehlend hin.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1973 22. JAHRGANG

UNIV. BIBL.
TÜBINGEN
ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Ansons, Gunars J.	Ein universales Konzil	13
Beckmann, Heinz	Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt	356
Betz, Ulrich	Evangelikale in Deutschland	309
Boeckler, Richard	Herausforderung an die Ökumene	75
Brandenburg, Albert	Einheit der Kirche — Einheit der Christen. Ökumenische Zielvorstellungen	469
Fries, Heinrich	Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie	219
Gaßmann, Günther	Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt	454
Kühn, Ulrich	Die Pluralität der Theologie und die Einheit des Glaubens	203
Lilje, Hanns	Grundsätzliches zur Ökumenizität der Kirche	425
Margull, Hans Jochen	„Heil heute". Bericht über Bangkok	491
Mühlen, Heribert	Gottesdienst — Ausdruck der Konziliarität unter den Kirchen	335
Pannenberg, Wolfhart	Konfessionen und Einheit der Christen	297
Papandreou, Damaskinos	Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt	319
Schiffers, Norbert	Ökumenische Spiritualität — Hindernisse und Chance	479
Schlink, Edmund	Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung	430
Thunberg, Lars	Ist eine Neuorientierung im Gange? Die Frage nach Staat und Kirche in den nordischen Ländern heute	54
Vajta, Vilmos	Die Annahme der Menschen im Abendmahl	35
Visser 't Hooft, W. A.	Hat die ökumenische Bewegung Zukunft?	133
Willebrands, Jan Kardinal	Der evangelisch-katholische Dialog: Tatsächliches und Grundsätzliches	182
Williams, Glen Garfield	Konferenz Europäischer Kirchen — Treffpunkt für die Kirchen in Europa	441
Zulu, Alpheus Hamilton	Das Dilemma des schwarzen Südafrikaners	1

Dokumente und Berichte

Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche (John Deschner) 80

Die Autokephalie der orthodoxen Metropolie in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil (K. Christian Felmy) 92

Kirchenrechtliche Konsequenzen der Einführung der Generalsynode in der Church of England (Hermann Vogt) 104

Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive. Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 231

Bangkok — Ein Anfang am Ende der westlichen Missionsepoche (Paul-Gerhardt Buttler) 257

Zur Lage des Ökumenischen Patriarchats (K. Christian Felmy) 267

Die Anfänge der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (Werner Küppers) 270

Im Gedenken an D. Gerhard Brennecke (Johannes Althausen) 366

Eucharistische Gastbereitschaft (Institut für ökumenische Forschung, Straßburg) 367

Hindernisse und Fortschritte auf dem Weg zur Einheit — Zur 11. Vollversammlung der Consultation on Church Union (Edzard Rohland) 378

Die Feiern zum 1600. Todestag des hl. Athanasius in Kairo (K. Christian Felmy) 387

Katholische Synode nach drei Sitzungsperioden (Aloys Klein) 506

Kontinuität und Wandel. Die 26. Zentralausschußsitzung des ÖRK in Genf 1973 (Walter Müller-Römheld) 513

Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum 25jährigen Bestehen des ÖRK 524

Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des ÖRK 530

Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit 533

Versuch einer ökumenischen Weggemeinschaft — Ottmaring (Marianne Möhring) 548

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Aland, Kurt	Taufe und Kindertaufe	395
Apel, Karl Werner (Hrsg.)	Dialog mit der jungen Generation	420
Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut	Gemeinsame Kirchenlieder	562
Bauer/Goppelt/Kretschmar (Hrsg.)	Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft	413
Baur, Jörg	Bekenntnis der Kirche	406
Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon	125
Beckmann, Joachim u. a.	Kirche ohne Zukunft?	284
Benedict, Hans-Jürgen	Von Hiroshima bis Vietnam	413
Benz, Ernst	Geschichte und Leben der Ostkirche	123
Beyerhaus, Peter	Allen Völkern zum Zeugnis	293
Beyerhaus, Peter	Bangkok '73	566
Beyerhaus, Peter	In der Inselwelt Südostasiens erlebt	567
Brosseder, Johannes	Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten	124
Conzemius, Victor	Propheten und Vorläufer	289
Cornehl, Peter (Hrsg.)	Gebete unserer Zeit	421
Crow, Paul A./*Boney*, William Jerry (Hrsg.)	Church Union at Midpoint	564
Delfs, Hermann (Hrsg.)	Aktiver Friede. Gedenkschrift für Friedrich Siegmund-Schultze	574
Dombois, Hans	Kodex und Konkordie	411
Dumas, André	Prospective et Prophétie	120
Evangelischer Bund	Konfessionalität. Jahrbuch 1973	563
Farantos, Megas	Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien	280
Fehr, Eugen	Namibia	570
Feiner, Johannes/*Vischer*, Lukas (Hrsg.)	Neues Glaubensbuch	559
Felmy, Karl Christian	Predigt im orthodoxen Rußland	124
Forster, Urs Peter	Kirchen auf dem Weg zur Kirche	288
Frese, Lieke/*Kick*, Klaus (Hrsg.)	Brasilianische Reportagen	569
Friedenthal, Richard	Ketzer und Rebell	122
Gaßmann, Günther/*Vajta*, Vilmos (Hrsg.)	Oecumenica 1971/72	127
Geisser, Hans	Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler	120
Gennrich, Paul-Wilhelm	Gott und die Völker	557
Goldenberg, Boris	Kommunismus in Lateinamerika	125
Grant, John Webster (Hrsg.)	Die unierten Kirchen	421
Großmann, Siegfried (Hrsg.)	Christsein 73	561
Haas, Harry	In seinem Namen versammelt	128
Halaski, K./*Herrenbrück*, W. (Hrsg.)	Kirche — Konfession — Ökumene. Festschrift für W. Niesel	418
Harms, Hans Heinrich (Hrsg.)	Die Wischmann-Briefe 1939—1945	572

Verfasser	Titel	Seite
Harsch, Helmut/*Voß*, Gerhard (Hrsg.)	Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung	400
Haubst, Rudolf (Hrsg.)	Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene	123
Heiler, Anne Marie (Hrsg.)	Inter Confessiones	285
Herbst, Karl	Jenseits aller Ansprüche	290
Rahner, Karl (Hrsg.)	Herders Theologisches Taschenlexikon	419
Herrmann, Horst	Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis	412
Hübner, Eberhard	Evangelische Theologie in unserer Zeit	279
Institut für Gesellschaftspolitik München	Rassismus und Widerstand	126
Jaeger, Lorenz Kardinal	Einheit und Gemeinschaft	289
Ruf, Walter (Hrsg.)	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1973	420
Kaiser, Marcus Urs	Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934	410
Kaunda, Kenneth D.	Humanismus in Sambia	415
Kawerau, Peter	Das Christentum des Ostens	291
Kirche und Dritte Welt	Kirche und Entwicklung in Ekuador und Kolumbien, Bd. 7	
	Handel statt Hilfe?, Bd. 8	
	Entwicklung durch Bildung, Bd. 9	569
Kirchliches Außenamt	Christus — das Heil der Welt	402
Kirschbaum, Engelbert † u. a.	Lexikon der christlichen Ikonographie	294
Kitamori, Kazoh	Theologie des Schmerzes Gottes	278
Kleemann, Jürg/*Nitschke*, Horst (Hrsg.)	Ökumenische Trauungen	563
Konrad, Franz	Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie	404
Krusche, Werner	Schritte und Markierungen	277
Küng, Hans (Hrsg.)	Fehlbar?	406
Lange, Ernst	Die ökumenische Utopie	118
Lapide, Pinchas E.	Ökumene aus Christen und Juden	286
Laubach, Fritz	Aufbruch der Evangelikalen	119
Leisching, Peter	Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas	565
Lienhard, Marc/*Meyer*, Harding (Hrsg.)	Die Zukunft des Ökumenismus	117
Lienhard, Marc	Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute	121
Lilje, Hanns	Memorabilia	571
Lochman, Jan Milič	Christus oder Prometheus?	416
Machoveč, Milan	Jesus für Atheisten	417
Madey, Johannes (Hrsg.)	Die katholischen Ostkirchen	407
Margull, Hans Jochen/*Freytag*, Justus (Hrsg.)	Keine Einbahnstraßen	566
Meyer, Harding	Luthertum und Katholizismus im Gespräch	401
Molinski, Waldemar (Hrsg.)	Diskussion um die Taufe	395
Müller-Römheld, Walter	Philip Potter	116
Nelson, J. Robert (Hrsg.)	No man is alien	115
Nelson, J. Robert/*Pannenberg*, Wolfhart (Hrsg.)	Um Einheit und Heil der Menschheit	574
—	Das Neue Testament. Einheitsübersetzung	562
—	Ökumenische Beatmesse. Liebe ist nicht nur ein Wort	295

Verfasser	Titel	Seite
Ökumenische Universitäts-institute	Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter	403
—	Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien	128
Ossa, Leonor	Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch	568
Otto, Heinrich	Werden und Wesen des Quäkertums und seine Entwicklung in Deutschland	409
Pfnür, Vinzenz	Einig in der Rechtfertigungslehre?	283
Potter, Philip (Hrsg.)	Das Heil der Welt heute	565
Preiswerk, Roy	Entwicklungshilfe als Kulturbegegnung	415
Pro Mundi Vita	Plädoyer für die Gerechtigkeit	415
Rahner, Karl	Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance	122
Rauscher, Anton	Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus	407
Ritter, Adolf Martin	Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomus und seiner Zeit	556
Rütti, Ludwig	Zur Theologie der Mission	292
Ryan SJ, J./*Wright*, Robert	Episcopalians and Roman Catholics: Can They ever get together?	282
Schmidt, Helmut	Die Formen des religiösen Selbstverständnisses und die Struktur der Autobiographie in George Fox' Journal	409
Schnetter, Oskar (Hrsg.)	Christ und Buch	295
Schrey, Heinz-Horst (Hrsg.)	Christliche Daseinsgestaltung	286
Smidt, Udo (Hrsg.)	Johannes Calvin und die Kirche	280
Stephan, Horst/*Schmidt*, Martin	Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus	408
Strecker, Georg	Evangelium und Kirche nach katholischem und evangelischem Verständnis	281
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten, Bd. XV	127
Stichwörter	Portugal in Afrika	414
Suttner, Ernst Chr.	Buße und Beichte	561
Thunberg, Lars (Hrsg.)	Nordisk ekumenisk årsbok 1972	287
Urban, Hans-Jörg	Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt	405
Viering, Fritz (Hrsg.)	Zu Karl Barths Lehre von der Taufe	395
Vischer, Lukas	Rechenschaft über die Hoffnung	560
Visser 't Hooft, W.	Die Welt war meine Gemeinde	115
Vogt, Hermann	Konfessionskrieg in Nordirland?	417
Vogt, Hermann	Irische Passion	417
Volp, Rainer/*Schwebel*, Horst (Hrsg.)	Ökumenisch planen	563
Waack, Otto (Hrsg.)	So sende ich euch. Festschrift für Martin Pörksen	567
Wacker, Paulus Gerhard	Ökumene provokativ	402
Weber, Hartwig	Schalom — Schalom	415
Weckerling, Rudolf	Jenseits vom Nullpunkt?	418
—	Weltweite Christenheit. Bildkalender	129
Zademach, Wieland	Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen	558

19.80 p. Gelt.

Das Dilemma des schwarzen Südafrikaners*

VON ALPHEUS HAMILTON ZULU

Ich glaube, daß Pflichten für alle Menschen abgestuft sind, so daß je nach Situation und Zeit für verschiedene Menschen verschiedene Prioritäten gelten. Wenn ich also menschliche Beziehungen so darstelle, wie ich sie für gerecht halte, so fühle ich mich in erster Linie berufen, zu schwarzen Menschen zu sprechen, weil ich selbst schwarz bin. Es macht mich daher etwas verlegen, zu Weißen sprechen zu müssen, wie dies heute der Fall ist. Sicherlich werden Sie einen guten Grund gehabt haben, einen schwarzen Mann um diesen Vortrag zu bitten, und ich will versuchen, aus der Tiefe der Gefühle zu sprechen, die ein schwarzer Mann in Südafrika empfinden kann.

Ich gehe von zwei weiteren Voraussetzungen aus. Erstens bin ich trotz meiner Zulu-Staatsbürgerschaft in Wirklichkeit Südafrikaner, und daher liegt mir das gegenwärtige und künftige Wohlergehen dieses Landes ebenso stark am Herzen wie jedem anderen. Zweitens bin ich überzeugt, daß es ein grundlegendes Menschentum gibt, das mir und den Weißen gemeinsam ist und das uns letztlich zu den gleichen Lebensinteressen führt, auch wenn der weiße Mann mich ablehnt. Diese Überzeugung zwingt mich, alles in meinen Kräften Stehende zu tun, damit der Weiße die Werte in den Beziehungen zwischen Schwarz und Weiß sehen lernt, für die er blind ist, denn für ihn wie für die Schwarzen nehmen Reichtum und Fülle des Lebens in dem Maße zu, wie sie menschliche Werte besser und tiefer zu würdigen wissen.

Als die Studenten der Universität Kapstadt die T. B. Davie Memorial Lecture zur Erinnerung an Werk und Beispiel dieses hervorragenden Mannes einrichteten, erwiesen sie Südafrika einen großen Dienst. Menschen müssen überall und ständig daran erinnert werden, was es heißt, menschlich zu sein. Menschen sind nur dann menschlich, wenn sie sehen und schätzen, was im Leben und in den sie umgebenden Situationen Wert besitzt. Dann bemühen sie sich um die Verwirklichung dieser Werte in ihrem Leben und in ihren Beziehungen zu anderen.

Professor Davie erkannte den Wert der akademischen Freiheit und kämpfte um sie. Er mußte diesen Kampf unweigerlich verlieren, denn die Freiheit, die er suchte, ist nur Teil eines tieferen Wertes, nämlich der Freiheit der menschlichen Persönlichkeit. Die Erinnerung an ihn sollte uns daher veranlassen, uns aufs neue mit diesem kostbaren Attribut menschlichen Lebens zu befassen.

* T. B. Davie Gedächtnisvorlesung in Kapstadt am 17. 5. 1972.

Ich versuche nicht — selbst wenn ich es könnte —, eine philosophische oder ethische Analyse der Freiheit zu geben. Es genügt zu wissen, daß sie den Wert schlechthin darstellt, der den Menschen menschlich macht. Der Theist betrachtet sie als das wichtigste Geschenk Gottes. Der Atheist sagt, sie sei die höchste Gabe der Natur an den Menschen. Menschen und Gemeinschaften sind frei, wenn sie bestimmen können, was sie sein sollten, und wenn sie diese Ziele anstreben. Wenn er für künftige Werte kämpft, ist der Mensch wahrhaft Mensch. Er lebt in der Gegenwart für die Zukunft, mit und dank den Erfahrungen der Vergangenheit. Der Mensch ist frei, wenn seine Vergangenheit es ihm ermöglicht, sich in der Gegenwart eine bessere Zukunft zu schaffen.

In einer der Kostbarkeiten religiöser Literatur heißt es, daß die Menschen frei werden, wenn sie die Wahrheit kennen — das heißt die Wahrheit im Blick auf Vergangenheit und Zukunft. Doch der Mensch neigt dazu, alle Dinge nur teilweise zu sehen. Wenn er alles Wertvolle nur in seiner Vergangenheit findet, wird er konservativ und rückwärtsblickend, er ist nicht imstande, sich dem Wandel anzupassen und kann untergehen. Sieht er das Wertvolle nur in der Gegenwart, verehrt er und lebt er für vergängliche Werte, als seien sie beständig, so kann es ihm geschehen, daß er mehr wie ein Tier denn wie ein menschliches Wesen lebt. Der Mensch lebt jedoch wirkungsvoll für die Zukunft, wenn er seine Vergangenheit und Gegenwart würdigt und nutzt.

Weil die weißen Südafrikaner das Wahlrecht besitzen, bilden sie sich ein, frei zu sein. In Wirklichkeit sind sie versklavt durch ihre Unfähigkeit, das Menschentum des schwarzen Mannes und die in diesem Menschentum begründeten Rechte der Schwarzen zu erkennen. Die Blindheit der Weißen gegenüber diesen Werten ist der Grund für viel Leid, Schmerz und sogar Tod in Südafrika. Sie ist seit der Zeit Jan van Riebeecks bis zum heutigen Tage der Grund für Zwist und Kriege zwischen den weißen Siedlern und dem einheimischen Afrikaner. Für den weißen Siedler waren der Hottentotte, der Buschmann, der Xhosa oder der Zulu eine Tierart, aufreizend und frustrierend in ihrer Ähnlichkeit mit dem Menschen und durch die Gewissensbisse, die man empfand, wenn man sie tötete.

Zwischen Weiß und Schwarz als Gruppen gab es und gibt es auch heute noch keinerlei menschliche Beziehung. Viele, die mir jetzt zuhören, mögen es für absurd halten, dies überhaupt zu erwähnen. Aber dies ist die Art und Weise, wie der Hottentotte an der Tafelbay sein Vieh und sein Land verlor. Shakka, der Zulukönig, empfing 1824 die englischen Siedler und gab ihnen Land, wo heute Durban steht. Innerhalb von dreißig Jahren war Sir Theophilus Shepstone dabei, Eingeborenenreservate abzustecken, wobei er den Schwarzen bewußt den für Landwirtschaft ungeeigneten Boden gab, damit sie Hunger lei-

den und auf den weißen Farmen Arbeit suchen sollten. Das Land südlich des Tugela wurde Natal im Unterschied zum Zululand, und man erklärte es für weiß. Später plante derselbe Shepstone einen Überfall auf den Zulukönig. Während des Zusammenbruches, der auf den Zulukrieg folgte, holten sich auch holländische Siedler ihren Anteil an der Beute. Die Erinnerung an diese Ereignisse ist für mich stets lebendig, denn mit diesen Geschichten bin ich aufgewachsen. Man hat mir erzählt, wie meine Familie ihr Land verlor, als eines frühen Morgens ein holländischer Farmer zu Pferde in unserem Hof auftauchte. Mit einer umfassenden Handbewegung erklärte er jeden Hügel in der Umgebung zu seinem Eigentum und verlangte, daß die jüngeren Familienmitglieder auf seiner Farm arbeiteten. Und sie taten es, bis mein Vater in eine Reservation floh.

Es braucht nicht beschrieben zu werden, wie Ähnliches bei der Ankunft jeder neuen Gruppe weißer Siedler und bei den Wanderungen des großen Trecks geschah. Beendet war der Prozeß auch nicht mit der Vertreibung sogenannter schwarzer Squatter (Ansiedler) auf weißen Farmen, der Ausmerzung schwarzer Flecken, der Beseitigung überflüssiger Einheimischer und in jüngerer Zeit mit der geplanten Konsolidierung der Reservate. Dies geschieht seit dreihundert Jahren zwischen der Tafelbucht und dem Sambesi.

Man wird bereitwillig zugeben, daß der weiße Mann hart und manchmal sogar grausam sein mußte, wenn er überleben wollte. Ich selbst gestehe dies zu aufgrund dessen, was mir über den Evolutionsprozeß und die Geschichte der Schwarzen im allgemeinen und der Zulus im besonderen bekannt ist.

Der schwarze Mann nimmt es jedoch dem Weißen bitter übel, wenn dieser versucht, die Tatsache, daß diese Dinge geschehen sind, zu verschleiern. Der weiße Mann hat kein Recht zu behaupten, er sei von Gott gesandt, um die Schwarzen zu bekehren und zu zivilisieren, da er sehr wohl weiß, daß er in erster Linie aus wirtschaftlichen Gründen kam. Auch kann der weiße Mann nicht den Anspruch erheben, selbst völlig zivilisiert zu sein, wenn Zivilisation Vollkommenheit im sozialen Leben im Sinne völlig integrierter Gemeinschaften bedeutet. Eine solche Vollkommenheit gibt es weder in Europa noch sonst irgendwo in der Welt.

Die Wahrheit muß ernstgenommen werden, wo immer sie sich finden läßt. Freundschaftliche Beziehungen lassen sich schaffen, wenn die Wahrheit der Geschichte in Demut angenommen wird, wenn Brutalität und Unmenschlichkeit in der Vergangenheit aufrichtig bereut werden und wenn man fest entschlossen ist, miteinander eine Lebensform für die Zukunft zu suchen.

Wann es für einen Schwarzen töricht wird, Weiße als Freunde zu betrachten

Einige Schwarze finden Kraft in der Würdigung des Menschentums der Weißen. Sie weigern sich bewußt und entschieden, Vergeltung zu üben, indem

sie die Augen schließen und einen weißen Mann eine Bestie nennen, nur weil er sie als solche betrachtet. Sie halten es für Pflicht und Privileg, dazu beizutragen, daß ihren Mitmenschen die Augen für solche Werte geöffnet werden, die ihnen bisher unzugänglich sind. Diese Menschen werden zumindest eine Zeitlang Kritik und Verachtung ihrer Mitbürger zu erdulden haben, weil sie weiterhin gegen jede Wahrscheinlichkeit erwarten, daß sich brüderliche Beziehungen über die Grenze der Hautfarben hinweg anknüpfen lassen. Es wäre jedoch ein schwerer Fehler, wollte man sich anmaßen zu denken, daß derartige Einstellungen die gefühllose weiße Diskriminierung auf unabsehbare Zeit überleben. Und selbst wenn die Geduld dieser Menschen unbegreiflicherweise endlos sein sollte, so kann es doch notwendig werden, daß sie mit Strenge handeln müssen, genauso wie Gott selbst mit der Menschheit verfährt, die er liebt. Die Mißachtung des Weißen für das Menschentum des schwarzen Mannes hat seine Augen blind gemacht für die Rechte des Schwarzen auf fundamentale menschliche Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Selbstbestimmung. Verantwortliche weiße Führer haben daher Erklärungen abgegeben und Gesetze verabschiedet, die Haß herausfordern und in jedem ehrenhaften Schwarzen bitteren Groll erwecken.

Ich gebe einige Äußerungen wieder, die einen Schwarzen albern und unpatriotisch erscheinen lassen, wenn er weiterhin auf eine Versöhnung zwischen dem weißen und schwarzen Afrika hofft.

a) Man ist stolz auf das Versprechen, daß der Schwarze das Recht erhalten soll, in einer Anzahl von Reservationen einige Gesetze zu seiner Selbstverwaltung zu erlassen. Die weiße Regierung bezeichnet diese Gebiete als „Bantu-Heimatländer". Vielen Weißen kommt gar nicht der Gedanke, daß eine solche Bezeichnung für schwarze Reservationen schockierend und beleidigend für einen intelligenten Schwarzen ist, der sich selbst achtet, sein Volk liebt und seine Geschichte kennt. Solange beispielsweise nicht vorgesehen ist, alle Weißen aus den als Natal und Zululand bekannten Gebieten zu entfernen, kann niemand, der den Zulu als menschliches Wesen achtet, von einem Heimatland der Zulus sprechen. Auch sollte es nicht als irgendjemandes Geschenk betrachtet werden, wenn man den Schwarzen die Möglichkeit gibt, ihr Geschick selbst zu bestimmen. Dieses Recht steht ihnen als Personen zu.

b) Vor einigen Jahren soll ein Staatsminister vor dem Missionsrat einer weißen Kirche gesagt haben: „Missionarische Arbeit ist Pflicht und Aufgabe unseres Volkes. Diese Pflicht entspricht dem Gesetz der Selbsterhaltung, denn ohne missionarische Arbeit kann es kein Gesetz der Selbsterhaltung für den weißen Mann in Südafrika geben."

Wenn nun, wie jeder weiß, Selbsterhaltung für den weißen Mann in Südafrika weiße Oberherrschaft bedeutet, was soll dann der schwarze Mann unter

missionarischer Arbeit verstehen? Wenn man schwarz und christlicher Missionar ist, wie reagiert man dann auf die schwarze Anklage, daß zu der Zeit, als der weiße Mann nach Afrika kam, der Schwarze das Land und der Weiße die Bibel hatte, während heute der Schwarze die Bibel und der Weiße das Land besitzt?

c) Im Jahre 1965 sagte ein höherer Staatsminister: „Der Schlüssel zur gesamten Frage der Apartheid ist die politische Trennung; die territoriale Trennung ist nicht vollständig, solange viele Bantu inmitten der Weißen sind ... Daher sollten weitere Formen der Trennung praktiziert werden — im Wohnungswesen, in der Erziehung, im sozialen Bereich, auf allen Gebieten — einschließlich Sport und Unterhaltung." Diese Erklärung ist natürlich seither oftmals wiederholt worden. Alles spricht jedoch mehr für die Wahrscheinlichkeit, daß die Schwarzen während der nächsten hundert Jahre noch unter den Weißen leben werden. Die Schwarzen wissen im übrigen, daß die Formulierung in Wahrheit genau entgegengesetzt lauten muß, daß nämlich die Weißen unter den Schwarzen leben werden, so weit wir in die Zukunft schauen können. Wenn der schwarze Mann die „weiteren Formen" der Trennung gegen sich ausgeführt sieht, ohne daß die Hoffnung auf territoriale Trennung besteht, hat er dann nicht die Berechtigung, politische Apartheid als Fiktion und Ideologie zu betrachten, die ihn für immer der Gnade des weißen Mannes ausliefert, der diese Apartheid zum ständigen Schlagwort macht und ihre Vorteile anpreist, den schwarzen Mann jedoch zerstören würde, indem er ihn überredet, eine Lüge zu akzeptieren?

d) Bei anderer Gelegenheit, so wird berichtet, hat ein anderer Staatsminister gesagt: „Der südafrikanische Krieg war niemals beendet worden, doch heute richtet er sich nicht gegen den ‚Afrikaner', sondern gegen jeden weißen Mann in Südafrika. Der Soldat ist nicht länger der britische Tommy, sondern der Eingeborene, der Farbige und der Kuli. Die Waffen waren nicht mehr Kupfer, Stahl oder Blei, sondern geistige Methoden wie etwa Haß, Lügen und Verleumdung."

Wäre nun dieser Minister schwarz gewesen und hätte er diese Erklärung gegen Weiße gerichtet, so wäre er verhaftet und wegen Erregung von Haß zwischen den Rassen angeklagt worden. Wenn der schwarze Mann überhaupt menschliche Gefühle hat, was soll er dann denken und wie muß er reagieren, wenn verantwortliche Männer sprechen, als existiere er gar nicht, oder wenn er öffentlich als Feind bezeichnet wird, falls er existiert? Soll er angestachelt werden, sich wie ein Feind zu benehmen, damit er zerstört werden kann? Zwei Jahre später hat derselbe Mann gesagt: „Jetzt ist die Zeit für den Zusammenschluß der afrikaans- und der englischsprechenden Teile der Bevölkerung gekommen, denn England hat sich entschlossen, sich auf die Seite des schwar-

zen Mannes zu stellen und die Staaten Afrikas den heutigen Dingaans und Shakas auszuliefern ... Der ‚Afrikaner' hat nie die Seite des schwarzen Mannes gewählt; er hat nie den englischsprechenden Teil im Stich gelassen."

Wohlgemerkt, das Vergehen, das alle diese rachsüchtigen Angriffe hervorbrachte, war die politische Freiheit für schwarze Menschen in anderen Teilen Afrikas. Der Minister sprach, als Südafrika mit der Selbstverwaltung der Bantustans reagierte. Was aber gewinnt der schwarze Südafrikaner wirklich durch die Bantustans, wenn ein Verantwortlicher der weißen Nation soviel gegen die politische Freiheit der Schwarzen nördlich des Sambesi zu sagen hat? Warum sollten beide weißen Gruppen sich gegen den schwarzen Mann zusammenschließen? Wer bekämpft wen? Wenn der schwarze Südafrikaner ein menschliches Wesen ist, warum sollte man nicht seine Bestrebungen nach Selbstbestimmung anerkennen und alles tun, um sie rasch zu verwirklichen?

e) Das Südafrika-Haus in London hat, wie berichtet wird, als gute Gründe für die Apartheid in der Republik unter anderen einmal die folgenden genannt: „... um die Positionen der weißen Nationen Südafrikas zu sichern, welche von den europäischen Einwanderern während der letzten 300 Jahre als Heimatland gewählt und besiedelt wurden.

Um die Bantus zu wirksamer Selbstverwaltung in jenen Teilen Südafrikas zu führen, die von den Bantu-Einwanderern in derselben Periode der Geschichte als Heimatland gewählt und besiedelt wurden."

Jeder Schwarze muß die feine Anspielung erkennen und bitterlich verabscheuen. Die Frage wird noch hundertmal wiederholt werden. Warum sucht der weiße Mann die Welt zu betrügen, wenn ein ehrenhafterer Weg offensteht? Die Antwort des schwarzen Mannes lautet, daß es dem Weißen gelungen ist, sich selbst vollkommen mit der Überzeugung zu betrügen, daß der schwarze Mann nicht wie ein menschliches Wesen denkt und begreift. Und was soll man von der offensichtlich wohlüberlegten Weigerung halten, von Farbigen- und Indersiedlungen zu sprechen und sie mit in Betracht zu ziehen? Würde der weiße Mann die Schwarzen als menschlich ansehen, so würde er sie auffordern, mit ihm eine neue Lebensstruktur zu erarbeiten, die gerechter und menschlicher wäre, weil sie eine neue Sicht lange verborgener Werte zur Grundlage hätte.

f) Was soll man von einem Provinzadministrator halten, der einmal sagte: „... um den Mangel Südafrikas an technischen und wissenschaftlichen Führungskräften zu beheben, sollten Tausende und Abertausende junger weißer Frauen in diese Berufe eintreten."

Gleichzeitig drang der ehrenwerte Beamte auf „eine raschere Erhöhung der Einwandererquote, bessere Ausbildungsmöglichkeiten und finanzielle Hilfe für Studenten des Ingenieurwesens der Naturwissenschaften und der Technik."

Und man setze dagegen, was ein früherer Minister für Bantuerziehung Berichten zufolge gesagt hat: „... es war falsch, bei den Eingeborenen den Eindruck zu erwecken, daß die Erziehung, die ihnen zuteil wird, der Schlüssel zu den Stellungen sei, die der Weiße innehat ... Die Regierung hatte sich der Bantuerziehung angenommen mit dem Ziel, sie den Bedürfnissen der Eingeborenen anzupassen. Aber der Eingeborene sollte für seine Erziehung selbst zahlen."

Es ist erstaunlich, daß jeder Schwarze die Frage stellt, die er niemals beantworten kann — warum der weiße Mann ihn haßt. Die Zulus meinen oft, es geschehe aus Rache für den Tod Piet Retiefs. War aber dafür die Schlacht am Blood River nicht Vergeltung genug? Und wenn man sorgfältig Buch geführt hat über das Unrecht, das jede Seite der anderen getan hat, kann dann jemals Hoffnung auf Versöhnung bestehen? Oder liegt es unter der Würde des weißen Mannes, sich jemals ein auf Gleichheit gegründetes Verhältnis zu etwas Schwarzem vorzustellen? Der Administrator wird von den Schwarzen Treue und Achtung erwarten, doch ihre jungen Leute müssen sich für alle Zeit mit den Krumen zufriedengeben, die von des Weißen Tische fallen — damit man sie besser unter Kontrolle hat. Wieder das nicht zu beantwortende Warum.

Ich könnte mich endlos über meine persönlichen Erfahrungen und über die Demütigungen auslassen, die ich als einzelner auf Grund meiner Hautfarbe erduldet habe. Ich erwähne das alles, weil jeder Schwarze es erlebt und es haßt. Nahezu jede weiße Gesellschaftsschicht hat ihren Anteil daran gehabt, mich als weniger denn menschlich zu behandeln — Missionare und Bischöfe meiner eigenen Kirche; durchschnittliche Weiße aus der Arbeiterschicht, die mich tätlich bedrohten, weil ich sie nicht Boß nannte, oder der Mechaniker in der Autowerkstatt, der mich meinem Schicksal überließ, weil ich ihm nicht auf Afrikaans sagen konnte, was meinem Wagen fehlte; die Gruppe von Professoren, die in völliger Mißachtung seines Status als politischer Führer des schwarzen Südafrika den verstorbenen Chief Luthuli und mich in einem kleinen Verschlag Tee trinken ließen, der ihnen als Küche diente, oder der Staatspräsident, der meinen Antrag auf vorläufige Unterbringung im Hause eines Bischofs in einer weißen Stadt ablehnte, als ich mein Haus in einer schwarzen Stadt baute.

Das Dilemma

Einige Schwarze fühlen sich standhaft verpflichtet, Gemeinschaft unter den Menschen ohne Rücksicht auf ihre Hautfarbe zu halten und für die Versöhnung zu arbeiten, wo Feindseligkeit besteht. Sowohl Gemeinschaft als auch Versöhnung sind jedoch die Frucht der Zusammenarbeit zwischen zwei Parteien. In der jüngsten Vergangenheit haben sich die „übrigen Formen der Trennung", im Bildungswesen, in der Arbeitspolitik und in den gesellschaft-

lichen Beziehungen, als so erfolgreich erwiesen, daß eine tiefe Kluft zwischen Weiß und Schwarz entstanden ist. Die Möglichkeiten, Menschen anderer Hautfarbe kennenzulernen, vermindern sich von Jahr zu Jahr. Wie können Menschen ohne wechselseitige und wirksame Kommunikation zu Freunden werden; und wenn es keine Freundschaften gibt, wie sollen Schwarz und Weiß einander vertrauen lernen?

Schwarze Menschen, die zu einer Zeit aufwuchsen, als Freundschaften zwischen Menschen verschiedener Hautfarbe möglich waren, und die derart enge Beziehungen noch erlebt haben, sind zum Anachronismus geworden. Wenn es zum geheiligten Prinzip geworden ist, daß Weiß und Schwarz nicht zusammenkommen dürfen, welche Zukunft bietet dann Südafrika uns allen? Mehrere Generationen schwarzer Afrikaner sind aufgewachsen, ohne eine Freundschaft mit Weißen auf der Grundlage gleichen Menschentums erfahren zu haben. Sie sind es, die unter den Folgen eines Erziehungssystems leiden, das sie auf ein Leben im Afrika des neunzehnten Jahrhunderts vorbereitete. Sie sind dem Druck der Bürde des schwarzen Mannes ausgesetzt, die sich in Paßgesetzen, Einwanderungskontrolle und Arbeitsplatzreservierung auswirkt, in dem Mangel an wissenschaftlicher und technischer Bildung, in der Verunsicherung der schwarzen Familie in der Stadt, im Lohnsystem für die Schwarzen und in den Beschränkungen gegen eine Organisierung zum produktiven Verkauf ihrer Arbeitskraft.

Die schwarze Jugend erhebt stärker als früher den Vorwurf, die christliche Religion sei das Opium, das ihre Eltern zahm und unterwürfig gemacht habe; sie ist frustriert, wenn Weiße ihrer eigenen Altersgruppen sich mit dem Segen der Regierung in politischen Aktivitäten engagieren, besonders, wenn es sich um Nationalisten handelt, während ihre eigenen Führer gebannt oder verhaftet wurden, besonders, wenn es sich um Nationalisten handelte. Die Frustrierung wird noch quälender, wenn weiße Jugendliche gebannt und mit Einschränkungen belegt werden, weil sie versucht haben, die Wünsche und Bestrebungen junger Menschen anderer Hautfarben zu verstehen und zu würdigen.

Die Frage stellt sich immer wieder. Wenn man schwarz ist und sich ernsthaft um Gemeinschaft mit Menschen anderer Hautfarbe bemüht und wenn die Gesetzgebung dagegen Schranken errichtet, was soll man dann tun? Im Jahre 1964 soll ein Pfarrer Freude in der Entschlossenheit seines Volkes gefunden haben, zu kämpfen und letztlich zu gewinnen. Gewalttätigkeit und Kriege gehörten zum Kampf seines Volkes. Es wird berichtet, daß er mit den folgenden Worten das Lob dieses Volkes gesungen hat: „... der Wille frei zu sein und nicht Sklave; der Wille, in Ehre zu leben, bleibt bestehen und wird schließlich doch siegen." Im Leben der schwarzen Jugend gibt es viele Anzeichen für einen solchen Willen, und solange er bestehenbleibt, kann kein Zweifel herr-

schen, daß er „schließlich doch siegen" wird. Es fragt sich nur, ob der Sieg mit oder ohne Gewalt kommen wird.

Warum die Dringlichkeit?

Überall in der Welt geht ein Erwachen des schwarzen Bewußtseins vor sich. Alle Schwarzen haben es eilig, die Ketten des weißen Mannes ein für allemal abzuwerfen. Die Freiheit, die heute Afrika, Indien und der Osten genießen, erlöst von der Beherrschung durch weiße Mächte, wird als Vorgeschmack eines Privilegs angesehen, in dessen Genuß alle Schwarzen kommen müssen. Die Meinung der Welt im allgemeinen geht dahin, daß jede Menschengruppe ihr Wesen ausdrücken muß, indem sie die Verantwortung für die Bestimmung ihres eigenen Schicksals übernimmt. Aus dieser Haltung heraus haben bestimmte europäische Mächte ihren früheren Kolonien eigene Regierungen gegeben. Weil es diese Haltung gibt, führt Portugal seit über zehn Jahren einen sinnlosen Krieg. Und da das weiße Südafrika von vielen in der Welt als Kolonialmacht im Blick auf die schwarze Bevölkerung Südafrikas betrachtet wird, besteht hier ein Anreiz zur Gewalt und der Drang, einen friedlichen Wandel als Mythos abzutun.

Außerdem ist, wie jedermann weiß, das Phänomen des Guerillakrieges zur üblichen Kampfmethode geworden. Sie wird zur Zeit an unseren Grenzen angewandt. Mehrere afrikanische Nationen haben sich engagiert, das gegen die Weißen des südlichen Afrika gerichtete Bemühen der Guerillas zu unterstützen. Die chinesischen Kommunisten, Fachleute für diese Art der Kriegführung, sind im südlichen Afrika stark vertreten. Es gibt Anzeichen dafür, daß die schwarzen Guerillas im Laufe der Jahre ihre Fertigkeiten verbessert haben. Südafrika steht ganz ernsthaft am Rande des Krieges. Jüngste Berichte darüber, daß eine schwarze Truppe nach Norden gehe, bestätigen die Gerüchte, daß die Guerillas tatsächlich Schwarze sind.

Selbst wenn das, was man uns erzählt, der Wahrheit entspräche und alle Guerillas kommunistisch ausgerichtet wären, so entspricht es doch auch der Wahrheit, daß der ausdrückliche Grund für diesen Kampf darin liegt, den schwarzen Südafrikanern eine Freiheit zu geben, die sie wirklich nicht besitzen. Nur sehr wenige Weiße in diesem Lande sind der Gewaltlosigkeit verpflichtet, und es ist nicht einzusehen, daß die Vertreter dieser Haltung unter den Schwarzen zahlreicher sein sollten. Nach der Desillusionierung, die auf die Unterdrückung des passiven Widerstandes der Schwarzen in der Mitte der fünfziger Jahre folgte, ist es vernunftwidrig geworden, Unterstützung für die Hoffnung auf eine gewaltlose Lösung zu gewinnen. Die Rücksichtslosigkeit, mit der die Diskriminierung durch Gesetz und Sitte erzwungen wird, läßt einen schwarzen Mann einfältig und naiv erscheinen, wenn er weiterhin daran glaubt und

davon spricht, daß die Gewaltlosigkeit jemals wirksam werden könnte. Dies ist eine Tatsache, selbst wenn niemand von Gewalt redet.

Das Angebot der Selbstregierung an Afrikaner in ländlichen Gebieten hat das Unrecht allen Schwarzen gegenüber hervorgehoben, das sich in der Behandlung des schwarzen Städters zeigt. Daß der Afrikaner die Ausweisung seiner Landsleute aus den Städten übelnimmt und daß hieraus bereits viel Schlimmes entstanden ist, scheint große Massen der Weißen und auch die Regierung nicht zu berühren. Die Tatsache, daß die Weißen die Macht haben, scheint zu genügen. Trifft das wirklich zu? Daß die Härte des Lebens in schwarzen Stadtbezirken äußerste Verbitterung verursacht, zeigt sich, so glaube ich, daran, daß hier der Stoßkeil des Widerstandes zu finden ist, obwohl die Mehrheit der schwarzen politischen Führer Südafrikas seit vielen Jahren aus den Landgebieten kommt. Das Schicksal der afrikanischen Städter war die Sorge von Männern wie Dr. Seme und Dr. Dube, die beide nicht mehr leben, wie A. G. W. Champion oder dem verstorbenen Chief Albert Luthuli. Es ist auch bezeichnend, daß mehrere der führenden Persönlichkeiten, die jetzt im Exil oder im Gefängnis sind, aus demselben Milieu kommen und in demselben Kampf standen.

Wie soll die Zukunft aussehen?

Ich glaube, daß die derzeitige kulturelle Revolution unter der weißen Jugend eine Botschaft für die Welt und für Südafrika enthält. Fortschritt besteht schließlich in der Erkenntnis neuer Werte und in dem Bemühen, sie zu erreichen. Schöpferischer Wandel ist die Reaktion vorausschauender Männer und Frauen auf Herrlichkeiten, die zwar noch in der Zukunft liegen, jetzt aber schon zum Ausdruck gebracht werden wollen.

Die Jugend der westlichen Welt ist auf seltsame Weise darin vereint, eine neue Gemeinschaft und Brüderlichkeit unter den Menschen zu suchen. Ihre Revolte gegen die Traditionen und selbst gegen die Moral ihrer Väter ist für sie eine Zerstörung von Schranken zwischen menschlichen Wesen, die alle guten Dinge des Lebens gemeinsam besitzen sollten. In diesem Lande kommt dieses eigenartige Gespür der Jugend für die Wünsche und Bestrebungen ihrer Mitmenschen nirgends deutlicher zum Ausdruck als in der Reaktion der National Union of South African Students (NUSAS) auf die Rebellion der South African Student Organisation (SASO). Man vergleiche den Großmut der führenden Köpfe von NUSAS mit der Heftigkeit, mit der die Generation ihrer Eltern gegen das leiseste Bemühen um Veränderung in Kirche, Staat und Gesellschaft vorgeht.

Ich will damit nicht sagen, daß die jungen Leute den Schlüssel gefunden hätten. Soweit sie jedoch nach den Werten suchen, die die Menschen einen,

weisen sie den Weg, der selbst für die Christen in der westlichen Welt verloren war, obwohl er auf Jesus Christus gegründet ist, der gesagt hat, daß Männer und Frauen nur dann seine getreuen Nachfolger sind, wenn sie einander lieben, wie er sie geliebt hat. Daß dies der Weg für die Zukunft ist, zeigte die überwältigende Freude in allen Herzen, als Chief Buthelezi mit offensichtlicher Begeisterung von den Studenten in Stellenbosch empfangen wurde.

Bisher haben die weißen Südafrikaner ihre Überlebenshoffnung in einer starren Exklusivität der Gruppen gesehen. So beherrschend war diese Priorität, daß sie dafür vieles an menschlichem Leiden geschehen ließen, was schlechthin schändlich war. Die einzige Frucht jedoch, die dieser Weg einbringen kann, besteht in Furcht, Mißtrauen und letztlich gegenseitiger Zerstörung. Die jungen Leute rufen uns eine wichtige Wahrheit ins Gedächtnis. Im Überlebenskampf haben im Laufe der Geschichte alle Arten je nach den Umständen eine von zwei Methoden angewandt. Die eine, brutale, war die von Grausamkeit, Mord und Eroberung. Die andere war die schöpferische Anpassung an neue Situationen. Mir scheint, daß in einem Atomzeitalter die weißen Afrikaner notwendigerweise nur auf Überleben hoffen können, wenn sie sich anpassen. Um hierin Erfolg zu haben, benötigen sie einen geistigen und sittlichen Mut, der größere Anforderungen stellen wird als die rein physische Kühnheit, die ihnen Dingaan oder Cetshwayo besiegen half.

Indem ich mich an die Studenten der Universität Kapstadt wende, spreche ich zu Südafrika. Ich sage, daß Südafrika eine große Zukunft hat und daß diese Zukunft in Reichweite ist — wenn Sie in steigendem Maße das Menschentum der Schwarzen anerkennen, deren Land Sie genommen haben; wenn Sie ihnen die Achtung und die Rechte zugestehen, auf die sie als menschliche Wesen Anspruch haben; wenn Sie sie als Partner in der Entwicklung des Landes akzeptieren und zumindest ebensoviel Geld in ihre Entfaltung und Ausbildung investieren wie in die Rüstung; wenn Sie unerschrocken die Ehrlichkeit der Nationen in Afrika und außerhalb, die Ihnen auf Grund Ihrer unmenschlichen weiß-schwarzen Beziehungen den Kampf androhen, auf die Probe stellen, indem Sie diese Freiheit jetzt gewähren. Dies können Sie, indem Sie neue Gesetze schaffen und Möglichkeiten für die bildungsmäßige, wirtschaftliche und soziale Förderung der Schwarzen bieten.

Außerdem sind die meisten unter Ihnen Christen. Kann dies der Augenblick sein, in dem Sie aus der Sklaverei der Tradition befreit werden? Die Bibel, die Sie als das Wort ihres Gottes bezeichnen, sagt, daß Ihre Freiheit sein Wille ist. Werden Sie jetzt in Treue zu Ihrem Herrn Ihren Gott auf die Probe stellen? Ich glaube, er wird nicht zulassen, daß Sie zugrunde gehen, weil Sie im Gehorsam ihm gegenüber Ihren Nächsten trotz seiner Hautfarbe geliebt haben wie sich selbst.

Es ist mir völlig klar, daß es falsch von den Weißen wäre, die Probleme des schwarzen Mannes zu lösen, selbst wenn sie es könnten. Es würde seine weitere Entmenschlichung bedeuten. Das Menschsein in den Schwarzen ist erweckt worden. Der schwarze Mann entdeckt, in menschlichen Begriffen vielleicht zu langsam, daß der ihm durch die Weißen vorgeschriebene Bereich nicht das Ende seiner Welt ist, sondern je nach seiner eigenen Einstellung vielleicht sogar der Ausgangspunkt für den Prozeß seiner Befreiung sein kann. Letztlich wird der schwarze Mann sein vollstes Menschentum erreichen, indem er der Unterdrückung des Weißen auf so schöpferische Art begegnet, daß auch der Unterdrücker vielleicht von Fesseln befreit wird, die ihn in seinen Vorurteilen und seiner Unfähigkeit zur Liebe festhielten.

Dennoch ist es richtig, wenn der weiße Mann erfährt, daß der Schwarze sich des Druckes all dessen bewußt ist, was dazu beiträgt, ihn weniger als menschlich zu machen. Während der Schwarze letztlich die Verantwortung für seine Freiheit trägt, hat der weiße Mann seinen Teil beizusteuern. Er muß bereit sein, mit dem schwarzen Mann dessen Humanisierungsprozeß nach Kräften zu beschleunigen. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, die Aufmerksamkeit vieler Weißer guten Willens auf ihren eigenen Anteil an der Unterdrückung der Schwarzen zu lenken. Er liegt in dem Paternalismus, der alle Initiative tötet.

Es gibt Versprechungen politischer Parteien, die schwarzen Teile der Gemeinschaft zu befreien und ihr Los auf vielfältige Weise zu verbessern; es gibt die Sozialdienste der Wohlfahrtsinstitutionen und religiösen Organisationen; es gibt Zuschüsse für Wohnungsbau, Löhne, Transport und Krankenhausaufenthalt. Zwei weitere auffällige Beispiele sind die Unterstützung der Republik für die Bantu-Regierungen und die Versorgung schwarzer Universitäten mit Personal und laufenden Kosten.

Wenn die Tatsache anerkannt wird, daß es die dringende Aufgabe Südafrikas ist, den schwarzen Mann voll zum Menschen werden zu lassen, dann sollten weiße Freunde je eher desto besser aufhören, etwas für ihn zu tun. Die Schwarzen glauben, daß es den Weißen in vielen Fällen Spaß macht, „den armen Leuten zu helfen". Oft geschieht es, vielleicht unbewußt, als großzügige Art der Kontrolle und dadurch Reglementierung des Lebens der Schwarzen. Dieses großzügige Vorgehen hat nur dann positiven Wert, wenn es Hand in Hand geht mit bewußten Maßnahmen, die es den Schwarzen ermöglichen, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen und ihre eigenen Fehler zu machen.

Ein universales Konzil*

VON GUNARS J. ANSONS

Einleitung — Der Kontext neuer ökumenischer Ziele

Die gegenwärtige Diskussion über ein universales Konzil wird weithin zu dem Zweck geführt, dem ökumenischen Engagement der Kirchen neue Ziele zu setzen. Alte Zielvorstellungen sind schon oder werden jetzt erfüllt. Wir dürfen nach dem Beitritt nahezu aller orthodoxen Kirchen in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und auf dessen Verschmelzung mit dem Internationalen Missionsrat in Neu-Delhi verweisen, weiter auf die offizielle Beteiligung römischer Katholiken in der Arbeit des ÖRK und auf die denkbare volle Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche in dieser Organisation, auf die bezüglich der Taufe erreichte Übereinstimmung, auf den erstaunlichen Fortschritt, der in bilateralen Gesprächen, beispielsweise in der Abendmahlsfrage, erzielt werden konnte, auf einige vollendete oder noch bevorstehende Kirchenunionen oder Pläne für eine volle Kirchengemeinschaft, wobei hier ganz besonders der Zusammenschluß der Kirche von Südindien, der Entwurf der Leuenberger Konkordie in Europa und — trotz einiger Rückschritte in jüngster Zeit — das Vorhaben der Anglikaner und Methodisten in Großbritannien und die COCU in den USA hervorzuheben sind.

Ältere ökumenische Modelle wie Föderationen unabhängiger Kirchen als Extrem auf der einen und eine umfassende Union als Extrem auf der entgegengesetzten Seite scheinen vielen aufgrund neuer Erfahrungen und Einsichten nicht mehr recht einzuleuchten. Heute werden neu fruchtbar gemacht das Konzept der Konziliarität und die Strukturen der Koinonia in der Urkirche, die Pluralität der neutestamentlichen Auffassungen des zentralen Christusereignisses, neue Einblicke in den Reichtum des vielfältigen Lebens in der frühen Christenheit, eine weithin übereinstimmende Anwendung hermeneutischer Prinzipien, ganz zu schweigen vom Geist der Zeit, der von unserer säkularisierten technischen Zivilisation bestimmt ist.

Der späte, aber rigorose Einzug der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Arena nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das Auftreten des

* Diese Studie wurde zusammen mit einer Stellungnahme des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung dem Exekutivausschuß des Lutherischen Weltbundes im Juli 1972 in Parapat/Indonesien vorgelegt.

säkularen Ökumenismus, viele Neugruppierungen protestantischer Kirchen und die Entdeckung, daß direkte dogmatische Gespräche zwischen einzelnen denominationellen Gruppen unter Umständen ebenso vielversprechend sein können wie die manchmal umständlicheren multilateralen Gespräche innerhalb des Rahmens des ÖRK — dies alles verändert die Rolle des ÖRK, so daß es sachgemäß, ja sogar dringend notwendig erscheint, die Frage nach der künftigen Richtung der gesamten ökumenischen Bewegung, deren Ziele und Methoden zu stellen, und zwar nicht nur im Blick auf den ÖRK als Organisation, sondern auch hinsichtlich der Konfessionsfamilien und der Einzelkirchen.

I. Geschichtlicher Überblick — Die Geburt einer Idee

A. Das Anfangsstadium

1. Das Zweite Vatikanische Konzil — Lutherische Überlegungen zu einem ökumenischen Konzil

Obwohl der Gedanke eines universalen Konzils in neuerer Zeit schon mehrfach aufgetaucht war — Erzbischof Söderblom benutzte diesen Ausdruck für die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1919 und für die Konferenz für Praktisches Christentum im Jahre 1925 *(Konzil und Evangelium,* Göttingen 1962, S. 32), und Werner Elert bezeichnete damit die Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne, 1927 (Edmund Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen,* S. 252) — setzte eine lebhafte lutherische Diskussion erst im Zusammenhang mit dem Zweiten Vaticanum ein, das für sich in Anspruch nahm, ein ökumenisches Konzil zu sein. Die Diskussion kreiste einerseits um die Stellung Luthers und der lutherischen Tradition hinsichtlich eines Konzils (vgl. z. B. die Artikel von J. Pelikan, H. Dietzfelbinger, in: *Konzil und Evangelium,* P. Meinhold und M. Seils in: *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*) und andererseits darum, wie ein wahrhaft ökumenisches Konzil aussehen könnte und welche Schritte darauf zuführten (vgl. z. B. die Aufsätze von E. Kinder, P. Brunner, K. E. Skydsgaard in: *Konzil und Evangelium).* P. Brunner sprach von einem solchen Konzil als von einer realen Möglichkeit, und K. E. Skydsgaard rief die lutherischen Kirchen auf, Konziliarität einzuüben, um damit ein universales Konzil vorbereiten zu helfen. Unter den lutherischen Beobachtern des Zweiten Vaticanum stellte Kurt Schmidt-Clausen (vgl. *Lutherische Rundschau* 16/1966, S. 545) den Gedanken eines allgemeinen lutherischen Konzils vor, um in Vorbereitung eines Universalkonzils einige innerlutherische Probleme zu lösen, worauf dann

die Durchführbarkeit dieses Planes von lutherischen Kirchenmännern in Deutschland geprüft wurde. Andere, wie etwa Vilmos Vajta, dachten eher an ein universales Konzil, wie seinem Bericht auf der Sitzung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in Belgrad zu entnehmen ist. Hinter diesem zweiten Vorschlag steckte vielleicht auch die Absicht, durch eine Teilnahme römischer Katholiken die Gespräche innerhalb des ÖRK stärker von dogmatischen Fragen her aufzurollen, als sich an den geographischen Gegebenheiten zu orientieren.

Offensichtlich ergab sich die Diskussion über ein pan-lutherisches wie auch über ein universales Konzil direkt aus der Erfahrung des Zweiten Vaticanum, einer Wiederentdeckung der lutherischen Tradition, Luthers eigenem Konzilsverständnis und der Vorstellung eines freien Konzils, das jetzt wieder möglich zu sein schien. Edmund Schlink lenkte die Aufmerksamkeit auf das Wesen des Gottesdienstes und der eucharistischen Gemeinschaft als eigentlichem Kontext und tiefere Bedeutung eines Konzils („Ökumenische Konzilien einst und heute", *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, bes. S. 244). Die ökumenische Bewegung schien offenbar in diese Richtung zu führen und der ÖRK dafür ein brauchbares Werkzeug abzugeben (ebd. S. 248).

2. Neu-Delhi 1961 — Die Ausrichtung des ÖRK auf die Alte Kirche

Es überrascht nicht, daß die Dritte Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi im Jahre 1961 in ihren Überlegungen im Blick auf die theologische Diskussion ökumenischer Konzile, die durch die Ankündigung des Zweiten Vaticanum, aber auch durch den Beitritt der orthodoxen Kirchen zum ÖRK notwendig wurden, zu der Überzeugung kam, daß „die Zeit reif ist, unter den Mitgliedskirchen ganz allgemein Untersuchungen über die Arbeitsweise der Konzilien in der Kirche des Ersten Jahrhunderts aufzunehmen" (*Neu-Delhi 1961*, S. 147, Nr. 48). Die Ergebnisse einer solchen Studie sollten dem Leben der Kirchen und der ökumenischen Bewegung überhaupt neue Anregungen vermitteln.

3. Bristol 1967: Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung — Die Rolle der Konziliarität und des ÖRK

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung reagierte auf diese Empfehlung aus Neu-Delhi in der Weise, daß sie sie auf ihrer Vierten Weltkonferenz in Montreal 1963 aufgriff und 1964 in Aarhus einen Studienplan ausarbeitete. Nach dem Treffen in Oxford im Jahre 1965 und in Bad Gastein im Jahre 1966 konnte eine Studiengruppe einen Bericht über die „Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische

Bewegung" (Punkt C des Abschnitts II über „Schrift und Tradition") auf der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol 1967 vorlegen. Der Bericht wurde in *Konzile und die ökumenische Bewegung* (Studien des ÖRK Nr. 55) mit einem Vorwort von Lukas Vischer und den auf den Arbeitssitzungen gehaltenen Referaten veröffentlicht. Zwar begann die Kommission mit einer rein historischen Untersuchung, aber als Ergebnis kristallisierten sich zwei Leitgedanken heraus, die auf die heutige ökumenische Bewegung anwendbar und notwendig erschienen, nämlich erstens die Konziliarität, d. h. also die Durchführung von Synoden und Konzilen — zunächst einmal abgesehen von der Veränderung ihrer Strukturen und Methoden — als integrierter Bestandteil des Lebens der Kirche. Lukas Vischer faßt in seinem Vorwort die Ergebnisse zusammen: „Es gehört zum Wesen der Kirche, in konziliaren Formen zu leben" (*Konzile und die ökumenische Bewegung*, S. 6) und zweitens daß der ÖRK als „Werkzeug zur Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils gesehen werden" kann, wie es im Schlußteil des Berichtes heißt (S. 19). Der Bericht betont auch den eucharistischen Charakter eines Konzils (vgl. S. 52) und die Tatsache, daß Konzile einberufen wurden, um die apostolische Tradition des Evangeliums zu bekennen und um damit auf bestimmte historische Notwendigkeiten einzugehen (S. 54). Er stellt weiter fest, daß „Konzile in erster Linie um ihres Inhaltes der Wahrheit des Evangeliums und ihrer Rezeption durch die Kirche willen ökumenisch" sind (S. 19). Der Bericht wurde begrüßt und fand im ganzen Zustimmung. Um die Rolle des ÖRK zu klären und jeglichen Zweifel über einen nur schon vorgreifenden konziliaren Charakter der ÖRK-Versammlungen zu zerstreuen, wurde betont, daß der ÖRK „kein Konzil einberufen, aber dazu beitragen (kann), die Bedingungen dafür zu schaffen, die es all unseren Kirchen ermöglichen, an einem wahrhaft ökumenischen Konzil teilzunehmen" (*Bristol 1967*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 7/8, S. 82).

Der Bericht schlägt eine positive Antwort auf die darin aufgeworfene Frage vor: „Können wir sagen, daß sich in der ökumenischen Bewegung in irgendeiner Weise der konziliare Vorgang der ersten Jahrhunderte fortsetzt?" (ebd. S. 70). Offensichtlich setzt sich das Dokument mit dem Zweiten Vaticanum auseinander und gibt Auffassungen über Konziliarität und über die Rolle der ökumenischen Bewegung wieder, die weithin mit denjenigen in Übereinstimmung stehen, die früher von lutherischer Seite geäußert wurden. Der ÖRK „nach Neu-Delhi", wie Bruno Chenu den Zeitraum zwischen 1963 und 1967 charakterisiert (*Conseil Oecuménique et Concile Universel*, S. 21), scheint seine Fernziele am Horizont aufgrund der Erweiterung seiner Grundlage durch die Verschmelzung mit dem Internationalen Missionsrat und aufgrund des Beitritts der großen orthodoxen Kirchen eingebüßt zu haben. Das einzige größere Ziel, das

noch übrigblieb, ist die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche. Ein zweites Kennzeichen dieses Zeitraums besteht in dem allgemeinen Desinteresse, neue kirchliche Institutionen ins Leben zu rufen, das wiederum eine Wiederentdeckung der Kirche als Koinonia zur Folge hat. Das dritte Kennzeichen schließlich ist das Anwachsen des säkularen Ökumenismus, der die bequeme Allianz der Kirchen mit den politischen Mächten in Frage stellt und eher die Solidarität mit der Menschheit statt die äußere Einheit der Kirche sucht.

B. Formulierung eines Ziels

Uppsala 1968 — Die Bejahung der Konziliarität und eines universalen Konzils als Aufgabe

In dieser Identitäts- und Funktionskrise greift die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala im Jahre 1968 zwei gewichtige Punkte des Bristol-Berichtes auf und nimmt sie, wie im Bericht von I. Nr. 19 steht, wie folgt an: „... ihre (der ökumenischen Bewegung) regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden, wahrhaft universalen ökumenischen konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann" (*Uppsala spricht*, 1968, S. 14). Der ganze Sektionsbericht schließt mit folgender Bemerkung ab: „Dieses Dokument wird hier vorgelegt als Grundlage und Hilfsmittel für weitere Diskussion. Es ist eine von allen gebilligte Zusammenfassung von Fragen, die in der Sektion behandelt wurden. Eine Vielfalt theologischer Überzeugungen wurde in offenem und klarem Austausch zum Ausdruck gebracht. Die wachsende Übereinstimmung im Denken überzeugt uns davon, daß weiterer wesentlicher Fortschritt in Zukunft erreicht werden kann" (*Uppsala spricht*, 1968, S. 16).

So stellt also zum ersten Mal in der Geschichte des ÖRK Uppsala das konziliare Leben und ein allgemeines Konzil offiziell als Ziele der ökumenischen Bewegung heraus. Damit wurde ein Fernziel geschaffen, das zwar für die nahe Zukunft noch außer Reichweite liegt, sich aber trotzdem innerhalb des Bereichs des Möglichen befindet und deshalb die Kirchen in Bewegung setzen kann, gemeinsame Schritte auf ein besonderes Ziel hin zu unternehmen und so in der Sackgasse der Resignation und der Unbeweglichkeit neues Leben zu schaffen. Diesem Aspekt wird als Bruch mit dem früheren Beschäftigtsein mit dogmatischen Positionen der Vergangenheit, die nur trennen, und als eine Wendung zur Gegenwart und zur Zukunft hin, die vereinigen kann, ein hohes Lob ge-

zollt (z. B. Chenu. a. a. O., S. 22; Lukas Vischer, *Ökumenische Skizzen*, 1972, S. 234, *Addis Abeba 1971*, S. 59 f.; vgl. Konrad Raiser, *epd-Dokumentation* Nr. 30, 21. 6. 1971).

Nach Auffassung vieler könnte die Annahme einer präzisen und konkreten Aufgabe den ÖRK auch verjüngen. Regionale ökumenische Konferenzen und der ÖRK selbst werden als „Übergangsmöglichkeiten", vorläufige Lösungen (bezeichnenderweise wird im Deutschen meist von „Notlösungen" gesprochen) verstanden, die gewissermaßen eine Zwischenstufe zwischen der Nichtkonziliarität und einer tatsächlichen „konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses" bilden.

Die Formulierungen des Abschnittes Nummer 19 wurden verabschiedet, ohne allzu stark beachtet zu werden, denn nach dem Urteil eines Sektionsteilnehmers" lag „die Hauptbedeutung dieser Vollversammlung in ihrem Eintreten für die christliche Solidarität mit der Menschheit" *(Uppsala spricht*, 1968, S, 18).

C. Reaktionen

1. Von einzelnen Kirchen

Im Gegensatz zu vielen Entscheidungen und Empfehlungen, die auf feierlichen Versammlungen des ÖRK und der Weltkonfessionsbünde erarbeitet werden, aber faktisch im Leben der Mitgliedskirchen unbeachtet bleiben („Es stimmt traurig, an den stillen Tod der Thesen der Vollversammlung von Minneapolis zu denken — von Helsinki gar nicht zu reden ... und das gilt nicht nur für Lutheraner. Andere sitzen im selben Boot, die Resultate ökumenischer Versammlungen ereilt genau dasselbe Schicksal." V. Vajta, „Zur Interpretation des Vatikanischen Konzils", *Lutherische Rundschau*, 1966, S. 545), wird dem Text von Uppsala unwahrscheinlich viel Aufmerksamkeit geschenkt. (Verglichen mit der Situation im Jahre 1521, als der päpstliche Nuntius Aleander aus Worms nach Rom berichtete, jedermann rufe nur noch „Konzil, Konzil!", stellt auch Konrad Raiser fest, „daß seit gut einem Jahrzehnt das Stichwort ‚Konzil' wieder in vieler Munde ist" und fragt, „Ist die Zeit vielleicht reif geworden für die Erfüllung der alten Hoffnung der Reformatoren auf ein allgemeines Konzil?", *Evangelische Kommentare* 6/1971, S. 308. Coinidis Parthenios-Aris, ein griechisch-orthodoxer Metropolit, berichtet, daß der Begriff „ein universales Konzil" während der Zentralausschußsitzung des ÖRK verschiedentlich zu vernehmen war und daß er „fast zu einer Art Slogan wurde. Viele Redner benutzten diesen Ausdruck. Man hörte ihn auch während der Sitzungen des für die Neugliederung des ÖRK zuständigen Ausschusses", *The Ecumenical Review* 2/1970, S. 108.)

a) Anglikaner

Die Lambeth-Konferenz der anglikanischen Kirchengemeinschaft, die sich im Sommer 1968 umnittelbar nach Uppsala traf, erklärte, daß sie die „von der Vollversammlung in Uppsala geäußerte Hoffnung gutheißt", und zitiert den Abschnitt über das wahrhaft universale Konzil, das sie als Antwort auf die Notwendigkeit eines „ökumenischen Forums im weitest möglichen Rahmen" sieht (*The Lambeth Conference 1968*, S. 41. Weiter beschloß die Konferenz, ihre konfessionellen und ökumenischen Organisationen daraufhin einer Prüfung zu unterziehen, „wie weit sie fähig sind, in diese Richtung zu führen", ebd. S. 42).

b) Churches of Christ

Die Church of Christ veröffentlichte auf ihrer Weltkonferenz im Jahre 1969 eine Erkärung, die den Gedanken eines universalen Konzils — eine Vorstellung, die für diese Kirchen relativ neu war — und die Idee eines konziliaren Lebens der Versöhnung und der biblischen Integrität unterstützte („Reflections on a Genuinely Universal Council", die an die Vereinigung der Sekretäre der Weltkonfessionsbünde geschickt wurden).

c) Die Alt-Katholiken

Auch die Alt-Katholiken reagierten auf ihrem 20. Internationalen Kongreß in Bonn im Jahre 1970 positiv auf die Vorschläge von Uppsala.

d) Reformierte und Kongregationalistische Kirchen

Die Vereinigungsversammlung des Reformierten Weltbundes und des Internationalen Kongregationalistischen Rates im Jahre 1970 in Nairobi/Kenia äußerte ihr Interesse, auch die römisch-katholische Kirche und die Pfingstkirchen mit einzubeziehen, und empfahl dem Reformierten Weltbund, auf den Vorschlag des ÖRK, ein „wahrhaft universales Konzil" durchzuführen, positiv zu reagieren. Weiter sprach sie die Hoffnung aus, daß das Konzil zu einem wichtigen Werkzeug für das christliche Zeugnis in der ganzen Welt werden möge. Der Reformierte Weltbund erbat freilich auch noch einige Klärungen, besonders zum Begriff „Council" (Konzil, Rat), und empfahl weitere Untersuchungen zu dieser „wichtigen Angelegenheit" (*Nairobi 1970*, S. 95).

e) Lutheraner

Der Lutherische Weltbund hat bis jetzt noch nicht offiziell Stellung genommen. Aber zusammen mit dem Reformierten Weltbund hat er die Gemeinsame Kommission für lutherisch-reformierte Gespräche gebeten, den Gedanken eines

universalen Konzils weiterzuverfolgen. Die Kommission hat dem Exekutivausschuß in Oslo/Norwegen im Juli 1971 einen Zwischenbericht vorgelegt und wurde beauftragt, ihre Studien weiterzuführen. Die Konferenz von Oslo bat auch das Straßburger Institut darum, Überlegungen zu „einem Konzil und die dafür notwendigen Vorbereitungen" anzustellen (Protokoll, Abschnitt XVIII, A. b. c.).

2. Orthodoxe Stimmen

Die orthodoxen Kirchen haben keinen offiziellen Standpunkt bezogen. Einzelstimmen reagierten unterschiedlich. Der Metropolit von Karthago, Mgr. Coinidis Parthenios-Aris, dürfte für diejenigen sprechen, die ein ökumenisches Konzil prinzipiell ablehnen, bevor nicht die Einheit der Kirche erreicht ist. Denn ein ökumenisches Konzil ist nach orthodoxer Tradition „der wahre und echte Ausdruck des höchsten Werkzeuges der Kirche, das den Glauben und das Leben der einen heiligen apostolischen und katholischen Kirche widerspiegelt. Es ist einem Orthodoxen nicht möglich, den synodalen (konziliaren) Charakter einer Konferenz anzuerkennen, an der Mitgliedskirchen (des ÖRK) teilnehmen, die noch nicht vereinigt sind" (*The Ecumenical Review*, 2/1970, S. 107). Dies kann als entgegengesetzter Pol zum anglikanischen Standpunkt gesehen werden, für den das Konzil „ein ökumenisches Forum" darstellt. Innerhalb der orthodoxen Tradition wird ein wesentlich milderer Standpunkt von Paul Evdokimov eingenommen, nach dessen Wunsch das nächste pan-orthodoxe Konzil erste Anzeichen für ein „pan-christliches Konzil" setzen sollte, „das orthodoxe Katholiken, Anglikaner und Protestanten vereinigen würde, die danach streben, die Tradition der ungeteilten Kirche zu verwirklichen und in ihrem Licht die Traditionen neu zu überdenken, die später in ihren getrennten Konfessionen aufgetreten sind." Man wird beachten müssen, daß Evdokimov den Begriff „universales oder ökumenisches Konzil" ausschließlich im Blick auf eine vereinigte Kirche benutzt (*Contacts*, Nr. 73—74, 1971, S. 204 f. Evdokimov schlägt auch einen Weg vor, auf dem dieses Ziel erreicht werden könnte: „indem wir das Wesentliche vom Zufälligen unterscheiden, indem wir die Worte in das wirkliche Leben der Kirche hineinstellen, indem wir das Recht verschiedenartigster, ortsgebundener Aussageweisen betonen und die Kontroverspunkte Schritt für Schritt, gehorsam gegenüber der Fülle des Geheimnisses, in Teilaspekte der einen Wahrheit auflösen, in Aspekte, die sich letztlich alle ergänzen"; ebd. S. 205). Der Wechsel in der Bezeichnung zu „pan-christlich" würde damit auch die veränderte historische Situation verdeutlichen und zudem eine Brücke zwischen den alten ökumenischen Konzilen und einem seiner Intention nach neuzeitlichen Konzil schlagen und könnte zu einem wichtigen Schritt auf dem Wege werden, die Einheit zu verwirklichen.

3. Römisch-katholische Stimmen

Auch hier findet man außer einigen Bemerkungen prominenter Einzelpersönlichkeiten keine offizielle Verlautbarung oder einen Kommentar über ein universales Konzil. Kardinal Suenens gab auf dem Katholischen Weltkongreß für Theologen in Brüssel im September 1970 in seiner Eröffnungsansprache der Hoffnung Ausdruck, „daß das Zweite Vaticanum nur eine Einleitung gewesen war und daß es einmal einem ökumenischen Konzil, das die Vertreter aller Christen in der Welt vereinigt, gelingen wird, die sichtbare Einheit aller Jünger des Herrn herzustellen und zu verkündigen. Jeder theologische Fortschritt scheint ein weiterer Schritt in Richtung auf die Einheit zu bezeichnen ..." *(Documentation Catholique,* 18. Oktober 1970, S. 930). In einer Ansprache auf der Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Löwen verschreibt er sich dem Grundsatz, daß es „ein Evangelium in vielen Formen und in der Freiheit des Geistes gibt" (er zitiert aus dem Studiendokument des ÖRK „Katholizität und Apostolizität") — ein Grundsatz, der in Übereinstimmung mit dem Konzept der Hierarchie der Glaubenswahrheiten des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vaticanum steht. Suenens betont, daß die Eucharistie für die Einheit zentrale Bedeutung habe und eine Bedingung für ein universales Konzil sei; auch drängt er darauf, weiter auf die Einheit zuzugehen *(Löwen 1971,* Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, S. 175 f.).

In einem Interview aus jüngster Zeit nennt P. Congar die Idee eines universalen Konzils eine Utopie und bezieht sich dabei auf das Gebet Couturier's für die Einheit, die Gott mit Hilfe der Mittel erreichen will, die er sich selbst wählt. Zwar erzeugt diese Utopie seines Erachtens Bewegung in der Kirche, ist allerdings gegenwärtig nicht realisierbar, aber doch „relativ offen" und „(läßt sich vielleicht) nach fünf oder zehn Jahren plötzlich verwirklichen". Als Weg zur Einheit versteht er die ständige Reform der Katholischen Kirche und eine Konvergenz in Theologie und Leben der Protestanten und der Katholiken *(Unité des Chrétiens,* 4/1971, S. 29).

Heribert Mühlen versucht zwischen dem Gedanken eines universalen Konzils und dem Zweiten Vaticanum eine Beziehung herzustellen, indem er vorschlägt, Konziliarität im Rahmen der Konvergenz zu sehen, was bedeutete, daß verschiedene Traditionen als sich ergänzende Konzeptionen verstanden werden könnten, die sich an die gleiche Wahrheit gebunden wissen, aber jeweils verschiedene Aspekte dieser Wahrheit zum Ausdruck bringen. Die universale Kirche, wie sie von der Konstitution über die Kirche des Zweiten Vaticanum entworfen wurde, bedeutete weder „undifferenzierte Gleichheit noch die Summe einzelner Teile, sondern vielmehr eine universale Beziehung aller mit allem" (*KNA,* 8. März 1972, S. 9). Zur Vorbereitung eines universalen Konzils

sollte jede der Kirchen die Verschiedenheiten der geistlichen Gaben (1 Kor 12) erkennen und offen sein, sie von den anderen Kirchen zu empfangen, so daß alle Gnadengaben zum „Wohle aller" da seien. „Das Modell der Konvergenz fordert nicht, daß die getrennten Kirchen das aufgeben müssen, was sie je als unaufgebbar ansehen, sondern nur, daß sie geschichtlich bedingte Verabsolutierungen ihres Eigengutes abbauen und so eben offen werden für die notwendige Bereicherung durch das Eigengut der anderen Kirchen" (ebd. S. 11). Dieses Modell stellt eine ökumenische Anwendung der neuen kollegialen Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum dar und eröffnet die Möglichkeit für ein wahrhaft ökumenisches Konzil der Kirchen, indem es diese als verschiedene Traditionen einer umfassenden Einheit versteht. (Siehe auch: Heribert Mühlen, Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, *Ökumenische Rundschau*, 2/1972, S. 289—315.)

II. Das Verständnis des Konzils aufgrund der geführten Diskussion

A. Glauben und Kirchenverfassung

1. Neue Akzente

a) Die Verknüpfung mit dem ÖRK

Der Name von Lukas Vischer, dem Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, ist als einer der beredtesten und unermüdlichsten Befürworter und Exponenten eines universalen Konzils zutiefst mit dem erstaunlichen Anwachsen des konziliaren Gedankens verbunden. Er hat wesentlich mitgeholfen, dem zukünftigen Konzil seine weitverbreitete Definition zu geben. Schon 1966 stellt er in einem Bericht über das Zweite Vaticanum fest, daß die zwischen den Kirchen existierenden unüberwindlichen Schwierigkeiten sie nicht daran hindern, auch gemeinsam zu sprechen. Ein Konzil, das alle Kirchen verträte, könnte bevollmächtigt über die Probleme unserer Zeit sprechen. Obwohl die Gemeinschaft, die die Kirchen innerhalb des Rahmens des ÖRK verbindet, Interkommunion nicht gestattet und ihre Treffen deshalb nicht den Charakter eines Konzils aufweisen, so ist doch nach Auffassung Vischers die ökumenische Bewegung, wie sie im ÖRK ihren Niederschlag gefunden hat, „unumgänglich" (*Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil*, S. 67) und führt eine Beteiligung „an einem in gewissem Sinne konziliaren Vorgang herbei" (ebd. S. 70). In einem Referat, das 1968, vor Uppsala, gehalten wurde, setzt sich Vischer mit

der Frage der ekklesiologischen Bedeutung der Christenräte auseinander und kommt zu dem Ergebnis, daß sie zumindest „kirchliche Lücken" füllen, auch wenn sie an einem Autoritätsmangel leiden (*Ökumenische Diskussion*, 2/1968, S. 88—101).

b) Die Tendenz von der Dogmatik zur Gemeinschaft

In einer Rede anläßlich der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Canterbury, 1969, kritisiert Lukas Vischer die Kirchen in ihrem ökumenischen Bemühen, weil sie an der Vergangenheit haften bleiben, anstatt auf den Weg, der vor ihnen liegt, zu achten, und den „Blick darum bewußt in die Zukunft" zu richten (*Ökumenische Skizzen*, 1972, S. 235). Dieser Richtungswechsel, den Vischer auf den Beschluß von Uppsala zurückführt, hat eine Akzentverlagerung zur Folge: Statt domatische Schwierigkeiten zu lösen, wendet man sich nun der Gemeinschaft und den gemeinsamen Aktionen auf der Grundlage gemeinsamer Erfahrungen und Zielvorstellungen zu. Vischer sieht die Beseitigung von Spaltungen und von Verdammungen der Vergangenheit als primäre Aufgabe an, der sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung anzunehmen hat — und doch entsteht der Eindruck, die Versöhnung sei eher aus psychologischen denn aus theologischen Gründen notwendig (S. 237). Auch die Abendmahlsgemeinschaft, die Vischer als zweite Bedingung für ein Konzil anführt, scheint aus ähnlichen Gründen geboten. Es mag von seiten Vischers eine mehr taktische Überlegung gewesen sein, „die Mentalität der Kirchen" wachzurütteln und für „die Entfaltung universalen Denkens und Handelns" zu plädieren (S. 237 ff.), wobei er mit diesem Ansatz hätte Erfolg haben und der Forderung nach einem Konzil einen starken Nachdruck hätte verleihen können (s. die Feststellung von Coinidis Arthenios oben) — aber gleichzeitig warf seine Auffassung die kritische Frage nach dem Charakter dieser Gemeinschaft und nach dem Wesen dieses zukünftigen Konzils auf (s. auch die Reaktion von Roger Mehl, *The Ecumenical Review*, 2/1970, S. 109—112). Bruno Chenu fragt, ob das universale Konzil nicht einfach „die Wunschvorstellung einer Wunderdroge" für die Probleme des ÖRK darstellt — nämlich den Mangel an Autorität, an Abendmahlsgemeinschaft und größerer Repräsentation (a. a. O., S. 26). In der sich daran anschließenden Diskussion konzentriert sich das Problem auf zwei Alternativen: Soll ein universales Konzil verschoben werden, bis die Abendmahlsgemeinschaft und die völlige Übereinstimmung erreicht sind, oder soll es als Mittel auf dem Weg zu einer solchen Einheit verstanden werden?

Auf dem wichtigen Hintergrund der Auffassungen Vischers lassen sich die Stoßrichtung und der Tenor der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verstehen, obwohl sie nicht identisch mit ihr sind.

2. *Löwen — ein Weg, ein universales Konzil zu verwirklichen*

Der Bericht des Ausschusses IV der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen im August 1971 versucht, das Dilemma zu lösen, indem er klar zwischen der Konziliarität als einer wesentlichen Dimension im Leben der Kirche und einem Konzil selbst unterscheidet. Ein Konzil ist ein besonderes Ereignis im Leben der Kirche, das „durch volle eucharistische Gemeinschaft gekennzeichnet (ist) oder zu ihr geführt (hat) ... Seine Beschlüsse (werden) von der Kirche als vollgültig angenommen" (*Löwen 1971*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 18/19, S. 228). Konziliarität wird hier als „das Zusammenkommen von Christen — örtlich, regional oder weltweit — zu gemeinsamem Gebet, zur Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benutzen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und Liebe hinführt" (ebd. S. 226) definiert. Es handelt sich um eine ständige, wesentliche Struktur der Kirche. Im Gegensatz zur Alten Kirche wird Konziliarität da doch als getrennt von der Frage der Lehre und des Abendmahls gesehen. Obwohl die Christenräte der modernen ökumenischen Bewegung nicht die „Fülle der Konziliarität" besitzen (S. 228), wird ihnen doch der Charakter der Konziliarität zugestanden — wenn auch nur in vorgreifender Weise —, und es kommt ihnen deshalb ekklesiale Bedeutung zu. Im Wort „konziliar" schwingen deshalb trotz der oben genannten vorsichtigen Definition in diesem Dokument auch Töne einer ekklesialen Substanz mit. Die konkrete Aufgabe des ÖRK besteht dann darin, das Wachsen einer echten Konziliarität zu fördern oder sie doch auf einer Ebene anzusiedeln, von der aus ein „Einigungskonzil" einberufen werden kann, das die eucharistische Gemeinschaft und eine dogmatische Übereinstimmung nicht voraussetzt, sondern in „vorwegnehmender Form" zusammentreten würde, als „vom Heiligen Geist geleitet und beseelt" (S. 228).

Diese Form der Konziliarität wird als die Wegrichtung anerkannt, in welcher die ökumenische Bewegung weiterzugehen hat. Verstärkter Einsatz wird auf allen Ebenen empfohlen. Das Dokument versucht weiter die allmähliche Entwicklung einer wahren Konziliarität im ÖRK herbeizuführen. Damit wird unter Konziliarität ein Prozeß des Werdens, des Sichereignens innerhalb des ÖRK und mit Hilfe des ÖRK verstanden, der die universale ökumenische Kirche schafft. Der Ausschußbericht ist zurückhaltender, wenn es darum geht, dem ÖRK ekklesiale Bedeutung zuzumessen, als Lukas Vischer, der in einer Rede, die er kurz zuvor in Genf hielt, fragt, „ob nicht die umfassendere Gemeinschaft des Rates von vornherein eine größere ekklesiale Realität besitzt als die einzelnen Kirchen" (*Ökumenische Rundschau*, 4/1971, S. 393).

Ob eine ekklesiale Wirklichkeit den Christenräten als solchen zugesprochen werden kann und ob sie „partiell bereits Kirche seien" (S. 394), bleibt für ihn eine offene Frage, die aber nun doch eher bejahend beantwortet werden kann, „als es vor einigen Jahren den Anschein hatte", aber er ist sicher, daß ihnen zumindest „eine *instrumentale ekklesiologische Bedeutung* (zukommt), insofern sie nämlich dieser Gemeinschaft dienen, insofern sie ihr zum Leben und zur Entfaltung verhelfen" (ebd.). In dieser Sicht sind Christenräte nicht nur Instrumente oder ein Rahmen, innerhalb dessen sich die Gemeinschaft der Kirchen, gemeinsames Handeln oder gemeinsames Zeugnis ereignet, sondern ein Übergangsprozeß, der der Kirche eine größere Fülle vermittelt. Ihr ekklesiologischer Charakter bestimmt auch die Maßnahmen, die in Angriff genommen werden müssen. Der Weg zu einem wirklichen Konzil — und damit ist auch der Weg zu einer vollen Einheit der Kirche gemeint — wird eingeschlagen, indem der Stand der Kirchlichkeit von Christenräten stufenweise erhöht wird, bis die „Fülle der Konziliarität" erreicht ist. An diesem Punkt würden dann Christenräte als Vorstufen überflüssig (vgl. S. 401). Konziliarität wird selbst zur Methode und zum Ziel. Faktisch scheint das Konzil als Endziel in der Diskussion eine immer kleinere Rolle zu spielen oder gar zu verschwinden.

Obwohl die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba darum gebeten wurde, Überlegungen zu einem universalen Konzil anzustellen, spricht der Löwen-Bericht selbst davon, sich der Aufgabe zuwenden zu müssen, über Konziliarität zu arbeiten. Auch der Zentralausschuß hat sich auf seiner Sitzung in Utrecht im August 1972 mit der Frage der konziliaren Gemeinschaft befaßt. Die Aufmerksamkeit des ÖRK scheint sich — parallel zu den Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche — auf die Konziliarität als einen Weg ökumenischen Lebens verlagert zu haben und läßt den Gedanken eines universalen Konzils doch etwas beiseite, der jetzt vielleicht nur noch die Rolle eines Leitgedankens spielt oder die Funktion einer Utopie übernommen hat, die für die Kirche neue Impulse abgibt und erzeugt, damit sie ihren Problemen entschieden und mit vereinten Kräften begegnen kann.

B. Der Gemeinsame Lutherisch-Reformierte Ausschuß

Meines Wissens hat sich nur der Gemeinsame Lutherisch-Reformierte Ausschuß auf seiner Sitzung im Februar 1971 in Genf mit der Frage des Konzils selbst befaßt. Es fehlt, wie zugegeben wurde, dem Begriff eine genaue Definition, aber es könnte sich dennoch als hilfreich erweisen. Abgesehen vom Zugeständnis der veränderten geschichtlichen Situation und des Aufkommens neuer Faktoren wie des Begriffs einer dynamischen Gemeinschaft und einer sich ergänzenden

Verschiedenheit der Kirche, wird ein Konzil entsprechend einem alten ökumenischen Konzil beschrieben, vor allem, was die Autorität und die Rezeption betrifft, wie sie die ÖRK-Studie 1968 dargelegt hat. Der Weg der Lutheraner und der Reformierten, volle Kirchengemeinschaft zu erreichen, der nun für Europa an der Leuenberger Konkordie geprüft wird, wird als Modell zur Vorbereitung eines universalen Konzils empfohlen, wie auch der Einsatz bilateraler Gespräche und aller anderen Strukturen. Aber um Gleichförmigkeit und um ein Konzil an sich hat sich die Kirche nicht zu sorgen, sondern es muß ihr darum gehen, in ihrem Leben die Tatsache in die Wirklichkeit umzusetzen, daß sich ihr Jesus Christus selbst in Wort und Sakrament dargibt, wie es durch wahre Einheit in ihrer Begegnung mit der Welt bezeugt wird. Konziliarität wird für alle Ebenen der Kirche empfohlen.

Im Verlauf der Diskussion, besonders im Zusammenhang mit der Konziliarität der Christenräte, hat das universale Konzil eine Deutung erfahren, die grundlegende Voraussetzungen über seinen Charakter und über die Methode, wie es erreicht werden kann, enthält. Im allgemeinen gilt die Annahme, daß ein universales Konzil eine vereinigte Kirche voraussetzt. Aber es muß vorsichtig untersucht werden, welcher Grad an Einheit in der gegenwärtigen Diskussion gemeint ist. In der Tat ist es dringend erforderlich, zu irgendeiner Art von Übereinstimmung hinsichtlich der Ebene und des Wesens der Einheit zu kommen, die das Konzil zum Ausdruck bringen soll, bevor es einen Sinn hat, in dieser Richtung weiterzugehen. Denn „die Einheit, die wir in Christus haben", kann in unterschiedlichen Zusammenhängen Verschiedenes bedeuten und mag in verschiedenen Intensitätsstufen zum Ausdruck kommen. Das wird besonders deutlich, wenn wir einige spezielle Fragen untersuchen.

III. Entscheidende Fragen — Die Problematik der Zielvorstellungen

A. Konziliarität

Das Neu-Delhi-Dokument erwähnt „konziliare Formen gemeinsamen Lebens und Zeugnisses" in Verbindung mit einem „wahrhaft universalen Konzil". Konziliarität als ein wesentliches Element für das Leben der Kirche, eine Neuentdeckung des ÖRK-Studienprojekts über die Alten Konzile, fand weithin Zustimmung bei den Kirchen. Sie tendiert dahin, ein Prüfstein zu werden, an der die Integrität der zwischenkirchlichen Beziehungen, die Glaubwürdigkeit des ökumenischen Engagements und der Wert formeller Erklärungen bei dogmatischen Übereinstimmungen gemessen wird. Nicht der Grund und die Existenzberechtigung der Konziliarität werden diskutiert, sondern ihre Form und die Konsequenzen, die sie mit sich bringt.

Offensichtlich können wir der alten Form nicht nacheifern oder ihr einfach eine Bedeutung für heutige konziliare Aktivitäten zuschreiben, weil wir in eine andere historische Situation hineingestellt sind; auch muß der gegenwärtige Zustand, in dem sich die Kirche befindet, berücksichtigt werden. Die Reformatoren hatten darum gekämpft, den konziliaren Prozeß innerhalb der Kirche zu beleben, um die Einheit in der Wahrheit des Evangeliums in der Kirche zu bewahren. Luther sah ein Konzil vor allem im Zusammenhang mit seinen juridialen Funktionen, das nicht die Wahrheit garantierte, sie aber bestimmte und verkündigte, und zwar nicht aufgrund eines Vertretungsprinzips — nach demokratischem Muster oder nach der römisch-katholischen Vorstellung der Anwesenheit höchster Autorität —, sondern auch aufgrund der Treue zur Schrift und der Bindung an sie.

Gegenüber dem, was in unserer Zeit als Ballast der traditionellen ökumenischen Konzile und als Gewicht ihrer kanonischen Verfügungen oft empfunden wird, die manchmal so verstanden wurden, daß sie das Wort Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes in festgefügte Strukturen und Verfahrensweisen einzuengen drohten, wird Konziliarität heute oft nach dem Beispiel der Urkirche als eine dynamische Koinonia aufgefaßt, die das Evangelium Jesu Christi in einer evangelischen Freiheit des Glaubens und der Liebe sucht, bejaht und bezeugt. Diese Form der Konziliarität war nicht mehr möglich in der konziliaren Struktur der Zeit Luthers und war der Grund für seinen Aufschrei nach einem freien Konzil. Wenn administrative Gleichförmigkeit oder stereotype Einmütigkeit als historische Bedingtheiten der Alten Konzile vermieden werden können und wenn eine konstitutive Verschiedenartigkeit als lebendige Unterströmung in der Urkirche neu entdeckt und als Vielfalt wahrer Ausdrucksformen des gleichen Evangeliums gewürdigt werden kann, dann wird die „konziliare Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses" ihre Erwartungen voll und ganz erfüllen. Dann kann ein Konzil zum Ausdruck einer tieferen christlichen Einheit in der Wahrheit des Evangeliums Christi werden. Konziliarität bildet in der Tat eine notwendige, ernsthafte und verpflichtende Vorbereitung für ein wahrhaft universales Konzil.

Hier können wir Lukas Vischer in seinem Bericht an den Zentralausschuß in Canterbury zustimmen: „Die Vierte Vollversammlung (des ÖRK) hat einen Vorschlag gemacht. Sie hat davon gesprochen, daß die ökumenische Bewegung *die Zeit vorbereiten müsse,* in der ein wirklich universales Konzil für alle Christen sprechen könne: Die Zeit für ein wirklich universales Konzil vorbereiten. Diese Formulierung ist vorsichtig. Es wurde nicht gesagt, daß ein Konzil einberufen werden müsse. Es ist vielmehr davon die Rede, daß der Weg bereitet werden müsse, daß die Bedingungen dafür geschaffen werden müssen. Die Kirchen müssen also soviel Gemeinschaft untereinander erreichen, daß sie gemein-

sam ein Konzil abhalten *könnten,* wenn es die Umstände erfordern. Der Gedanke des Konzils ist hier als *Kriterium* benützt, an dem die Anstrengungen und Schritte der einzelnen Kirchen zu messen sind" (*Ökumenische Skizzen,* S. 236, und *Una Sancta,* 4/1969, S. 248 f.). Wenn freilich als Ziel der Konziliarität, um ein krasses Beispiel zu wählen, nur „das Zustandebringen eines repräsentativen Systems" („Reflections of ‚A Genuinely Universal Council'", Erklärung des Weltkonvents der Churches of Christ an die Vereinigung der Sekretäre der Weltkonfessionsfamilien, S. 2. Das Suchen nach „demokratischen Strukturen und Verfahrensweisen im Leben der Kirchen" verleiht dem Konzilgedanken Aktualität, vgl. K. Raiser, *Reformed World* 5, 1971, S. 204) verstanden wird nach Art einer modernen legislativen Körperschaft, die sich aus Vertretern der verschiedenen Parteien zusammensetzt, in denen aufgrund von Diskussionen und Kompromissen eine beträchtliche Einheit schon erzielt werden konnte, oder nach Art eines internationalen Kongresses, in dem man sich stark um die Zusammenarbeit bemüht, um eine spezifische Aufgabe zu erfüllen — dann ist eine Konziliarität dieser Art nur noch eine Frage der Durchführbarkeit, des guten Willens oder der Zweckdienlichkeit, die direkt wenig mit der Einheit der Kirche, ihrem Sendungsauftrag und ihrem eigentlichen Wesen zu tun hat.

Unser Kriterium für die Konziliarität muß das sein, was auch Lukas Vischer herausstellt, nämlich ob sie „den Weg bereitet: die notwendigen Voraussetzungen für ein solches Konzil schafft", mit anderen Worten, ob sie dazu dient, das Evangelium mit all seinen Konsequenzen und Möglichkeiten zu bezeugen, indem sie sich völlig dem Wort Gottes unterwirft, um in Christus die Einheit seiner Kirche zu finden. Diese Einheit muß in verantwortlicher Freiheit radikal schon jetzt in den Kirchen, in ihren Beziehungen untereinander und mit der Welt verwirklicht werden. Konziliarität sollte etwas anderes sein als Versammlungen und gemeinsame Aktivitäten zur Förderung der Gemeinschaft, die Lösung gemeinsamer Probleme, die Ausdrucksform einer Solidarität über gewisse Fragen oder ein Plan für einen besseren Informationsaustausch und ähnliches — so notwendig diese Dinge in einer ständig kleiner werdenden Welt der wachsenden Entfremdung sind. Sie alle können notwendige und ernsthafte Ausdrucksformen des christlichen Glaubens, der Liebe und des gemeinsamen Handelns seitens der Christen sein und unter besonderen Umständen und in einer ganz spezifisch-historischen Situation die umfassende Ausdrucksform der christlichen Existenz, aber sie sind nicht das dauerhafte, wesentliche und konstitutive Element der Kirche — ihre Konziliarität, die darauf abzielt, das Leben und Zeugnis miteinander zu teilen, um den gemeinsamen Glauben und das gemeinsame Engagement zum Ausdruck bringen zu können.

Die Schlüsselfrage lautet: Worin besteht das Wesen der Kirche in bezug auf ein Konzil? Tatsächlich ist es nicht möglich, sowohl über Konziliarität als auch

über ein Konzil zu sprechen, ohne die umfassendere Frage nach dem Wesen der Kirche in den Griff zu bekommen. Solange dies nicht geschieht, bleibt Konziliarität nur ein formales Prinzip, das nicht auszusagen vermag, wohin sie führen soll oder wie ihr Zweck oder Inhalt aussehen sollte. Es kann ihr irgendein Inhalt — beispielsweise der der Vereinten Nationen — gegeben werden, oder sie wird zu überhaupt nichts führen. Von der Antwort auf diese ekklesiologische Frage hängt nicht nur die Richtung der konziliaren Bewegung, sondern auch ihre Intensität und der Grad des Engagements für sie ab.

B. Konzil und Einheit

Es ist nicht Aufgabe dieses Berichts, sich der ausgedehnten Diskussion über die vielen bereits vorgeschlagenen Modelle der Einheit anzuschließen, noch Bedingungen für Stufen der Einheit aufzustellen, die für ein universales Konzil erreicht werden müßten. Schon in unserer historischen Übersicht aber und besonders in den Abschnitten, die sich mit dem Verständnis des Konzils und der Konziliarität beschäftigen, haben wir Akzentverschiebungen, ja sogar inhaltliche Veränderungen wahrgenommen. Einige Aspekte der Einheit, die für ein Konzil wesentlich sind und in den Anfangsstadien seiner Konzeption eine wichtige Rolle gespielt haben, wie z. B. seit Uppsala die Einsichten, daß „Konzile in erster Linie um ihres Inhaltes, der Wahrheit des Evangeliums und ihrer Rezeption durch die Kirche willen ökumenisch" sind (*Konzile und die ökumenische Bewegung*, S. 19), geraten in den Hintergrund. Unsere Aufgabe besteht darin, unterschiedliche Auffassungen herauszuarbeiten, falls eine Diskussion des Konzils überhaupt sinnvoll sein soll.

Vielleicht lenkt die in Uppsala ausgesprochene Formulierung der Hoffnung, daß durch die Konziliarität die Kirche eines Tages auf einem Konzil „wieder für alle Christen sprechen kann" (*Uppsala spricht*, S. 14), die Aufmerksamkeit stärker auf Struktur- und Organisationsüberlegungen, statt auf das Wesen des „Sprechens" und den Charakter einer Einheit des Konzils. Die Einheit, zu der die Kirche gerufen ist und für die das Konzil Zeugnis ablegen kann, darf nicht einfach irgendeine Art der Gemeinschaft sein, sondern umschließt auch Versöhnung in Wahrheit und Liebe und den Einsatz für die Einheit des Glaubens an Gott und des Lebens für den einen Gott. Wie alle ernsthaften ökumenischen Unternehmungen muß auch ein Konzil, das nichts anderes als ein Ausdruck der Ganzheit des Lebens der Kirche darstellt, grundsätzlich als ein Versuch verstanden werden, der Einheit, die in Christus schon gegeben ist und die im Leben seiner Kirche realisiert werden soll, einen größeren Grad an Verwirklichung zu verleihen.

Ein Konzil oder eine christliche Versammlung, die das wahre Wesen der Kirche, also auch ihrer Einheit, zum Ausdruck bringen will, kann deshalb fol-

gerichtig nicht ein Forum aller möglichen unverbindlichen Vorstellungen über Christus sein, die nicht in Einklang gebracht werden können und für die ein gemeinsames Verständnis nicht gesucht wird. Auch kann ein Konzil keine Gelegenheit dafür abgeben, eine Gemeinschaft einzuüben, für die die Frage der Wahrheit und der Versöhnung nur als von geringerer Relevanz angesehen würde. Wenn die Kirchen sich als Kirche treffen sollen, dann wird es notwendig, das Wesen ihrer Einheit zu klären, und dazu gehört einfach die grundlegende Einheit im Evangelium und in der Wahrheit. Wie die Einheit im Abendmahl ist auch die Frage der Einheit im Evangelium und dem Glauben immer mit der Konziliarität und mit einem Konzil verknüpft gewesen und für ein Konzil selbst wesentlich, wenn es mehr bedeuten soll als die Demonstration einer oberflächlichen Gemeinschaft. Ohne ein gewisses Maß an Wahrhaftigkeit und eine gemeinsame Zielsetzung kann es keine wirkliche Gemeinschaft geben. Ohne tiefere Wahrheitsstufe läßt sich kein tieferer Grund der Einheit finden. Wenn die Kirche ihr Sein in Christus nicht kennt und ihr Verhältnis zu ihm nicht mit Leben erfüllt, obwohl sie in ihm ist, gibt es kein Einssein und keine volle Wahrheit. „Wissen" und „Wahrheit" werden hier nicht nur so verstanden, als hätten sie etwas mit noetischer Wahrheit zu tun, sondern in ihrem vollen Wortsinn als bewußte, verantwortliche Erkenntnis des Lebens. Das englische Wort ‚realization' enthält zwei Bedeutungen: einmal etwas „klar erfassen" und zum anderen „etwas wirklich werden lassen".

Einheit oder eine Übereinstimmung in der christlichen Wahrheit kann für ein Konzil nicht nur bedeuten, gleichförmige Formeln oder die erneute Bestätigung dogmatischer Positionen anzunehmen, sondern vielmehr die gegenseitige Erkenntnis unterschiedlicher dogmatischer Aussagen, Frömmigkeitstypen und Organisationsformen in einer „Koinonia-Struktur einer dogmatischen Einheit" (Edmund Schlink, a. a. O., S. 264), die die fundamentale Zielsetzung von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus zum Ausdruck bringt. Die lutherische Beschreibung, daß die Kirche „die Versammlung aller Gläubigen (ist), bei denen das Evangelium rein gepredigt und die Heiligen Sakramente gemäß dem Evangelium verwaltet werden" (Augustana VII), erlaubt eine Wertschätzung der Katholizität aller Frömmigkeitsformen und -typen und schließt die Fülle der spirituellen Gaben, Traditionen und Ämter, durch welche sich Christus der Welt offenbart, ein. Diese Konvergenz des Reichtums, der vielen Einsichten, Zeugnisse, Anliegen und Dienste darf nicht einfach als die totale Summe der Kirchen verstanden werden, sondern auch als Wesensmerkmal der Einheit des Leibes Christi. Die bedeutsame Frage für jede der verschiedenen Ausdrucksweisen des Glaubens und für die Kirche als Ganze ist ihre Treue zum einen Evangelium Jesu Christi und zu ihrem Sendungsauftrag in der Welt. Um dies zu erreichen, ist ständige Selbstprüfung, ständiger Dialog und brüderliche Be-

ratung erforderlich. Die Frage der Einheit ist dann nicht eine Sache der Form, sondern der Substanz, nicht eine quantitive, sondern eine qualitative Frage.

C. Die Autorität eines Konzils

Die Beteiligung an einem Konzil muß als Teilhabe an der wahren Einheit der Kirche gesehen werden, das heißt an der Fülle ihres Lebens und an der Wahrheit des Evangeliums. Dabei geht es nicht um eine rein statistische Vertretung der Kirchen, ihrer jeweiligen Forderungen und Interessen, sondern eher darum, die Tatsache zu bezeugen, daß der Herr überall in seiner Welt gegenwärtig ist, wo er auch immer verkündigt und in seinem Sakrament empfangen wird. Die aktive Gegenwart Christi in seiner Kirche und sein Wirken durch den Geist läßt ein Konzil zu einem ökumenischen Konzil werden.

Folgerichtig besteht darum die Autorität eines Konzils nicht darin, für alle Christen sprechen zu können, das heißt, sie beruht nicht auf einer numerischen Vertretung oder dem Grad der Einmütigkeit einer Versammlung. Diese beiden Dinge können, wenn sie erreicht sind, manchmal auch zur Ursache einer falschen Sicherheit und vergeblicher Prestigeansprüche der Kirche oder gar zu einem Machtwerkzeug werden.

Es gibt keine Möglichkeit, im voraus die Annahme der Verlautbarung eines Konzils sicherzustellen oder die Unfehlbarkeit seiner Beschlüsse auf der Basis der Ökumenizität, der Katholizität, der Apostolizität oder der Akribie der modernen Wissenschaft zu gewährleisten. Nur der Inhalt der Beschlüsse selbst — falls sie wirkliches Zeugnis für Christus ablegen, wie er in der Schrift bezeugt ist — kann die Rezeption in der Kirche durch Predigen, Lehren und Kommunikationsprozesse erwirken, die Institutionen und Einzelpersonen in den Ortsgemeinden durch Studienarbeit, Überprüfung und Anwendung des Inhaltes im Licht ihres Glaubens miteinzubeziehen. Dieses Aufnehmen in das Leben, Arbeiten und Lehren der Kirche wird ein Konzil als ökumenisch und seine Erklärungen als bevollmächtigt erweisen. Ein Konzil wird zum wahren Konzil nur durch das Wirken des Heiligen Geistes in der ganzen Kirche Christi und führt damit eine größere Einheit sowohl zwischen den Kirchen als auch in den Kirchen selbst herbei.

Deshalb können weder die Verfahrensweisen des Konzils von Nizäa — dem bedeutendsten Konzil überhaupt — noch die irgendwelcher früherer Konzile und Traditionen ein modernes Konzil dogmatisch oder kanonisch in irgendeiner Hinsicht leiten — mit einer Ausnahme: daß es die Kirche Christi unter Leitung des Heiligen Geistes sei, die Christus als den einen Herrn gemäß der Schrift verkündigt. Diese Apostolizität der Botschaft ist für die ganze Kirche verbindlich, und sie kann zusammen mit dem Rezeptionsprozeß ein modernes

Konzil in seiner Autorität und der Substanz seiner Arbeit — trotz aller Unterschiede — in die Tradition der Konzile der Alten Kirche einreihen.

Durch den Geist bleibt Christus der Herr über ein Konzil. Da das Konzil das Werk des Heiligen Geistes ist, wird es weder zum Ausdruck oder zur Entfaltung des Selbstverständnisses der Kirche noch einfach zur Wunschvorstellung ihrer Ziele. Der Heilige Geist wirkt nicht nur in der Kirche, um sie zu stärken, sondern er kann ihr auch kritisch gegenübertreten. So kann ein Konzil für sein Handeln und seine Entscheidungen nicht einfach den Heiligen Geist beanspruchen, noch besteht eine mechanische oder durch die Satzung abgesicherte Möglichkeit, die gewährleistet, daß er alle Probleme der Kirche löst. Aber der Geist, der die Kirche leitet und erhält, kann ein Konzil wieder dafür benutzen, über die Spaltungen der Kirchen hinweg ihre volle Einheit zum Ausdruck zu bringen und herbeizuführen.

IV. Die Aufgabe — eine Klärung der Ziele

A. Eine Grundsatzentscheidung

Die wachsende Zustimmung, wenn nicht gar die Popularität des Gedankens eines Universalkonzils, verbunden mit einem großen Mangel an Übereinstimmung, was sein Wesen betrifft, verlangt lautstark nach einer Klärung, was durch ein Konzil erreicht werden kann, welche Rolle es innerhalb der ökumenischen Bewegung spielen sollte und was es für solch ein Ereignis wie ein Konzil bedeutet, im Leben der Kirche stattzufinden.

Ein Konzil, das als bloße Erfahrung der Gemeinschaft auf der Grundlage der praktischen Zusammenarbeit verstanden wird, auch wenn ihr eine Reflexion über die Bedeutung eines solchen Ereignisses folgen würde, kann nicht sehr fruchtbar sein, bis die zentrale Frage nach der Ekklesiologie eines Konzils in Angriff genommen wird und es darüber zu einer gewissen Übereinstimmung gekommen ist. Sonst dürfte der Substanz nach ein Konzil nicht viel mehr bedeuten als eine Rückkehr zur verworfenen und unbefriedigenden Idee der bloßen Zusammenarbeit und der gegenseitigen Beratung entsprechend einem Kirchenbund, mit Ausnahme der Tatsache, daß nun auf weltweiter Ebene mit einer Ideologie des Konziliarismus und mit dem Vorteil, eine Dachorganisation in dem ÖRK zu haben, der als Impulsgeber und Koordinator dient. Oder — als Extrem auf der anderen Seite — ein universales Konzil wird in rein technischem Sinne nach Art der klassischen ökumenischen Konzile verstanden. In diesem Fall empfindet man es in romantischer Weise als Ausdruck einer Einheit, die die Erfüllung aller Hoffnungen und die Lösung aller Probleme bedeutet. Ein solches Konzil aber könnte erst am Ende der Geschichte stattfinden, wenn die Kirche ihr Pilgerdasein beendet hat.

Es ist eine gefährliche Utopie, da sie verantwortliche Beschlüsse und zur Zeit mögliches Handeln verzögert, mit einem Konzil zu warten, bis die volle Einheit erreicht ist — bis zu einer Zeit, da alle Spannungen, Trennungen und Unterschiede im Leben und in der Lehre überwunden sind. Ein solches Konzil kann nicht das Ziel sein, das die Kirchen im Auge haben sollten. Noch sollte es als Ziel und Erfüllung aller ökumenischer Aktivitäten oder deren Ersatz verstanden werden, da die Einheit auch ohne Konzil erreicht werden könnte. Aber ein universales Konzil kann ein Mittel werden, die schon erreichte Einheit zum Ausdruck zu bringen und ein Werkzeug, das im Dienst des Zeugnisses und der Diakonie der Kirche steht.

Nach der Zusammenfassung der gegenwärtigen Situation durch Konrad Raiser braucht die „neue ökumenische Bewegung einen klar und realistisch bestimmten Brennpunkt und ein Ziel. In dieser Situation dient der Gedanke eines ‚universalen Konzils' als Katalysator" (Abschnitt C, Nr. 2 des Berichts des Gemeinsamen Lutherisch-Reformierten Ausschusses in Oslo).

Das ist eine Angelegenheit, die eng mit der Stellung der Kirche zur ökumenischen Bewegung zusammenhängt. Um den Gedanken eines Konzils aufzugreifen, wie er ad veram unitatem ecclesiae gehört, bedeutet, daß er in unserer modernen Situation und dem Sendungsauftrag der Kirche in der Welt, ja, mit der Existenz der Kirche überhaupt, die als Kirche den Fragen unserer Zeit gegenübersteht, mit der Wahrheit und dem Evangelium zu tun hat. Falls das lutherische Verständnis der Bedeutung des Evangeliums für die Kirche und die Welt zutrifft und einen wichtigen Aspekt dessen darstellt, was das Evangelium im Blick auf die Beziehung des Menschen zu Gott und auch hinsichtlich des Wesens der Kirche überhaupt bedeutet, dann betrifft es die ganze Kirche und muß auch in der Diskussion über ein Konzil vorgebracht werden. Dann sind wir auch, besonders im Blick auf die Verwirrung hinsichtlich des kirchlichen und bekennenden Charakters und des Wesens seiner Autorität, verpflichtet, an Gesprächen über die Art oder den Grad der Einheit in einem ökumenischen Konzil teilzunehmen. Wenn an diesem Punkt keine Klarheit herrscht, dann bleiben alle Gespräche über Konziliarität und Konzile bedeutungslos und führen nicht weiter.

B. Vorbereitung

Nach dieser grundsätzlichen Entscheidung ist die Zeit nun wahrlich reif, damit zu beginnen, die konziliare Idee anzuwenden und eine Gelegenheit zu finden, diese Frage zusammen mit anderen Kirchen zu diskutieren. Es ist wesentlich, daß eine Überlegung über ein Konzil im Blick auf seine Ekklesiologie nicht zu einem lutherischen Monolog wird, einmal abgesehen davon, wie-

weit die lutherische Stellung zutrifft und wie umfassend der lutherische Erkenntnisstand ist, sondern daß sie und die Vorstellung anderer Kirchen einander vorgelegt und als fruchtbare Basis für ein Konzil überprüft werden.

Dies könnte mit Hilfe von besonderen Ausschüssen geschehen, die so viele Kirchen wie möglich auf einen oder mehreren regionalen „Vorkonzilen" miteinbeziehen oder mit Hilfe einer regulären oder besonderen Vollversammlung des ÖRK, in dem sein Apparat als Koordinierungszentrum benutzt wird oder er einige Vorbereitungsaufgaben übernimmt. Das Ganze ist freilich so wichtig, daß diese Angelegenheit nicht nur in den Händen des ÖRK bleiben sollte, sondern daß auch die vorhandenen Organisationen der konfessionellen Weltbünde als auch Einzelkirchen aktiv an diesem multilateralen Vorbereitungsprozeß mitbeteiligt werden sollten.

Nicht nur die Erfahrung des ÖRK und die Arbeit und Sachkenntnis seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sondern auch bilaterale Gespräche zwischen Konfessionsfamilien über das Wesen der Kirche, das Mahl, das Amt und über jede grundsätzliche Frage, die die Kirche trennt, sollten eingebracht werden und als Ausgangspunkte dienen. Vieles von dem, was Lukas Vischer und der Löwen-Bericht als Aufgaben eines universalen Konzils verstehen, könnte möglicherweise schon innerhalb des Rahmens des ÖRK zusammen mit der römisch-katholischen Kirche und einigen anderen Kirchen erarbeitet werden. Es sind einige Grundlagen des gemeinsamen Glaubens und Lebens vorhanden, die schon im voraus etliche Vorarbeiten klären und die Gespräche tiefschürfender werden lassen könnten, wie zum Beispiel die Erkenntnis, daß die Kirchen aufgrund der Taufe in Jesus Christus in einem besonderen Verhältnis zueinander stehen, oder einige Erklärungen des ÖRK über den gemeinsamen Grund des Glaubens, oder die Ergebnisse der Abendmahlsgespräche, die wichtige Elemente der wahren Kirche offenbart haben, die viele Kirchen schon teilen. Der anglikanische Gedanke eines Forums, angewandt auf ein Vorkonzil, könnte sich als brauchbar erweisen, denn es könnte das Konzil vor Mißverständnissen und unberechtigten Autoritätsansprüchen und ekklesialen Ansprüchen schützen. Es würde zudem auch den Kirchen die Teilnahme ermöglichen, die aufgrund solcher Ansprüche fernblieben.

Mit genügend Zeit, konzentrierter Arbeit und straff geführten Denkprozessen, die in der ökumenischen Bewegung ihre Prüfung schon bestanden haben, könnten einige bestimmte Ziele erreicht werden, Punkte, an denen abweichende Meinungsverschiedenheiten auftreten, könnten beseitigt oder zumindest geklärt werden, realistischere Kriterien für die Konziliarität aufgestellt und ein modernes, universales Konzil klarer definiert werden. Der Gedanke eines wahrhaft universalen Konzils könnte sich von einer Utopie zu einer realen, nicht zu weit entfernten Möglichkeit verwandeln.

Die Annahme der Menschen im Abendmahl*

VON VILMOS VAJTA

„Darum nehmet einander an, gleichwie uns Christus hat angenommen zu Gottes Lob." (Röm. 15, 7)

Die Dynamik der ökumenischen Bestrebungen hat nach dem II. Vatikanischen Konzil einen Vorstoß in eine vorher undenkbare Richtung erzwungen. Innerhalb der ökumenischen Bewegung wurde nämlich bislang die Frage der Abendmahlsgemeinschaft als Manifestation der Einheit der Kirche ausschließlich auf das Verhältnis der evangelischen Kirchen begrenzt, obwohl dieses Problem durch gewisse Umstände auch zwischen der altkatholischen und den evangelischen Kirchen diskutabel wurde. Im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen ist die Frage immer nur auf ein grundsätzliches Hindernis gestoßen. Was die katholische Kirche betrifft, so ist man höchstens zu einer „amica contestatio" vorgedrungen[1]. Dieses letztgenannte Verhältnis, das uns in dieser Kommission besonders beschäftigen muß, ist aber durch die ekklesiologische Neubesinnung, die in den konziliaren Dokumenten ihren Niederschlag fand, in eine neue Lage geraten. Heute konzentriert sich deshalb die Debatte um die „Interkommunion" beinahe ausschließlich auf die Frage im Verhältnis zur katholischen Kirche. Dies ergab, daß auch die evangelische Theologie zur Neubesinnung einer seit der Reformationszeit unberührten Frage gezwungen worden ist[2].

Während die Theologen diesem Problem nachgehen und die Kirchenrechtler ihre Köpfe schütteln, handelt schon das christliche Volk, und wir stehen heute vor gewissen faits accomplis, die zur Stellungnahme auffordern. Wird das theologische Nachdenken neue Tatsachen schaffen können oder wird es nur über das Schon-Geschehene nachdenken? Werden die Hirten, wie es sich geziemt, ihrem Volke vorangehen, oder werden sie der Herde nachlaufen müssen? Dies sind die Fragen, die wir heute stellen müssen. Denn es gibt heute eine „de facto Interkommunion", zwar begrenzt auf gewisse Gebiete und gewisse Schichten des christlichen Volkes[3]. Aber in diesen Ereignissen spiegelt sich eine Dynamik ab, die sich nicht mehr abtun läßt mit der Anklage unverantwortlichen Handelns. Denn die Tatsache ist, daß solches Handeln von Menschen in Bewegung

* Dieser Beitrag gibt das Referat wieder, das der Verfasser auf der Sitzung der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" auf Malta (22.—26. Februar 1972) gehalten hat. Lediglich die Anmerkungen sind hinzugekommen und die Diskussion ist auf den neuesten Stand gebracht worden.

gesetzt wird, die mit vollem Ernst Christen sein wollen und von ökumenischem Bewußtsein erfüllt sind. Das Tragische (Komische?) dabei ist nur, daß es „ausgezeichnete Gründe sind, weshalb die einen die Interkommunion befürworten und die anderen sich dagegen setzen"[4]. In der theologischen Debatte, die sich um diesen Komplex entfaltet, konzentriert sich alles auf die Fragen der Ekklesiologie, d. h. primär auf die Möglichkeit der Anerkennung der getrennten Kirchen; auf die Frage der Einheit (resp. Uneinheit) in der Lehre, und zwar hauptsächlich der Abendmahlslehre; und auf das Verständnis des kirchlichen Amtes. In all diese Fragen reihen sich noch einige kirchenrechtliche Konkretisierungen ein, die gerade in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft eine entscheidende Rolle spielen. Es wäre möglich, die Frage auch in unserem Kreise von diesen Gesichtspunkten her zu untersuchen und dabei Verschiedentliches auszuwerten, was in der Theologie unserer Kirchen heute gedacht wird. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Überlegungen an entscheidenden Punkten zu einer Überprüfung traditioneller Positionen geführt haben. Die Ergebnisse liegen eindeutig zugunsten einer größeren Öffnung in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft. „Der Trend geht zur Interkommunion"[5]. Es ist erstaunlich, welches Arsenal von theologischen Argumenten plötzlich entdeckt wird, was ein Übergewicht für ein „Pro" bedeutet. Die „Contra"-Argumente bewegen sich in alten wohlbekannten Grenzen theologischen Denkens und haben eigentlich nichts Neues hervorgebracht. Deshalb sind die Kirchenleitungen in die Defensive gezwungen und werden ihre Positionen schwer halten können. Dies sei zunächst als nüchterne Feststellung der konkreten Lage gesagt.

Es wäre also möglich, ein Plädoyer für eine — noch näher zu bestimmende — Abendmahlsgemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche mit Hilfe dieses Arsenals der heutigen theologischen Arbeit vorzulegen. Es läßt sich aber fragen, ob wir in der Linie der Arbeit und der Ergebnisse dieser Kommission doch nicht versuchen müßten, die bisherige Problemstellung zu erweitern, um die Debatte durch neue Perspektiven zu entspannen. Diese Methode, die im weiteren versucht werden sollte, knüpft sich an folgende Grunderkenntnis an: *das Evangelium Jesu Christi richtet sich an die Welt, zunächst als Menschenwelt verstanden, und sein Inhalt wie auch seine Feier wird von dieser gezielten Intention her geprägt*[6]. Wir haben aus diesem Grunde schon eingehende Überlegungen über die „Welt" in unser Verständnis des Evangeliums eingeschaltet. Dies hat sich außerordentlich fruchtbar erwiesen. Nun gilt es aber, diese Einsichten für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft fruchtbar zu machen. Dann ließe sich folgende These formulieren: *Das Abendmahl ist von dem gekreuzigten und verherrlichten Herrn den Menschen geschenkt worden,* damit *sie in seine Gemeinschaft aufgenommen und* darin *errettet werden sollen. Eine Abendmahlsfeier, von der Menschen fern-*

gehalten werden, erfüllt deshalb schon in ihrem Ansatz die ihr vom Herrn gestellte Aufgabe nicht. Abendmahl ist Annahme. Das Heil der Menschen muß folglich der alles bestimmende Orientierungspunkt in der Feier des heiligen Abendmahls sein. Deshalb muß die Dynamik der Sendung der Kirche in den Vordergrund rücken, um zu klären, wie heute die Rettung der Menschen in der Feier des Abendmahls geschehen kann. Sind sich die Kirchen ihrer gemeinsamen Aufgabe der Welt gegenüber bewußt geworden, dann muß dies zur Folge haben, daß die Frage gestellt wird, ob die Welt das Handeln der Kirche so verstehen kann, daß sie darin angenommen wird. Die Intention des Kommens des Herrn ist Rettung und nicht Gericht, ist Annahme und nicht Verstoß (Joh 3, 17; 6, 37). Wir müssen aufgrund der konkreten Handlungsweise der Kirche gegenüber den Menschen nachprüfen, ob sie die zur Annahme einladende Magd geblieben ist.

1. Theorie und Praxis

Natürlich lädt die Kirche ein, sie würde theoretisch niemals etwas anderes behaupten. Sie will die Menschen annehmen. Nur gestaltet sich ihre Praxis in einer Situation der gespaltenen Christenheit so, daß sie tatsächlich die Annahme der Menschen, die einer anderen Konfessionskirche angehören, verweigert. Der Bruch innerhalb der Christenheit ist zu einem Ausschluß vom Abendmahlstisch geworden. Deshalb wird die Spaltung gerade an diesem Punkte schmerzlich und vom Gesichtspunkt der Sendung her fraglich. Die Theorie der Annahme ist mit der Praxis der Verweigerung des Zutritts zum Abendmahl verbunden. Dies hat schwierige Folgerungen nach zwei Seiten hin.

Zunächst: die getrennten Kirchen verweigern einander die Kommunion von Christen, die einer anderen Kirchengemeinschaft zugehören als derjenigen, die die Feier hält. Nun trifft aber diese Theorie in der Praxis gerade solche Menschen, die ihren Glauben ernst nehmen, die Trennung unter den Christen nicht mehr aushalten können und die aus verschiedenen Gründen den Weg zueinander gefunden haben und die Gemeinschaft unter sich konkret leben möchten. Diese Menschen haben nämlich die Mahnungen zur Konkretisierung der Einheit ernst genommen, sie haben nicht nur füreinander, sondern auch miteinander gebetet und das Wort Gottes miteinander gehört. So entstand eine geistliche Gemeinschaft, die ihre eigene Dynamik in sich hat[7]. Diese hat es verhindert und verhindert es weiterhin, aus den ökumenischen Bestrebungen eine Routine zu machen und sich mit gegenseitigen Beteuerungen der Gemeinschaft in Christus ohne eucharistische Konkretisierung befriedigen zu lassen. Der Drang nach Abendmahlsgemeinschaft ist gerade unter diesen Menschen wach geworden. Ihnen ist die Verweigerung der Annahme am Abendmahlstisch von den sog. „getrennten Brüdern" unverständlich. Sie betrachten sogar die Verweigerung

der Annahme am Abendmahl als eine unberechtigte Maßnahme der Kirchenleitungen, deren Autorität aus den genannten Gründen schon weithin in Frage gestellt wird[8]. Die „Untergrund-Kirche" ist keine geheime, sich in die Katakomben zurückziehende Gemeinde, sondern eine, die die Theorie der brüderlichen Gemeinschaft in praktisches Handeln vor aller Welt übersetzen will — sogar gegen die offenkundigen Regelungen der Kirchen. Sie wollen Theorie und Praxis in Harmonie bringen, weil nach ihrem Glauben der Weg zum Abendmahlstisch durch die neuentdeckte Gemeinschaft unter getrennten Christen eröffnet worden ist.

Andererseits: die getrennten Kirchen gewähren die Zulassung zur Kommunion von Menschen, die ihrer eigenen Konfession zugehören, obwohl ihnen nicht unbekannt ist, daß sich unter diesen Kommunikanten viele „Unkundige" und „Ungläubige" (1 Kor 14, 23 f.) befinden. Da ihre Kirchenzugehörigkeit aber geordnet ist, sind sie zugelassen, ohne daß man sicher wäre, ob sie den Glauben haben, der gerade von Christen anderer Konfessionen gefordert wird. So entsteht hier wieder eine Spannung zwischen Theorie und Praxis, nur daß hier die Praxis weitherziger erscheint — nämlich gegenüber den kirchenrechtlich gesicherten eigenen Kirchenmitgliedern[9]. Dabei ist aber noch etwas für die Praxis charakteristisch: in keiner der gespaltenen Kirchen wird die Kommunion einem Menschen verweigert, der zum Altar geht. Im konkreten Fall könnte also jemand, der einer anderen Konfession zugehört, unter den Kommunikanten sein[10]. Nur mit der Beschränkung: solange er sich nicht schon vorher um Erlaubnis beim betreffenden Pfarrer bemüht. Dann wird ihm unter Umständen vom Zutritt abgeraten. Nun sind aber diejenigen, die sich vorher erkundigen, gar nicht die „frechen Sünder", denen das Abendmahl eigentlich nichts bedeutet, sondern eben die Menschen ernsten Glaubens. Denen aber gerade wird die Verweigerung nach offiziellen Vorschriften (theoretisch) mitgeteilt. Die Frage ist berechtigt, ob die Kirche hier als Annahme der Menschen handelt oder in ihrem Eifer eben auch echte Gläubige verstößt[11].

Wie ließen sich die oben angeführten Widersprüche zwischen Theorie und Praxis aufheben? Vermutlich nur so, daß sich die Kirchen der Absurdität der ekklesialen Situation wahrhaft bewußt werden[12]. Beharren sie darauf, daß Kirchenmitgliedschaft und Kommunionsempfang sich decken müssen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten, die Absurdität der heutigen Praxis aufzuheben. Einerseits wäre dies möglich durch eine verschärfte Kontrolle der Kommunionsempfänger, d. h. nicht nur durch die vorherige Prüfung der Kommunikanten in der Beichte und Anmeldung, sondern auch am Altar selbst. Das würde die Einführung der alten Arkandisziplin bedeuten, die ihrer heutigen Wortführer nicht entbehrt, und die Einführung einer Legitimation vor der Zulassung zur Eucharistie voraussetzen[13].

Statt dessen wird aber vermutlich die Überprüfung der These von der Kirchenmitgliedschaft bei der Kommunion einen anderen Ausweg suchen müssen. Denn unter den Bedingungen der getrennten Christenheit wird man kaum unanfechtbare Theorien über die Annahme am Abendmahlstisch ausarbeiten können[14]. Die Frage ist nur, welche Anomalie leichter zu ertragen ist: die Einladung von Christen, die Mitglieder anderer Kirchen sind, oder die Unwahrhaftigkeit des verschiedenen Maßes betreffs der eigenen und der fremden Kirchenmitglieder? Es scheinen mir ausreichende theologische Argumente zur Annahme der ersten vorzuliegen[15]. Dabei müßte nur noch geklärt werden, ob durch diese Argumente die Toleranz gegenüber einer Unsitte, d. h. eine Kapitulation vor unvermeidbaren Fakten eingeführt wird oder ob hiermit vielmehr ein neuer Weg ökumenischer Besinnung angebahnt werden könnte.

2. Kirchenleitung (Autorität) und Kirchenvolk (sensus fidelium)

Niemand wird in unseren Kirchen verneinen wollen, daß es in der Kirche eine leitende Funktion gibt, die als ein Charisma (kybernesis) geschenkt wird. Sie ist mit dem Vorsitz beim eucharistischen Mahl der Gemeinde (episkope) verbunden. Dies gehört zur guten Ordnung der Gemeinde, zur Auferbauung des Leibes Christi. Nun ist aber dieses charismatische Amt in das charismatische Gesamtgefüge der Gemeinde eingeordnet und im Dialog der Charismen auszuüben (1 Kor 14 u. a.). Denn das Volk Gottes selbst wird durch die Charismen beschert, indem der Heilige Geist einem jeden nach dem Maß des Glaubens seine Gaben schenkt. So ist das gesamte gläubige Volk als charismatisch anzusprechen und hat gerade für das geordnete Leben der Gemeinde eine Mitverantwortung zu tragen. Die kirchenleitende Autorität darf nicht ohne die Einbeziehung des priesterlichen Volkes ausgeübt werden. An diesem Punkte hat sich gerade in unserer Generation ein neues Bewußtsein des Kirchenvolkes bemerkbar gemacht. Es knüpft an alte Wahrheiten des sensus fidelium und des allgemeinen Priestertums an.

Es ist kein Geheimnis, daß sich zwischen den kirchenleitenden Organen und dem Kirchenvolk in Fragen der Abendmahlsgemeinschaft eine schwierige Kluft aufgetan hat. Es geht nicht mehr um die Kluft zwischen Hierarchie/Pfarrerschaft und Gemeinde, sondern gerade um die Kluft zwischen den obersten leitenden Organen (Vatikan, Bischöfe, Oberkirchenräte usw.) und den Menschen in den lokalen Gemeinden (ihre Pfarrer einbegriffen). Was nämlich den leitenden Gremien als übereilt, unverantwortlich, theologisch unklar und pastoral verwirrend erscheint, bietet sich auf der Ebene der Lokalgemeinde oder in ökumenisch engagierten Gruppen und Menschen in gegenseitigem, konkretem Austausch gerade als das Selbstverständliche, Notwendige, ja, als ein Glaubensgebot, dem man nicht widerstehen darf, an. In den konkreten Situationen gilt

das Verbot der kirchlichen Obrigkeit als Hindernis geistlichen Lebens und als eine Unverständlichkeit, die als Abstand von der konkreten lokalen Situation erklärt werden kann. Es ist erstaunlich, an wie vielen Orten gegen diese Bewegungen ein plötzliches „ökumenisches Einverständnis" unter den Kirchenleitungen entstanden ist im Hinblick auf die drängenden Wünsche der gläubigen Gemeinden (= Volk *und* Pfarrerschaft!)[16].

Man hat sich mancherorts gegen die Gefahr einer „dritten Konfession" ausgesprochen. Daß diese Gefahr vorhanden ist, kann man nicht leugnen. Die Frage ist nur, ob man sich durch die Verweigerung des gegenseitigen Zutritts zum Abendmahl der getrennten Kirchen gegen die vermeintliche Gefahr wirklich wehren kann. Zweierlei kann geschehen, wenn sich die Spaltung zwischen den Kirchenleitungen und dem Kirchenvolk vertieft:

Erstens ist die Möglichkeit eines anbrechenden Spiritualismus vorhanden, der die Einheit der Christenheit als eine unsichtbare Glaubenswirklichkeit vorstellt. Wollen sich die Kirchenleitungen nicht als Hebamme eines solchen Spiritualismus anbieten, sondern die mit Recht geforderte geschichtliche, konkrete Manifestation der Einheit fördern, so müssen sie aufs neue das Abendmahl als Annahme der Menschen verstehen und als solche die entsprechende Praxis ermöglichen.

Andererseits besteht natürlich die Gefahr der Spaltung zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung. Das gläubige Volk Gottes hat sich auf den Weg der gemeinsamen Abendmahlsfeier begeben. Diese Prozession zum Tisch des Herrn wird sich nicht mehr aufhalten lassen. Auch dann nicht, wenn Bischöfe und Oberkirchenräte davon abraten. Ein Verbot gegenüber einem klaren sensus fidelium wird in einer mündig gewordenen Christenheit gerade das Gegenteil bewirken. Menschen, die sich im gemeinsamen Glauben zusammengefunden haben, werden es den Kirchenleitungen nicht abnehmen, daß sie einer Illusion der Einheit zum Opfer gefallen wären. Sie werden vor den Altären nicht haltmachen — auch in der katholischen Kirche nicht[17]! Auf dem Wege zur Einheit des Gottesvolkes läßt sich diese Prozession der getrennten Christen von den gespaltenen Altären nicht mehr aufhalten. Der neuerwachte sensus fidelium läßt nicht mehr zu, aus der allen gemeinsamen Gnade im Sakrament des Leibes und Blutes Christi ausgeschlossen zu werden. Er zwingt zur Annahme der Menschen im Abendmahl.

3. Theologie und Kirchenrecht

Die theologische Reflexion hat schon lange vor dem Konzil eine neue ekklesiologische Orientierung vorbereitet. Die diesbezüglichen Äußerungen des Konzils sind behutsame, aber doch vorwärtsweisende Beschlüsse, die für die

ökumenische Begegnung der Kirchen von größter Bedeutung sind. Zunächst gilt dies im Blick auf den ekklesiologischen Charakter der nicht-römischen Kirchen[18]. In dem Augenblick nämlich, wo ein massiv-juristisches Denken durch den mystischen Begriff der Kirche in Frage gestellt wird, eröffnen sich neue Perspektiven für die Frage der Mitgliedschaft in der Kirche[19]. Dies ist für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Die grundlegende sakramentale Einverleibung in die Kirche durch die Taufe wurde deshalb bei den von Rom getrennten Kirchen neu bewertet und die theologische Reflexion hat innerhalb der katholischen Theologie die Hinordnung des Taufsakramentes zur Eucharistie neu durchgedacht[20]. Damit verknüpft sich die Anerkennung von wesentlichen Zügen in der Abendmahlslehre der anderen Kirchen. Das Bekenntnis des eucharistischen Glaubens bei der Feier von nichtkatholischen Kirchen ist der Grund, weshalb die Zulassung von Nicht-Katholiken zur Kommunion in der katholischen Kirche diskutabel geworden ist[21].

Darüber hinaus sind die Folgerungen der neuen ekklesiologischen Erkenntnisse für das Verständnis des kirchlichen Amtes fruchtbar gemacht worden. Eine weitgehende theologische Klärung hat die funktionelle Übereinstimmung des Amtes in den getrennten Kirchen unterstrichen und mit historischen und dogmatischen Argumenten darauf hingewiesen, daß u. U. die Anerkennung des kirchlichen Amtes nicht ausschließlich in der juristischen Sicherung der Weihe gesucht werden darf[22]. Die Situation der Reformation ist aus diesen Gründen in ein neues Licht getreten und die Beurteilung der damals entstandenen Lage sieht eine Versöhnung als Möglichkeit voraus[23].

Nun entsprechen aber die kirchenrechtlichen Bestimmungen diesen neuen theologischen Erkenntnissen in keiner Weise. Sie spiegeln noch eine vorkonziliare Situation wider[24]. Das ist für das Gesetzbuch der römischen Kirche (CIC) gar nicht überraschend, und man kann nur die Hoffnung aussprechen, daß die bevorstehende Reform diese Diskrepanz zwischen Theologie und Kirchenrecht aufheben möchte. Schwieriger und erstaunlicher ist aber die Lage im Blick auf das Direktorium, das doch nach dem Konzil und in ökumenischer Offenheit verfaßt worden ist. Das Problem beginnt doch in gewissem Sinne schon im Ökumenismus-Dekret oder genauer gesagt mit dessen Interpretation, die im Direktorium des Sekretariats für die Einheit der Christen gegeben wurde. Es handelt sich näher gesehen um zwei Probleme, die wir kurz beleuchten müssen[25].

Zunächst geht es um den Satz, der die communicatio in sacris als Mittel zur Einheit „indiscretim" verhindert; weiterhin um die Unterscheidung zwischen zwei Prinzipien, die significatio unitatis und die participatio in mediis salutis. Das Direktorium interpretiert nun diese Beschlüsse so, daß das erste Prinzip als das von der sakramentalen Gemeinschaft ausschließende, das zweite als eine

solche ermöglichende verstanden wird. Die Konkretisierung auf bestimmte Kirchen weist darauf hin, daß eine „discretim"-Lösung für die reformatorischen Kirchen auszuschließen ist. Die Kasuistik der Zulassung von Nicht-Katholiken wird so eng gefaßt, daß hier über die vorkonziliaren Verhältinsse hinaus kein Schritt getan wird. Der Fall des Zutritts eines Katholiken zur Abendmahlsfeier einer Kirche, in der die Priesterweihe nicht als „gültig" anerkannt ist, wird sogar in Notfällen verweigert.

Die Frage, die an diese Interpretation gestellt werden muß, ist folgende: Wird hier nicht das Prinzip der Bezeugung der Einheit in einer allzu massiven Weise in juristischen Kategorien interpretiert, die gerade das zweite Prinzip der Gnadenmitteilung verhindern? Muß nicht schon im Prinzip der Einheit mit einer viel größeren Behutsamkeit gesprochen werden als die harten kirchenrechtlichen Bestimmungen, die von einer vorkonziliaren Ekklesiologie abgeleitet worden sind? Die Kirchenmitgliedschaft muß doch nach dem Konzil noch mehr als früher in einer sich mit der juristischen Feststellbarkeit nicht mehr deckenden Weise bestimmt werden. Wo ist hier einem neuen Kirchenbegriff Rechnung getragen und der Anerkennung der Taufe im Blick auf die eucharistische Gemeinschaft eine Bedeutung gegeben? Hier wird in einer Weise gesprochen, als könnte die Mitgliedschaft der Kirche in einer juristisch feststellbaren Weise mit den Grenzen der Konfessionskirchen identifiziert werden. Auf diese Weise wird das „Prinzip der Einheit" fehlinterpretiert. Überraschender aber ist noch, wie das „Prinzip von der Partizipation an den Gnadenmitteln" auf ein Minimales und eigentlich Unumgängliches beschränkt wird. Hier muß man fragen, ob diese Interpretation den Auftrag der Sendung der Kirche zur Annahme der Menschen und zum Heil in der Kirche noch wahrnimmt. Denn die „Quelle der Gnade" wird hier wirklich nicht geöffnet, sondern eigentlich verschlossen.

Das Direktorium bedarf aus den angedeuteten Gründen einer wesentlichen Überarbeitung, damit es den theologischen Erkenntnissen, die in der katholischen Theologie heute weit verbreitet sind, gerecht wird[26]. Dies wird vermutlich nur getan werden können, wenn statt der allgemeinen Rede von Nicht-Katholiken in die konkrete Situation eingegangen und gefragt wird, wie dieses Problem sich zu den einzelnen Kirchen verhält. Dabei stellt sich für unsere Kommission zunächst die Aufgabe, das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen zu klären. Wenn dies versucht wird, dann müßten die „ausreichenden Gründe" und die „Notfälle" ganz anders aussehen, als wie diese im Direktorium bestimmt wurden. Denn teils wurde ja der evangelisch-lutherischen Lehre vom heiligen Abendmahl verschiedentlich ein Einklang mit dem Glauben der katholischen Kirche bestätigt[27], teils kann der sakramentale Dienst der evangelisch-lutherischen Kirche nicht länger so charakterisiert werden, als wäre er bestimmt, des Menschen Heil zu

hindern. Ist es nicht vielmehr umgekehrt: um das Heil der Menschen ist es einfach notwendig — in noch näher zu bestimmenden besonderen Fällen —, einer Teilnahme am Sakrament des Leibes und Blutes Christi in der evangelisch-lutherischen Kirche zuzusprechen? Wenn es nämlich um die Annahme der Menschen geht, die aus ihrer Glaubensüberzeugung den gegenseitigen Dienst fordern, so müßte die Kirche dieser Entscheidung des christlichen Gewissens das Recht zusprechen[28]. Eine bilaterale Klärung unserer beiden Kirchen wäre urgentis necessitatis. Und zwar auch für die Sache der Einheit, die unsere Kirchen eben nicht mehr mit einem eindeutigen Veto beim Abendmahl scheiden darf.

4. Pastorale Verantwortung und Exkommunikation

Es fällt einem schwer zu sagen, aber es muß doch einmal klar gesehen werden, daß die Verweigerung der Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche einen Zustand der Exkommunikation seitens der katholischen Kirche bedeutet[29]. Eine entsprechende Härte gegenüber der katholischen Kirche hat — auch in den schwersten Zeiten der Kontroverse — lutherischerseits nicht existiert und wurde gerade in letzter Zeit in eine Offenheit auch gegenüber der Kommunion bei einer katholischen Messe verwandelt. Die Exkommunikation wird also lutherischerseits nicht aufrechterhalten. Was zwingt die katholische Kirche, noch dabei zu verharren? Die Antwort wird sehr oft mit dem Hinweis auf die pastorale Verantwortung der katholischen Kirche begründet. Dazu seien nur zwei kurze Anfragen erlaubt.

Die erste Anfrage betrifft die Frage nach der Intention der Exkommunikation. Es ist wohl biblisch begründet und wird allgemein dogmatisch vertreten, daß der Ausschluß eines Menschen aus der Kirche (vom Abendmahl) als äußerste Notmaßnahme aber immer wegen des Heils des Menschen geschieht. Dieser soll durch das harte Mittel zur Bekehrung gerufen werden, um sich wieder als lebendiges Glied in die Gemeinde einzufügen (Mt 18, 15 ff.; 1 Kor 5, 5). Dieser Weg soll durch die Buße bereitet werden. Es ist also klar, daß hier nicht die Exkommunikation, sondern die Annahme des Menschen intendiert ist.

Nun entsteht aber die ernste Frage, ob in einer Situation der getrennten Christenheit diese Intention durch die Exkommunikation, d. h. durch den Ausschluß vom Abendmahlstisch, gewährleistet werden kann? Bedeutet es nicht, daß der Mensch um der Rettung seiner Seele eigentlich dazu aufgefordert wird, sich der katholischen Kirche anzuschließen? Nun wird aber ein nicht-katholischer Christ gerade diese Motivierung mit Bestimmtheit zurückweisen. Ist also die katholische Kirche um das Heil des Menschen besorgt, so müßte sie heute im Gegenteil die Quellen der Gnade eröffnen, damit Menschen davon genährt und

geheilt werden. Denn es ließe sich doch fragen, ob nicht die Voraussetzungen zur Zulassung zur Eucharistie für einen getrennten christlichen Bruder mindestens in dem Maße vorliegt, wie im Falle der Gewohnheitschristen, die in der katholischen Kirche keineswegs ausgeschlossen werden. Ist nicht das Risiko, das die Kirche in pastoraler Verantwortung für die breiten Massen der Kommunikanten übernimmt, qualitativ verschieden von dem Risiko, das sie eingehen würde, wenn sie den Zutritt zu den Quellen der Gnade den in getrennten Kirchen lebenden — aber diese Trennung eigentlich ohne ihre persönliche Schuld vollziehenden — Menschen geben würde[30]? Dient die aufrechterhaltene Exkommunikation wirklich dem Prinzip der Einheit? Dient sie dem Heil der Menschen? Weisen die Erfahrungen (z. B. bei den Mischehen) nicht gerade in entgegengesetzte Richtung? Die hier herangezogene Motivierung der pastoralen Verantwortung müßte doch in einer religiösen Einheitskultur anders aussehen als in der Situation der getrennten Christenheit. Müßte nicht hier eine Neubesinnung einsetzen, die die Intention der heilenden Annahme des Menschen bewahrt und die ihr entsprechenden Mittel sucht, statt mit Berufung auf eine Tradition, die in völlig anderen Verhältnissen ausgebildet wurde, bei der Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft zu beharren und damit de facto die Menschen, die die Einladung annehmen möchten, auszustoßen?

Die zweite Anfrage ist radikaler. Sie betrifft die Begründung der pastoralen Verantwortung mit der der Kirche gegebenen Schlüsselgewalt. Konkret gesprochen: Mit welchem Recht verbindet die Kirche ihren Auftrag, die Sünden zu lösen und zu binden, mit der Verfügung über den Zugang oder den Ausschluß von der Abendmahlsgemeinschaft? Es soll unterstrichen werden, daß es bei unserer Frage um die Verbindung der Schlüsselgewalt mit dem Abendmahl geht. Daß der Kirche das Lösen und Binden aufgetragen ist, ist unbestreitbar. *Wie* sie diese Gewalt ausübt, kann diskutiert werden, ja sogar der christlichen Freiheit überlassen sein. Aber die Frage ist, ob dieses Lösen und Binden sich auf die Teilnahme am Abendmahl in der Form des konkreten Ausschlusses applizieren läßt. Hört nicht die „Gewalt" der Schlüssel in dem Augenblick auf, wo das lösende oder bindende Wort ausgesprochen worden ist? Ist nicht der Mensch in dieser Situation auf sich als einzelner gestellt, der sich jetzt vom Tisch des Herrn selbst ausschließt oder sich ihm nähert, um dort aufgenommen zu werden?

In dem vorliegenden Schlußbericht wird in Verbindung mit dem Kirchenrecht gesagt: „Das Kirchenrecht ist kein bloß juridisches System. Das Heil des einzelnen Gläubigen muß der letztentscheidende Gesichtspunkt sein. Das Kirchenrecht hat der freien Entfaltung des religiösen Lebens der Gläubigen zu dienen; kein Gesetz kann ein Mitglied der Kirche von seiner unmittelbaren Verantwortung gegenüber Gott entbinden. Deshalb können kirchliche Normen nur im

persönlichen Gewissen verbindlich werden. Der Raum der Freiheit für das Wirken des Herrn muß offen bleiben[31]." Man kann dieser Formulierung nur zustimmen. Sie müßte aber zur Folge haben, daß die Entscheidung über den Schritt zum Abendmahlstisch nicht durch eine kirchlich autoritäre Entscheidung dem einzelnen abgenommen werden kann. Wenn sich die Kirche daran orientiert, die frohe Botschaft von der Lösung von den Sünden in Jesus Christus durch seinen Tod und Auferstehung zu verkündigen, dann ist das bindende Wort niemals das letztgültige, sondern steht im Dienst der Absolution, die als Annahme am Abendmahlstisch konkret wird. Gewiß, dieses Lösen von den Sünden wird nicht ohne das Binden gehen, wie wir ja auch des Lebens Christi ohne seinen Tod am Kreuz nicht teilhaftig werden können. Aber ob die eindeutige Aufteilung in Lösen und Binden möglich ist und weiterhin, ob die Applikation zur Kategorisierung von Menschen führen darf, das ist schon eine ernst zu überlegende Frage.

Wird nicht gerade die echte pastorale Verantwortung eine richtige Teilung des bindenden und lösenden Wortes Gottes an die Menschen jeweils erzwingen? Wird man nicht das eindeutig bindende Wort erst richtig propter rationes sufficientes und in urgente necessitate auszusprechen wagen? Die Kirche sollte nämlich sicherlich primär dafür da sein, Menschen in Gnaden anzunehmen und damit das Risiko auf sich zu nehmen, daß ihre Liebe verlorengeht. Sie dürfte primär nicht um den Ausschluß bekümmert sein und damit Menschen treffen, die in ihrem Herzen die Gnade annehmen wollen. All dies hat für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft eine entscheidende Bedeutung. Die Frage lautet nämlich nicht, ob die Kirche den einen oder anderen konkreten Menschen zum Altar zulassen darf, sondern ob sie überhaupt das Recht hat, ihn davon auszuschließen. Die pastorale Verantwortung, das bindende und lösende Wort Gottes zu verkündigen, ist eindeutig gegeben. Ob aber daraus ein Verfügungsrecht über den Tisch des Herrn gemacht werden darf, sei hiermit gefragt.

Man müßte eigentlich einmal der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Praxis der Tischgemeinschaft Jesu für die Frage der Annahme der Menschen im Abendmahl hat. Die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Sündern als die Einladung zum messianischen Mahl, wie auch die Speisungswunder Jesu, die ja von den Evangelisten in deutlicher Erinnerung an das letzte Mahl Jesu berichtet werden; die eindeutig allumfassenden Einladungsgleichnisse zum eschatologischen Mahl, wie auch selbst das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern in Anwesenheit des Verräters Judas — alle diese Texte sind vom unqualifizierten Angebot der Gnade geprägt. Der Bruch Jesu mit dem Judentum, das an der geschlossenen Mahlgemeinschaft der Gerechten festhielt, ist eben der Anstoß, den er mit seinem Verhalten erweckte[32]. Die genannten Texte können jedenfalls nicht so leicht mit dem Argument abgetan werden, daß sie nicht von dem eucharistischen

Opfermahl des Herrn handeln. Ist denn seine Einladungsbereitschaft durch den Opfertod so radikal verändert worden, mit dem er sich um der Menschen Heil hingegeben hat?

Luther schreibt einmal, daß der Herr „unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar“[33]. Ist diese Parallele völlig abwegig? Hätte der Herr sich nur am Kreuze den Menschen hingegeben, aber nicht mehr in der Anamnese dieses Opfers? Könnte nicht das eucharistische Mahl der Gemeinde eine Antizipation des himmlischen Mahles auch in der Hinsicht sein, daß die Zöllner und Huren eher in das Reich kommen werden als die Gerechten? Man hat sich in der Interkommunionsdebatte allzu sehr auf die Frage beschränkt, was die Aktualisierung der vergangenen Heilstat Jesu bedeutet (so z. B. die reale Gegenwart des Todesopfers Jesu usw.). Sollten wir nicht auch die Frage stellen, welchen Ausdruck die auf uns zukommende Heilsgemeinschaft schon heute in der eucharistischen Feier der Gemeinde finden könnte[34]?

5. Gegenseitigkeit oder Einbahnverkehr[35]?

Die konkrete Folgerung des oben Gesagten für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft müßte *die Möglichkeit der uneingeschränkten gegenseitigen Einladung zum Abendmahlstisch unserer beiden Kirchen* sein.

Es versteht sich von selbst, daß eine grundsätzliche Zustimmung zur Gegenseitigkeit am Abendmahlstisch nicht von einem Tage auf den anderen zu allgemeinem Gebrauch werden kann. Die jahrhundertelange Trennung wird man nicht auf einmal heilen können. Den verschiedenen regionalen und geistlichen Verhältnissen muß man Rechnung tragen. So wäre hier sicherlich ein Pionierdienst von ökumenisch bewußten Gruppen zu leisten, in denen die geistliche Gemeinschaft sich schon konkretisiert hat. Weiterhin müßten die Familien, in denen konfessionsverschiedene Ehepartner miteinander im Gebet und Hören des Wortes Gottes, im täglichen Zusammenleben den Glauben miteinander bekennen, gerade die geeignetsten Orte sein, wo die gegenseitige Annahme am Abendmahl ein ökumenischer Schritt zur größeren Einheit wäre[36]. Deshalb würde es kaum genügen, nur bei der Eheschließung die gegenseitige Kommunion zu gewähren[37], sondern diese müßte auch über das ganze eheliche Leben durchgehalten werden. Erst dann kämen die selbstverständlichen „Notfälle“ noch in Betracht, nämlich von isolierten Christen, die von ihrer Heimatkirche abgeschnitten zum eucharistischen Fasten verurteilt wären, wenn die Gastfreundschaft einer Kirche am Ort ihnen nicht zu Hilfe käme[38].

Die Gewährung dieser Gegenseitigkeit sollte vom Standpunkt der evangelisch-lutherischen Kirche her nicht mehr fraglich sein. Eine römisch-katholische Messe, in der die neuen eucharistischen Gebete den liturgischen Rahmen bilden,

wäre für die evangelisch-lutherischen Christen nur in ihrer unvollkommenen Zeichenhaftigkeit (die Entziehung des Kelches) fragwürdig, könnte aber im Notfall überwunden werden, wie dies auch in der Reformationszeit der Fall war[39].

Was kann man von der römisch-katholischen Kirche in der heutigen Situation erwarten? Zunächst, wie oben schon angedeutet, eine Revision des Direktoriums im Sinne der heutigen theologischen Reflexion, indem die rationes sufficientes für die Zulassung der evangelisch-lutherischen Christen über die dringenden Ausnahmefälle hinaus anerkannt und konkretisiert werden. Dabei läßt sich natürlich fragen, ob sich Rom weiterhin auf einen eucharistischen Einbahnverkehr begrenzen will oder den Weg der katholischen Christen zum evangelischen Abendmahlstisch in ökumenisch wohl begründeten Fällen und in konkreten Ausnahmefällen zulassen könnte. Daß dies Letztere völlig in der Linie der wohlbegründeten katholischen Theologie möglich ist, scheint mir außer Zweifel zu sein[40]. Die sog. pastoralen Rücksichtnahmen haben für ein Verbot in diesem Falle keine Tragkraft mehr. Denn die Frage muß ernsthaft gestellt werden, ob diese Verantwortung gerade dort aufhören müßte, wo bewußte ökumenische Gemeinschaft gefördert wird. In einer absurden ekklesialen Situation kann man nicht mehr eindeutige Regelungen fassen, ohne daß man am Ende dem Auftrag der Vermittlung der Gnade untreu wird. Die Heilung der Einheit der Kirche wird nicht von einem Tag auf den anderen dastehen, sondern muß in einem Heilungsprozeß durch verschiedene Etappen durchlebt werden[41]. Eine ekklesiologische Position, die in der Situation der getrennten Christenheit unnuanciert an dem Prinzip der Einheit festhalten würde (= d. h. alles oder nichts)[42], wirkt gerade dem Ziel entgegen, dem sie dienen sollte. Eine Gegenseitigkeit, obwohl auf klare Einzelfälle begrenzt, scheint heute die einzig pastorale Verantwortung zu sein[43].

Es schiene mir wichtig, daß unser gemeinsamer Bericht eine solche Empfehlung der gegenseitigen Annahme der Gläubigen beider Kirchen am Abendmahlstisch enthalten sollte. Damit wäre mindestens ein positiver Schritt für die Aufhebung der beiderseitigen Exkommunikation getan[44]. Dieser Schritt wäre immer noch ein sehr bescheidener, denn er berührt nicht den schwierigeren Punkt der Anerkennung der Ämter, sondern läßt diesen — im Sinne des Ökumenismusdekrets — weiterhin als Thema des Dialogs unter den Kirchen stehen. Nun ist aber das Problem des Amtes — unter dem Hauptgesichtspunkt der Annahme der Menschen im Abendmahl — gar nicht das Wesentliche. Denn auch ohne eine gegenseitige Anerkennung der Ämter können die Menschen zur Teilnahme an den Gnadenmitteln eingeladen werden[45]. Damit ist für das Heil der Menschen schon das Notwendige getan. Die getrennten Hierarchien mögen dann zusehen, wie sie ihr Heil finden können.

Was soll aber geschehen, wenn diese Gegenseitigkeit von seiten der römisch-katholischen Kirche nicht gewährt werden kann? Es gibt immer wieder Stimmen, die meinen, daß ohne Gegenseitigkeit kein Schritt in der angedeuteten Richtung getan werden dürfte. Die ökumenischen Spielregeln verlangten dies. Dieser Argumentation kann ich leider nicht zustimmen. Denn die verantwortliche Handlung einer Einzelkirche kann nicht durch die Handlungen anderer Kirchen bestimmt werden. Sie sind kein Kriterium für den Sendungsauftrag der Kirche. Deshalb soll die Haltung der römisch-katholischen Kirche in Fragen der Abendmahlsgemeinschaft ebensowenig von der evangelisch-lutherischen Kirche abhängig sein wie umgekehrt. Tatsächlich ist dies eben der Fall. Die Verantwortung der römisch-katholischen Haltung (wie sie heute geregelt ist) ist „rücksichtslos" in bezug auf die Auffassung der anderen Kirchen. Aus diesem Grunde meine ich, daß unsere Kirche ihre freiheitliche Verantwortung genau so berechtigt geltend machen dürfte. Damit sei konkret gemeint, daß *die lutherischen Teilnehmer in dieser Kommission in aller Ehrlichkeit als faktischen Gebrauch der lutherischen Kirchen folgendes klarstellen müßten: daß wir zur Annahme katholischer Christen am Abendmahl auch dann bereit sind, wenn die katholische Kirche ihrerseits ihren Mitgliedern diese Teilnahme nicht erlaubt; daß wir weiterhin den eigenen Mitgliedern die Teilnahme an der katholischen Messe erlauben, auch wenn wir katholischerseits davon kirchenrechtlich ausgeschlossen bleiben*[46].

Mit einer solchen Erklärung ist im Leben der evangelisch-lutherischen Christenheit ein ökumenisch bedeutender Schritt getan, indem nach einer jahrhundertelangen Geschichte ein Zeichen der Versöhnung angeboten wird.

Unsere Überlegungen haben uns dazu geführt, daß wir in der heutigen ökumenischen Situation vor einer vielleicht noch nicht voll bewußt gewordenen Aufgabe stehen, nämlich *vor der Notwendigkeit der theologischen Reflexion über die Heilsbedeutung der Eucharistiefeier von kirchenrechtlich getrennten Kirchen.* Wie in der alten Kirche die Frage der Gültigkeit der Taufe außerhalb der rechtgläubigen Kirche geklärt werden mußte, so steht heute die Ökumene vor dem Geheimnis der Eucharistie unter getrennten Brüdern. Es wird nicht lange zu verantworten sein, den Mangel an notwendigen theologischen Kategorien zu bekennen, in die wir diese absurde Situation unterbringen könnten. Unsere theologische Arbeit muß statt dessen ein ökumenisches Neuland betreten, wo „Interimsverhältnisse" bedacht und verwertet werden können. Der Schritt der gegenseitigen Annahme ist noch keine endgültige Heilung. Er ist aber genügend, damit Menschen angenommen werden, indem sie das eucharistische Mahl des verherrlichten Herrn gemeinsam feiern können.

[1] Siehe im Vorbereitungsband zur Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 den Beitrag von Yves Congar, Amica contestatio, S. 141 ff. (in: Intercommunion, hg. von D. Baillie und John Marsh, London 1952).

[2] Siehe dazu meine Studie „Interkommunion — mit Rom?", Göttingen 1969, wo die entsprechende Literatur bearbeitet worden ist. Zum geschichtlichen Vorgang vgl. H. Docx, Intercommunie, Van Lund tot Uppsala, Antwerpen/Roermond 1969, S. 179—238.

[3] Siehe den Bericht De facto Intercommunion, in: Journal of Ecumenical Studies, Philadelphia, Pa. 1970, S. 903 ff. Näheres in: Un geste risqué, in: Christianisme Social, Paris 1968, Nr. 7—10, und zuletzt Lewis S. Mudge, Crumbling Walls, Philadelphia 1970, bes. Kap. II. S. 28 ff.

[4] J. de Baciocchi, La question de l'intercommunion à la lumière de Vatican II, in: Vers l'intercommunion, Eglises en dialogue, 1970 no 13, S. 122.

[5] „Der ‚Trend' geht zur Interkommunion: diese Einschätzung des Faktischen ist das Ergebnis vieler ökumenischer Begegnungen der letzten Zeit" — so L. Kaufmann, Abendmahlsgemeinschaft getrennter Brüder?, in: Orientierung, Zürich 1969, 33 Nr. 23 bis 24, S. 255.

[6] Diese These steht in der Linie der Arbeit der Kommission bei ihrer Sitzung in Båstad, wo das Problem der „Welt" im Vordergrund stand. Mein Versuch ist, die Folgerungen der dort ausgesprochenen Grundeinsichten für das Problem der Abendmahlsgemeinschaft fruchtbar zu machen.

[7] A. B. Willems, Room for Intercommunion, in: One in Christ, London 1968: 3, pp. 250—260. J. J. von Allmen, Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht, in: Concilium, Zürich—Mainz 1969, 5 Nr. 4, S. 250—254.

[8] Dies wurde im amerikanischen Symposion (erwähnt bei L. Kaufmann Anm. 5 oben) deutlich unterstrichen. Auch A. Kirchgässner, Gastfreundschaft auf hoher Ebene, in: Publik Nr. 43, 1970, S. 25, stellt die Frage, ob nicht ein Bischof durch Verbot der „Interkommunion" (= gegenseitiger Zulassung) „seine Kompetenzen überschreitet".

[9] A. Ahlbrecht, Neue katholische Gesichtspunkte zur Frage der Kommunionsgemeinschaft, in: Freiheit der Begegnung, Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, Frankfurt a. M.—Stuttgart 1969, weist mit Recht darauf hin, daß „das kirchliche Bewußtsein in der Frage der Voraussetzungen für die Kommunionsgemeinschaft mit sehr ungleichen Maßstäben mißt" (S. 311). Dem Einwand, daß eine Öffnung einem „Konfusionismus" den Weg bereiten würde, ist P.-Y. Emery in einem Artikel, Confusionisme? in: Verbum Caro No. 91, Taizé 1969, pp. 47—68 (dt.: Freiheit in der Begegnung, hg. Leuba-Stirnimann, Frankfurt 1969, S. 407—429) begegnet. Er weist mit Recht darauf hin, daß der Konfusionismus in der ökumenischen Situation selbst liegt. Diese kann nicht mit eindeutigen Maßnahmen rechtlich geregelt werden, da wir uns in einer Periode des Übergangs befinden.

[10] So informiert B.-D. Dupuy in seinem Artikel, neu abgedruckt in: Un geste risqué (oben Anm. 3), S. 538.

[11] Dieses Problem muß mit Schärfe besonders in der Mischehenseelsorge gestellt werden. Die Strenge der katholischen Kirche hat erst vor kurzem nachgelassen, so daß jedenfalls die Exkommunikation nicht mehr in Frage kommt. Aber der Weg zu einem neuen Verständnis ist immer noch weit. Daß einige evangelische Kirchen in ihren Maßnahmen auch nicht barmherziger sind als die Katholiken (wie dies in einem Artikel von G. May, Mischehe und Abendmahl, in: Theologie und Glaube, Jg. 55, Paderborn

1965, S. 366—383 nachgewiesen wird), ist wirklich kein Trost, sondern eher ein gemeinsamer Skandal.

[12] Einige katholische Theologen haben sich mit diesem Problem beispielhaft auseinandergesetzt. Siehe u. a. W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der Nichtkatholischen Kirchen, in: Theologische Quartalschrift Tübingen, Stuttgart 1965, S. 42 bis 62; G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium, Jg. 1, Freiburg 1965, S. 291—303; und H. Mühlen, Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vatikanum II, in: Theologie und Glaube, Paderborn 1965, S. 329—366. Von lutherischer Seite soll besonders der Aufsatz von G. A. Lindbeck, A Protestant View of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church, in: Journal of Ecumenical Studies, Jg. 1, Pittsburgh 1964, S. 243—270, erwähnt werden.

[13] Für die Kommunionspraxis der alten Kirche wurde dies überzeugend dargestellt von W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, Berlin 1954. Eine Kontrolle der Kommunikanten ist in der lutherischen Kirche bis in das vorige Jahrhundert weithin üblich gewesen. Sie wird in einigen Kirchen noch immer praktiziert, besonders durch die Pflicht der Anmeldung zur Kommunion. Unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft ist aber diese Praxis weithin aufgegeben worden. Es wäre nur zu fragen, ob damit ein Verfall stillschweigend legitimiert wurde oder ob darin ein theologisch richtiges Anliegen verborgen ist. Dieser Frage möchten wir an einer anderen Stelle nachgehen.

[14] Dies hat neben P.-Y. Emery (siehe oben Anm. 9) auch G. Wainwright, L'intercommunion, signe et issue de l'impasse oecuménique, in: Nouvelle Revue Théologique, Tournai-Paris 1970, 102 No. 10, S. 1037—1052, vorzüglich gezeigt.

[15] Vgl. den ausgezeichneten Artikel von J. de Baciocchi, Un seul baptême, plusieurs Tabels eucharistiques; in: Parole & Pain, Paris 1971, VIII No. 42, S. 33—46, den er mit folgender eindrucksvoller Bemerkung schließt: „Das Wesentliche ist nicht, Widersprüche im einzelnen zu vermeiden, sondern den umfassenden und grundsätzlichen Widersprüchen ein Ende zu setzen. Dafür muß man Mittel einsetzen, die die erste Art Widersprüche einschließen. Löscht man nicht auch einen Brand mit einem Gegenfeuer?" (S. 46)

[16] An Stelle vieler Beispiele soll nur an den Fall erinnert werden, der in Publik Nr. 43, 1970, S. 25 berichtet wurde. Nach einer gemeinsamen Tagung unter biblischer Meditation haben evangelische und katholische Christen am 30. November 1968 in Frankfurt mit Einverständnis und Mitwirkung ihrer Pfarrer gemeinsam das Abendmahl gefeiert. Die zuständigen Kirchenleitungen, die davon unterrichtet worden sind, haben in gemeinsamen Schreiben mitgeteilt, daß sie „nicht in der Lage (sind), dafür die Mitverantwortung zu tragen". Es ist auf diesem Hintergrund nicht erstaunlich, daß man bisher noch bei keiner *offiziellen* Veranstaltung von ökumenischer Bedeutung über die Trennung beim Abendmahlstisch hinausgekommen ist. Offiziell werden nur „Wortgottesdienste" gehalten.

[17] Der Vorfall bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968, wo auch mehrere Katholiken bei der Abendmahlsfeier der schwedischen-lutherischen Kirche kommuniziert haben, ist bekannt. Die Folgen sind ebenso bekannt: Abstandnahme der betreffenden Bischöfe. Ein katholischer Kommunikant, eine wohlbekannte schwedische Schriftstellerin, hat klar ihren Standpunkt formuliert: „In unserer Zeit ist doch, wie bekannt, niemand wegen einer solchen Übertretung des kirchlichen Gesetzes exkommuniziert worden. Ich hoffe, daß es auch diesmal nicht geschehen wird. Andere haben eine solche spontane Interkommunion als einen ‚prophetischen Schritt' bezeichnet.

Vielleicht ist es richtig — aber dann dürfen wir auch nicht vergessen, daß wir eventuell falsche Propheten sein können. Wir folgen unseren Gewissen, aber wir betrachten unser Gewissen nicht als unfehlbar. Wir nahmen diesen Schritt im Vertrauen, aber nicht ohne Zittern, und wir waren uns der ganzen Breite des Risikos voll bewußt" (Gunnel Vallquist, Cirkeln sluter sig, in: Interkommunion, hg. von G. Vallquist, Stockholm 1969, S. 183 in unserer Übersetzung).

[18] Siehe die angeführte Literatur unter Anm. 12 oben.

[19] W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre, Göttingen 1962.

[20] Grundlegend ist der Artikel von J. M. R. Tillard, Le „Votum Eucharistiae": L'Eucharistie dans la rencontre des Chrétiens, in: Miscellanea Liturgica in onore die Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro, Vol. II, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, pp. 143—194.

[21] Zuletzt dazu R. Knust, Die Eucharistie im ökumenischen Dialog im Anschluß an die liturgischen Aussagen der Confessio Augustana, in: Theologie und Glaube, Paderborn 1969, 59 Nr. 2, S. 115—131.

[22] Aus der nun reichlichen Literatur sei nur auf F. J. Van Beeck, Sacraments and Church Order, in: Theological Studies, Jg. 30, Baltimore 1969, S. 613—634; G. H. Tavard, The function of the Minister in the Eucharistic Celebration: an Ecumenical Approach, in: Journal of Ecumenical Studies, Philadelphia 1967, 4 No. 4, S. 629—649; und schließlich Tillard (Anm. 20) hingewiesen.

[23] Vgl. dazu die Aufsätze von E. Schillebeeckx, The Catholic Understanding of Office in the Church, in: Theological Studies, Jg. 30, Nr. 4, S. 567 ff., Baltimore 1969; und von G. A. Lindbeck, The Lutheran Doctrine of the Ministry — Catholic and Reformed, ibd. S. 588 ff. Die beiden Aufsätze wurden bei der Sitzung der in der Vorbemerkung genannten Studienkommission in Nemi (1969) als Referate gehalten.

[24] W. Zürcher, Die Teilnahme von Katholiken an akatholischen christlichen Kulthandlungen, Basel 1965, macht sich zum unkritischen Befürworter der Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches. Dagegen hat K. Demmler, Die moraltheologische Lehre von der „communicatio in sacris" im Licht des II. Vatikanischen Konzils, in: Scholastik, Freiburg, 40 Nr. 4, S. 512—536, einige aufschlußreiche Ansätze formuliert, damit diese Bestimmungen von moral-theologischer Betrachtung her neu diskutiert werden können.

[25] Vgl. zum folgenden meine kritische Analyse der betreffenden Stellen in De oecumenismo und im Direktorium, in: Interkommunion — mit Rom? Göttingen 1969, S. 64—82.

[26] Darum haben sich schon einige katholische Theologen bemüht. So z. B. G. Baum, Liturgy and Unity, in: The Ecumenist, Toronto 1967, S. 97—100; und H. J. McSorley, Eucharistic Sharing: a new state of the question for Roman Catholics, in: The Ecumenical Review, Geneva 1970, XXII No. 2, S. 113—125.

[27] An Stelle von Einzelstimmen soll hier auf das Dokument der gemeinsamen Kommission der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten über die Eucharistie hingewiesen werden. Siehe: Lutherans and Catholics in Dialogue, Bd. III: The Eucharist as Sacrifice, New York, o. J. (1968), S. 187 ff.

[28] So urteilt auch ein katholischer Moraltheologe, F. Böckle, Interkommunion, in: Stimmen der Zeit, Freiburg 1970, 95 Nr. 5, S. 320.

[29] Dies macht es erklärlich, wenn das Direktorium (§ 57) als eigentliche Paten eines katholischen Kindes nur katholische Christen zuläßt. Nicht-Katholiken sind nur als zweitrangig zugelassen.

[30] Die pastoralen Folgerungen einiger wesentlicher ekklesiologischer Einsichten müßten hier bedacht werden. J. Witte, The Basis of Intercommunion, in: Gregorianum, Rom 1970, Jg. 51, S. 87—109, hat mit besonderer Schärfe darauf hingewiesen, daß die Abendmahlsfeier einer Kirche, die nicht alle im Namen Jesu getauften Christen empfangen kann, als unvollkommen betrachtet werden muß. Deshalb empfiehlt er gelegentliche Zeichen der Interkommunion, die diese Unvollkommenheit überwinden würde. Vgl. Nr. 71 des Schlußberichtes der Kommission, jetzt in: Lutherische Rundschau, Jg. 22, Nr. 3, S. 359, Stuttgart 1972.

[31] Schlußbericht Nr. 32, ibd.

[32] Die Bedeutung von Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern und der Mahlgleichnisse und -bilder in den Evangelien wird im Blick auf das Verständnis des Abendmahls stark unterstrichen bei N. Johansson, Det urkristna nattvardsfirandet, Lund 1944, S. 84—134, ohne doch daraus die Folgerungen für die Teilnahme am Abendmahl zu ziehen. Jedoch wird bei ihm der Unterschied zur jüdischen, geschlossenen Mahlgemeinschaft unterstrichen. Kürzlich wurde aber diese Folgerung neu herausgearbeitet, indem das Mahl als Antizipation des eschatologischen messianischen Mahles gedeutet wurde. Siehe Willi Marxsen, Das Mahl — Vorstellungen und Wandlungen, in: Kontexte 3, Stuttgart 1966, S. 91—97. L. Thunberg, Experimental Communion Fellowship, in: The Ecumenical Review, Geneva 1970, XXII No. 2, S. 133—145, hat diese Erkenntnisse für die Frage der Interkommunion wieder geltend gemacht (bes. S. 140 f.). Vgl. Jürgen Poloff, Heil als Gemeinschaft, in: P. Cornehl — H.-E. Bahr, Gottesdienst und Öffentlichkeit, Hamburg 1970, S. 88 ff.

[33] Das Zitat steht in der Schrift „Daß diese Wort Christi ‚Das ist mein Leib' noch feststehen, wider die Schwarmgeister" 1527 (in: WA 23, 157: 30) und lautet im Zusammenhang: „Unsers Gotts Ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auffs aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod, ynn unsern mund, hertz und schos, Und dazu umb unser willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz und altar . . ."

[34] E. Schillebeeckx, Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie, in: Concilium, Jg. 5, Einsiedeln 1969, S. 18—25, wo besonders unterstrichen wird, daß die Zukunft schon in der Gegenwart mitgesetzt ist.

[35] Der Ausdruck stammt von einem katholischen Theologen, H. Fiolet, Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht, in: Concilium, Zürich—Mainz 1969, 5 Nr. 4, S. 257.

[36] So Böckle, aaO.

[37] Wie dies, z. B. seit einiger Zeit vom holländischen Episkopat, genehmigt worden ist (Informations Catholiques Internationales, No. 309 p. 19 und Nr. 310, S. 18, Paris 1968).

[38] Die am 8. Juli 1972 veröffentlichte „Instruktion für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche" des Einheitssekretariats in Rom geht in einer Interpretation des § 55 des Ökumenischen Direktoriums auf solche Fälle ein. Dadurch werden die Notfälle von Gefangenen und Verfolgten auf die Christen, die in einer Diaspora leben, erweitert. Jedenfalls handelt es sich dabei, wie wir noch sehen werden, nur um die Zulassung zur katholischen Messe von Nicht-Katholiken, und *nicht* von Katholiken bei der Eucharistiefeier anderer Kirchen. Die Empfehlungen der Lambeth-Konferenz dagegen zielen auf *gegenseitige* Zulassung gerade in solchen Fällen (The Lambeth Conference 1968, Resolutions and Reports, London 1968, S. 126 f.).

[39] Siehe V. Vajta, aaO., S. 57 ff.

[40] Meine Gründe habe ich ebda. S. 76 ff. angeführt. Einige der katholischen Mitglieder der gemeinsamen Kommission haben sich von einer solchen Meinung, die in Nr. 73 des Schlußberichts aufgenommen worden ist, durch Sondervoten distanziert (siehe Schlußbericht in der Lutherischen Rundschau, aaO.). Dagegen ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß nach der einmütigen Meinung der katholischen Mitglieder eine *einseitige* Zulassung von Nicht-Katholiken zur katholischen Meßfeier als möglich erscheint. Die Sondervoten bestreiten nur die Gegenseitigkeit. (Vgl. meinen Aufsatz „Die Verheißung der Gegenwart für die Zukunft der Ökumene — Bilanz über den Stand des evangelisch-katholischen Gesprächs" in: Lutherische Rundschau, Jg. 22, Nr. 3, S. 362—380, Stuttgart 1972.) Die in Anmerkung 38 genannte neue römische Instruktion geht zwar in ähnliche Richtung, aber ist viel zurückhaltender, da sie nur die isolierten Nicht-Katholiken in der Diaspora als „andere solche Fälle dringender Notwendigkeit" (näml. neben Todesgefahr, Gefangenschaft und Verfolgung) anerkennt. Auch diese Fälle müssen im einzelnen geprüft und der Entscheidung des Ortsbischofs unterliegen. Es ist sehr zu bedauern, daß diese Instruktion mit keinem Wort die Christen, die in konfessionsverschiedenen Ehen leben, erwähnt. Es kann aber dem Einheitssekretariat nicht unbekannt sein, daß verzweifelte Petitionen gerade aus diesen Kreisen die Ortsbischöfe erreichen. Wie können die römischen Behörden, zu denen diese Petitionen oft weitergeleitet werden und die für ihre Handlungsweise oft „pastorale Gründe" anführen, vor dieser schreienden Not sich als Taubstumme benehmen? Überrascht es dann, daß sogar die Gegenseitigkeit eben durch einen „wilden Ökumenismus" eingeführt wird, weil die pastoralen Gründe für Rom noch nicht einmal so weit reichten, daß man von der Existenz des Problems ein kleines Zeichen gibt. Beim Augsburger Pfingsttreffen wurde das Problem laut, in „Mischehe" — Materialsammlung aus Würzburg werden zahllose Beispiele zitiert. Außerhalb Deutschlands ist die Frage nicht weniger aktuell. Aus vielen Beispielen sei nur an die Korrespondenz zwischen den elsässischen Mischehengruppen und dem Straßburger Bischof Elchinger erinnert (L'Eglise en Alsace, Strasbourg 1971, Nr. 3, S. 7 ff.).

[41] Darin bin ich grundsätzlich mit J. de Baciocchi, La question de l'intercommunion à la lumière de Vatican II, in: Vers l'intercommunion, Eglises en dialogue, 1970, No. 13, S. 162 ff., einig. Welche Schritte man aber heute schon vornehmen kann, darüber kann noch diskutiert werden.

[42] L.-M. Dewailly, Communio-Communicatio — brèves notes sur l'histoire d'un sémantème, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris 1970, LIV No. 1 S. 46—63, weist mit Recht auf die Verschiebungen hin, die heute in unserem Vokabular vorgenommen werden sollen.

[43] Man darf vielleicht kurz darauf hinweisen, daß ein Fortschritt in mehreren Etappen die Einsicht umschließt, daß eine allgemein-universale Regelung der verschiedenen Etappen nicht möglich ist. Hier müßte man gerade auf die regionalen Verschiedenheiten aufgrund der geistlichen Entwicklung der betreffenden Kirchen Rücksicht nehmen. Dies bedeutet einerseits, daß man nicht von gewissen ökumenisch weniger betroffenen Kirchen die gegenseitige Annahme der Gläubigen beider Kirchen erbitten kann. Aber andererseits dürften gerade diese Kirchen die Entwicklung in anderen ökumenisch viel mehr aktiven Gebieten nicht verhindern. Deshalb ist der häufige Rückverweis Roms an das Prinzip der Kollegialität ein gefährliches Mittel, alles beim alten zu lassen. Sollte nicht die Kollegialität eben die möglichen Verschiedenheiten respektieren, statt alles zu uniformieren versuchen?

[44] Der Schlußbericht spricht zwar — in Übereinstimmung mit dieser Empfehlung — von „gelegentlichen Akten der Interkommunion", wird aber durch die Sondervoten

einiger katholischer Mitglieder in Frage gestellt (siehe Lutherische Rundschau, aaO., S. 359). Damit ist aber die erwünschte Kraft der Empfehlung reduziert worden.

[45] Der Vorbehalt der Sondervoten bestreitet nicht die Möglichkeit, daß ein Nicht-Katholik, dessen Kirche und kirchliches Amt nicht anerkannt wird, zur katholischen Messe zugelassen werden kann. Der Grund dafür ist die einseitige Anerkennung des Amtes. Die gegenseitige Anerkennung würde gegenseitige Zulassung zur Eucharistie zur Folge haben. Siehe bes. die Sondervoten von Bischof Martensen und Prof. Schürmann (Lutherische Rundschau, aaO., S. 360 f.).

[46] Eine solche Erklärung der lutherischen Teilnehmer hat im Schlußbericht keinen Niederschlag gefunden. Es ist aber unbezweifelbar, daß die Meinung der lutherischen Mitglieder ohnehin in diese Richtung ging. Die Opportunität einer solchen Aussage läßt sich natürlich diskutieren. Die theologischen Gründe, die ich für eine solche Haltung angeführt habe (Interkommunion — mit Rom? Göttingen 1969, S. 55 ff.), sind zwar von einigen lutherischen Theologen skeptisch beurteilt worden. Mit dem Problem der „Gegenseitigkeit" werden wir also auch im eigenen Kreise noch weiterhin zu tun haben. Es scheint mir aber, daß hier oft nur Argumente der theologischen Skrupel oder nicht-theologische Faktoren, wenn nicht ganz einfach Unkenntnis als Gründe vorliegen. Daß ich mich diesen Argumenten nicht anschließen kann, erklärt sich von selbst. So bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Forderung nicht nur dem Zögern der katholischen kirchlichen Autoritäten gegenüber durchhalten zu müssen, sondern auch gegenüber den Argumenten und Gegenargumenten bei uns, obwohl sie doch anders liegen. Glücklicherweise hat aber die lutherische Kirche keine Universalbehörde, sondern kann die Situation jeweils am geeigneten Orte beurteilen.

Ist eine Neuorientierung im Gange?

Die Frage nach Staat und Kirche in den nordischen Ländern heute

VON LARS THUNBERG

In den nordischen Ländern hat man die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche traditionsgemäß als Frage nach dem Verhältnis von lutherischem Christentum und nationalen und lokalen Lebensformen des betreffenden Volkes verstanden. Diese Behauptung ist auf jeden Fall dann berechtigt, wenn man gleichzeitig unterstreicht, daß sich das Luthertum, um das es hier geht, immer sowohl als Träger des allgemein Kirchlichen wie auch des spezifisch Konfessionellen verstanden hat.

Der Überlieferung nach hat man das Christentum auf Island im Jahre 1000 auf Grund eines repräsentativen Beschlusses des Allthing bei Thingvellir eingeführt. Das, so kann man sagen, stellt denn auch eine Art Idealbild dar für das Verhältnis von Kirche und Volk — auch da, wo es um die besondere Form

des lutherischen Christentums geht. Durch einen Akt politischer Beschlußfassung nimmt das Volk einen Glauben an, den die Kirche alsdann zu verkündigen und in dem sie zu unterweisen hat. Diese Auffassung kommt klar und deutlich darin zum Ausdruck, daß der Beschluß der sog. Synode von Uppsala (1593), der den Sieg der Reformation in Schweden bekräftigte, Bestandteil der offiziellen Bekenntnisschriften der Schwedischen Kirche ist. Die in den fünf nordischen Ländern noch immer bestehende enge Verbindung von kirchlicher und politischer Beschlußfassung zeigt außerdem, daß diese Tradition keineswegs schon ausgestorben ist. Dem liegt allerdings nicht so sehr die Auffassung zugrunde, als müsse es ein praktisches und prinzipielles Verhältnis zwischen den Organen des Staates und der Kirche geben. Der Grundgedanke ist vielmehr der, daß beide den Volkswillen zum Ausdruck bringen, der seinerzeit jenen Glauben, von dem man meint, daß er für beide die eigentliche Grundlage bildet, angenommen hatte und der ihn nun immer noch trägt. So beruht also letzten Endes die Kirche in ihrer Verbindung mit dem Staat hier im Norden auf der Vorstellung von einer gewissen christlichen Volkstümlichkeit, die nun ihrerseits dazu beiträgt, die Homogenität des Volkes zu bewahren. Die hervorragenden Vertreter einer solchen Ideologie — die jeder natürlich in seiner besonderen Weise ausgeformt hat — sind etwa N. F. S. Grundtvig in Dänemark und Einar Billing in Schweden.

Gerade diese christliche Volkstümlichkeit muß man heute jedoch in Frage stellen. Die nationale Homogenität ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Es ist vor allem die sog. Säkularisierung gewesen, die unter den nordischen Völkern selbst eine außerordentlich pluralistische Lebensanschauungssituation herbeigeführt hat. In Finnland ist außerdem nach dem Verlust Kareliens nach dem 2. Weltkrieg neben der lutherischen Kirche eine im ganzen Land verbreitete nationale orthodoxe Kirche entstanden. Und endlich hat, vor allem in Schweden, die große Zahl der Einwanderer und Gastarbeiter, die einer anderen christlichen Konfession oder gar nichtchristlichen Religionsgemeinschaft angehören, während weniger Jahre das religiöse Konfessionsbild an Ort und Stelle so vielfältig werden lassen, wie es das auf globaler Ebene schon lange ist. Wer in einer solchen Situation an der Vorstellung einer Volkskirche in ihrer Verbindung mit einer Volkstümlichkeitsprämisse festhält, der gibt nicht selten zu erkennen, daß er sich um eine Fiktion bemüht. Und so ergab es sich auch, daß sich die Frage nach Staat und Kirche in Schweden als eine Angelegenheit erster Ordnung mit Macht nach vorn schob und auch in den übrigen nordischen Ländern zu einer äußerst wichtigen Frage wurde.

In Schweden hat 1972 ein vier Jahre zuvor eingesetzter staatlicher Untersuchungsausschuß seine Stellungnahme abgegeben und neue Formen für das Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen und der Gesellschaft vorgeschlagen.

Ich habe deshalb die Absicht, mich in diesem Artikel vor allem diesem Vorschlag und der Debatte, die er auslöste, zu widmen. Da die Frage jedoch in verschiedener Weise auch in Norwegen, Finnland und Dänemark aktuell ist, soll zunächst als eine Art Hintergrund für die dann folgende Darstellung Schwedens die Lage in diesen Ländern skizziert werden. Nicht zuletzt wird dadurch auch das Recht der Annahme deutlich, die in der Überschrift des Artikels anklingt, daß nämlich in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat eine allgemeine nordische Umorientierung im Gange ist[1].

Finnland — Ausnahme oder Ideal?

Das Verhältnis von Kirche und Staat in Finnland bildet seit langem schon in verschiedener Hinsicht eine auffallende Ausnahme, wenn man es mit den übrigen nordischen Ländern vergleicht. Das liegt nicht daran, daß dort etwa jene oben skizzierte allgemeine ideologische Grundlage fehlen würde. Sondern es liegt daran, daß man hier etwas anderen kirchenrechtlichen Grundlinien gefolgt war. Das läßt sich bis in die neuesten Reformen hinein verfolgen. Hier geht die Entwicklung vom Kirchengesetz des Jahres 1869, hinter dem der interessante Kirchenrechtstheoretiker Frans Ludvig Schauman stand, bis zur Gesetzgebung u. a. über die Kirchenleitung aus den vierziger Jahren und den vor kurzem erst durchgeführten neuerlichen Reformen. Auch Schauman bekannte sich zu einer lebendigen Verbindung von Staat und Kirche. Das führte bei ihm jedoch nicht zu irgendwelchen Vermengungen, sondern im Gegenteil zur Forderung nach klarer Trennung. Kirche und Staat können einander Unterstützung gewähren — eine Auffassung, die Schauman mit naturrechtlichen Vorstellungen begründete. Jedoch sollte sowohl in der gesetzgebenden als auch in der ausführenden Macht der Unterschied klar zum Ausdruck kommen; Schauman unterschied auch prinzipiell deutlich zwischen diesen beiden Funktionen. Deswegen erhielt die finnische lutherische Kirche, obwohl die Idee eines christlichen Staates beibehalten wurde, ein eigenes Kirchengesetz und eine synodale Verfassung mit einer Synode, die in kirchlichen Angelegenheiten selbst beschließt, während dem Staat das Vetorecht zusteht. Das Kirchengesetz war staatliches Gesetz, es konstituierte jedoch eine selbständige Kirche, die durch diese Kombination trotz ihrer Selbständigkeit keine private Vereinigung, sondern eine Körperschaft öffentlichen Rechtes wurde. Auch auf administrativem

[1] Eine großartige Übersicht über die Situation im Norden, die ich hier auch fleißig ausgenutzt habe, gibt A. Aarflot (Hrsg.), *Kirke og stat i de nordiske land*, Oslo—Bergen—Tromsø 1971. Das Buch ist die erste Schrift, die die *Nordiskt sällskap för kykorettsforskning* herausgegeben hat, die in Århus 1969, anläßlich einer u. a. auch vom Nordischen Ökumenischen Institut veranstalteten Konferenz über Staat und Kirche gebildet wurde. Das Material dieser Konferenz ist Bestandteil des Buches.

Gebiet betonte Schauman die Selbständigkeit. Das führte zu einem verstärkten Bemühen um die Einrichtung der Stiftsverwaltungen. Er rechnete an und für sich zwar mit einer separaten kirchlichen Zentralverwaltung, war aber noch nicht bereit, sie einzuführen.

Von diesen Gedanken Schaumans aus hat man seitdem an der Verselbständigung der Kirche weitergearbeitet. 1908 wurde die Bischofskonferenz eingeführt und gesetzlich verankert. Mit Hilfe neuer Gesetzesänderungen verwirklichte man 1944 Änderungsvorschläge, die man lange schon diskutiert hatte: seitdem leitet diese Konferenz als sogenannte „Erweiterte Bischofskonferenz" (d. h. durch Laien erweitert) nun auch die gesetzlich gebundene und die freie Tätigkeit innerhalb der Kirche. Gleichzeitig entstand die lange schon geplante Kirchenleitung, das höchste administrative und ökonomisch verantwortliche Organ der Kirche.

Die Frage, wieweit die Grundauffassung Schaumans auch mit ihren theoretischen Voraussetzungen — also dem Gedanken wechselseitiger Unterstützung und enger Zusammenarbeit und nicht zuletzt dem Gedanken des christlichen Staates — beibehalten werden kann, ist heute im höchsten Grade offen und wird eifrig diskutiert. Schon das Grundgesetz von 1919 erklärte die religiöse Neutralität des Staates — und bereits 1922 wurde durch das Religionsfreiheitsgesetz der Austritt aus der Kirche ohne gleichzeitigen Eintritt in eine andere Religionsgemeinschaft möglich (Schweden bekam ein solches Gesetz erst 1951!). Nun bedeutet gerade diese eben erwähnte Reform in der Praxis erstaunlich wenig; trotzdem kann man das Prinzip des christlichen Staates als Idealbild für die Kirche nicht mehr aufrechterhalten. Deshalb muß die Frage nach der Zusammenarbeit in einer modernen Gesellschaft mit einem ganz anderen Begriffsapparat in Angriff genommen werden. In dieser Situation bringt sich aber auch die Notwendigkeit in Erinnerung, die Linie der Selbständigkeit weiter auszubauen.

Das drückt sich darin aus, daß die Erweiterte Bischofskonferenz 1966 ein Komitee damit beauftragte, die Richtlinien für das zukünftige Verhältnis von Kirche und Staat zu untersuchen. Es ist bezeichnend für die finnische Sonderstellung auf diesem Gebiet, daß die Kirche selbst hierzu die Initiative ergriffen hatte und die damit verbundene Arbeit von der Kirche und für die Kirche geleistet wurde. Dieser Arbeit lagen bestimmte Fakten zugrunde. Die Prozentzahl der Austritte aus der lutherischen Kirche Finnlands ist immer schon sehr niedrig gewesen. Noch 1965 gehörten ihr 92,6 % der Bevölkerung an. Dazu kommt, daß ca. 1,3 % oder 70 000 Personen zur orthodoxen Kirche gehören, die jetzt also die zweite Staatskirche des Landes ist und ein teilweise noch engeres Verhältnis zum Staat hat als die lutherische. Die 18 registrierten freikirchlichen Gemeinschaften umfassen einen nur unbedeutenden Teil der Bevöl-

kerung, während der Rest, ca. 5,3 % nach den Angaben von 1965, keiner Kirche angehört und deshalb im Zivilregister geführt wird.

Diese Ziffern zeigen, daß zwischen dem finnischen Volk und den christlichen Kirchen, vor allem der lutherischen, immer noch eine enge Verbindung besteht. Sie beruht heutzutage jedoch nicht auf der Christlichkeit des Staates, sondern auf dem im Religionsfreiheitsgesetz garantierten Recht des freien Anschlusses. Die Religionsfreiheit reguliert auch die Frage nach dem Religionsunterricht in den Schulen. Das hat Finnland jedoch nicht — ebenso wie keines der anderen nordischen Länder — zu dem schwedischen System eines „objektiven Religionsunterrichtes" in den allgemeinen Schulen auswachsen lassen, sondern statt dessen das Prinzip eines konfessionellen Religionsunterrichts beibehalten. Nach dem Schulgesetz kann jetzt eine kommunal zusammengefaßte Minoritätsgruppe von 5 Schülern Anspruch auf Religionsunterricht in der eigenen Konfession erheben. Für die weit verstreut wohnenden orthodoxen Christen ist das und wird das stets eine Lebensbedingung sein. Das kirchliche Komitee hat jedoch vorgeschlagen, daß alle, die im Zivilregister eingetragen sind, mehr Unterricht als bisher in Religionsgeschichte und Ethik erhalten sollen und daß außerdem der lutherische Religionsunterricht nicht nur von Lutheranern, sondern von allen erteilt werden kann, die auf dem Grund des Apostolikums stehen.

Im Blick auf die offiziellen Bindungen an den Staat ist das Komitee dafür eingetreten, die Macht des Staates im Bereich kirchlicher Gesetzgebung und Verwaltung nicht zu verringern. Demnach soll also das Vetorecht des Reichstages in Fragen des Kirchengesetzes gegenüber der Synode bestehenbleiben. Man hat sogar darüber diskutiert, ob nicht das z. Z. geltende Prinzip aufgegeben werden soll, wonach nur die Reichstagsabgeordneten, die der lutherischen Kirche angehören, an solchen Vorlagen beteiligt sein dürfen. Das muß jedoch vor dem Hintergrund der augenblicklich bestehenden großen Freiheit gesehen werden. In ökonomischen Fragen kommt dem Staat allerdings ein umfassendes Beschlußrecht zu, das nicht problemlos ist und das darauf beruht, daß die Kirche immer noch das Steuerrecht innehat — im übrigen auch gegenüber sog. juristischen Personen. Hier zeichnet sich ein deutliches Interesse ab, die Bindungen zu lockern. Endgültige Vorschläge liegen jedoch noch nicht vor. Im Augenblick bezahlt der Staat direkt die Kosten für die Stiftsverwaltung und die Gehälter der Bischöfe, aber durch seine Unterstützung der theologischen Fakultäten z. B. bezahlt er ebenfalls die Pfarrerausbildung. Darum ernennt der Präsident u. a. auch die Bischöfe. Aber auch hier ist eine größere Freiheit für die Kirche im Gespräch.

Besonders interessant ist, wie man das kirchliche Steuerwesen auffaßt, denn das gehört zu den Punkten, an welchen die Eigenart des finnischen Systems

besonders anschaulich gemacht werden kann. Das Religionsfreiheitsgesetz hat das Steuerrecht im Blick auf juristische Personen nicht aufgehoben, obwohl gerade dieses Gesetz davon ausging, daß man nur bei natürlichen Personen von einer Religionszugehörigkeit sprechen könne. Im Gegenteil — man meinte, gerade diese Tatsache mache es Gesellschaften und Vereinigungen möglich, Kirchensteuer zu bezahlen. Damit werde man nämlich dem Recht einer Einzelperson auf keinen Fall zu nahe treten. Durch ein Spezialgesetz von 1935 bekamen auch orthodoxe Gemeinden das Steuerrecht am Einkommen solcher Gesellschaften, in denen orthodoxe Christen die Aktienmajorität besitzen(!). Heute motiviert man das alles damit, daß die Mittel für allgemeinnützliche soziale und kulturelle Aktivitäten verwendet würden.

In Finnland hat man also von seiten der Kirche Reformen im Verhältnis von Staat und Kirche in Gang gesetzt. Berücksichtigt man die Bereitwilligkeit, mit der die Jugendorganisationen der verschiedenen politischen Parteien in den letzten Jahren diese Frage aufgegriffen haben, dann wird man allerdings auch mit staatlichen Initiativen zu einer Überprüfung dieses Verhältnisses rechnen müssen. In der Reformarbeit anderer nordischer Länder ist man von diesem finnischen System nicht selten als einer Art nachahmenswertem Ideal ausgegangen. Daß ein solches konstitutionell verwirklichtes Ideal nicht statisch sein kann, das zeigt die Entwicklung in Finnland — und sie wird auf diese Weise zum Memento für alle, die in den anderen Ländern Beschlüsse auf weite Sicht hin fassen zu können glauben.

Norwegen — Bewegung nachdrücklicher kirchlicher Verselbständigung

Bei einem Vergleich mit Finnland hat die lutherische Kirche in Norwegen bis in diese Tage den Eindruck einer viel stärkeren Bindung an den Staat gemacht. Es gibt keine Synode oder Kirchenkonferenz. Kirchengesetze werden ausschließlich im Storting, dem norwegischen Reichstag, erlassen. Alle wichtigen ökonomischen und administrativen Fragen werden im Kirchenministerium entschieden. Der staatliche Haushaltsplan gibt auch den Rahmen für das Budget der Kirche an. Sehr begrenzt sind ebenfalls die finanziellen Möglichkeiten der Ortsgemeinden. Trotzdem hat sich in den letzten Jahren — und zwar aufgrund von Reformforderungen, die innerhalb der Kirche entstanden — die Lage der Kirche mit Nachdruck auf größere Selbständigkeit hin verschoben. Man darf wohl mit Fug und Recht annehmen, daß die Verhältnisse in Finnland hier als Ideal zu dienen hatten.

Ein paar zusammenfassende Zahlenangaben mögen die Entwicklung beschreiben: Schon im Jahre 1933 entstand ein Gesetz über einen demokratisch organisierten Stiftsrat. Die Bestimmung, daß alle Stiftsräte einmal in 4 Jahren zu

einer gemeinsamen Konferenz zusammenzutreten hätten, kam 1953 hinzu, und im Jahre 1963 wurde ein — jedoch nicht gesetzlich verankertes — Koordinierungsorgan eingerichtet. Der wichtigste Beschluß stammt freilich aus dem Jahre 1969: damals beschloß das Storting, selbst einen gemeinsamen Rat für die Diözesen einzurichten — den sog. Kirchenrat. Der hat zwar nur konsultativen Status, d. h. das Kirchenministerium hat immer noch die zentrale Verwaltung in den Händen. Mit diesem Anfang ist jedoch — durch den Kirchenrat — der erste Schritt zu einer zentralen Kirchenleitung gemacht.

Die Struktur, die da im Entstehen ist — und das ist auffällig —, entwickelt sich genau so wie in Finnland. Auch im Blick auf andere nichtlutherische Gemeinschaften wird diese Gleichheit deutlich. Gewiß hat die lutherische Kirche in Norwegen nicht das gleiche Kirchensteuerrecht wie die in Finnland; seit 1969 wird jedoch allen eingetragenen Glaubensgemeinschaften das Recht auf finanzielle Unterstützung durch die öffentliche Hand zugestanden, und zwar pro Mitglied in derselben Höhe, wie das pro Mitglied für die lutherische Kirche gilt. Außerdem ist der Religionsunterricht konfessionell. Allerdings sind die Möglichkeiten besonderer religiöser Unterweisung für Minoritäten weniger großzügig als in Finnland.

Wie gesagt — diese eben beschriebenen Veränderungen sind eindeutig das Resultat von Reformvorstellungen, die in der Kirche selbst ihren Ursprung hatten. Die Landeskonferenz der freiwilligen kirchlichen Organisationen beauftragte 1965 ihr ausführendes Organ, den freiwilligen Kirchenrat, einen Untersuchungsausschuß einzusetzen, der das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft heute begutachten sollte. Dieser Ausschuß, der unter der Bezeichnung „Reformkommission" arbeitete, legte im März 1969 eine einstimmig gefaßte Resolution vor, die unter dem Titel „Die Reform der norwegischen Kirche" veröffentlicht wurde.

Dieses Gutachten, das mit legalen Formen kirchlicher Selbstverwaltung schon praktische Resultate erbrachte, ist nicht zuletzt deshalb interessant, weil es versucht, die Problematik in einen theologischen Gesamtzusammenhang einzubauen. Man definiert dort die Kirche als eine Einheit von persönlicher Glaubensgemeinschaft und äußerer Verwaltung der Gnadenmittel und weist solche Trennungslinien, wie die zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, charismatischem Dienst und äußerer Ordnung zurück. Auch die Volkskirchenproblematik wird eingehend untersucht. Man betont den Charakter kirchlicher Wahlen als christliches Handeln unter dem Gebet und versucht, in der Frage der Demokratisierung die übliche demokratische Repräsentationslinie mit einer anderen zu verbinden, die auf der Stiftung durch Christus beruht, in der die Gnadenmittel verwaltet werden. In der Ämterfrage bemüht man sich um eine stärkere Differenzierung des kirchlichen Dienstes. In der eigentlichen Frage

nach dem Verhältnis von Kirche und Staat schlägt man die Einrichtung einer Synode mit beschlußfassenden Funktionen und den Kirchenrat als administratives Organ vor. Man betont, und das ist wichtig, daß die Kirche wenigstens im Prinzip für die Leitung der Kirche selbst verantwortlich sein muß — wird das vom Staat besorgt, ist der Staat als von der Kirche dazu beauftragt anzusehen.

Die Landeskonferenz der freiwilligen kirchlichen Organisationen, die 1969 zusammentrat, akzeptierte das Gutachten der Reformkommission. Man beschloß, eine zusätzliche neue Untersuchung in Auftrag zu geben, die bestimmte Probleme behandeln sollte, die durch die Reformkommission aufgekommen waren. Im Jahre 1972 ist ein erstes Gutachten dieses Komitees erschienen. Wir werden es sogleich kurz referieren. Nun hatte allerdings im Frühjahr 1970 auch das Storting eine Kommission eingesetzt, die das Verhältnis von Staat und Kirche untersuchen, das staatskirchliche System in seiner Gesamtheit bewerten und Vorschläge für eine eventuelle Auflösung der organisatorischen Verbindungen zwischen Staat und Kirche machen sollte. Die kirchliche Initiative hatte nämlich gezeigt, daß man auch innerhalb der Kirche — bei neuen gesellschaftlichen Verhältnissen — zu einer relativ vorbehaltlosen Überprüfung der Situation bereit war.

Im Juli 1972 wurde das neue kirchliche Gutachten publiziert. Es zeigte sich, daß man auch dort zur Arbeit mit Alternativmodellen übergegangen war — Modelle, die im übrigen stark an die Modelle erinnern, die die schwedische staatliche Kommission aus dem Jahre 1958 präsentierte (davon weiter unten). Die norwegische Kommission, die unter der Leitung von Bischof Kaare Støylen, Kristiansand, stand, denkt sich drei alternative Lösungen: 1. Eine Staatskirche mit bedeutend größeren inneren Selbständigkeitsrechten als heute (dieser Vorschlag erinnert an das — doch mit Reformen erweiterte — sog. schwedische A-Modell). 2. Eine Freikirche, losgelöst vom Staat und als Religionsgemeinschaft eingetragen (erinnert an das sog. schwedische C-Modell). 3. Eine freie Volkskirche, die mit dem Staat zusammenarbeitet, gleichzeitig ihre öffentlichrechtliche Stellung beibehält, ökonomisch jedoch vollständig auf sich selbst angewiesen ist und sich dabei auf einen freiwilligen Mitgliederbeitrag stützt (ein Vorschlag, der wenigstens zum Teil an das sog. B-Modell in Schweden erinnert). Das Komitee hat zu diesen Alternativen nicht Stellung genommen, betont jedoch, daß das rein freikirchliche Modell wohl kaum den Erwartungen in der Kirche entspräche und daß das Modell 3 gerade in Hinsicht auf die weitergehende enge Zusammenarbeit mit dem Staat, die dort ja vorausgesetzt wird, kaum realisierbar sein würde. In seinen prinzipiellen Überlegungen ist sich das Komitee darin einig, daß die augenblicklichen kirchlichen Verhältnisse im Gegensatz stehen zu jener modernen Religionsgesetzgebung, wie sie z. B. im

amerikanischen oder deutschen Kirchenrecht zu finden ist. Man ist sich auch darin einig, daß die Kirche in viel größerem Umfang als bisher die Möglichkeit bekommen muß, in internen Fragen nach nicht-politischen Richtlinien selbst entscheiden zu können und die finanzielle Planung und Verwaltung in eigene Hände zu bekommen.

Die Reaktionen der Presse auf diese Untersuchung waren im großen und ganzen positiv, gleichgültig von welcher Seite sie kamen. Radikale Kreise meinen freilich, man sei nicht weit genug gegangen; stark konservative Kreise sind der Auffassung, die augenblickliche Ordnung gäbe für die persönliche christliche Arbeit — und das ist ihrer Meinung nach das Wichtigste — einen ausreichenden Rahmen ab. Das Gefühl jedoch, daß Reformen notwendig seien und daß sich die Kirche rechtzeitig dazu äußern müsse, hat sich sehr verstärkt. In diesem Zusammenhang, und das darf auch nicht verkannt werden, spiegelt eine so einflußreiche Persönlichkeit wie der dezidiert antistaatskirchlich eingestellte Bischof Per Lønning die Meinung repräsentativer Kreise wider. Ebenso muß man berücksichtigen, daß Finnland hier idealbildend vorangehen und daß auch die schwedische Untersuchung auf das strukturbildende Denken äußerst anregend wirken konnte. Auch wenn sich die nordischen Länder in ihren jeweiligen Relationen von Kirche und Staat stark voneinander unterscheiden, so funktioniert die Information darüber, wie man im betreffenden Nachbarland denkt, doch ausgezeichnet.

Dänemark — vorsichtige Reformwünsche

Vermutlich ist die norwegische Einstellung, die wir eben noch als konservativ bezeichneten und die darauf hinausläuft, daß die Staatskirche als Rahmen um das gottesdienstliche Leben am Ort und um freie christliche Aktivitäten zu verstehen ist — diese Einstellung ist in Dänemark sowohl in den leitenden Kreisen der Kirche als auch unter den Leuten und erst recht natürlich auch unter den Politikern maßgebend. Das kam in den Debatten anläßlich der in Anm. 1 erwähnten nordischen Konferenz um Kirche und Staat 1969 deutlich zum Ausdruck. Es gab damals eine heftige Auseinandersetzung, die bis heute andauert — und zwar deswegen, weil man vor allem in ökumenisch engagierten Kreisen auf die Schwierigkeiten, ja Ungereimtheiten aufmerksam machte, die immer dann auftreten, wenn die dänische Volkskirche sich in zwischenkirchlichen Fragen zu äußern hat oder zu handeln beabsichtigt. Diese Kirche kann nämlich nicht als selbständiges Subjekt auftreten, weil ihr legales Subjekt Folketing und Kirchenministerium sind — beide sind jedenfalls in theologischen Sachfragen nicht bereit, als solches Subjekt aufzutreten. Das hat zur Folge, daß sich in diesen Fragen nur der einzelne äußern kann und es eine wirkliche Repräsen-

tanz — z. B. in der Frage der Gespräche zwischen Lutheranern und Reformierten über die vorgeschlagene Konkordie — auch gar nicht geben kann.

Die dänische Volkskirche hat also legal weder eine Bischofskonferenz noch eine Synode. Auch finanziell fehlt ihr jede Selbständigkeit. Die Mittel, die der einzelnen Gemeinde zur Verfügung stehen, sind äußerst knapp bemessen, und alle Verhandlungen werden ohne große Diskussionen zur Sache erledigt. Dasselbe gilt übrigens auch für die Behandlung kirchlicher Fragen im dänischen Reichstag. Dort ist man übereingekommen, diese Dinge ohne interfraktionellen Streit abzuwickeln.

Nun hatte jedoch die damalige sozialdemokratische Ministerin für Kirchenfragen, Frau Bodil Koch, 1964 eine sog. Strukturkommission eingesetzt, die zwar nicht das Kirche-Staat-Verhältnis im allgemeinen diskutieren, sondern sich auf begrenzte Reformen im Rahmen des Systems konzentrieren sollte. Dabei stieß die Kommission auf eine Vielzahl innerer Schwierigkeiten — in der Kommission selbst waren die verschiedensten Richtungen vertreten, auch solche, die mit der augenblicklichen Ordnung im Prinzip zufrieden waren — und äußerer Schwierigkeiten: die Bürokratie versuchte immer wieder, die Effektivität der Arbeit herabzusetzen. In verschiedenen Sektionen hat sich diese Strukturkommission mit Fragen der Gemeindestruktur, des Pfarrernachwuchses, der internationalen Beziehungen, der Freizeit- und Urlauberseelsorge etc. beschäftigt. Sie hat außerdem konkrete Vorschläge ausgearbeitet; wieweit diese jedoch durchgeführt werden können, ist noch völlig offen. Die derzeitige Ministerin für Kirchenfragen, Frau Dorte Bennedsen, die Tochter Bodil Kochs, hat augenscheinlich eine verhältnismäßig positive Einstellung zu Reformvorschlägen. Doch muß jede Regierung mit den Realitäten rechnen, die darin bestehen, daß es in dieser am stärksten zersplitterten Kirche Skandinaviens ganz gegensätzliche Fraktionen gibt. Solange das Staatskirchensystem ein Rahmensystem bleibt und nichts anderes — solange herrscht Waffenstillstand; wenn aber Formen eingeführt werden, die direkte Konfrontationen zur Folge haben, dann werden bedeutende Schwierigkeiten entstehen.

Schweden — zwei staatliche Ausschüsse und die Religionsfreiheit

Sieht man einmal von Finnland ab, dann hat die lutherische Kirche in Schweden, vergleicht man sie mit den anderen nordischen Kirchen, die freieste Stellung gegenüber dem Staat. Mit gewissem Recht konnte man deshalb behaupten, die Schwedische Kirche sei keine eigentliche Staatskirche. Darauf weisen folgende Faktoren hin:

a) Die Kirche hat eine Synode (bereits 1866 gebildet, heute bestehend aus 96 Laien und 39 geistlichen Vertretern, die stiftsweise durch Wahlmänner resp.

pastorale Verbände gewählt werden), die gemeinsam mit dem Reichstag Gesetze erläßt (man kann das auch so ausdrücken, daß der Reichstag und die Synode in kirchenrechtlichen Fragen wechselseitig das Vetorecht haben).

b) Die finanzielle Grundlage der Kirche ist das kirchliche Grundeigentum resp. die Erträge aus dem sog. Kirchenfonds, dessen Zugehörigkeit zur Kirche nicht mehr in Frage gestellt wird und der lediglich administrativ im Auftrag der Kirche durch den Staat verwaltet wird.

c) Die Kirche hat auf der Ortsebene in den Kirchenbevollmächtigten (dem legislativ verantwortlichen „Kirchenparlament") und im Kirchengemeinderat eigene Organe, die in allen Fragen entscheiden, die vom sog. Gemeindeverwaltungsgesetz berührt werden (schon 1862 hat man in Schweden die Gemeinden aufgeteilt in eine politische Gemeinde und in eine Kirchengemeinde. Das derzeit gültige Gemeindeverwaltungsgesetz reguliert den Kompetenzbereich der Kirchengemeinde und deren Arbeitsformen).

d) Die Pfarrstellenbesetzung geschieht weithin durch direkte Wahlen (die sog. königlichen Ernennungen erfolgen vor allem, um für Gerechtigkeit in den diversen kirchlichen Aufstiegsmöglichkeiten zu sorgen, nicht aber, um eine staatliche Prärogative herauszustellen).

e) Die großen kirchlichen Werke — der Zentralrat der Kirche, die Missionssozusagen gesetzlich verankerten kirchlichen Strukturen, trotzdem müssen sie direktion, die Seemannsmission, das Diakonische Werk — sind zwar Teile der ihre Rechenschaftsberichte der Synode und nicht dem Staat vorlegen.

f) Unter Beziehung auf die Ortsgemeinde und ihre Verwaltung hat man in den letzten Jahren auch auf der Stiftsebene eine parlamentarische Repräsentationsform — die sog. Stiftsversammlungen — geschaffen, die eine Ergänzung der Stiftsräte für die freiwillige kirchliche Arbeit resp. des mehr bürokratisch zentralisierten Domkapitel (Stiftsleitung) bilden.

Auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß die Schwedische Kirche dennoch stark staatskirchliche Züge trägt. So fehlt der Kirche z. B. ein eigenes Zentralorgan für die finanzielle Verwaltung. Die Mittel aus dem Kirchenfonds werden staatlich verwaltet, und nur staatliche Beschlüsse können ihren Verwendungszweck umändern. Die Bindung der Synode an den Staat wird darin deutlich, daß sie nicht aufgrund eigener Initiativen zusammentreten kann. Die Agenden, die die Ordnung des Gottesdienstes und der übrigen Amtshandlungen festlegen, werden ausnahmslos durch den König — heute zwar schon nach Anhören der Synode — für gültig erklärt. Wichtige Amtsernennungen liegen ganz und gar in der Hand des Staates; als Staatsbeamte unterstehen die Pfarrer den gleichen Gesetzen wie die übrigen Staatsbeamten — wenn auch mit besonderen Einzelvorschriften. Außerdem ist die kirchliche Verwaltung auf der Ortsebene ihrem Charakter nach, wenn auch nicht gerade staatlich, so doch stark kommu-

nal und dazu politisch geprägt. Man hat deswegen einmal gesagt: Wenn die Schwedische Kirche auch keine Staatskirche ist, so ist sie doch eine Kommunalkirche. Die Trennung von Kirchengemeinde und politischer Gemeinde hat der Kirche nicht nur Freiheiten, sondern auch Begrenzungen eingebracht. So können Kirchensteuermittel nicht zu Zwecken verwandt werden, für die im allgemeinen die politische Gemeinde zuständig ist — z. B. für soziale Zwecke. Außerdem sind die Wahlen zu den Kirchenbevollmächtigten (dem legislativ verantwortlichen „Kirchenparlament") zeitlich mit den Kommunalwahlen verbunden. Bei der Gelegenheit legen die politischen Parteien ihre Kandidatenlisten für diese kirchlichen Wahlen vor, auch wenn sich dabei gelegentlich verschiedene Parteien zu einer gemeinsamen Liste zusammenschließen. Das hat darüber hinaus den Nachteil, daß die Wahlen zum „Kirchenparlament" — im Unterschied zu den politischen Wahlen — ohne Debatte über das Programm der verschiedenen Parteien und Gruppen stattfinden. Deswegen wird in der augenblicklichen Diskussion der Forderung nach Entpolitisierung der kirchlichen Wahlen nicht selten die Forderung nach verstärkter Politisierung, d. h. nach einem klar abgesteckten Programm von seiten der betreffenden Partei entgegengesetzt.

Die Schwedische Kirche hat eine öffentlich-rechtliche Stellung, die sich vor allem auf zwei Grundpfeiler stützt: der eine ist der Anteil der Kirche über ihre Synode an einem Teil des schwedischen Rechtes, also des Kirchenrechtes. Der andere ist das Besteuerungsrecht. Das wird auf der Ebene der Ortsgemeinden ausgeübt, indem die gewählten Kirchenbevollmächtigten für jeden Kirchengemeindeverband den Hebesatz der Kirchensteuer festsetzen. Vielleicht läßt sich der öffentlich-rechtliche Status der Kirche auch noch an einem dritten Grundpfeiler erkennen: an der in vieler Hinsicht markant öffentlichen Stellung der kirchlichen Amtsträger. Aber gerade diese Punkte werden heute diskutiert und teils unter staatsrechtlichen Gesichtspunkten, teils mit Kriterien der Religionsfreiheit immer wieder überprüft.

Damit aber sind wir nun auch schon bei der Arbeit jener staatlichen Untersuchungskommission über das Verhältnis von Staat und Kirche in Schweden angekommen, die seit 1958 im Gange ist und die 1968 eine erste Stellungnahme vorlegte, in welcher sie alternative Zukunftslösungen skizzierte. Sie hat 1972 eine zweite Stellungnahme vorgelegt, in welcher die Lösung der Bindungen von Staat und Kirche in Schweden vorgeschlagen wird, die bisherige staatliche Unterstützung der Arbeit christlicher Glaubensgemeinschaften in Schweden jedoch beibehalten werden soll.

Auf Grund von Anträgen aus der Reichstagssitzungsperiode 1956 wurde die *Untersuchungskommission 1958 „Kirche und Staat"* gebildet. Hier wurde eine Spezialistenarbeit in Auftrag gegeben, die nicht die Aufgabe hatte, Lösungen

vorzuschlagen. Sie sollte lediglich Unterlagen für solche Lösungen ausarbeiten. Zu diesem Zweck publizierte die Kommission in den Jahren 1963 bis 1968 nicht weniger als zehn Teilgutachten, die verschiedene Fragen behandelten, und eine abschließende Stellungnahme. Von den Teilgutachten ist hier besonders das über die Religionsfreiheit erwähnenswert. Die später eingesetzte Kommission hat jedoch (vgl. dazu weiter unten) gerade diese Ausarbeitung für ungenügend erklärt.

In der abschließenden Stellungnahme skizziert die Kommission vier verschiedene Lösungsmodelle. Auf drei von ihnen sind wir im Zusammenhang mit den norwegischen Vorschlägen schon eingegangen. Dies sind nun die vier verschiedenen Modelle: A-Modell — im Grunde unveränderte Beziehungen zwischen Staat und Kirche. B-Modell — eine im Prinzip freie Kirche mit entweder beibehaltenem Kirchensteuerrecht oder Hilfe staatlicher Organe bei der Erhebung der Mitgliederbeiträge (d. i. ungefähr das Modell in der BRD oder in Finnland). C-Modell — eine freie Kirche ohne Steuerrecht und ohne Erhebungshilfe von seiten des Staates. D-Modell — eine freie Kirche ohne Steuerrecht und ohne Erhebungshilfe — und außerdem ohne kirchlichen Grundbesitz.

Die abschließende Stellungnahme der Kommission wurde, wie das in Schweden üblich ist, einer Reihe berührter Instanzen zur Rückäußerung zugesandt. Von diesen veranstaltete der sog. Verband schwedischer Pastorate eine umfassende Umfrage unter den Bevollmächtigten der Gemeinden. Sie ergab eine überwältigende Majorität für das A-Modell, was man mit dem Volkskirchensystem motivierte. Die Stiftsleitungen waren freilich geteilter Meinung, und die verschiedenen zentralkirchlichen Werke hatten mitunter Schwierigkeiten, zu einer Einigung zu kommen. Von den politischen Parteien wurde das A-Modell dagegen kaum unterstützt. Verschiedene Instanzen enthielten sich im übrigen jeder Meinungsäußerung zu den Alternativfragen; man hatte die verschiedenen Positionen nämlich nicht als Vorschläge formuliert.

Nun trat im Jahre 1968 außerdem die Synode der Schwedischen Kirche zusammen. Eine sogenannte Bischofsvorlage befürwortete dabei ein kirchliches Reformprogramm, das u. a. die Forderung nach ausgeprägteren Formen von Mitgliedschaft in der Kirche (mit der Taufe als Begründung dieser Mitgliedschaft) und nach größerer kirchlicher Selbständigkeit in einer ganzen Reihe von Punkten enthielt. Die Synode stimmte diesem Reformprogramm zu, was dann auch bei der abschließenden Stellungnahme der neuen staatlichen Kommission eine wichtige Rolle spielte. Die Synode mußte jedoch auch Stellung nehmen zu einem Ergänzungsantrag, der einen Synodalbeschluß erforderlich machte, wonach das Reformprogramm am besten im Rahmen der schon bestehenden Verbindung von Staat und Kirche durchgeführt werden könne (d. h. also ein A-Modell, wenn auch mit Reformen). Die Mehrheit der Synode folgte dieser

Linie. Wichtige kirchliche Instanzen hatten also deutlich zum Ausdruck gebracht, daß sie das A-Modell unterstützen wollten, jedenfalls dann, wenn es sich mit wesentlichen Reformen verbinden ließe.

Im Jahr 1968 wurde nun auch die zweite staatliche Untersuchungskommission eingesetzt, die unter dem Namen *Vorbereitungskommission 1968 für die endgültige Stellungnahme „Staat und Kirche"* arbeitete. In den Anweisungen, die diese Kommission erhielt — sie bestand im Unterschied zu der früheren aus Vertretern aller Reichstagsparteien, mit Ausnahme der Kommunisten —, hob der Minister (der jetzige Ministerpräsident Olof Palme) seinerzeit hervor, daß es jetzt darauf ankomme, zu Lösungsvorschlägen über das zukünftige Verhältnis von Staat und Schwedischer Kirche zu kommen. Dabei sollten außerdem zunächst das A-Modell und das C-Modell beachtet werden. Das D-Modell wurde wegen seiner allzu negativen Tendenz gegenüber der Kirche abgelehnt; ebenso das B-Modell, weil es zwar die staatlichen Vorteile des A-Modells versprach, die staatliche Kontrolle jedoch ablehnte.

Der Ausschuß begann seine Arbeit, indem er das erste Gutachten an einem wesentlichen Punkt ergänzte. Das hatte nämlich mit allen seinen Teilgutachten versäumt, verschiedene Kostenfragen zu klären, vor allem die Kosten des im Augenblick von den Pfarrämtern verwalteten Einwohnermeldeamtes, dazu die Kosten für das der Kirche anvertraute Bestattungswesen. Außerdem ließ die Kommission Rückäußerungen zusammenstellen, die die Schlußfassung des ersten Gutachtens betrafen. Bestimmte Spezialuntersuchungen, Auslandsreisen und Konsultationskonferenzen gehörten ebenfalls zu der nun abgeschlossenen Arbeit des Ausschusses. Seine 1972 herausgekommene abschließende Stellungnahme — der Ausschuß stand unter der Leitung der derzeitigen Ministerin für Kirchenfragen, Frau Alva Myrdal — ist mit drei separat erschienenen Beilagen versehen.

Bevor wir nun über die abschließende Stellungnahme des Ausschusses einen zusammenfassenden Überblick geben, müssen außerdem noch ein paar Fakten aufgezählt werden, die dazu beitragen sollen, die Darstellung des Hintergrundes einigermaßen deutlich zu machen. Die erste bemerkenswerte Tatsache ist, daß sich das Erscheinungsbild der Konfessionen in Schweden in den letzten Jahren radikal verändert hat. Das liegt vor allem an den vielen Einwanderern. Neben der Schwedischen Kirche und den traditionellen Freikirchen nach klassischem Modell sind sowohl die orthodoxe Kirche als auch die römisch-katholische Kirche als bedeutende Minoritätskirchen hinzugekommen, die beide von einem ganz anderen Hintergrund her das Staat-Kirche-Verhältnis im Blick haben als z. B. die Freikirchen. Die Einwandererkirchen sind arm und haben Schwierigkeiten, mit allen ihren Gläubigen in Kontakt zu kommen. Sie würden sich beim Einziehen der Mitgliedsbeiträge oft helfen lassen oder gern das Besteuerungsrecht in Anspruch neh-

men — auf eine Weise, die die traditionellen Freikirchen wiederum für völlig unvereinbar mit ihren Prinzipien halten müßten. Eine zweite Tatsache ist, daß auch die Freikirchen an verschiedenen Stellen einmal in das öffentliche Leben einbezogen sind — sie sind beteiligt an der Militärseelsorge und an der Gefängnisseelsorge, sie äußern sich zu Fragen von öffentlichem Interesse, und ihre Pfarrer sind auch berechtigt, als Standesbeamte zu wirken — zum anderen kommen sie durch Studienkurse, Jugendarbeit usw. in den Genuß staatlicher oder kommunaler Mittel für diese besonderen Aktivitäten. Dadurch haben sich de facto auch die Unterschiede zwischen diesen Kirchen und der Schwedischen Kirche verringert. Schließlich haben die theologischen Fakultäten ihren konfessionellen Charakter verloren — schon das erste Gutachten hatte deutlich gemacht, daß die Frage nach der Stellung der theologischen Fakultäten nicht in den Rahmen der Problematik von Staat und Kirche hineingehörte. Vor dem Hintergrund aller dieser Veränderungen hat sich also der Sonderstatus der Schwedischen Kirche gegenüber der Gesellschaft einmal verringert, zum anderen haben sich bestimmte, noch immer bestehende Besonderheiten wie z. B. das Steuerrecht ausmachen lassen, die andere Religionsgemeinschaften eindeutig diskriminieren.

Vor diesem eben skizzierten Hintergrund hat der Ausschuß in seiner abschließenden Stellungnahme also sachlich die Auffassung der ersten Kommission für ungenügend erklärt: damals noch hatte man gemeint, die Religionsfreiheit ließe sich mit einer Fortsetzung des Staatskirchensystems vereinen. Das kann so richtig sein, wenn man nur die individuelle Religionsfreiheit meint; es wird jedoch falsch, wenn man einmal auch die Religionsfreiheit der Gemeinschaften in den Blick nimmt, zum anderen aber berücksichtigt, daß Religionsfreiheit ja nicht nur eine Freiheit von der Religion (wenn man sie nicht haben will), sondern auch eine Freiheit für die Religion ist, d. h. das Recht auf religiöse Betreuung in sich einschließt, die dann allen gleich gilt, unabhängig davon, zu welcher Religionsgemeinschaft sie gehören. Hier muß, so meint der Ausschuß, eine positiv verstandene Religionsfreiheit die Forderung nach vollständiger Gleichheit zwischen allen kirchlichen Gemeinschaften zur Folge haben. Diese Auffassung hat sich der Staat übrigens teilweise auch schon — in begrenztem Umfang — zu eigen gemacht. Er hat freien christlichen Religionsgemeinschaften Zuwendungen in Höhe von zwei Millionen Kronen und den Einwandererkirchen Zuschüsse von 325 000 Kronen zukommen lassen.

Der Ausschuß deutet vier mögliche Einstellungen an, mit denen die Gesellschaft auf Lebensanschauungsfragen und auf die aus solchen Überzeugungen erwachsenen Aktivitäten reagieren kann. Das sind die aktiv negative, die passiv negative, die passiv positive und die aktiv positive Einstellung. Man geht nun von der erklärten Grundeinstellung aus, wonach der Staat in Fragen der Lebensanschauung nicht neutral, wohl aber unparteiisch sein solle, und sagt,

daß man für die *aktiv positive Einstellung* eintrete — eine in ihrer wohlwollenden Grundhaltung der Religion und ihrer Rolle in der augenblicklichen Gesellschaft gegenüber ausgesprochen bemerkenswerte Äußerung. Zu welchen konkreten Vorschlägen kommt der Ausschuß aber nun auf Grund dieser prinzipiellen Einstellung? Wir wollen ganz kurz auf die wichtigsten eingehen.

Die beste Zusammenfassung erhält man wahrscheinlich, wenn man den Zeitplan studiert, den der Ausschuß aufstellte. Er verläuft in drei Hauptabschnitten. Der erste umfaßt die Jahre von 1972 bis 1974. Hierbei ist der Grundsatzbeschluß, den der Reichstag und die Synode im Frühjahr 1974 fassen werden, von größter Bedeutung. Dieser Beschluß wird im großen und ganzen zum Ausdruck bringen, daß die Schwedische Kirche nun aus einem öffentlich-rechtlichen in ein privat-rechtliches System übergehen wird. Während der Übergangsperiode bis zu einer vollständig durchgeführten Zweiteilung der verschiedenen Verantwortungsbereiche der beiden Partner setzt man jedoch eine vertrauensvolle Zusammenarbeit von Staat und Kirche voraus. In dieser Zeit kann die Kirche auch die eigenen Organe aufbauen, die dann imstande sein werden, die Verantwortung zu übernehmen.

Die zweite Periode umfaßt die Jahre von 1974 bis 1983. Während dieser Zeit behält die Schwedische Kirche weiter ihr Steuerrecht. Gleichzeitig werden jedoch zusätzliche Übertragungsbeschlüsse gefaßt, resp. frühere Beschlüsse ausgeführt. So geht 1976 die Verantwortung für das Einwohnermeldesystem auf kommunale Einrichtungen über. Das Bestattungswesen wird 1978 der kommunalen Verwaltung übergeben werden. Die letzte Wahl zu den Kirchengemeindebevollmächtigten (dem legislativ verantwortlichen „Parlament") wird 1979 stattfinden (was natürlich die Kirche nicht daran zu hindern braucht, die Kirchengemeindeordnung in allen auch weiterhin noch verwendbaren Teilen zu behalten). Eine Synode, die zu allen Übergangsphänomenen (z. B. zu den zukünftigen Mitgliederbeiträgen an die Kirche) beschlußmäßig Stellung nimmt, soll 1981 zusammentreten, und 1983 werden im ganzen Land Wahlen zum neuen beschlußfassenden Organ der Schwedischen Kirche auf Reichsebene stattfinden. Schließlich läuft 1983 die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche aus; gleichzeitig treten aber bestimmte Garantien für kirchliche Amtsträger in Kraft. Während der dritten Periode, von 1983 bis 1992, hilft der Staat der Kirche beim Einziehen der Mitgliederbeiträge.

Im Rahmen der sukzessiven Veränderungen, die dieser Zeitplan angibt, verbergen sich natürlich zahlreiche Teilfragen, die der Ausschuß behandelt und zu denen er sich geäußert hat. Das Interessanteste ist jedoch, daß man bei den Antworten auf diese Teilfragen ständig auch auf die Relationen der Gesellschaft zu anderen Religionsgemeinschaften eingegangen ist. Dazu ein paar Beispiele. Das erste betrifft die Überführung der Verantwortung für das Einwohner-

meldewesen auf kommunale Organe (was, zusammen mit der vorgeschlagenen Überführung des Bestattungswesens, zur Folge hat, daß auch der Teil der Kirchensteuer, den z. Z. auch Nichtmitglieder noch an die Schwedische Kirche bezahlen, verschwinden kann). Dort heißt es u. a., daß das Prinzip der Religionsfreiheit für eine Überführung spricht, doch begnügt man sich nicht damit, sondern erörtert auch noch den dringenden Wunsch nach genauer Erfassung der Mitglieder, den alle Religionsgemeinschaften, nicht nur die Schwedische Kirche, haben. Hier schlägt man nun vor, eine Art „Datenzentrale für religiöse Gemeinschaften und Organisationen" einzurichten, bei der auch der Staat mit Rat und Tat behilflich sein könne. Man greift außerdem einen Wunsch auf, der von der Synode 1970 und u. a. auch von der katholischen Kirche vorgebracht wurde und der die Erfassung der Konfessionszugehörigkeit bei der Anmeldung zum Inhalt hat (das ist jetzt, soweit es nicht um die Mitgliedschaft in der Schwedischen Kirche geht, verboten). Dahinter steht vor allem bei den Einwandererkirchen die dringende Notwendigkeit, mit ihren Mitgliedern in Kontakt zu kommen. Aus verschiedenen Gründen — u. a. aus Gründen persönlicher Integrität — lehnt der Ausschuß diesen Wunsch jedoch ab und verweist statt dessen noch einmal auf seinen Vorschlag, eine „Datenzentrale" einzurichten.

Ein anderes Beispiel ist die Seelsorge in staatlichen Anstalten und Einrichtungen. Hier schlägt man weitere Untersuchungen vor, die zur Zusammenarbeit verschiedener Religionsgemeinschaften auf diesem Gebiet der Seelsorge führen können. Ein drittes Beispiel sind die finanziellen Fragen. Hier stellt man das Grundprinzip auf, daß sowohl die Allgemeinheit als auch der einzelne für religiöse Aktivitäten verantwortlich seien. Diese Verteilung der Verantwortung bedeutet für die Schwedische Kirche, daß die Kirchensteuer nach und nach durch einen Mitgliederbeitrag ersetzt werden soll. Gleichzeitig schlägt man aber auf der ganzen Linie eine allmähliche Ausweitung verschiedener allgemeiner Unterstützungsformen vor, die als Ergänzungszuschüsse verstanden werden sollen. Man stand also vor der Wahl zwischen den Fragen von Steuerfreiheit, direkten Beihilfen und staatlicher Erhebungshilfe und hat sich für die Beitragslinie entschieden. Demnach müßten den Religionsgemeinschaften Beihilfen sowohl in der Form allgemeiner Unterstützungen als auch in der Form von Beihilfen zu bestimmten Programmen gewährt werden können (beides geht, wie gesagt, heute schon in begrenztem Umfang an die Freikirchen). Was die Schwedische Kirche betrifft, so will man — nicht zuletzt, damit sie weiterhin als Volkskirche arbeiten kann — erreichen, daß sie über ihr Finanzvermögen und über den von ihr verwalteten festen Besitz selbst verfügen kann. Unterstützung wird außerdem an Gemeindehäuser und an kulturhistorisch wertvolle Gebäude gehen und wird für kirchenmusikalische Aktivitäten usw. gewährt. Besonders wichtig ist jedoch der Vorschlag, finanzschwachen Gemeinden zum Ausgleich besondere

Unterstützungen zukommen zu lassen. Das ist deswegen so bedeutungsvoll, weil die Anhänger des A-Modells ständig hervorgehoben hatten, daß besonders die Bevölkerung der dünn besiedelten Teile des Landes unter der Trennung von Staat und Kirche leiden werden. Hier versucht man also, einer solchen Wirkung entgegenzuarbeiten — tut das aber nicht nur um der Schwedischen Kirche willen.

Der vorgeschlagene Übergang der Schwedischen Kirche aus einem öffentlich-rechtlichen in ein privat-rechtliches System ist natürlich das Fundament dieses ganzen Vorschlages. Ein solcher Übergang läßt sich auf Gründe zurückführen, die ihre Motivierung Religionsfreiheitsprinzipien und bestimmten staatsrechtlichen Prinzipien entnehmen. Der Ausschuß meint offensichtlich zunächst, daß unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit nur ein solcher Übergang die Gleichheit unter den Religionsgemeinschaften sichert. Es ist ganz einfach nicht möglich, die Sonderstellung, die die Schwedische Kirche jetzt innehat, beizubehalten und zu allen anderen gleichartigen Religionsgemeinschaften in einem Sonderverhältnis zu stehen. Außerdem ist man der Meinung, es müsse sich aus der Forderung nach Religionsfreiheit die Konsequenz ergeben, daß die kirchliche Besteuerung nur Mitglieder der Schwedischen Kirche betreffen dürfe. Jetzt aber erfaßt sie auch andere: einmal, weil alle zur Deckung der Kosten von Einwohnermelde- und Bestattungswesen mit ihrer Kirchensteuer herangezogen werden (obwohl z. B. in Stockholm und Göteborg die Kirchengemeinden die Verantwortung für das Meldewesen schon abgegeben haben), zum anderen, weil (wie in Finnland, wie wir sahen) auch juristische Personen z. Z. Kirchensteuer bezahlen. An diesem Punkt hat man, anders als in Finnland, es für selbstverständlich gehalten, daß nur natürliche Personen besteuert werden können. Von staatsrechtlichen Gesichtspunkten aus muß das öffentlich-rechtliche System in doppelter Hinsicht in Frage gestellt werden. Dabei geht es beide Male um die Prärogative des bürgerlichen politischen Repräsentationssystems. Der Reichstag, der Landtag und die Kommune repräsentieren die Gesamtheit der Bevölkerung — nur sie sollten deshalb das Steuerrecht ausüben können. Ebenso sollte nur der Reichstag Gesetze erlassen, die für das ganze Land verbindlich sind. Gegen dieses Prinzip verstößt das Mitbestimmungsrecht der Synode in Gesetzesfragen. So hat z. B. Frau Ministerin Myrdal klarmachen lassen, daß eine fortgesetzte Verbindung von Staat und Kirche für die Schwedische Kirche eher verringerte als vergrößerte Selbstbestimmungsmöglichkeiten zur Folge haben werde. Dem neuen Vorschlag über die Leitung der Schwedischen Kirche kann und wird man auch im Blick auf das von der Synode vorgeschlagene Reformprogramm ohne Schwierigkeiten folgen können. Auch hier gilt das Grundprinzip, daß jede Religionsgemeinschaft selbst darüber entscheiden kann, wie sie ihrerseits Mitgliedschaft definieren und wie sie ihre beschluß-

fassenden Organe und ihre Verwaltung organisieren will. Deshalb ist ja auch die Übergangsperiode so lang, damit die Schwedische Kirche die Möglichkeit hat, in allen diesen Fragen zu Entscheidungen zu kommen und eigene Leitungsformen zu entwicklen. Dabei bringt man die Überzeugung zum Ausdruck, daß diese Formen ebenso demokratisch-volkskirchlich sein werden wie die bisherigen.

Das also ist die Auffassung der Kommissionsmajorität. Daneben stehen ein paar Sondervoten und abweichende Meinungen, die zu Protokoll genommen wurden. Dies sind die wichtigsten: Der Vertreter der Centerpartei* macht geltend, das Besteuerungsrecht müsse bestehenbleiben, um der Schwedischen Kirche auch in Zukunft ihre Funktion als offene Volkskirche zu ermöglichen. Der Vertreter der Gemäßigten Sammlung (Konserv.) teilt die Auffassung der Kommission, meint jedoch, erst nach einer beratenden Volksabstimmung (die die Kommission abgelehnt hatte) sollten Beschlüsse gefaßt werden. Eine Vertreterin der Sozialdemokraten fordert, daß nur denen Mitgliedspflichten auferlegt werden können, die ihre Mitgliedschaft in der Religionsgemeinschaft bekräftigt haben. Sie wendet sich also dagegen, daß die Kirche völlig selbständig darüber bestimmt, wie sie ihre Mitgliedschaft definieren will.

Der Anfang der Debatte

Noch ehe man den eben referierten Vorschlag über veränderte Relationen zwischen Staat und Kirche veröffentlicht hatte, war eine intensive Debatte darüber in Gang gekommen. Das hing zum Teil mit Gerüchten über den möglichen Ausgang der ganzen Sache zusammen, zum Teil lag es daran, daß die Kommission schon im voraus bestimmte Mitteilungen hatte durchsickern lassen.

Die Debatte hat sich im großen und ganzen auf zwei Geleisen bewegt. Einmal waren die Beteiligten mit der Kommission einer Meinung, daß geänderte Relationen notwendig seien. Hier hat man vor allem Einzelheiten des Vorschlags diskutiert. Auf dieser Linie trafen sich ein Teil der Presse, die freikirchlichen Kommentare und einzelne Vertreter einer sog. „freien Kirche" innerhalb der Schwedischen Kirche (u. a. verschiedene hochkirchliche Vertreter). Auf der anderen Linie bewegen sich lediglich Vertreter der Schwedischen Kirche und ein paar Zeitungen, die den Volkskirchenbegriff in seiner mehr traditionellen Form unterstützen.

Innerhalb des ersten Typs von Auseinandersetzung richtet sich die Kritik vor allem gegen ein viel zu weitgehendes Wohlwollen gegenüber der Schwedischen Kirche. Einige unterstützten die Forderung, wonach die ausgesprochene

* Mittelstandspartei zwischen den Liberalen und Sozialdemokraten (Anm. der Redaktion).

Mitgliedschaft in der Schwedischen Kirche erst durch eine positive Stellungnahme bekräftigt werden müsse. Andere hielten den Vorschlag der Kommission für einen wahrscheinlich notwendigen Kompromiß in einer politisch heiklen Frage. Bei den politischen Parteien, so hat sich gezeigt, ist die Meinung geteilt. Das gilt für die Sozialdemokraten und für die Konservativen. Sie ist mehr oder weniger eindeutig positiv bei der liberalen Volkspartei und negativ — im Sinne des Sondervotums — bei der größten Oppositionspartei im Reichstag, der Centerpartei. Vertreter der Freikirchen und Vertreter rein ökumenischer Interessen haben im allgemeinen ihre Zufriedenheit mit dem vorgelegten Vorschlag geäußert.

Die Debatte, die sich auf dem zweiten Geleise bewegte, hat bisher jedoch den Gesamteindruck bestimmt. Sie ist zeitweise sehr heftig gewesen. Das kam u. a. auf einigen Konferenzen zum Ausdruck, die auf der Ortsebene von und für Vertreter der sog. Kirchenbevollmächtigten veranstaltet worden waren. Die negative Reaktion innerhalb der Pfarrerschaft der Schwedischen Kirche ist ebenfalls gelegentlich sehr stark zum Ausdruck gekommen. Das dürfte in nicht geringem Umfang auch für die Bischöfe gelten. Von dieser Seite aus hat man sich der Kritik angeschlossen, wie sie die Centerpartei formuliert hatte. Man ist der Auffassung gewesen, daß die Schwedische Kirche schweren finanziellen Schaden erleiden werde, wenn das Besteuerungsrecht aufhörte. Damit würden aber auch ernsthafte Schwierigkeiten bei der Weiterführung der volkskirchlichen Linie verbunden sein. Und schließlich hätten darunter vor allem die dünn besiedelten Teile des Landes zu leiden. Außerdem würden wahrscheinlich viele aus der Schwedischen Kirche austreten, wenn erst einmal größere finanzielle Forderungen gestellt und dadurch, wie auch durch die Taufforderung, die Fragen der Mitgliedschaft strenger und qualifizierter gehandhabt würden. Man ist auch der Auffassung gewesen, daß das augenblicklich gültige Gemeindeverwaltungsgesetz, das seine Grundlagen in der engen Verbindung, besser noch in der Parallelität von politischer Gemeinde und Kirchengemeinde hat, aufgegeben werden müßte. Damit aber geriete die kirchliche Demokratie in ernste Gefahren. Man sprach vom Risiko einer hierarchischen Pastorenkirche und meinte, wenn die hochkirchlichen Pfarrer diesen Vorschlag des Ausschusses unterstützen, dann doch nur, weil sie darin ihre Chance sehen, in der Kirche an die Macht zu kommen. Was die Finanzfragen betrifft, so hat man betont, daß eine freie Kirche von nur wenigen kapitalkräftigen Mitgliedern abhängig wäre. Deswegen haben sich nicht zuletzt die sozialdemokratischen Gegner des Vorschlags gefragt, wie die Vertreter ihrer Partei eine solche Entwicklung überhaupt empfehlen konnten. Auch das Bild der Freikirchen in Schweden ist in diesem Zusammenhang sehr düster ausgefallen. Das hatte eine bedeutende Verschlechterung des ökumenischen Klimas in Schweden zur Folge. Auch die

Überlegungen des Ausschusses zur Frage der Religionsfreiheit hat man zurückgewiesen und das Beitragsmodell als Kränkung jener ausgegeben, die für Aktivitäten bezahlen sollen, mit denen sie nichts zu tun haben wollen (wobei man freilich übersah, daß dasselbe ja auch für die staatliche Unterstützung von Film und Theater, literarische und andere künstlerische Tätigkeit gilt).

Im Augenblick ist also die Debatte ziemlich erregt. Frau Ministerin Myrdal hat sich veranlaßt gesehen, die Widersacher zu bitten, das Gutachten doch erst einmal zu lesen, bevor sie es kritisieren. Und in Kreisen der Freikirchen und Einwandererkirchen hat man sich ein wenig verwundert gefragt, was denn aus dem in den letzten Jahren so verbesserten ökumenischen Klima geworden sei. Dagegen steht jedoch die im August 1972 in Göteborg durchgeführte Allgemeine Christliche Reichskonferenz und deren eindeutiges Ja zur weiteren praktischen Zusammenarbeit und zu einer Annäherung der Kirchengemeinschaften in Schweden. Zwischen diesen beiden Tendenzen wird in Zukunft sicher eine interessante Auseinandersetzung zu erwarten sein. Dabei steht Schweden nicht isoliert. Schweden ist in seiner hervorgehobenen Stellung zweifellos für den ganzen Norden von repräsentativer Bedeutung.

Herausforderung an die Ökumene

„Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist"[1]

VON RICHARD BOECKLER

1975, wenn in der indonesischen Hauptstadt Djakarta die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammentritt, soll den Delegierten dieser Weltkirchenkonferenz ein verheißungsvolles Projekt vorliegen: eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die es — über die Basisformel hinaus — ermöglicht, „den Glauben zum Ausdruck zu bringen, der uns in der ökumenischen Bewegung zusammenhält und uns gebietet, hoffnungsvoll voranzuschreiten" (Zentralausschuß, Utrecht 1972). Wie dieser gemeinsame Glaubensausdruck aussehen könnte — ob an eine Kurzformel gedacht ist oder an ein Statement, an ein Sündenbekenntnis oder einen liturgischen Text — darauf wollen sich die Theologen von Faith and Order noch nicht festlegen. Nur soviel steht fest: ein Credo, vergleichbar den großen Glaubenssymbolen der Alten Kirche und gewissermaßen ihr Einsatz, ist nicht vorgesehen.

Was den Theologen im Arbeitsausschuß vorschwebte, als sie das Projekt „Rechenschaft über die Hoffnung" dem Zentralausschuß vorschlugen, war ein bescheidenes und zugleich revolutionierendes Ziel: Sollte man nicht die Bedenken, die heute vielerorts gegen die ökumenische Bewegung aufbrechen, zurückgeben an die Kirchen, an die Gruppen und an die Kritiker selbst? Wie, wenn jeder seinen Anteil an der ökumenischen Gemeinschaft, sein christliches Zeugnis gegenüber dem Menschen des 20. Jahrhunderts in einem eigenen Rechenschaftsbericht zu verantworten hätte? Und wie möchte wohl ein Glaubensmosaik ausfallen, das Elemente aus verschiedensten kirchlichen und ökumenischen Situationen vereinigte, zu dem Christen aus den nordatlantischen Kirchen ihren Anteil beigetragen haben, aber auch Orthodoxe aus der Sowjetunion, selbständige schwarze Kirchen aus Südafrika und kirchliche Gruppen aus dem sozial erschütterten südamerikanischen Kontinent? Haben die Weltprobleme — die Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens, der rassischen Gleichberechtigung, der künftigen Weltgesellschaft — nicht längst schon die theologischen Positionen überholt, die in den Glaubenssymbolen der Alten Kirche, in den Bekenntnissen und

[1] Vgl. Arbeitsausschuß für Glauben und Kirchenverfassung, Utrecht, 3.—8. August 1972 „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist". Bemerkungen zu einem neuen Studienprojekt, FO/72: 13, September 1972.

Bekenntnisschriften späterer theologischer Generationen sich ausgeprägt haben? Stagnation und Aufbruch, Institution und Spontaneität, Auseinanderstreben und Gemeinschaft: diese Polarisierungen zeigen, daß eine neue ökumenische Epoche sich ankündigt.

Das Vorhaben der Faith and Order-Theologen berührt die kirchlichen Einigungsbestrebungen an ihrem kritischen Punkt: es ist gewissermaßen ein Test auf die Integrationskraft der ökumenischen Bewegung!

Wieviel Integrationskraft hat die Ökumene?

Die Chronisten des ökumenischen Geschehens sind sich darüber einig: die Zeit der ökumenischen Pioniere, jener oft charismatischen Einzelpersönlichkeiten, wie Söderblom, Temple, Athenagoras I., Johannes XXIII., ist vorüber. Diese Männer hatten durch ihre Person Integrationskraft entwickelt, jeder durch seine persönliche Ausstrahlung und Autorität. Und in den Jahren des Zusammenwachsens genügte das. Aber im Grunde hatte schon 1948, als der Weltrat der Kirchen gegründet wurde, eine neue Stunde für die Ökumene geschlagen. Kirchen mit ihren Institutionen wurden die Träger der ökumenischen Bewegung. Und welch unterschiedliche Kirchen! Zu den ÖRK-Kirchen aus den klassischen Konfessionsfamilien, den Anglikanern, Lutheranern, Reformierten, Methodisten, Orthodoxen, waren neue Mitgliedskirchen gekommen: Unierte, die sich in Missionsgebieten zusammengeschlossen hatten, selbständige Kirchen aus der Dritten Welt, pfingstliche Gemeinschaften. Jede der 261 Mitgliedskirchen des ÖRK hat außer ihrem Beitrag auch ihre Probleme in die Gemeinschaft der Kirchen hineingetragen. Dabei brauchte keine „die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinn des Wortes" anzuerkennen — so hatte es die Toronto-Erklärung aus dem Jahre 1950 bestimmt. Aber bedeutete nicht jeder Beitritt einer neuen Mitgliedskirche eine Minderung der Integrationskraft?

In Neu-Delhi hatte der Ökumenische Rat der Kirchen eine Voraussetzung dafür geschaffen, daß mit der wachsenden Zahl der Mitglieder auch ein Wachstum der Gemeinschaft einhergehen könne. Die Vollversammlung hatte formuliert, wie die Einheit der Kirchen sichtbar gemacht werden könnte: indem nämlich „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". Ein Zusammenwachsen also von der Basis her! Eine Gemeinschaft unter den Ortsgemeinden, die Möglichkeit und Voraussetzung bietet, daß die Arbeit des Weltrates der Kirchen wirklich in den Kirchen rezipiert würde!

Doch Spitze und Basis waren wie zwei Pfeiler ohne Brücken: was ökumenische Konsultationen und Weltkonferenzen an Ergebnissen zeitigten, wurde wohl von einzelnen Ökumenikern studiert, nicht aber in den Kirchen rezipiert. Die ökumenische Erneuerung in den Kirchen und ihren Institutionen blieb aus. Viele Kirchen, besonders konfessionell geprägte, konnten das ökumenisch Erreichte nur schwer mit sich verschmelzen. Würden sie nicht darüber ihre Identität verlieren? Und was träte an die Stelle, wenn sie liebgewordenes Gut ihrer Glaubensväter aufgäben oder modifizierten? Nicht wenige betrachteten den Weltrat der Kirchen als einen Sprechsaal der Meinungen.

Aber vielleicht ist die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat in Wirklichkeit doch weiter gediehen, als die Vielfalt der Meinungen und Programme glauben läßt! Gewiß: über die Fülle der ökumenischen Sachprogramme hat sich schon mancher Besucher des Ökumenischen Zentrums in Genf gewundert. Welch vielfältige Expertenarbeit, welche Fülle von Konferenzergebnissen wird hier an der Genfer Route de Ferney verarbeitet und in Strategien umgesetzt! Fragen, wie der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien, Gewalt und Gewaltlosigkeit, Investitionsstopp in Südafrika, Situation der Indianer in Lateinamerika, Umweltschutz, Naturwissenschaft und die Qualität des Lebens. Dazu kommen die eigentlich theologischen Themen: Autorität der Bibel, Taufe, Eucharistie, Amt, Einheit der Kirche. Läßt sich diese enzyklopädische Vielfalt der Themen überhaupt noch auf einen christlichen Nenner bringen? Hat nicht jedes Thema, jedes Problem, jeder Konflikt seine eigenen Sachzwänge und seine eigene Dynamik?

Diese verwirrende Vielfalt hat ihren Grund: die Probleme der heutigen Welt sind bedrängender und verwickelter, und viele der Mitgliedskirchen, denen sie zu Lebensfragen geworden sind, stellen fest: das theologische Arsenal und das theologische Handwerkszeug, das ihnen die traditionellen Theologien darbieten, reicht nicht aus zur Bewältigung ihrer Aufgaben. Sie wissen, welche Gefahr in den Eigengesetzlichkeiten der Sachfragen liegt, wie dem Einsatz für die Freiheit eine Eskalation der Sachzwänge droht. Aber in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen haben sie auch erfahren, was sie ermutigt: eine Gemeinschaft, die Gegensätze und Polarisierungen erträgt.

Aussprechen, was bisher wortlos rezipiert wurde

Wer die Geschichte der ökumenischen Bewegung überblickt, der steht vor einer seltsamen Bilanz. In den 45 Jahren, die seit der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) vergangen sind, hat sich die theologische Gesprächslage von Grund auf geändert: frühere Verdammungsurteile können heute nicht mehr aufrechterhalten werden, über Taufe, Euchari-

stie, das Verhältnis von Schrift und Tradition besteht weitgehende Übereinstimmung, und auf dem Weg zu einem Konsens über das Amt gibt es Fortschritte. Aber welche Auswirkungen hat diese theologische Arbeit in den einzelnen Kirchen gehabt? Es waren Ergebnisse für Bücher und Dokumentationen, aber nicht für die Gemeinden und ihre Glieder. Das Problem der Kirchen blieb die Rezeption dieser theologischen Arbeit.

Anders dagegen die Situation in der praktischen Zusammenarbeit. Hier haben die Kirchen bis in kleine Dorfgemeinden hinein Anstrengungen unternommen — selbst wenn bestimmte Programme, wie etwa das zur Bekämpfung des Rassismus umstritten blieben. Und über dem gemeinsamen Dienst an Katastrophengeschädigten und Flüchtlingen, an Unterdrückten, Ausgebeuteten und Kranken wuchs eine Gemeinschaft des Dienstes. Auch ohne Lehrübereinkünfte wurde sie verwirklicht — das Problem aber war und blieb die Aussprache dessen, was wortlos rezipiert wurde.

Natürlich wäre dieser verborgene Prozeß undenkbar ohne das gleichzeitige „theologische Gespräch". Bezeichnend aber ist gerade, daß dieser Prozeß der stillschweigenden Rezeption sich bisher nicht theologisch artikulieren konnte, sich vielleicht auch nicht hätte artikulieren dürfen, ohne daß die Gemeinschaft darüber Risse bekommen hätte.

Ob nun der Zeitpunkt gekommen ist, den geheimen Konsens, die verborgene Integrationskraft, die so unterschiedliche Kirchen in der ökumenischen Bewegung beieinanderhält, ausdrücklich zu formulieren? Der Rechenschaftsbericht, den die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für ihr Studienvorhaben erbittet, zielt darauf hin. Dabei wollen die Faith and Order-Theologen nicht einfach bei den Kernaussagen der großen altkirchlichen Symbole einsetzen. Im Gegenteil, die schnelle Zuflucht zu Dogma und Bekenntnis wollen sie eher verbauen. Kirchen, Gemeinden, ökumenische Gruppen, nationale Kirchenräte, die sich zur Rechenschaftsablage bereit finden, werden auf die Spannung zwischen Lehrtradition und theologischer Rechenschaftsablage für das 20. Jahrhundert gestoßen: Ihr müßt selbst entscheiden, ob es mit bloßer Neuinterpretation getan ist! Welche Fragen stellt euch die Gegenwart? Müssen heute vielleicht ganz andere und ganz neue Dinge gesagt werden, die sich nicht in den Beschlüssen des Nicänum finden oder in den Bekenntnisschriften der Reformation oder in den Konstitutionen des Trienter Konzils. Gibt es theologische Aussagen, so zentral, daß sie für alle Zeiten gültig sind?

Sicher glaubt keiner der Faith and Order-Theologen, eine theologische Rechenschaft heute könne die ganze kirchengeschichtliche Vergangenheit überspringen und gewissermaßen beim Nullpunkt ansetzen. Aber könnten sich beispielsweise für eine Schalomgruppe in Harlem, für eine schwarze Gemeinde in Windhoek oder für die Hausgemeinde eines katholischen Arbeiterpriesters

in La Paz nicht schon längst neue Aussageweisen und Ausdrucksformen herausgebildet haben, in denen sie von der Hoffnung in Christus sprechen? Die Kirchengeschichte selbst liefert Beispiele, wie auf unterschiedlichsten Wegen, nicht nur in der Form von Bekenntnissen, Christus den Menschen bezeugt worden ist. Die Methodisten z. B. kennen keine Bekenntnisschriften, dafür aber eine prägende Kraft ihrer Predigten. Die Kirchen des Ostens finden die Glaubensmitte in der Heiligen Liturgie. Die Faith and Order-Theologen sehen hier einen Fingerzeig, wie die Gruppen ihre Rechenschaftsablage vornehmen könnten: „Der Bericht könnte zum Beispiel in Form eines an Gott gerichteten Gebets gegeben werden oder in einer Beschreibung liturgischer Erneuerung. Wir könnten auch Formulierungen für den christlichen Unterricht wählen; wir könnten Dinge festhalten, die wir für den Taufunterricht von Erwachsenen oder die Konfirmation für unbedingt notwendig halten. Wir könnten auch die Form einer bekenntnismäßigen Aussage wählen oder eine Reihe von Büchern oder Broschüren für nicht-christliche Leser planen“[2].

Die Form soll offen sein für jede Situation, für jede Verkündigung, die heute im Namen Jesu geschieht.

Was aber erwarten die Strategen in der Faith and Order-Kommission von ihrem Projekt? Wie denken sie die gefüllten und gebündelten Blätter einer weltumspannenden christlichen Rechenschaft auszuwerten? So viel steht fest: es wird keine papierene, keine theoretische Arbeit sein können! Es geht um einen Prozeß, der von der Basis in den Pfarrgemeinden, in ökumenischen Gruppen und Gemeinschaften über die Kirchen mit ihren Institutionen bis in die Vollversammlung des ÖRK durchschlagen soll. Der Prozeß enthält aber ein Risiko. Wird er die Kirchen des Ökumenischen Rates gleichmäßig erfassen oder werden die Kirchen als Träger der ökumenischen Bewegung, um ihre Identität besorgt, die wirkliche Rechenschaft über ihre gemeinsame Hoffnung versagen? Im günstigen Fall könnte sich zeigen, daß der Stillstand in der heutigen Ökumene eher eine Stagnation der ökumenischen Methoden ist, während die tatsächliche Gemeinschaft tiefer und echter ist, als die Kleinmütigen wahrhaben wollen. Nach Djakarta geht die Ökumene mit einem neuen Konzept.

[2] Vgl. FO/72: 13, September 1972, III, 4.

Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche

Bericht vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Utrecht

Ihre Einladung, heute nicht als Fachmann, sondern als ein Mitglied der Kommission den aktuellen „Bericht über Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche" vorzulegen — ein Bericht, der dem Zentralausschuß bereits seit Neu-Delhi regelmäßig erstattet wird —, ist für mich eine Ehre, die ich dankbar annehme. Lassen Sie mich von vornherein festhalten, daß ich keineswegs die Absicht habe, den eigentlichen Bericht von Glauben und Kirchenverfassung vorzulegen. Diese Aufgabe haben andere übernommen. Ich möchte meinerseits versuchen, einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Einheit der Kirche zu geben, und dabei der Kirchenunion besondere Aufmerksamkeit widmen.

Mein Bericht stützt sich auf eine doppelte Überzeugung: einmal auf die Gewißheit, daß das ökumenische Spektrum einen Reichtum und eine Vielfalt besitzt, die in diesem Maße in keinem Aufgabenkatalog einer einzelnen Organisation oder Bewegung unterzubringen sind, und zum anderen auf eine Überzeugung, die sich als These formulieren läßt: dieses Spektrum ökumenischer Aktivität konfrontiert den organisierten Ökumenismus sowohl mit den klassischen als auch mit den aktuellen Faktoren für die Spaltung der Kirche. Diese Konfrontation bringt beiden Seiten gewisse Erfolge, wobei zwar die klassische Seite besser abschneidet, die aktuelle aber doch keineswegs leer ausgeht. Frustrierend für unsere Dynamik ist in diesem Zusammenhang das Problem, daß wir die Verbindung zwischen diesen beiden ökumenischen Fronten nicht deutlich genug erkennen und uns auf dem Weg zur Einheit der Kirche bei kostspieligen, oft sogar sinnlosen Auseinandersetzungen über strategische Fragen aufhalten.

Im folgenden möchte ich einen kurzen Überblick über die jüngsten Entwicklungen in beiden Bereichen geben und abschließend noch einiges zu ihren komplementären Wechselbeziehungen sagen.

I. Kirchenunionsverhandlungen

Lassen Sie mich mit den Kirchenunionsverhandlungen, der typisch-klassischen Form des Ökumenismus, beginnen. In diesem Zusammenhang haben wir wohl alle die wichtigsten Ereignisse der vergangenen zwei Jahre vor Augen: die Gründung der Kirche von Nordindien, die Entscheidung zur Bildung der Kirche von Lanka in Ceylon, die negative Abstimmung der Anglikaner in Großbritannien über die Vereinigung mit den Methodisten und der Rückzug der Vereinigten Presbyterianischen Kirche aus der Konsultation über Kirchenunion in den USA, um nur diese vier Beispiele zu nennen. Diese schlagzeilenartigen Meldungen könnten uns zu vorschnellen Urteilen über eine gewisse „malaise" im Bereich der Kirchenunion veranlassen und nach neuen ökumenischen Fronten und Ansatzpunkten suchen lassen.

Welches Bild bietet sich uns aber in Wirklichkeit? Die augenblickliche Situation zeichnet sich, wie der im vergangenen Monat veröffentlichte Überblick[1] gezeigt hat, durch eine erstaunlich große Zahl von Kirchenunionsverhandlungen in allen sechs Kontinenten aus, und die Mehrzahl dieser Gespräche scheint vielversprechend und fruchtbar zu sein. Welche Gründe auch immer die Suche nach neuen ökumenischen Fronten und Methoden veranlassen mögen, und es gibt eine Reihe berechtigter Gründe, Auslösefaktor ist keineswegs ein Zusammenbruch der klassischen ökumenischen Arbeit.

Gestatten Sie mir, Ihnen in diesem Zusammenhang einige grundsätzliche Bemerkungen zu dem jüngsten Überblick vorzutragen.

— Nicht weniger als 36 Unionsverhandlungen werden beobachtet: 8 in Afrika, 7 in Asien, 2 in Ozeanien, 10 in Europa, 3 in Lateinamerika und 6 in Nordamerika.

— In nur zwei dieser Verhandlungen wird der Zusammenschluß in einem Bund angestrebt; sieben finden zwischen Partnern ein und derselben Konfession statt; sechs sind multikonfessionelle Gespräche innerhalb eines allgemeinen protestantischen Spektrums, und an 21 Verhandlungen sind Anglikaner beteiligt.

— Erfolg oder Mißerfolg dieser Gespräche kann ich natürlich nur subjektiv anhand des vorliegenden Materials beurteilen, doch bin ich bereit, dieses Risiko einzugehen. So würde ich meinen, daß sieben dieser Verhandlungen in den vergangenen zwei Jahren zu einem erfolgreichen Ergebnis geführt haben; in 15 Gesprächen wurden solide und vielversprechende Fortschritte gemacht, drei davon stehen kurz vor dem Abschluß und können vielleicht noch in den kommenden zwei Jahren beendigt werden; in drei Unionsgesprächen mußten mehr oder weniger schwerwiegende Rückschläge hingenommen werden, obwohl die Verhandlungen entschlossen und kreativ fortgesetzt werden; sieben Gespräche sind offensichtlich festgefahren und vier müssen als definitiv gescheitert betrachtet werden. So komme ich also zu dem Schluß, daß von den genannten 36 Kirchenunionsverhandlungen nicht weniger als 22 als positiv zu betrachten sind und nicht mehr als 11 oder 12, d. h. ein Drittel, Anlaß geben könnten, von einer gewissen „malaise" zu sprechen.

— Festgehalten werden muß auch, daß in den letzten zwei Jahren vier Unionsverhandlungen abgeschlossen und vier neue begonnen wurden.

— Einiges weist darauf hin, daß die „malaise" (falls das der richtige Ausdruck ist) eher im nordatlantischen Raum anzutreffen ist, wohingegen die Kirchenunion in den Ländern der Dritten Welt im großen und ganzen Fortschritte macht; dies trifft ganz besonders auf Asien zu. Somit ist meiner Ansicht nach eine sehr kreative Situation entstanden: die Dritte Welt ist Hüter und Förderer klassischer ökumenischer Werte.

— Es scheint, als spielten bei dem negativen Verlauf von Kirchenunionsverhandlungen soziale und administrative Faktoren eine ebenso bedeutsame Rolle wie theologische Faktoren, und hier wiederum tritt, was gewöhnlich (und nicht sehr treffend) als „konservativer ‚Evangelikalismus'" zusammen-

[1] „Survey of Church Union Negotiations: 1969—1971", Dok. Nr. 64 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, nachgedruckt in: *The Ecumenical Review* 3/1972.

gefaßt wird, zumindest ebenso in den Vordergrund wie die traditionellen Fragen von Glauben und Kirchenverfassung.

— Die Behauptung, die römisch-katholische oder die orthodoxe Kirche hätten sich nicht an Unionsverhandlungen beteiligt, trifft auf die in dem Überblick angeführten Gespräche durchaus zu. Doch sollte man darüber nicht solche Tatsachen vergessen, wie z. B. die Erklärung der Ständigen Gemeinsamen Kommission der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche, sie arbeite auf die organische Union dieser beiden Kirchen hin; zu erwähnen sind auch die zwischen den östlichen und den orientalischen Orthodoxen geführten Gespräche, die sich allmählich von einem inoffiziellen zu einem offiziellen Dialog entwickeln, sowie die geduldig fortgesetzten Bemühungen um eine Annäherung zwischen Altkatholiken und Orthodoxen.

Zu all diesen Verhandlungen müßte weit ausführlicher Stellung genommen werden, als ich es hier tun kann, doch muß ich mich auf einige Einzelheiten beschränken: die immer größere Sensibilität in Fragen der Mission und eine entsprechend differenzierte Erziehung zum ökumenischen Denken, das Bewußtsein von der Dringlichkeit all dieser Dinge, der phantasievolle Gebrauch von Intention, Bund und Consensus sowie das wachsende Vermögen, aus anderen Unionsverhandlungen zu lernen (das Modell Nordindien — Pakistan hat wesentlich zur Wiederaufnahme der Gespräche in Malaysia und Singapur beigetragen). Auf der Passivseite ist zu erwähnen: Die Tendenz abzuwarten, bis eine andere Kirche den ersten Schritt tut, die seltsame Allianz von Konservativen und Radikalen gegenüber der Mitte oder die Bereitschaft, sich allzusehr der Führung charismatischer Persönlichkeiten anzuvertrauen. In diesem Gesamtkontext hat sich gezeigt, daß die kontinuierliche Arbeit, die Glauben und Kirchenverfassung leistet, indem Konzepte formuliert, Analysen erstellt und die verschiedenen Gespräche und Ansätze zueinander in Beziehung gesetzt werden, sowie konkrete Schritte wie die Konferenz über Kirchenunionsverhandlungen in Limuru (1970)[2] absolut erforderlich sind.

Das Entscheidende dieser Situation würde ich folgendermaßen zusammenfassen: Sollte ein zukünftiger Kirchenhistoriker einmal die Geschichte unserer Zeit schreiben, so würde es ihn sicher einigermaßen verwirren, daß der Tenor von Gesprächen über Kirchenunionsverhandlungen im ÖRK so pessimistisch ist in einer Zeit, in der die Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche im großen und ganzen rascher und dynamischer werden. Die Frage ist nicht: ist der klassische Ökumenismus zusammengebrochen?, sondern: hat der klassische Ökumenismus genug Vision, die neuen, zum größten Teil sozialen Spaltungen in den heutigen Kirchen zu sehen, und Kraft genug, sie zu überwinden?

II. Bilaterale Gespräche

Lassen Sie mich als nächstes etwas zu den bilateralen Gesprächen sagen, die ja auch ein Teil des ökumenischen Spektrums sind — klassisch im Inhalt, aber weitgehend neu in der Methode erscheinen sie auf der Tagesordnung des ÖRK nur am Rande.

Man kann die Berichte über diese Gespräche nicht lesen, ohne erstaunt darüber zu sein, zu welch fruchtbaren Ergebnissen sie bereits geführt haben. Nils

[2] Ein Bericht über die Konferenz wurde in ÖR 3/1970, S. 318—324, veröffentlicht: Helge Heisler, Zweite Konsultation über Unionsverhandlungen.

Ehrenström und Günther Gaßmann legen jetzt hierzu einen ausführlichen Überblick mit dem Titel *Confessions in Dialogue* vor, gefördert von der Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung[3]. Dieses Werk vermittelt uns zum erstenmal einen Gesamtüberblick über die annähernd 27 bilateralen Gespräche, die im Laufe der vergangenen zehn Jahre geführt worden sind, über ihre Ziele, Zusammensetzung, Geschichte, Resultate und Veröffentlichungen. Hier also kurz ein Wort zu den Informationen und Schlußfolgerungen, die in diesem wichtigen Überblick enthalten sind, den ich als Lektüre für die nächste Tagung dieser Versammlung nur empfehlen kann!

Es steht außer Frage, daß die Entscheidung des Vatikans, diesen Ansatzpunkt zu vertiefen, die Aktivität in diesem Bereich erheblich verstärkt hat. Allerdings findet, soweit ich sehen kann, kaum die Hälfte der bedeutsamen Gespräche unter Teilnahme der römischen Katholiken statt. Einige der fruchtbarsten Gespräche werden zwischen protestantischen Partnern geführt (Lutheraner — Reformierte), und an einer ganzen Reihe von Gesprächen sind Orthodoxe beteiligt. Gestatten Sie mir, Ihnen einige dieser Gespräche hier aufzuzählen:

— Das anglikanisch—römisch-katholische Gespräch mit der Gemeinsamen Erklärung zur Abendmahlslehre.
— Der Dialog zwischen Lutheranern und römischen Katholiken mit der Empfehlung, die beiden Kirchen sollten über die bestehenden Möglichkeiten für eine offizielle gegenseitige Anerkennung der Ämter beraten.
— Die Schlußfolgerung der inoffiziellen Konsultationen zwischen östlichen und orientalischen Orthodoxen, daß „eine Übereinstimmung besteht über die Grundlagen einer gemeinsamen Christologie", sowie der Vorschlag, einen offiziellen Dialog zu initiieren.
— Das internationale Gespräch zwischen Kongregationalisten und Presbyterianern, das zum Zusammenschluß der beiden konfessionellen Weltbünde zum Reformierten Weltbund (Presbyterianer und Kongregationalisten) führte.
— Die lutherisch—reformierten Gespräche in Europa, die zur Leuenberger Konkordie geführt haben, in der die volle Altar- und Kanzelgemeinschaft angestrebt wird und die inzwischen den betreffenden Kirchen in vielen Ländern zum Studium vorliegt.
— Die anglikanisch—römisch-katholischen Gespräche in Lateinamerika, die u. a. erwähnenswert sind, da sie — wie die Gespräche zwischen östlichen und orientalischen Orthodoxen — die einzigen in diesem Überblick aufgeführten Gespräche sind, die außerhalb Europas und Nordamerikas stattfinden, obwohl es zweifellos noch andere gibt.

Zu welchen Ergebnissen ist man in diesen bilateralen Gesprächen gelangt? Ehrenström und Gaßmann sagen aus, daß insgesamt viel erreicht worden ist, wobei sich die Gespräche in ihren jeweiligen Resultaten allerdings in Substanz und Präzision unterscheiden. Die Autoren geben eine Aufstellung der wichtigsten Übereinkünfte, die in den Gesprächen erzielt und den betreffenden kirchlichen Autoritäten vorgelegt worden sind (S. 147—148):

a) Consensus in der Lehre vom Abendmahl (anglikanisch—römisch-katholische, lutherisch—reformierte, methodistisch—römisch-katholische Gespräche);
b) Consensus über das Wesen des Amtes und/oder volle oder partielle gegen-

[3] ÖRK, Genf 1972.

seitige Anerkennung der Ämter (lutherisch—römisch-katholische, anglikanisch—römisch-katholische, lutherisch—reformierte Gespräche);

c) volle Interkommunion (lutherisch—reformierte Gespräche);

d) partielle Interkommunion (anglikanisch—lutherische, anglikanisch—römisch-katholische, lutherisch—römisch-katholische Gespräche);

e) Consensus über das Verhältnis von Evangelium, Schrift und Tradition (anglikanisch—lutherische, anglikanisch—römisch-katholische, lutherisch—reformierte, lutherisch—römisch-katholische, reformiert—römisch-katholische Gespräche);

f) Entdeckung der tiefreichenden Verwandschaft in Spiritualität und in dem Verständnis von der Heiligung (methodistisch—römisch-katholische Gespräche);

g) Consensus in der vollen Kanzel- und Altargemeinschaft auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, Annullierung der gegenseitigen Verdammungsurteile aus dem 16. Jahrhundert sowie gegenseitige Anerkennung als Kirche Christi (lutherisch—reformierte Gespräche).

Wie können diese bilateralen Gespräche beurteilt werden? Ehrenström und Gaßmann (S. 139—149) bewerten sie als einen neuen Faktor in der Ökumene, als eine Herausforderung an die in den vergangenen 25 Jahren vorherrschenden multilateralen Ansätze, mit der sich in scharfer Form die Frage nach einer adäquaten Verknüpfung der beiden Ansätze stellt. Die Autoren zeigen auf, daß die bilateralen Gespräche der angemessenste Weg für die straff organisierten Kirchen mit den festen Traditionen einer dogmatischen Theologie sind und daß ein relativ großer Teil der christlichen Weltgemeinschaft, zumeist in der Dritten Welt, nicht daran teilnimmt. Doch scheinen die bilateralen Gespräche einigen Kirchen die Möglichkeit zu bieten, eine ökumenische Kluft zu überwinden, ganz besonders, wenn einige umstrittene Fragen zu Hauptfaktoren für die Spaltung geworden sind; im Zusammenhang mit diesen spezifischen Fragen scheinen bilaterale Gespräche eher zu Empfehlungen und Übereinkünften zu führen als multilaterale. Hinzu kommt noch, daß die bilateralen Gespräche den beteiligten Kirchen offensichtlich gewichtiger und zwingender erscheinen. Ehrenström und Gaßmann weisen aber auch auf die Gefahren hin: Methodologisch gesehen können die bilateralen Gespräche eine Rückkehr zur vergleichenden Ekklesiologie bedeuten; sie können dazu führen, daß die Beteiligten sich eher mit traditionellen Fragen als mit den aktuellen Problemen auseinandersetzen, die die Spaltung der Kirchen heute bewirken; die bilateralen Gespräche konfrontieren die Kirchen mit der Frage nach ihrer jeweiligen Identität oder, um mit den Autoren zu sprechen, mit der Frage nach der „Kirche, die verschiedenen Partnern gegenüber ein verschiedenes Gesicht zeigt" (S. 143); sie können zu einer neuen Betonung der Denomination und zu einer Verkennung des universalen Charakters multilateraler Gespräche führen.

Insgesamt gesehen wird aber nicht geleugnet, daß die bilateralen Gespräche zu echten und anerkennenswerten Ergebnissen geführt und in mehreren Fällen jahrhundertealte Schismata in nur wenigen Jahren überwunden haben. Diese Gespräche zeugen von einer neuen Atmosphäre interkonfessionellen Vertrauens und sind Widerschein vom Wirken des Heiligen Geistes in unserer Zeit. Sie beweisen auch, daß ein tieferes historisches Bewußtsein zu einer Öffnung für die ökumenische Vision beiträgt.

Doch wieder einmal stellt sich mit dem Erfolg der bilateralen Gespräche zugleich auch das grundlegende Problem! Während die bilateralen Gespräche

sich zum größten Teil auf die traditionellen, klassischen Probleme konzentrieren, stehen im Mittelpunkt der multilateralen Gespräche zunehmend die neuen Probleme, die in der heutigen Zeit die Spaltung der Kirchen ausmachen. So stellt sich uns die unausweichliche Frage: Wie können wir bilaterale und multilaterale Gespräche für eine fruchtvolle Zusammenarbeit miteinander verknüpfen[4]?

III. Wachsende Auseinandersetzungen

Meistbeachtete Entwicklung auf dem Gebiet kirchlicher Einheit ist gegenwärtig — zumindest in der breiten Öffentlichkeit — die wachsende Auseinandersetzung über und die Kritik an der organisierten ökumenischen Bewegung in den Kirchen selbst, und zwar von rechts ebenso wie von links. Die Kontroverse beginnt mit der Frage, ob und wie die Ökumene von der Auseinandersetzung mit den klassischen Spaltungen zur Auseinandersetzung mit denen unserer Tage übergehen soll. Von *links* kommt eine heftige Kritik am klassischen Ökumenismus der Unionsverhandlungen und bilateralen Gespräche; dabei wird nicht behauptet, daß hier keine Erfolge erzielt würden, sondern es wird die Tatsache kritisiert, daß selbst in den Erfolgen noch eine gewisse Rückwärtsgewandtheit zum Ausdruck kommt und eben diese Erfolge letztlich Hindernisse für die dringende Auseinandersetzung mit den sozialen, rassischen, politischen und anderen Problemen seien, die die Kirche heute durchdringen und spalten. Der interessanteste Vorschlag ist in diesem Zusammenhang, daß wir uns von der Faszination der Versöhnung lösen und kreativ werden müssen; wir sollten lernen, neue Formen und Stile für das gemeinschaftliche Zusammenleben zu entwickeln, damit den Unterschieden zwischen den einzelnen nicht mehr soviel Bedeutung beigemessen wird. Dies wird für diese Versammlung nichts Neues sein, da ihre Forderung nach einem zeitnahen Ökumenismus schon ein ganzes Jahrzehnt die ÖRK-Tagesordnung beherrscht.

---

[4] In diesem Zusammenhang muß auf eine Reihe ungenügend beachteter „ökumenischer Übungen" mit Kirchen hingewiesen werden, die noch nicht Mitglieder des Ökumenischen Rates sind. Diese „Übungen" sollen zu Dialogen mit denjenigen Kirchen führen, die sich bisher noch nicht an bilateralen oder multilateralen Gesprächen beteiligt haben. Durch informelle Kontakte soll versucht werden, eine verständnisvolle Beschreibung der betreffenden Kirche zu erfragen, niederzuschreiben, auszuarbeiten und zu veröffentlichen. Die Beschreibung sollte so ausfallen, daß ein Mitglied dieser Kirche seine Kirche darin wiedererkennen kann. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat inzwischen zehn solcher „Übungen" veröffentlicht, und jede von ihnen ist das Ergebnis geduldiger, mühsamer und oft anonymer Arbeit. Die letzte Veröffentlichung (auch gesondert erhältlich unter dem Titel „Ecumenical Exercise III" in: *The Ecumenical Review*, 2/1972) beschäftigt sich mit zwei afrikanischen Kirchen, der Kirche des Herrn (Church of the Lord — Aladura) und der afrikanischen Brüderschaftskirche (African Brotherhood Church), und mit den Versammlungen der Brüder in Europa (Assemblies of Brethren, auch als Plymouth Brethren bekannt). Die „Übung", die mit den Siebenten-Tags-Adventisten durchgeführt wurde, hat sich inzwischen zu einem vielversprechenden Dialog zwischen Vertretern dieser Kirche und Theologen aus Mitgliedskirchen des ÖRK entwickelt. Das Resultat dieses Dialogs — Aussagen über die Lehre und die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche — ist ebenfalls kürzlich veröffentlicht worden (ÖR 2/1972, S. 230 ff.).

Vom konservativen *rechten* Flügel (sowohl in evangelischen wie auch in orthodoxen und römisch-katholischen Kirchen) kommt eine nicht minder heftige Gegenkritik; dabei wird nicht behauptet, die Ökumeniker hätten dem klassischen Ökumenismus den Rücken gekehrt, vielmehr wird verurteilt, daß die Auseinandersetzung mit den aktuelleren Fragen nur die Mängel des klassischen Bemühens hervorhöbe, und behauptet: die organisierte Bewegung für die kirchliche Einheit ist als solche ein tödlicher Kompromiß, der erste fatale Schritt zum Verlust der christlichen Wahrheit und Tradition sowie des Evangeliums.

In dieser stürmischen Kontroverse ist die entscheidende Frage, ob die Verantwortlichen im ÖRK, in der Orthodoxie und im römischen Katholizismus die wirkliche Forderung vernehmen: Gefordert ist die Vision einer Einheit, die umfassend und verbindlich genug ist, um sowohl den klassischen wie den zeitgenössischen Ökumenismus zu umschließen, ohne daß dabei unser Bekenntnis zum christlichen Glauben geopfert, sondern dieses vielmehr gestärkt wird.

IV. „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit"

In diesem Zusammenhang sollte die Bedeutung der Studienarbeit über „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit"[5] vermerkt werden, denn sie stellt seit der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) einen gewissen Höhepunkt im Rahmen der Bemühungen dar, das Thema „Einheit der Kirche" nicht nur im Zusammenhang der denominationalen Spaltungen zu sehen, sondern in den größeren Zusammenhang all der Spaltungen zu stellen, die die Menschheit heute trennen.

Mit Nachdruck soll hier festgestellt werden, daß dies *nicht* bedeutet, daß das Thema der kirchlichen Einheit zugunsten einer säkularen Theologie aufgegeben wird! Genau das Gegenteil ist der Fall: mit diesem Ansatz wird das Thema wieder neu entdeckt! Es ergibt sich aus der Tatsache, daß der Glaube darauf beharrt, daß das Mysterium der Einheit der *Kirche*, d. h. das Mysterium der Liebe Christi, einen entscheidenden Beitrag zu den Problemen bereithält, die die Menschheit spalten, und daß dieser missionarische Kontext genau der Kontext ist, in dem wir den Weg zur Erfüllung unserer Berufung zur Einheit der *Kirche* entdecken können. Das Thema ist „interkontextuell": es untersucht die Einheit der Kirche im Kontext sozialer Spaltungen und versucht, sich zu sozialen Spaltungen im Kontext der Vollmacht zu äußern, die die Kirche eint. Wir könnten hierzu eine Reihe vorstellbarer Möglichkeiten angeben, zum Beispiel:

a) ein die Spaltung bewirkendes Streben nach *Wahrheit* auf Kosten der kirchlichen Einheit;

b) ein Streben nach der *Einheit der Kirche* im Kontext denominationaler Spaltungen („klassischer Ökumenismus");

c) ein Streben nach der *Einheit der Kirche* im Kontext einer gespaltenen Menschheit („zeitnaher Ökumenismus");

d) ein die Spaltung bewirkendes Streben nach menschlicher *Gemeinschaft* auf Kosten der christlichen Wahrheit.

---

[5] Dieser Abschnitt bezieht sich auf das Thema der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen. Ein zusammenfassender Bericht ist in *Löwen 1971*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, S. 172—201, nachzulesen.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat auf ihrer Tagung in Löwen viel Zeit auf den Versuch verwandt, b) und c) zueinander in Beziehung zu setzen; a) und d) wurden als unzulässige Extreme betrachtet.

Einen bedeutsamen Anhaltspunkt bietet das Wort „Zeichen". Was wollte Uppsala mit dem geheimnisvollen Satz sagen: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen"[6]? Dies bedeutet zumindest, daß die Kirche auf eine Einheit hinweist, die zwar eschatologisch ist, an der Gott aber gewiß die ganze Menschheit beteiligen wird und von der die Kirche bereits ein klares „Zeichen" in sich trägt. Diese theologische Einsicht schien uns wichtig genug, um sie in einigen ausgesprochenen säkularen Zusammenhängen zu erproben. Wir wollten diese säkularen Probleme nicht „lösen", sondern nur zwei begrenzte Fragen stellen: Was können wir aus diesem spezifischen säkularen Kontext über die Einheit der *Kirche* lernen? Welche Bedeutung könnte eine Interpretation der *kirchlichen* Einheit als „Zeichen" des Gerichtes und der Rettung der Menschheit für dieses säkulare Problem haben?

Es ist noch zu früh, um von einem gelungenen Experiment zu sprechen; wir sind uns dessen bewußt, daß wir eine lange und mühsame theologische und gleichzeitig eine die Theologie überschreitende Aufgabe begonnen haben: das Thema kirchlicher Einheit wieder ins Zentrum der ÖRK-Tagesordnung zu rücken. Aber wir haben gesehen, wie vielversprechend die „interkontextuelle Methode" ist. Und an verschiedenen konkreten Punkten meinten wir neue Einsichten in das Wesen des „Zeichens" der Kirche für Gericht und Rettung der Menschheit zu gewinnen. Hier einige Beispiele:

— Im Kontext des *Rassismus* sahen wir, wie dringend dieses „Zeichen" deutlich sichtbar werden muß, nicht nur in der Liturgie der Kirche, sondern auch in ihrer Gemeinschaft. Das führt uns zu einer relativ neuen Auseinandersetzung mit einem klassischen, aber weithin vernachlässigten Problem, nämlich der *Kirchenzucht*. Wir können nicht glauben, daß der unbußfertige Rassist am Tisch des Herrn willkommen ist. Nicht nur das: Die Frage nach der Bedeutung rassischer Identität und ihrer Bedeutung für die Befreiungsbewegungen hat uns veranlaßt, nach einer neuen Konzeption vom Reichtum und von der Vielfalt jener christlichen Identität zu suchen, die uns in der Taufe gegeben wird. Zu dieser und anderen Fragen äußert sich nun auch in bedeutsamen Worten die Schwarze Theologie. Der Kontext des Rassismus unterstreicht also die Sichtbarkeit und Vielfalt des kirchlichen „Zeichens" für die kommende Einheit der Menschheit.
— Wenn wir uns mit der Lage der *Benachteiligten* der Gesellschaft auseinandersetzen, lernen wir etwas über die *Heiligkeit* des „Zeichens" der Kirche. Müssen nicht unsere aktivistischen Kirchen lernen, wie wesentlich die Machtlosen für die volle Ausprägung des Bildes von Christi Heiligkeit und Macht in der Kirche sind?
— Die Begegnung mit anderen *Religionen* gibt uns wertvolle Einsichten in den *dialogischen* und offenen Charakter des „Zeichens", das die Einheit der Kirche für die Menschheit darstellt.
— Die Untersuchung kirchlicher Einheit im Verhältnis zu den *kulturellen Spaltungen* der Menschheit unterstreicht die *dialektische* Vitalität des „Zeichens"

[6] *Bericht aus Uppsala 68*, Genf 1968, S. 15.

der Kirche, den charakteristischen Prozeß, in welchem das „Zeichen" in die organischen Einheiten, in denen die Menschen leben, eindringen und sich auch wieder von ihnen abheben muß.

— Schließlich — und vielleicht ist dies das bedeutsamste Beispiel — erkannten wir etwas von der *Einzigartigkeit* des „Zeichens" kirchlicher Einheit, als wir die Einheit der Kirche im Kontext des *Kampfes um menschliche Gerechtigkeit* untersuchten. Es wurde uns klar, daß Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit nicht dasselbe sind und nicht gleichgesetzt werden können. Dennoch besteht eine Analogie zwischen ihnen, und sie können folglich auch nicht getrennt behandelt werden, so als hätten sie nichts miteinander zu tun. Wir sollten vielleicht unterscheiden zwischen der Einheit der Kirche als einer theologischen Realität und der Gemeinschaft der Menschheit als einer soziologisch-historischen Realität, obwohl dies die Sache etwas überzeichnet. Kirchliche Einheit und menschliche Gemeinschaft sind auf unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Weise Diener der gleichen eschatologischen Einheit in Gottes Reich, obwohl wir glauben, daß sich die Verheißung auf das Reich, um das die Menschheit ringt und nach dem sie sich sehnt, in der Einheit der Kirche offenbart. Zweifellos entdecken wir somit auf eine ganz neue Art und Weise, daß die Einheit der Kirche das zentrale Thema auf der umfangreichen Tagesordnung des Ökumenischen Rates ist. Darüber hinaus weist aber auch vieles darauf hin, daß diese interkontextuelle Studienmethode für einige der klassischen Faith and Order-Probleme neue Ansätze bieten kann: neue Ansatzpunkte für die Studie über die Sakramente und das ordinierte Amt, über kirchliche Ordnung und Organisation sowie über die Auffassung von Einheit und Verschiedenartigkeit. Die Frage: „Wie können wir unser Verständnis von der Autorität der Bibel mit der Tatsache verbinden, daß zum Dialog mit Muslimen und Juden Schriften gehören, die allen drei Glaubensrichtungen gemeinsam sind?" verdeutlicht den Wandel eines solchen klassischen Problems.

Ich habe etwas länger bei diesem Löwener Experiment verweilt, da es ganz eindeutig den Versuch darstellt, das Problem anzusprechen, das mir im Rahmen der Einheit der Kirche als das grundlegende erscheint: die Kluft zwischen den beiden ökumenischen Fronten; und dieses Experiment verdeutlicht bereits einige der Probleme, die bei der Überwindung dieser Kluft auf uns zukommen werden.

V. „Auf dem Weg zu einem wirklich universalen Konzil"

Ich möchte nun mit einigen Worten über die *Konziliarität*[7] schließen, denn dieses Thema — oder dieses Konzept der universalen „verpflichteten Gemeinschaft", wie wir es hier nennen — lenkt unsere Aufmerksamkeit auf ein ökumenisches Ziel, das zu fruchtbaren wechselseitigen Einwirkungen unserer verschiedenen Ökumenismen führen kann.

[7] Dieser Abschnitt bezieht sich auf die Löwener Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung", in: *Löwen 1971*, S. 226—230, sowie auf frühere Betrachtungen, die unter dem Titel „Konzile und die Ökumenische Bewegung" erschienen sind (ÖRK, Genf, 1968). Der Zentralausschuß hat diese und andere Dokumente zur Ausarbeitung seines eigenen Studienpapiers zum Thema „Verpflichtet auf Gemeinschaft" (Utrecht

a) Konziliarität verweist auf das *umfassende* ökumenische Ziel, greift also als solches den wichtigen Gedanken des zeitnahen Ökumenismus, wie ich es genannt habe, mit auf. Konziliarität hat es zuallererst mit der *Einheit* der Kirche zu tun. Wir haben gesehen, wie bedeutsam es ist, darunter mehr als nur die Einheit von Denominationen zu verstehen. Es bedeutet nämlich ebenso die Einheit der Christen, die durch Rasse, Kultur und Politik getrennt sind, wie auch die Einheit jener Ökumeniker, die unterschiedliche Strategien zur Manifestierung dieser Einheit bevorzugen, und es bedeutet schließlich „ein Zeichen" für die kommende Einheit der Menschheit. Und Einheit meint letztlich alle Menschen, die Gott angehören. Konziliarität fordert somit, daß wir uns bei

---

1972) herangezogen; die Begriffe „Gemeinschaft" und „Konziliarität" tauchten immer wieder in den dortigen Diskussionen auf. Um Mißverständnissen vorzubeugen, werden in der angegebenen Reihenfolge drei generelle Bemerkungen gemacht:

a) Die Diskussion wurde ausgelöst durch den Auftrag des Zentralausschusses an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Bedeutung der Worte der Uppsala-Vollversammlung zu erläutern, die den Ökumenischen Rat der Kirchen „als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses" angesehen und vorgeschlagen hatte, die Mitgliedskirchen sollten „auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann" (*Bericht aus Uppsala 68*, S. 14).

b) Der abstrakte Charakter des „Konziliarität"-Begriffs ist allen bewußt geworden, und einige verwenden lieber das konkretere und dynamischere Konzept des „konziliaren Prozesses", der ein solches Ereignis vorbereitet und ermöglicht und durch den es angenommen wird. Löwen definiert den Begriff folgendermaßen: „Die Konziliarität ist in verschiedenen Formen und unterschiedlichem Maß zu allen Zeiten und auf verschiedenen Ebenen für das Leben der christlichen Kirche charakteristisch gewesen. Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen — örtlich, regional oder weltweit — zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung 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 hinführt. Konziliarität kann zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlichen Ausdruck finden" (*Löwen 1971*, S. 226). Diese Definition hilft uns weiter, insbesondere weil sie hervorhebt, daß wir uns jetzt im Vorstadium eines konziliaren Prozesses befinden; darüber hinaus kommt ihr auch das Verdienst zu, unseren Definitionen der Konziliarität ihren offenen und entwicklungsfähigen Charakter zu belassen.

c) Auf dem Weg zu einem wirklich universalen Konzil müssen Schritte gemacht werden, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Dazu gehören nach Ansicht des Autors folgende Prämissen, mit denen sich die vorbereitende Tagesordnung aber noch keineswegs erschöpft: ein wirklich universal anerkannter Ruf nach einem solchen Konzil; eine adäquate Verfassung, die kirchenrechtlich voll akzeptabel und im erforderlichen Maße repräsentativ (in der aktuellen Wortbedeutung) ist; Bereitschaft zum gemeinsamen liturgischen Akt, zu dem auch die volle gegenseitige Anerkennung gehört und durch den das gegenwärtige Leben und Beten der gesamten Kirche Gott dargebracht werden kann; Bereitschaft zu dem sich daraus ergebenden gemeinsamen und verbindlichen Bekenntnis der christlichen Wahrheit in der gegenwärtigen Lage der Kirche, das als solches von den vertretenen Kirchen angenommen werden könnte.

jedem Problem fragen: Haben wir seine Tiefe ausgelotet, da, wo es das Einssein des Gottesvolkes herausfordert? Was nicht in irgendeinem Sinne als ein Problem kirchlicher Einheit erkannt worden ist, hat keinen Platz auf der ökumenischen Tagesordnung, und alle jene, die das eher als ein einschränkendes und nicht als ein befreiendes Prinzip verstehen, haben es noch nicht richtig begriffen. Rassismus zum Beispiel ist nicht bloß eine moralische Häresie, sondern eine die Eucharistie spaltende Häresie, verwurzelt in einer falschen Verkündigung christlicher Versöhnung.

Wir dürfen in der ökumenischen Arbeit nie den schwierigen, steilen Weg aufgeben, den Weg des Multilateralen, die universale Vision von der kirchlichen Einheit, wenn auch für kirchliche Spaltungen der Weg des Bilateralen oder für gesellschaftliche Spaltungen ein sich Konzentrieren auf das Lokale, das Konkrete und Besondere wirksamer und notwendiger sein mag. Das Ziel der Vorbereitung eines wahrhaft ökumenischen Konzils erinnert ständig daran, wie umfassend die christliche Liebe wirklich ist und wie universal die Ansprüche kirchlicher Einheit sind. Die Vision, die wir in Neu-Delhi von der Einheit der Kirche gehabt haben, fordert nicht weniger als dies.

b) Konziliarität verweist auf ein *pluriformes* ökumenisches Ziel und greift somit die wichtige Lektion auf, die wir auf dem Gebiet des klassischen Ökumenismus erteilt bekommen. Konziliarität strebt keine andere kirchliche Einheit an als die, welche durch die christliche *Wahrheit* geschaffen wird: keine erzwungene Einheit, keine ersonnene Uniformität, sondern die volle Freiheit der *koinonia* der Wahrheit. Auch dies ist eher ein befreiendes als ein beschränkendes Prinzip. Keine ökumenische Versöhnung — denominational oder säkular — verdient es, daß wir auch nur für einen Augenblick die Quelle der Befreiung relativieren oder vergessen: die Botschaft von Jesus Christus und unsere Berufung, gemeinsam Zeugnis zu geben ohne irgendeinen „undeutlichen Ton". Aus diesem Grunde sind Consenserklärungen über die Eucharistie, die Taufe und das Amt bedeutsam: nicht *weil* sie sich eine lehrmäßige Uniformität einfallen lassen, sondern weil sie uns daran erinnern, wie wichtig es ist, nach einer komplementären Vielfalt in der Lehre und im Leben zu streben, denn auch die Schrift legt in all ihrer Vielfältigkeit Zeugnis ab für den einen Glauben. Die Einheit der Kirche ist nur möglich, wenn das volle Zeugnis christlicher Wahrheit gewagt wird, gewagt in einer solchen Weise, daß die Vielfalt der Zeugnisse echt und überzeugend wird, so daß die Menschheit die Wahrheit hören kann, die die Kirche eint. Indem uns die Konziliarität an die komplementäre Pluriformität der christlichen Wahrheit erinnert, gewährt sie uns einen wertvollen Einblick in die ökumenische Zielsetzung.

c) Konziliarität ist ein *erreichbares* ökumenisches Ziel. Konziliarität ist im christlichen *Gottesdienst* verwurzelt, wird durch ihn erhalten und ist unterwegs zu seiner ganzen Fülle: der einen gemeinsamen Eucharistiefeier. Sie richtet unsere Aufmerksamkeit ganz auf den Kern der kirchlichen Einheit, auf das Ereignis, bei dem das Volk Gottes auf Christi Kommen in unserer Mitte wartet und dieses Kommen feiert. Dieser Gottesdienst ist die Essenz des „Zeichens", das die Kirche für die kommende Einheit der Menschheit bieten kann; deshalb könnte der Gottesdienst eines zukünftigen universalen Konzils ein machtvoller Akt des Zeugnisses sein. Dieses „Zeichen" ist bereits unter den Menschen gegenwärtig. Leider können wir uns über seine Fülle noch nicht einigen. Überall ist es jedoch nur der Vorgeschmack auf die kommende *koinonia* des Gottesreiches.

In diesem Verständnis hat der Gottesdienst überall einen entscheidenden Bezug nicht nur zum Glauben und zur Liebe, sondern auch zur christlichen Hoffnung. Ich denke manchmal, wir vergessen, daß das ökumenische Ziel nur ein provisorisches ist, das zwar auf die eschatologische Erfüllung hinweist, sich von dieser aber unterscheidet. Mit Nachdruck muß darauf hingewiesen werden, daß der gemeinsame Gottesdienst nicht einfach nur ein trans-historisches Ziel ist, sondern ein Ziel, um dessen Erreichung hier, in dieser Geschichte, wir zu beten jedes Recht haben. Eine disziplinierte eucharistische Gemeinschaft, das „Zeichen" der Einheit, ist ein erreichbares ökumenisches Ziel.

Wir haben noch viel zu tun, um ein wirklich universales Konzil vorzubereiten, aber nichts Bedeutsameres und Konstruktiveres, als den Herrn anzubeten, der uns zusammenführt. Eben dieser Gottesdienst, in rechter Weise mit einer gewissen kirchlichen Disziplin ausgeführt, ist zugleich das schönste „Zeichen" und der beste Dienst, den die Kirche unseren Brüdern für die kommende Einheit der Menschheit anzubieten hat.

Paul Verghese hat uns in Addis Abeba daran erinnert, daß zu den Voraussetzungen der Einheit nicht nur ein Glaube gehört, sondern ebenso eine Liebe und eine Hoffnung, und daß die Vision eines wahrhaft universalen Konzils sinnvoll wird, wenn sie die Kirchen zur Förderung ihres gemeinsamen Lebens auf allen Ebenen führt. Die alles umfassende eine Liebe; die Pluriformität des einen Glaubens; die Erreichbarkeit des eucharistischen „Zeichens" unserer einen Hoffnung: all dies stellt eine Bereicherung unseres Lebens und Zeugnisses dar und ist eine gute Zusammenfassung der bedeutenden Entwicklungen, die sich im Bereich der Einheit der Kirche bemerkbar machen, auch hier und jetzt, und vorangetrieben werden durch eine Kraft, die sich jeder menschlichen Tagesordnung entzieht.

John Deschner

Die Autokephalie der orthodoxen Metropolie in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil

Am 18. Januar 1970 meldete die Zentralausgabe des „Evangelischen Pressedienstes", daß „die Vorbereitungen für das 1972 bis 1973 geplante Konzil" aller orthodoxen Kirchen „bereits begonnen" hätten. Nach einer Äußerung von Patriarch Nikolaos VI. von Alexandrien werde das panorthodoxe Konzil voraussichtlich in Alexandrien zusammentreten[1].

Gegen Ende des Jahres 1972, für das die Pressemeldung den Beginn der Synode angesetzt hatte, scheint das angekündete Konzil in weite Ferne gerückt zu sein. Die Serie der panorthodoxen Konferenzen der Jahre 1961, 1963, 1964, 1966 und 1968 hat keine weitere Fortsetzung erfahren, und die Beschlüsse der letzten panorthodoxen Konferenz in Genf vom Sommer 1968 harren noch immer ihrer endgültigen Verwirklichung.

Fraglos hat der Tod einer Reihe von orthodoxen Kirchenführern in der Zwischenzeit erheblich zu der Verzögerung beigetragen. Am 26. 3. 1969 starb das Oberhaupt der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche Stefan (Rudyk), Metropolit von Warschau, zu dessen Nachfolger am 24. 1. 1970 Bischof Wassilij (Doroškevič) gewählt wurde. Stärker noch mag der Tod des russischen Patriarchen Alexius (Simanskij) am 17. 4. 1970 verzögernd gewirkt haben — nicht allein deshalb, weil die russische Kirche und damit auch ihr Oberhaupt noch immer über ein unvergleichliches Gewicht im Kreise der orthodoxen Kirchen verfügen, sondern auch deshalb, weil bis zur Wahl von Metropolit Pimen (Izvekov) zu seinem Nachfolger am 2. 6. 1971 mehr als ein ganzes Jahr verstrich. Am 19. 9. 1970 starb der antiochenische Patriarch Theodosios VI., zu dessen Nachfolger am 25. 9. 1970 Elias IV. gewählt wurde; am 7. 3. 1971 verstarb Patriarch Kyrill von Bulgarien — zu seinem Nachfolger wurde am 4. 6. 1972 Metropolit Maxim von Loveč gewählt —, und am 7. 4. 1972 verlor die Georgische Orthodoxe Kirche mit Patriarch-Katholikos Efrem II. ihr Oberhaupt, der am 28. 6. 1972 durch Metropolit David V. (Devdariani) ersetzt wurde.

Mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., der am 6. 7. 1972 verstarb, haben die orthodoxen Kirchen nicht nur den Initiator, sondern auch den stärksten Motor der panorthodoxen Bewegung verloren. Sein am 16. 7. 1972 unter starkem türkischen Druck gewählter Nachfolger Dimitrios I. hat bei seiner Inthronisation am 18. 7. zwar versprochen, das Werk seines Vorgängers fortzusetzen, doch ist es nicht allein der Tatsache, daß ihm die Ausstrahlungskraft seines Vorgängers fehlt, zuzuschreiben, wenn er das Werk der Einigung nicht in gleichem Maße wie dieser betreiben wird. Denn offenbar ist der neue Patriarch im Phanar zunächst vor allem darauf bedacht, das Verhältnis zur türkischen Regierung zu verbessern, die das Patriarchat nach dem Tode von Patriarch Athenagoras I. unter massiven Druck gesetzt und während dessen Regierungszeit den Bestand des Patriarchats auf türkischem Boden auf einen Bruchteil reduziert hat.

Dennoch ist die Verzögerung der geplanten panorthodoxen Synode nicht allein mit dem Wechsel in der Führung einer Reihe von autokephalen orthodoxen Kirchen, unter ihnen der russischen als der größten und der Konstantinopler als der ranghöchsten, zu erklären. Vielmehr haben seit dem Frühjahr 1970 die Beziehungen der beiden letztgenannten Kirchen eine derartige Verschlechterung erfahren, daß an eine gedeihliche Zusammenarbeit bei der Vorbereitung einer panorthodoxen Synode zunächst nicht zu denken ist, zumal sich auch die anderen orthodoxen Kirchen einer Parteinahme für die eine oder andere Seite nicht entziehen konnten.

Grund dieser Verschlechterung ist die Gewährung der Autokephalie an die Russisch-Orthodoxe-Griechisch-Katholische Kirche in Amerika (Metropolitankirche), deren kanonischer Status unter dem Interdikt des Moskauer Patriarchats angesichts der unentschiedenen Haltung der anderen orthodoxen autokephalen Kirchen völlig ungesichert war[2]. Wie stark die Zusammenarbeit der orthodoxen Kirchen durch die unterschiedliche Einstellung zum kanonischen Status der Metropolie nach der Autokephalieerklärung belastet ist, zeigt paradigmatisch der Bericht des Moskau unterstellten Erzbischofs von Brüssel Wassilij (Krivošein) über die 3. Sitzung der interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung eines theologischen Dialogs mit den Anglikanern in Helsinki vom 7.—11. 6. 1971[3], zu der die Vertreter der „Orthodoxen Kirche in Amerika" nicht eingeladen wurden. Das hat nicht nur den entschiedenen Protest der Vertreter des Moskauer Patriarchats hervorgerufen, sondern ist dazu noch insbesondere deshalb bedauerlich, weil die amerikanische Metropolie in theologischen Lehrern wie Alexander Schmemann und John Meyendorff über hervorragende Theologen und Vertreter einer „westlichen Orthodoxie" verfügt, unter denen sich vor allem John Meyendorff zudem besonders für eine Verständigung mit der anglikanischen Kirchenfamilie einzusetzen scheint[4].

Man sollte sich im übrigen davor hüten, das Moskauer Patriarchat oder gar die amerikanische Metropolie allein für die entstandene Krise verantwortlich zu machen. Vielmehr liegen dem Streit ekklesiologische Probleme zu Grunde, für die bisher weder das ökumenische noch das Moskauer Patriarchat eine praktikable Lösung bereithält. Vor allem für die amerikanische Metropolie selbst ist die Lage nach der Gewährung der Autokephalie durch das Moskauer Patriarchat, die ihr die eucharistische Gemeinschaft mit dem Patriarchat Konstantinopel trotz aller Spannungen erhielt und mit dem Moskauer Patriarchat zurückbrachte, noch immer annehmbarer als die völlig ungeklärte Lage, in der sie sich befand, als sie unter dem Interdikt des Moskauer Patriarchats stand und sich auch die anderen Patriarchate einschließlich des ökumenischen nicht eindeutig zu ihr bekannten. Zwar konnte es z. B. geschehen, daß der Vikarbischof des Exarchats des ökumenischen Patriarchats, Silas von Amphipolis, und der Konstantinopel unterstellte albanische Bischof Mark am 6. 5. 1967 in der Feier der Liturgie in der New Yorker Mariä-Schutz-Kathedrale mit Bischöfen der Metropolie konzelebrierten und bei der Weihe von Archimandrit Feodosij (Lazor) zum Bischof mitwirkten; doch mußten sie dafür den entschiedenen Protest des Moskauer Patriarchats, dem sie niemals grundsätzlich widersprachen, hinnehmen[5].

Kurz zuvor hatte Patriarch Alexius von Moskau in Telegrammen an die Patriarchate Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem vor einer Konzelebra-

tion mit Hierarchen der Metropolitankirche gewarnt und auf das von Metropolit Sergius (Stragorodskij) über die Metropolie verhängte und von Patriarch Alexius 1947 erneut bestätigte Interdikt erinnert. Die Intervention von Patriarch Alexius hatte damals dazu geführt, daß die Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und Benedikt von Jerusalem Metropolit Irinej (Bekiš) ersuchten, von einem geplanten Besuch Abstand zu nehmen, und dies das Moskauer Patriarchat wissen ließen[6]. Die Tatsache, daß Metropolit Irinej so von Konstantinopel selbst an Moskau verwiesen wurde, hat dazu beigetragen, daß die amerikanische Metropolie von Konstantinopel auch keine Hilfe zu einer Lösung der Probleme mehr erwartete und sich mit Moskau allein zu arrangieren suchte[7].

Am 17. 3. 1970 beschloß der Hl. Synod der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Nikodim „zum Abschluß der Gespräche mit der im Schisma befindlichen Amerikanischen Metropolie" in die Vereinigten Staaten zu entsenden. Zunächst unbemerkt von der kirchlichen Öffentlichkeit, war es nach der Ernennung von Bischof Alexius (van der Mensbrugghe) zum Bischof von Philadelphia (USA)[8] zu Kontakten mit der Metropolie gekommen, die eine Lösung der Konflikte mit dem Moskauer Patriarchat anbahnten. Auf Konsultationsgespräche am 21. 1. und 3. 2. 1969 in New York folgten offizielle Gespräche am 24. und 25. 8. 1969 in Genf und am 28. 11. 1969 in Tokio. Am 31. 3. 1970 unterzeichneten die Metropoliten Nikodim (Rotov) vom Moskauer Patriarchat und Irinej (Bekiš) von der amerikanischen Metropolie eine Übereinkunft über die Lösung der Probleme der russischen Orthodoxie in Amerika[9]. Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. protestierte indessen in einem Schreiben vom 8. 1. 1970 gegen die Absichten des Moskauer Patriarchats, der amerikanischen Metropolie die Autokephalie zu gewähren. Die Tatsache, daß dieses Schreiben im Moskauer Patriarchat verlorenging und sein Inhalt dort erst durch eine an orthodoxe und heterodoxe Kirchenhäupter versandte Kopie bekannt wurde[10], hat zu mancherlei Mutmaßungen geführt. Nach einer Angabe des damaligen Patriarchatsverwesers Metropolit Pimen war das Schreiben versehentlich unter die Weihnachtsglückwünsche geraten[11].

Ungeachtet dessen, daß Patriarch Athenagoras versicherte, das Konstantinopler Patriarchat werde einem entsprechenden Akt des Moskauer Patriarchats seine Anerkennung versagen, und ungeachtet seiner Drohung mit möglichen kanonischen Sanktionen[12] hat Patriarch Alexius am 10. 4. 1971, sieben Tage vor seinem Tode, einen „Tomos" unterzeichnet, in dem er der amerikanischen Metropolie die Autokephalie, d. h. die volle kirchliche Selbständigkeit einschließlich des Rechts, ihr Myron selbst zuzubereiten, ein Recht, das nicht alle autokephalen Kirchen wahrnehmen, gewährte[13]. Sie erhielt den Namen „Autokephale Orthodoxe Kirche in Amerika", den sie selbst wenig später in „Orthodoxe Kirche in Amerika" abänderte.

Die japanischen Gemeinden der Metropolie wurden mit denen des Patriarchats zu einer autonomen japanischen Kirche vereinigt, deren Selbständigkeit im Unterschied zur autokephalen Kirche einigen Einschränkungen unterliegt[14]. Zu ihrem Oberhaupt wurde Erzbischof Wladimir (Nagosskij) bestellt, der früher der amerikanischen Metropolie unterstanden hatte. Anfang 1972 kehrte er nach Amerika zurück und unterstellte sich damit erneut der Jurisdiktion Metropolit Irinejs. Durch eine außerordentliche Synode wurde der bisherige Bischof von Kyoto Feodosij zu seinem Nachfolger gewählt[15].

Die Russische Orthodoxe Kirche verzichtete allerdings nicht auf alle ihre Rechte in Amerika. Südamerika fällt ohnehin nicht in den Jurisdiktionsbereich der Metropolie; aber auch in Nordamerika bleiben außer der Nikolaus-Kathedrale in New York 43 Gemeinden in den Vereinigten Staaten sowie sämtliche Gemeinden des Moskauer Patriarchats in Kanada unter Moskauer Jurisdiktion. Für die Möglichkeit eines künftigen Überganges dieser Gemeinden in den Bereich der autokephalen amerikanischen Kirche sind Bestimmungen ausgearbeitet worden. Auch wurden das Moskauer Exarchat für Nord- und Südamerika und die dazu gehörenden Eparchien des Moskauer Patriarchats aufgelöst. Künftig sollen die Patriarchatsgemeinden in Nordamerika unter der Leitung eines Vikarbischofs stehen. Für Süd- und Mittelamerika wurde dagegen die Gründung eines neuen Exarchats in Aussicht genommen[16].

Die Verschlechterung der Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem Patriarchat Moskau nach der Verleihung der Autokephalie beruht offenbar auch darauf, daß die Autokephale Orthodoxe Kirche in Amerika zwangsläufig den Anspruch erhebt, zum Sammelbecken aller Orthodoxen in der Neuen Welt zu werden[17]. Der Sogkraft dieser Kirche haben sich nach einer Mitteilung von Professor Erzpriester John Meyendorff kleinere kirchliche Gruppen rumänischer und albanischer Orthodoxer in Amerika bereits nicht länger entziehen wollen. Die Tatsache, daß mit Erzbischof Ambrosius von Pittsburgh und West Virginia ein Hierarch der Metropolie am 26. 2. 1972 zur Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland übergewechselt ist[18], zeugt dagegen wohl kaum von einer allgemeinen Krise im Bereich der Metropolie.

Für Konstantinopel wäre der Verlust des griechischen Exarchats in Amerika mit seinen nach einer Auskunft von Vater John Meyendorff annähernd 1 Million Gläubigen ein Aderlaß, der das Patriarchat in seiner ohnehin gefährdeten Existenz bedrohen und es seiner wesentlichsten Geldquellen berauben würde. Die Tatsache, daß sich Patriarch Athenagoras I. als ehemaliger Exarch des Konstantinopler Patriarchats in Amerika emotional dem amerikanischen Exarchat besonders verbunden fühlte, mag psychologisch zu seiner Ablehnung der von Moskau gefundenen Lösung mit beigetragen haben.

Patriarch Athenagoras hat den anderen orthodoxen Schwesterkirchen das Recht zur Gewährung der Autokephalie grundsätzlich abgestritten. Unter Berufung auf Kanon 28 von Chalkedon nimmt Konstantinopel dagegen das Recht für sich in Anspruch, alle orthodoxen Christen, die nicht im Mutterland eines anderen Patriarchats leben, seiner Jurisdiktion zu unterstellen. Die Autokephalie einer Kirche müsse von allen orthodoxen autokephalen Ortskirchen in Einheit mit dem Ökumenischen Patriarchat als dem „Zentrum" der „inneren Einheit" der Orthodoxie bestätigt werden[19]. Patriarch Athenagoras hat damit für das Ökumenische Patriarchat einen Anspruch gestellt, den die russische Polemik des 19. Jhs. den römisch-katholischen Päpsten gerade als eine Herausforderung Roms an die orthodoxe Christenheit verübelt hatte[20].

Der Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen und dem Moskauer Patriarchat wirft ein Licht auf eine ganze Reihe von Fragen, die seit längerem ungelöst zwischen den beiden Patriarchaten stehen, vor allem die Frage, ob der Ehrenprimat Konstantinopels irgendwelche Konsequenzen für die Leitung der Gesamtorthodoxie einschließt[21], sowie die Streitigkeiten um die Autokephalie der polnischen und der tschechoslowakischen orthodoxen Kirche[22]. Während Konstantinopel sich in Gemeinschaft mit allen orthodoxen Ortskirchen das

Recht, einer orthodoxen kirchlichen Einheit die kirchliche Selbständigkeit zu gewähren, vorbehält, verweist Moskau auf seine Rechte als der Mutterkirche der ersten orthodoxen Eparchie auf amerikanischem Boden[23].

Für sich genommen, könnte die russische ebenso wie die Konstantinopler Konzeption eine Lösung der unhaltbaren kirchlichen Verhältnisse in den orthodoxen Kirchen der neuen Welt ebenso wie in West- und Mitteleuropa bringen. Gerade hier aber scheint das geplante Konzil, soweit jedenfalls die Vorbereitungen dazu erkennen lassen, nur wenig zur Klärung beitragen zu können, obwohl hier eine grundsätzliche Entscheidung notwendiger wäre als etwa in der Fastenfrage, die in allen panorthodoxen Konferenzen berührt wurde. Das Konkurrenzverhältnis der beiden Konzeptionen rückt indessen eine Klärung gerade der ekklesiologischen Problematik in weite Ferne. Allerdings wird der Grundsatz, daß *ein* Metropolit bzw. *ein* Bischof die Einheit aller Christen in der *einen* Ortskirche garantiert (vgl. Kanon XII von Chalkedon)[24], von *beiden* Kirchen anerkannt. Unterschiedliche Auffassungen bestehen somit nicht über das Ziel, sondern über den Weg zu ihm. Im Verlauf der Ereignisse haben allerdings *beide* Patriarchate ihre Interpretation des Weges zu diesem Ziel nie konsequent beachtet. So hat Moskau der Errichtung von Eparchien anderer autokephaler Kirchen auf amerikanischem Boden seinerzeit zugestimmt. Konstantinopel seinerseits hat am 22. 11. 1965 das 1931 durch Patriarch Photius II. gegründete Exarchat für die orthodoxen Russen in Westeuropa aufgelöst und damit dem jahrelangen Drängen des Moskauer Patriarchats, die russischen Gemeinden in Frankreich und Westeuropa aus seiner Jurisdiktion zu entlassen, nachgegeben, seinen eigenen Vorstellungen von der Einheit aller orthodoxen Auslandskirchen unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats aber zuwidergehandelt. Die Gemeinden in Frankreich haben sich damals indessen nicht, wie von Konstantinopel angeraten, dem Moskauer Patriarchat unterstellt, sondern die selbständige „Erzdiözese der Orthodoxen Kirche von Frankreich und Westeuropa" gegründet. Erzbischof Georgij (Tarasov), das Oberhaupt dieser kanonisch ungesicherten Kirche, hatte seiner Enttäuschung über den Schritt des Ökumenischen Patriarchen öffentlich Ausdruck verliehen[25]. Offensichtlich als Antwort auf die Autokephalieerklärung hat Konstantinopel im Frühjahr 1971 seine Rücksicht auf Moskau fallengelassen und die Erzdiözese wieder seiner Jurisdiktion unterstellt[26].

Der wechselhafte Kurs der amerikanischen Metropolie zwischen Unterordnung unter Moskau bzw. Konstantinopel und kanonisch ungesicherter Selbständigkeit in der Vergangenheit[27] findet offenbar seine Erklärung in dem Widerstreit der Bestrebungen, einerseits die Unabhängigkeit von staatlich gelenkten Aktionen des Moskauer Patriarchats und andererseits zugleich den Zusammenhang zur Gesamtorthodoxie unter allen Umständen zu wahren. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland mit ihrem geistlichen Zentrum in Jordanville N. Y., zu der sich nach einer Angabe aus dem Jahre 1965 etwa 500 000 Gläubige rechnen[28], hat den zweiten Gesichtspunkt dem ersten jedoch vollständig zum Opfer gebracht. Der von den anderen orthodoxen Kirchen trotz unterschiedlicher Lösungsversuche gemeinsam beklagte „jurisdiktionelle Pluralismus"[29] auf amerikanischem Boden dient ihr daher zur Rechtfertigung des Anspruchs, den freien Teil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, insbesondere in Amerika, wo die Mehrzahl ihrer Glieder lebt, zu verkörpern. Von daher hält sie, obwohl sie seit einiger Zeit auch den gottesdienstlichen

Gebrauch der jeweiligen Landessprache erlaubt und fördert, grundsätzlich fest am russisch-nationalkirchlichen Prinzip. In einem Gutachten zum „Tomos" der amerikanischen Autokephalie hat Professor Protopresbyter Georgij Grabbe[30] darum nicht nur darauf verwiesen, daß die Autokephalieerklärung diesen Pluralismus nicht nur tatsächlich nicht aufhebt, er hat ihn unter Bezugnahme auf Entscheidungen Patriarch Tichons auch zu rechtfertigen gesucht[31].

In die zu Beginn des Jahres 1970 einsetzende Kampagne in der Zeitschrift „Pravoslavnaja Rus'"[32], während der vor allem die Annahme der Autokephalie vom Patriarchat Moskau als Verrat an der Orthodoxie immer wieder gebrandmarkt wurde[33], hat auch das Oberhaupt der Auslandskirche, Metropolit Filaret (Voznesenskij), eingegriffen. In seinem Sendschreiben zum orthodoxen Weihnachtsfest zu Anfang des Jahres 1970 beklagte er die Tatsache, daß „orthodoxe Hierarchen, anstatt sich selbst und ihre Herde vor der Herrschaft des roten Tieres[34] zu bewahren, in engen Kontakt und Gemeinschaft mit Hierarchen treten, die bei Gottlosen und Feinden Gottes im Dienst stehen und danach trachten, auch ihre Herde auf diesen verderblichen Weg nachzuziehen". Letzten Endes empfange die Metropolie die Autokephalie nicht vom Moskauer Patriarchat, sondern „von der gottlosen Gewalt — vom [sowjetischen] Außenministerium" selbst[35].

Die Bischofssynode der Auslandskirche hat dann schließlich in ihrer Sitzung vom 16. 9. 1971 die Konsequenzen aus ihrer Ablehnung gezogen. Unter Hinweis darauf, daß das Moskauer Patriarchat seit der Deklaration des Patriarchen Sergius vom Jahre 1927[36] nicht mehr die Stimme der russischen Kirche verkörpere und seine Weisungen infolgedessen kanonisch ungültig seien, beschloß die Synode, daß „künftig wie der Klerus so auch die Laien keine Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft mit Hierarchie und Klerus der Amerikanischen Kirche haben" dürfe[37]. An der bestehenden Lage wird ein solcher Beschluß allerdings nur wenig ändern, zumal seit der Synode von Cleveland 1946, auf der die Metropolie bereits die Aussöhnung mit Moskau beschlossen hatte[38], Gebetsgemeinschaft zwischen beiden Kirchen schon nicht mehr besteht. Weite Kreise der Laien und Priesterschaft der verschiedenen russischen Jurisdiktionen haben sich dagegen schon seit längerer Zeit daran gewöhnt, den kanonischen Sanktionen gegen die anderen Jurisdiktionen keine Beachtung mehr zu schenken.

Man wird sich im übrigen fragen müssen, ob sich das Moskauer Patriarchat bei seiner plötzlichen Entscheidung tatsächlich von dem Motiv leiten ließ, mit der amerikanischen Metropolie einen unbequemen Kritiker der kirchlichen Situation in der Sowjetunion an sich zu binden und damit zum Schweigen zu bringen, wie man das in der Auslandskirche gelegentlich unterstellt. Wer sagt denn, daß dem Moskauer Patriarchat sachlich fundierte Kritik in jedem Falle mißliebig sein muß? Aber selbst wenn derlei Motive im Moskauer Patriarchat tatsächlich mitgespielt haben sollten, so ist die Metropolie jedenfalls nicht dazu übergegangen, die Lage der Kirche in der Sowjetunion in einem anderen Lichte darzustellen als bisher. Vielmehr hat die Hierarchie dieser Kirche, unbeirrt von dem neuen Verhältnis zum Patriarchat Moskau, auf ihrem 2. Konzil in einer „Botschaft" vom 21. 10. 1971 zur Fürbitte u. a. für die noch immer verfolgte russische Kirche aufgerufen[39]. Auch in ihrem offiziellen Kirchenblatt „The Orthodox Church" wird mit unveränderter Offenheit über die Lage der Kirche im Sowjetstaat berichtet[40].

Zur Orthodoxen Kirche in Amerika zählen nach einer Mitteilung von Professor John Meyendorff ungefähr 800 000 Glieder, die in 10 Diözesen und 452 Pfarreien betreut werden. Im St. Wladimir- und St. Tichon-Seminar wird der theologische Nachwuchs dieser Kirche herangebildet. Gegen Ende 1971 studierten an beiden Ausbildungsstätten 142 Studenten. Anders als das St. Tichon-Seminar verfügt das St. Wladimir-Seminar über die Rechte, außer zum Baccalaureus auch zum Magister der Theologie zu promovieren. Die theologische Zeitschrift „St. Vladimir's Theological Quarterly" gehört zu den besten orthodoxen Zeitschriften überhaupt. Ihre Aufgeschlossenheit für moderne Fragestellungen, die sie von der orthodoxen Überlieferung her durchdenkt, erweist sie als eines der interessantesten Publikationsorgane der gesamten Orthodoxie.

Protopresbyter Alexander Schmemann, wie John Meyendorff Professor am St. Wladimir-Seminar, hat in einem Beitrag „A meaningful storm, some reflections on autocephaly, tradition and ecclesiology"[41] die Autokephalieerklärung gegenüber den Argumenten des Ökumenischen Patriarchats verteidigt. Indem er aber von seiner, auch von J. Meyendorff vertretenen „eucharistischen Ekklesiologie"[42] her die Autokephaliefrage relativierte, hat er in seinem Beitrag einen Weg gezeigt, auf dem die entstandenen Spannungen auf das ihnen zukommende Maß zurückgeführt werden können. Jurisdiktion über eine von einem Bischof geleitete Ortskirche bildet nach A. Schmemanns Auffassung ebenso wie das in der Orthodoxie heute noch geltende nationalkirchliche Prinzip *eine* Schicht im Bauwerk der orthodoxen Kirche, deren historische Berechtigung nicht bezweifelt werden könne, die aber nicht tragfähig sei für neue ekklesiale Lösungen in veränderter Zeit. Das Prinzip der eucharistischen Ekklesiologie, nach dem der vom Bischof geleiteten Ortsgemeinde — sofern sie in „koinonia" mit anderen Ortskirchen steht — die „Fülle" zukommt, allein sei fundamental. Es allein (und nicht ein nationalkirchlicher oder universalkirchlicher Anspruch) diene darum auch als Grundlage für jede ekklesiologische Neubesinnung und Neuordnung. — In solchen Erwägungen zeigt sich, daß die orthodoxen Jurisdiktionsstreitigkeiten ungeachtet des zuweilen beinah lächerlichen Eindrucks, den sie auf den westlichen Beobachter machen, zu einer Chance einer Neubesinnung werden können, die auch die in den westlichen Kirchen ungelösten ekklesiologischen Probleme einer Lösung näherbringen kann.

Mit der Kanonisierung von Erzbischof Nikolaj (Kasatkin), dem orthodoxen Missionar Japans, durch die russische orthodoxe Patriarchatskirche am 10. 4. 1970[43] und der Kanonisierung des hl. Starec German von Alaska, der als Missionar und Asket auf den Inseln Kad'jak und Elovcy lebte, durch die Orthodoxe Kirche in Amerika[44] haben die beiden Kirchengebilde auch eine gewisse geistliche Legitimation erhalten. Während die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland die Autokephalie der Metropolie ablehnte, hat auch sie Starec German zur Ehre der Altäre erhoben[45]. Hier zeigt sich anders als bei der Kanonisation Ioanns von Kronstadt, die die Auslandskirche allein vollzogen hat[46], ein Stück Gemeinschaft über die Grenzen der getrennten Jurisdiktionen hinweg.

Die Orthodoxe Kirche in Amerika wurde inzwischen von den Patriarchaten in den Ostblockstaaten einschließlich des serbischen anerkannt. Eine Ausnahme bildet Rumänien. Während sich die orthodoxe Kirche Finnlands, als lediglich autonom, zu keiner eigenen Stellungnahme befugt sieht, haben die alten ortho-

doxen Patriarchate und das Patriarchat Rumänien die Anerkennung der amerikanischen Autokephalie verweigert.

So sind die orthodoxen Kirchen über der Frage der amerikanischen Autokephalie so weit entzweit, daß an eine gedeihliche Zusammenarbeit auf einer Panorthodoxen Synode vorerst nicht gedacht werden kann. Denn es ist im Hinblick auf die Vorbereitungsgespräche für den anglikanisch-orthodoxen Dialog[47] nicht zu erwarten, daß sich das Verhältnis der Befürworter und Gegner der Autokephalie zueinander auf einer panorthodoxen Begegnung, sollte sie überhaupt zustande kommen, anders gestalten würde als in der „Ständigen Konferenz Kanonischer Orthodoxer Bischöfe in beider Amerika" (SCOBA). Bis zur Gewährung der Autokephalie an die Metropolie war sie ein Forum, auf dem verschiedenen orthodoxen Jurisdiktionen unterstellte orthodoxe Kirchengebilde in Amerika — mit Ausnahme allerdings u. a. des Moskauer Patriarchats und der Russischen Orthodoxen Auslandskirche — seit 1960 in guter Atmosphäre zusammengearbeitet haben. Allerdings wirft man in Kreisen der Metropolie der „Ständigen Konferenz" vor, bis 1970 auf eine ernsthafte Suche nach einer Lösung der ekklesiologischen Problematik verzichtet zu haben, weil insbesondere den kleineren in der Konferenz vertretenen orthodoxen nationalen Gruppierungen an einer Erhaltung des jurisdiktionellen Pluralismus im Status quo gelegen war[48].

Offenbar durch die Autokephalieerklärung dazu bewegt, hat der Exarch des Ökumenischen Patriarchats in Amerika, Metropolit Jakovos, Vorschläge unterbreitet, durch die nach Sicht der Metropolie die „Ständige Konferenz" entweder zu einem allen amerikanischen orthodoxen Kirchengebilden in Amerika übergeordneten oder zu einem kanonisch völlig bedeutungslosen Organ umgebildet werden soll. Die Metropolie als die zweitstärkste orthodoxe Gruppe in Amerika hat ihre weitere Mitarbeit in der Konferenz jedoch davon abhängig gemacht, daß die Pläne des griechischen Exarchen von der Tagesordnung abgesetzt wurden. Mit einer kanonischen Unterstellung unter ein solches Gremium nämlich kann sich eine Kirche, die den Anspruch auf die Autokephalie erhebt, nicht abfinden. Eine Minderung ihres Status würde SCOBA jedoch stärker noch denn bisher als „Schutzbrief gegen die ‚Autokephalie'" erweisen, in der die Metropolie nun einmal die Lösung der Jurisdiktionsfragen sieht[49].

Durch den Verzicht auf eine Diskussion seiner Vorschläge in der Konferenz hat Metropolit Jakovos die für den 30. 11. 1971 vorgesehene Zusammenkunft praktisch in letzter Minute gerettet. Aufgrund des Ergebnisses der Wahlen der Vorstandsmitglieder, die — der umstrittenen Zusammensetzung der „Ständigen Konferenz" entsprechend — eine eindeutige Mehrheit für die Repräsentanten des Patriarchats Konstantinopel erbrachten[50], sehen die Vertreter der Metropolie keine Chancen mehr zur Verwirklichung von ihr eingebrachter Anträge in der Konferenz. Der Vorschlag der Metropolie, nur mehr Vertreter autokephaler orthodoxer Kirchen in der Konferenz zu repräsentieren, der andere Mehrheitsverhältnisse erbrächte[51], schließt dagegen die Anerkennung der Metropolie als autokephaler Kirche ein und hat von daher allein schon keine Aussichten, von den Gegnern dieser Lösung angenommen zu werden. Da sich die „Orthodoxe Kirche in Amerika" durch eine Aufkündigung der Mitarbeit in der „Ständigen Konferenz" jedoch nur weiter isolieren würde, wird sie, wie man im Ökumenischen Patriarchat wohl richtig vermutet, ungeachtet ihrer entsprechenden Drohung, vor einem derartigen Schritt zurückschrecken[52]. Die

folgende Zusammenkunft von SCOBA am 20. 4. 1972 wurde dann auch erneut von der Metropolie beschickt. Trotz einer gewissen Klimaverbesserung blieben die eigentlichen Probleme aber auch hier ungelöst.[52a]

In dieser Situation wiegt es besonders schwer, daß die vorbereitenden Kommissionen für eine Panorthodoxe Synode in ihren Beratungen ausgerechnet die für die Einheit der Orthodoxie vielleicht entscheidendste „Frage des kanonischen Chaos in der ‚orthodoxen Diaspora'"[53] ausklammerten und es das Ökumenische Patriarchat anscheinend „abgelehnt hat, den Punkt Orthodoxe Einheit in Amerika auf die Tagesordnung der Panorthodoxen Konferenz zu setzen"[54].

Offenbar ist also auch von einer Panorthodoxen Synode eine Lösung der ekklesiologischen Problematik der Auslandsjurisdiktionen gegenwärtig nicht zu erwarten. Während auch solche Theologen, die das baldige Zustandekommen einer solchen Synode noch immer ungeduldig erwarten, mit grundsätzlichen theologischen Entscheidungen nicht mehr rechnen, sondern lediglich mit praktischen Lösungen, scheinen sich neuerdings auch die Stimmen zu mehren, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt von einer Einberufung abraten.

So hat Stylianos Papadopoulos, Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, in einem umfangreichen Artikel in der Zeitschrift „Grēgorios ho Palamas" den Themenkatalog als viel zu umfangreich abgelehnt[55]. Man sei bei seiner Aufstellung von der falschen Voraussetzung ausgegangen, ein Konzil werde zu dem Zweck einberufen, „eine Art Handbuch" der orthodoxen Glaubenslehre zu erstellen und in jeder Frage Übereinstimmung „bis in die Einzelheiten hinein" zu schaffen. Ein solches Mißverständnis bringe die Orthodoxe Kirche aber in die Gefahr, ihren Glauben in trockene Scholastik und das in Begriffe letztlich nicht faßbare Leben der Kirche in einen „statischen, gänzlich versteinerten Körper" umzuformen. Aufgabe eines Konzils sei es dagegen, Antwort auf „zwei oder drei Probleme" zu geben, die „das orthodoxe Pleroma stören und spalten, das, weil diese Fragen in der Schwebe bleiben, Schwierigkeiten in seinem geistlichen Kampf um das Heil und die Einigung mit Gott erleidet"[56]. — Für welche Fragen aber gilt das mehr als für die der Ekklesiologie, speziell für die Frage der orthodoxen Einheit in der Diaspora!

Darüber hinaus hat der serbische Archimandrit Justin Popović, der nach dem 2. Weltkrieg seinen theologischen Lehrstuhl aufgeben mußte, aber auch heute noch hohe Autorität in der serbischen Kirche genießt, in einem offenen Brief an die Hierarchen seiner Kirche „selbst die Idee eines Konzils unter den gegenwärtigen Bedingungen" als „schädlich und sogar gefährlich" bezeichnet und seine Auffassung mit der politischen Unfreiheit der Mehrheit der autokephalen orthodoxen Kirchen, der mangelhaften Vorbereitung der Konzilsvorlagen und der Anfechtbarkeit mancher Entschließungen der bisherigen panorthodoxen Konferenzen vom Standpunkt der orthodoxen Überlieferung aus begründet[57].

John Meyendorff hat dem im wesentlichen zugestimmt und in diesem Zusammenhang auch auf die Schädlichkeit des „‚Personenkults' des Patriarchen Athenagoras" und die unfruchtbare „Mythisierung des ‚zweiten' oder ‚dritten' Rom" verwiesen[58]. Nach seiner Auffassung hegten nur mehr die Vertreter Konstantinopels enthusiastische Erwartungen für ein ökumenisches Konzil der Orthodoxen, „sichtlich in der Hoffnung, damit das verlöschende Prestige des Ökumenischen Patriarchats zu stützen", während die russischen Repräsentanten eine Zurückhaltung bewiesen, die John Meyendorff als einen Beweis

dafür wertet, daß die Führung der Russischen Orthodoxen Kirche offenkundig das Wohl der Kirche im Auge behielte, anders böte ja gerade eine panorthodoxe Synode die Gefahr, die Kirche mit Hilfe einer Mehrheit von Repräsentanten aus kommunistisch regierten Ländern zu unterwandern[59].

Daneben hält er wie Archimandrit Justin die Vorbereitungen für ein Konzil „in ihrer gegenwärtigen Gestalt" für offenkundig ungenügend. Als Konzilsthemen seien „entweder äußerst abstrakte wie z. B. die Frage der ‚Offenbarungsquellen' oder praktisch zweitrangige wie die Fasten- und Kalenderfrage ausgewählt" worden. „Bedeutsamer" sei die Frage der „oikonomia" im Kirchenrecht; aber hier sei „für ihre Lösung nicht genügend ekklesiologisches Material vorgelegt" worden[60]. In Erkenntnis dieser Tatsache hat Archimandrit Bartholomaios Archondonis vom Ökumenischen Patriarchat dann vor kurzer Zeit auch davon abgeraten, die Frage der „oikonomia" bei dem gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen in den Katalog der Panorthodoxen Synode aufzunehmen[61].

„Freilich", so schließt John Meyendorff seine pessimistischen Betrachtungen — und man kann sich darüber streiten, ob sie durch diesen Ausblick weniger oder noch mehr pessimistisch wirken — „möglich ist dem Herrn auch ein Wunder: ein echtes Orthodoxes Ökumenisches Konzil, das ganz unabhängig von der Sowjetmacht, von den Türken, von den griechischen ‚Obristen' versammelt ist und alle menschlichen Begrenzungen der gegenwärtigen orthodoxen Welt beseitigt. Uns kommt es zu, immer bereit zu sein zur Annahme göttlicher Wunder, zum Verstehen ihres Sinns und zu dem demütigen Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Aber man darf nicht ‚Gott den Herrn versuchen' (Mt. 4, 7) und dann auf ein Wunder rechnen, wenn wir [selbst] kaum dazu bereit sind"[62].

Karl Christian Felmy

ANMERKUNGEN

[1] Epd. 19. 1. 1970, 4.

[2] Zur Vorgeschichte vgl. F. Heyer, Geschichte der Orthodoxen Kirche in Amerika = Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde [KiO], Göttingen 5/1962, 9—50.

[3] Wassilij (Krivošein), Tret'ja sessija meždupravoslavnoj kommissii po podgotovke bogoslovskogo dialoga s Anglikanami = Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, Revue Trimestrielle, Paris 1/1972, 63—75.

[4] J. Meyendorff, The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives = St. Vladimir's Theological Quarterly. A continuation of St. Vladimir's Seminary Quarterly, published by the Faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, John Meyendorff, Editor, New York [StVlThQ] 2/1972, 59—71.

[5] Žurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskau [ŽMP] 9/1967, 2.

[6] ŽMP 8/1967, 7 f.

[7] J. Meyendorff, The Standing Conference = The Orthodox Church. Published

by the Metropolitan Council of the Orthodox Church in America ... J. Meyendorff, Editor, New York [OCh] 10/1971, 4.

[8] Die Ausführungen über die Autokephalie der amerikanischen ehemals russischen Metropolie gehen im Kern zurück auf einen Beitrag des Verf. in den hektographiert versandten „Informationen aus der Orthodoxen Kirche", hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD (IOK), N. F. Nr. 1/1972 — I.

[9] ŽMP 5/1970, 6 ff. [10] ŽMP 4/1970, 7. [11] ŽMP 9/1970, 6. [12] ŽMP 4/1970, 5 ff. [13] ŽMP 6/1970, 69—73. [14] ŽMP 4/1970, 8 ff. [15] ŽMP 5/1972, 9 f.

[16] ŽMP 6/1970, 69— 73; Tomos des Moskauer Patriarchen zur Autokephalie.

[17] Deutlich hat das Protopresbyter J. J. Pishtey ausgesprochen, als er in einem Memorandum an den Klerus der Orthodoxen Kirche in Amerika schrieb: „Es gibt keine Möglichkeit, eine beständige Ordnung für die Orthodoxe Kirche in diesem Lande zu errichten, außer durch eine kanonische Vereinigung aller Jurisdiktionen zu einer autokephalen Kirche ohne jede Abhängigkeit von auswärtigen Zentren" (OCh 6—7/ 1971, 3). Ebenso M. Grigorieff, The Orthodox Church in America. From the Alasca Mission to Autocephaly (= StVlThQ 4/1970, 196—218) 218.

[18] Episkepsis. Bulletin Bimensuel d'Information, Chambésy 16. 5. 1972, 10 f.

[19] ŽMP 9/1970, 13.

[20] K. Ch. Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1972, 97.

[21] Vgl. ŽMP 9/1970, 13 (Patriarch Athenagoras) mit ŽMP 9/1970, 9 (Metropolit Pimen).

[22] Vgl. P. Hauptmann, Die Orthodoxe Kirche auf ihren Wegen ins tschechische Volkstum = KiO 11/1968, 38—64.

[23] Vgl. StVlThQ 4/1970, 196—218.

[24] Darauf verweist Patriarch Athenagoras in seinem Schreiben (vgl. ŽMP 9/1970, 14).

[25] KiO 10/1967, 132 f.

[26] Ungeachtet ihrer in der Frage der amerikanischen Autokephalie bestehenden Einigkeit mit Konstantinopel hat die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland auch gegen die Unterstellung der französischen Erzdiözese unter Konstantinopel protestiert (Pravoslavnaja Rus'. Cerkovno-obščestvennyj organ, Jordanville N. Y. [PR] 20/1972, 10).

[27] Vgl. F. Heyer, Geschichte der Orthodoxen Kirche in Amerika = KiO 5/1962, 9—50.

[28] FAZ 1. 9. 1965.

[29] Vgl. z. B. Episkepsis 15. 2. 1972, 3.

[30] G. Grabbe, O Tomose Amerikanskoj Avtokefalii = PR 13/1970, 6 f.; G. Grabbe, Po povodu myslej kn. Trubeckogo ob avtokefalii = PR 2/1970, 4 f.; G. Grabbe, Otvet archiepiskopu Ioannu i o. Iosifu Pišteju = PR 3/1970, 7 f.

[31] So argumentiert auch der Sekretär der Bischofssynode Bischof Lavr in der Verlautbarung der Kanzlei der Bischofssynode zur Frage der Autokephalie (PR 9/1970, 5 f.).

[32] = Orthodoxe Rus'. Die Verwendung der Bezeichnung „Rus'", die durch die älteste Geschichte Rußlands von einem gewissen religiösen Nimbus umstrahlt ist, verrät schon das Programm dieses halboffiziellen Blattes.

[33] Vgl. außer den Voten von Protopresbyter G. Grabbe vor allem PR 2/1970, 4 (Stellungnahme der Don- und Kuban'-Kosaken); 3/1970, 10; 4/1970, 12; 9/1970, 5 f. (Erklärung aus der Kanzlei der Bischofssynode).

[34] Anspielung auf Apk 13 ff.

[35] Filaret [Voznesenskij], Roždestvennoe Poslanie predsedatelja Archierejskago Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi = PR 1/1970, 1 f.; vgl. a. PR 12/1970, 11, wo Metropolit Filaret auch die Befürchtung äußert, die Metropolie werde nach Annahme

der Autokephalie vom Moskauer Patriarchat weniger energisch gegen die Unterdrükkung der Gläubigen in der Sowjetunion auftreten.

[36] Vgl. Johannes Chrysostomus [OSB], Das Moskauer Patriarchat ohne Patriarchen. 1925—1943 = Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit II, München—Salzburg 1966, 155 ff.

[37] PR 20/1971, 9 — Ein paar Tage später beschloß dieselbe Synode, Konvertiten zur orthodoxen Kirche entgegen der bisherigen Praxis im Normalfall erneut taufen zu lassen (PR 20/1971, 12).

[38] Johannes Chrysostomus [OSB], Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg = Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit III, München—Salzburg 1968, 187 ff.

[39] OCh 9/1971, 2.

[40] Vgl. z. B. Oppression of Religion still Policy of USSR = OCh 10/1971, 2.

[41] StVlThQ 1—2/1971, 3—27.

[42] K. Ch. Felmy, Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum = Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Göttingen 2/1972, 139—160. Vgl. die Rede John Meyendorffs vor der Faith and Order Kommission in Löwen 1971 (ÖR 2/1972, 167 f.).

[43] ŽMP 7/1970, 4; 11/1970, 59; Ikone: ŽMP 7/1970 (Bildteil).

[44] ŽMP 11/1970, 48 ff., 60—72.

[45] PR 14/1970, 1—5.

[46] K. Ch. Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland 173 ff.

[47] S. o. S. 93.

[48] A. S. [A. Schmemann], SCOBA Meeting. A crisis avoided, a polarization revealed (= OCh 10/1971, 1. 7) 7.

[49] OCh 10/1971, 7. [50] OCh 10/1971, 1. [51] OCh 10/1971, 7. [52] Episkepsis 15. 2. 1972, 3.

[52a] Episkepsis 16. 5. 1972, 6 f.

[53] J. Meyendorff, Na putjach k Vselenskomu Soboru? (= Vestnik Russkogo Studenčeskogo Christianskogo Dviženija, Paris—New York [VRStChD] 3—4/1971, 138—141) 140.

[54] J. Meyendorff, The Standing Conference = OCh 12/1971, 4.

[55] Der vorliegende Beitrag stützt sich hier auf eine Wiedergabe in Episkepsis 3. 10. 1972, 9—11.

[56] Ebd. 10. [57] VRStChD 3—4/1971, 139. [58] VRStChD 3—4/1971, 141.

[59] VRStChD 3—4/1971, 140.

[60] Ebd.; zum Fragenkomplex „oikonomia" — „akribia" vgl. N. Afanas'ev, Granicy Cerkvi = Pravoslavnaja Mysl'. Trudy Pravoslavnago Bogoslovskago Instituta v Pariže, vyp. VII, Paris 1949, 17—36.

[61] Episkepsis 14. 3. 1972, 6. 13 f. [62] VRStChD 3—4/1971, 141.

Kirchenrechtliche Konsequenzen der Einführung der Generalsynode in der Church of England

I.

Am 4. November 1970 trat in Gegenwart von Königin Elizabeth II. die neukonstituierte Generalsynode der Church of England in London zusammen. Der vorhergehende feierliche Gottesdienst in der Westminster Abbey entfaltete die ganze kirchliche Organisation und die liturgische Pracht der Church of England. Seit der Ablehnung der Union zwischen Anglikanern und Methodisten im Juli 1969 waren an die Berufung der Generalsynode die Erwartungen geknüpft worden, daß die volle kirchenrechtliche Mitverantwortung der Laien die Einführung der Union im zweiten Anlauf ermöglichen würde.

Mit der Einführung der Generalsynode folgte die Church of England einer Entwicklung, die — aus der reformierten Tradition in das neuere Kirchenverfassungsrecht einfließend — bereits im vorigen Jahrhundert etwa in Preußen und anderen deutschen Staaten als Folge des aufkommenden Konstitutionalismus zur Errichtung von Generalsynoden führte. Diese Generalsynoden erhielten zunehmend legislative Befugnisse zugewiesen und verstanden sich schließlich in Analogie zu den staatlichen Parlamenten als das Parlament der Kirchen, in welchen die Nichttheologen gleichberechtigt — wenn auch nicht zahlenmäßig gleich beteiligt — das Leben der Landeskirchen mitbestimmten.

Die Einführung der Generalsynode in der Church of England weist aber auch gerade die Verschiedenartigkeit von englischer und deutscher kirchenrechtlicher Entwicklung auf.

In jeder der beiden Kirchenprovinzen Canterbury und York besaß die Church of England seit alters ihre Kirchenparlamente, die „Convocations", welche den Anspruch erheben konnten, älter zu sein als das Parlament des Königreichs[1]. Wie auch auf dem Kontinent waren die Konvokationen zunächst die Versammlungen der Prälaten als der Repräsentanten der hohen Geistlichkeit, aber schon im 13. Jahrhundert wurden sie die Zusammenkünfte von Bischöfen und Klerus. In den Konvokationen wurde der Beitrag des gesamten Klerus zu der königlichen Kasse beschlossen, und obwohl Edward I. im Jahre 1296 die Besteuerung der Geistlichkeit auf das Parlament übertragen wollte, behielten die Konvokationen das Recht der Selbstbesteuerung bis 1664 bei[2].

Die Konvokation bestand aus einem Oberhaus mit allen Diözesanbischöfen einer Provinz und einem Unterhaus, das sich aus Vertretern des Klerus zusammensetzte. Diese Vertreter des Klerus im Unterhaus der Konvokation hießen Proktoren und waren zum einen Teil gewählte Vertreter des Diözesanklerus, zum anderen Teil geborene Mitglieder (so etwa der Dekan jeder Kathedralkirche, die beiden dienstältesten Archdeacons jeder Diözese und Bischöfe, die nicht englische Diözesanbischöfe sind)[3]. Die 39 Artikel, das grundlegende Lehrdokument von 1562, stellten fest, daß „allgemeine Versammlungen nicht ohne

den Befehl und den Willen der Prinzen" stattfinden sollten[4], und obwohl eine Konvokation keine allgemeine Versammlung war, sind die Monarchen sich stets dieser Vorschrift bewußt geblieben. Die Konvokationen traten so bis zur Gegenwart nur auf ein königliches Schreiben hin zusammen und waren bis 1867 mit dem Parlament automatisch aufgelöst, wenn ein Thronwechsel stattfand. Erst als das britische Parlament an eine zeitlich festgelegte Legislaturperiode gebunden wurde und nur auf Vorschlag des Premierministers hin aufgelöst werden konnte, wurden auch die Sitzungsperioden der Konvokationen nicht mehr beim Tod des Monarchen beendet[5].

Die Konvokationen hatten seit dem Mittelalter ihre wesentliche Aufgabe darin, mit königlicher Erlaubnis das kanonische Recht der Kirche auszuformen und — wiederum mit der Zustimmung der Krone — in Kraft zu setzen. Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß die rechtliche Wirksamkeit der Canones begrenzt war. Sie waren nämlich nur dann gültig, wenn sie nicht gegen das allgemeine Recht des Landes verstießen, und galten — weil nur von Klerikern verabschiedet — nur für diesen Personenkreis[6].

II.

Die verfassungsrechtlich begründete Teilnahme der Nichttheologen an der Verwaltung und der Gesetzgebung der Church of England kam mit der Konstituierung der Church Assembly im Jahre 1919 zustande[7]. Nach der Annahme der „Church of England Assembly (Powers) Act" besaß die Church Assembly ein Maß an gesetzgeberischer Autorität, welches die Autorität der Konvokationen bei weitem überstieg, denn eine „Measure" der Church Assembly besaß das Gewicht eines Parlamentsgesetzes[8]. Die Church Assembly bestand aus drei Häusern: aus dem „House of Bishops", zusammengesetzt aus den beiden Oberhäusern der Konvokationen, aus dem „House of Clergy", bestehend aus den Mitgliedern der vereinigten Unterhäuser der Konvokationen, und aus dem „House of Laity", das sich aus Männern und Frauen zusammensetzte, die am kirchlichen Leben teilnahmen und durch die Diözesankonferenzen gewählt wurden[9].

Der Weg, der einzuschlagen war, um einem Beschluß der Church Assembly öffentlich-rechtliche Geltung zu verschaffen, war kompliziert, entsprach aber in der ausgewogenen Verteilung der Zuständigkeiten dem geltenden staatskirchlichen System in England[10]. Die Church Assembly legte durch ihr „Legislative Committee" ihren Beschluß dem parlamentarischen „Ecclesiastical Commitee" vor, welches aus je 15 Vertretern des Ober- und Unterhauses für die Dauer einer Legislaturperiode gebildet wurde. Das „Ecclesiastical Committee" prüfte den vorgelegten Text und konnte auf eigenen Wunsch oder auf Verlangen des „Legislative Committee" mit diesem eine gemeinsame Sitzung abhalten. Das Ziel dieses Vorgehens war ein Bericht an das Parlament, der den Inhalt und die rechtliche Bedeutung des vorliegenden Gesetzestextes würdigte. Dieser Bericht des „Ecclesiastical Committee" wurde zusammen mit dem Text der vorgelegten „Measure" der Church Assembly an beide Häuser des Parlaments weitergeleitet, die bei einer Zustimmung zu der „Measure" diese der Krone zur Bestätigung zuleiteten. Der ursprünglich durch die Church Assembly gefaßte Beschluß erlangte damit Gesetzeskraft und setzte dementsprechend auch ältere Parlamentsgesetze außer Kraft.

Auf der Seite der anglikanischen Laien blieben jedoch unüberwindbare Vorbehalte gegen das Nebeneinander von Konvokationen und Church Assembly bestehen; denn wenn die Church Assembly auch in manchen Bereichen der kirchlichen Leitung Entscheidungen treffen konnte, die schließlich geltendes Recht wurden, so war doch weiterhin die Zuständigkeit für die Canones und die kirchlichen Verlautbarungen mit theologischem und dokrinärem Inhalt bei den rein klerikal besetzten Konvokationen geblieben[11]. In Verbindung mit der 1947 einsetzenden Revision des kanonischen Rechts beschlossen die Konvokationen von Canterbury und York, das Haus der Laien in der Church Assembly an der gesetzgeberischen Arbeit zu beteiligen[12]. Seitdem wurde jeder Entwurf eines Canon von den Konvokationen zur Beurteilung an das „House of Laity" gesandt, das in besonderer Sitzung dazu Stellung nahm. Die fehlende Möglichkeit, die Entwürfe in einer gemeinsamen Sitzung aller drei Häuser zu behandeln, machte die Schwierigkeiten des geltenden Systems offenkundig und stärkte das Verlangen, zu einer synodalen Struktur zu gelangen, welche diese aktuellen Mängel der kirchlichen Organisation vermied. Im Lauf der Jahre wurden mehrere Kommissionen eingesetzt, die sich mit diesem Gegenstand befaßten[13]. Der Tenor aller Anträge, Beschlüsse und Willenserklärungen war der, daß das „House of Laity" mit den Konvokationen kirchenrechtlich verknüpft werden und zusammen mit dem Klerus in einer synodal verfaßten Kirchenorganisation eine Einheit bilden sollte[14].

Die Konsequenzen dieses Verfassungsprogramms umfassen mehrere Elemente, die bislang nicht in der Tradition der Church of England angelegt oder zumindest nicht deutlich entfaltet waren. So stellt es eine Übernahme demokratisch-parlamentarischer Motive dar, wenn die Laien nach gerade 50jährigem Bestehen der Church Assembly nunmehr in die mitverantwortliche Leitung der Church of England eingetreten sind. Zu der fundamentalen Umformung des bisherigen kirchlichen Verfassungsrechtes tritt aber vor allem eine theologische Öffnung des engen Amtsbegriffes, der nur Bischöfe, Priester und Diakone kennt. Dieser konservative Amtsbegriff besitzt in der anglo-katholischen Bewegung einen starken Rückhalt und hat gerade im Zusammenhang mit der Frage der Union zwischen Anglikanern und Methodisten seit 1969 eine unlogische Wiederbelebung erfahren[15]. Die theologische Dimension der Frage, ob die Synodalverfassung den katholisierenden Amtsbegriff der anglikanischen Tradition beeinflussen könnte, ist in der Diskussion der Probleme der Generalsynode noch nicht hervorgetreten. Rasche Veränderungen im Verhältnis Staat-Kirche sind vom Ansatz her durch die Synodalverfassung nicht beabsichtigt, während aber langfristige Wandlungen des heute gleichermaßen von Staat und Kirche garantierten Establishments der Church of England zu erwarten sind[16].

III.

Die im Jahre 1969 von der Church Assembly beschlossene „Synodical Government Measure" hat noch im gleichen Jahr das englische Parlament durchlaufen und ist anschließend von Elizabeth II. als Parlamentsgesetz in Kraft gesetzt worden. Die Konvokationen von Canterbury und York übertragen ihre Funktionen, Autorität, Rechte und Privilegien auf die neue Generalsynode, die aus der Church Assembly gebildet wird, und verlieren damit den wesentlichen Teil ihrer angestammten Rechte[17]. Gleichzeitig wird in jeder

Diözese eine Diözesansynode (diocesan synod), in den Dekanaten Dekanatssynoden (deanery synod) und in den Gemeinden Gemeindekirchenräte (parochial church councils)[18] gegründet, die jeweils entsprechend ihrer Zuständigkeit für die Gestaltung des kirchlichen Lebens in ihrem Bereich verantwortlich sind.

Es ist Aufgabe der Generalsynode, die die Church of England betreffenden Angelegenheiten zu behandeln und die notwendigen Bestimmungen zu erlassen[19]. Dieses kann durch eine „Measure" durch Canones, für deren Gültigkeit wie bisher die königliche Zustimmung nötig ist und die den königlichen Rechten und staatlichen Gesetzen nicht entgegenstehen dürfen, sowie durch weitere, den beiden zuerst genannten legislativen Möglichkeiten unter- und nachgeordnete Verlautbarungen geschehen. Die Einberufung und Auflösung der Generalsynode geschieht — wie seither im Fall der Konvokationen — durch königliches Schreiben. Die Konvokationen bewahren sich einen Rest ihrer besonderen Funktionen, wenn Bestimmungen, welche die Lehrformulierungen, den Gottesdienst, die Zeremonien und die Sakramentsverwaltung betreffen, vor der Annahme durch die Generalsynode an das Haus der Bischöfe verwiesen werden, welches seinerseits die für die Schlußabstimmung verbindliche Textgestalt der Generalsynode vorlegt. Für den Fall, daß eine „Measure" dauernde Veränderungen im Tauf- und Kommunionsgottesdienst oder in der Ordinationsordnung vorsieht oder eine verfassungsrechtlich wirksame Union mit einer anderen Kirche bzw. ein substantieller Wechsel in den Beziehungen zwischen der Church of England und einer anderen christlichen Gemeinschaft vorbereitet wird, soll vor der endgültigen Entscheidung der Generalsynode die Zustimmung der Mehrheit der Diözesansynoden eingeholt werden[20], was sowohl eine beträchtliche Erschwerung der Gesetzgebung auf diesem Gebiet als auch eine wichtige Vorentscheidung in der jeweils zu beschließenden Sache darstellt.

IV.

Die „Synodical Government Measure" in Verbindung mit der Verfassung der Generalsynode stellt eine beeindruckende gesetzgeberische Leistung dar, durch die älteres Kirchenverfassungsrecht umgeformt, seine Bezüge zum staatlichen und königlichen Recht sorgfältig in die neue Verfassungsordnung übergeleitet[21] und alle Glieder der Church of England — Geistliche und Laien — an dem Meinungsbildungsprozeß und an den Entscheidungen in der Kirche beteiligt werden. Vor allem das letzte Argument wurde vielfach benutzt, um der kirchlichen Öffentlichkeit die Einführung der vollen synodalen Verantwortung für die Laien zu empfehlen[22].

Die Arbeit der Generalsynode in den ersten beiden Jahren ihres Bestehens hat jedoch zu manchen kritischen Kommentaren geführt. Viele beklagen sich über die Ineffektivität der dreimal jährlich tagenden Generalsynode, auf der zwar viel diskutiert, aber wenig entschieden werde. Eine starke Unzufriedenheit mit der Arbeitsweise der Generalsynode ergibt sich vor allem aus der Ablehnung des Unionsschemas am 3. Mai 1972, wo doch von weiten Kreisen der Church of England — allen voran der Erzbischof von Canterbury — eine Revision der Ablehnung des Unionsschemas durch die vereinigten Konvokationen von Canterbury und York am 8. Juli 1969 erhofft worden war. Der Bischof von Southwark (Dr. Mervyn Stockwood) befürchtet, daß die synodale

Kirchenleitung anstatt einer größeren Freiheit, Menschen für Christus zu gewinnen und sie im Glauben zu stärken, in der Gefahr ist, „zu einem Polypen zu werden, dessen Fangarme sich so um die Kirche schlingen, daß wir daran ersticken"[23]. Diese beginnende Resignation über die bisherige Leistung der Generalsynode trifft mit der alarmierenden Feststellung zusammen, daß im Jahre 1971 erstmals wieder nach 1949 die Zahl der Ordinationen in der Church of England unter die Marke von 400 gefallen sei (392), während im gleichen Jahr 443 Geistliche in den Ruhestand gingen[24].

Die in England aufgetauchten Vorbehalte gegen die Arbeitsweise der Generalsynode ändern nichts an der theologischen, kirchensoziologischen und kirchenpolitischen Berechtigung ihrer Einführung. Die Fehler, die man der Generalsynode vorrechnet, haben ihre Ursache in der allgemeinen Situation des geistlichen Lebens und der Theologie in der Church of England. Erst die auf diesen Bereichen vorgenommenen Bewußtseinsänderungen werden der Church of England die Generalsynode geben, die sie zur Lösung ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Probleme braucht, wie eine kirchenverfassungsrechtlich sinnvolle neue Struktur der Kirche ihre überzeugende Selbstdarstellung noch nicht ersetzt.

Hermann Vogt

ANMERKUNGEN

[1] E. G. Moore, An Introduction to English Canon Law, Oxford 1967, S. 23.
[2] Moore, a. a. O. S. 23.
[3] Vgl. The Church of England Year Book 1970, London 1970, S. 8—10; Moore, a. a. O. S. 23.
[4] Artikel XXI: „General Councils may not be gathered together without the commandment and will of Princes . . ."
[5] Moore, a. a. O. S. 24.
[6] Moore, a. a. O. S. 25.
[7] The Church of England Assembly (Powers) Act, 1919, 9 & 10 Geo. 5, cap. 76, allgemein genannte „Enabling Act", in: The Church Assembly Handbook 1965, hg. Church Information Office, Westminster, 1965, S. 5—9.
[8] Moore, a. a. O. S. 25 f.
[9] Vgl. Constitution of the Church Assembly, Art. 1—6, in: The Church Assembly Handbook 1965, S. 2. Die Verfassung der Church Assembly ist ein Appendix zum „Enabling Act" (vgl. Anm. 7).
[10] Enabling Act, Art. 1—4.
[11] Die Verfassung der Church Assembly, Art. 14, 2 und 15.
[12] Vgl. Synodical Government in the Church of England. Being the Report of a Commission appointed by the Archbishops of Canterbury and York, London 1966, S. 9 f. und 38.
[13] Ebd. S. 9—22.
[14] Ebd. S. 94 (Report of the Joint Committee on the Association of the Laity with the Clergy in the Synodical Government of the Church, Convocation of Canterbury, 1962, No. 708). Mit einigem Recht kann vermutet werden, daß die Organisation

der Methodistischen Kirche die Entwicklung in der Church of England beeinflußt und beschleunigt hat: vgl. die Standing Orders der Methodistischen Konferenz in: H. Spencer — E. Finch, Hg., The Constitutional Practice and Discipline of the Methodist Church, London 1969[5], S. 7—183.

[15] Vgl. den umstrittenen Unionsplan, den je zwei Vertreter der evangelikalen und katholischen Bewegung in der Church of England vorlegten: C. O. Buchanan — E. L. Mascall — J. I. Packer — The Bishop of Willesden, Growing into Union. Proposals for forming a united Church in England, SPCK London 1970. Dazu: Hermann Vogt, Anglikanisch-methodistische Union England?, in: Ökumenische Rundschau 20 (1971), S. 311—319.

[16] Vgl. zu dem „Establishment" als der staatskirchenrechtlichen Organisationsform des Verhältnisses von Staat und anglikanischer Kirche in England bei Moore, a. a. O. S. 10—16. Im Jahre 1970 hat eine von den Erzbischöfen von Canterbury und York eingesetzte Kommission einen Bericht zur weiteren Gestaltung des englischen Staatskirchenrechts, d. h. zur Vornahme eines relativen „Disestablishment" vorgelegt: Church and State. Report of the Archbishops' Commission, Church Information Office London, 1970. In No. 211 Abs. 1 wird gefordert, die letzte Entscheidung über Fragen des Gottesdienstes und Lehrfragen der General Synod zu übertragen. An staatlichen Zuständigkeiten für das Leben der Church of England wird nur leichte Kritik geübt. Nur das Sondergutachten von Valerie Pitt (a. a. O. S. 68—79) sowie zwei angeschlossene Voten von Peter Cornwall (S. 79—82) und Denis W. Coe (S. 82—84) erläutern eindringlich die pastoralen und kirchenorganisatorischen Vorzüge einer Trennung von Kirche und Staat.

[17] Synodical Government Measure 1969, No. 2, Art. 1, 1. Als kirchenrechtliche Institutionen bestehen die Konvokationen fort.

[18] Ebd. Art. 4—6.

[19] Zum Folgenden siehe Constitution of the General Synod (Anlage 2 zu der Synodical Government Measure) Art. 6 und 7; sowie Synodical Government Measure Art. 1 (3) und 1, 4.

[20] Constitution of the General Synod Art. 8, 1. Die Abstimmung der Diözesansynoden über das der Generalsynode vorgelegte Anglikanisch-Methodistische Unionsschema ergab zwar nur in vier Diözesansynoden eine Ablehnung des Schemas, ohne damit aber eine Mehrheit der Generalsynode für die Unionsvereinbarung vorwegzunehmen: Am 3. Mai 1972 wurden in der Generalsynode nur etwas mehr als 65 % der Stimmen für das Unionsschema abgegeben, womit dieses bei einer erforderlichen Mehrheit von 75 % der Stimmen gescheitert war. Vgl. Hermann Vogt, Formale Kirchenunion und kirchliche Einheit, in: Ökumenische Rundschau 21 (1972), S. 395. Eine Zustimmung der Mehrheit der Diözesansynoden zu einer Gesetzesvorlage oder zu einer Änderung der kirchlichen Verfassung berührt damit noch nicht die legisative Autonomie der Generalsynode. Vielmehr werden durch Art. 8, 1 der Verfassung der Generalsynode besondere provinzialkirchliche Interessen gewahrt, da sich die Generalsynode in den bezeichneten Fällen nicht gegen ein negatives Votum der Diözesen durchsetzen kann.

[21] Synodical Government Measure Art. 2, 2 (in Verbindung mit Art. 3 und 4 der Church of England Assembly [Powers] Act, 1919); Constitution of the General Synod Art. 10, 1.

[22] Vgl. die für die Gemeinden bestimmte Informationsschrift „Introduction to Synodical Government", hg. Church Information Office London, S. 3.

[23] Church Times vom 9. Juni 1972, S. 3.

[24] Church Times vom 7. Juli 1972, S. 1.

Vom 22.—24. November 1972 trafen sich in Genf zum siebten Mal Vertreter der europäischen Siebenten-Tages-Adventisten und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die Konsultation stand unter dem Thema „Die Kirche, ihr Wesen und ihre Sendung". Von deutscher Seite nahmen Prof. Schwarzenau (ev.), Pfarrer Motel (Brüder-Unität) und Studienrat Henning (STA) teil. In den nächsten Monaten und Jahren sollen nun die Kontakte zwischen den Adventisten und den Kirchen auf nationaler und lokaler Ebene intensiviert werden.

Eine siebenköpfige Besuchergruppe der römischen Kurie unter Leitung von Kardinal Willebrands, dem Vorsitzenden des vatikanischen Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit, stattete dem Lutherischen Weltbund in Genf Ende November einen dreitätigen Informationsbesuch ab.

Bundespräsident Dr. Dr. Gustav Heinemann besuchte am 29. September das Ökumenische Zentrum in Genf. Anfang Dezember stellte er für den Sonderfonds des Anti-Rassismus-Programms eine private Spende zur Verfügung.

Die schwedische Regierung hat einen Beitrag in Höhe von Schw.Kr. 100,000,— für den Sonderfonds des Anti-Rassismus-Programms angekündigt, was der für den gleichen Zweck durch Kollekten bisher aufgebrachten Spende der Kirche von Schweden entspricht.

In nur 72 der 261 Mitgliedskirchen des ÖRK werden auch Frauen zum geistlichen Amt ordiniert, wie aus einem von der Kirche von England veröffentlichten Bericht hervorgeht.

Zur Intensivierung der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit veranstaltete die Konferenz Europäischer Kirchen gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen vom 13.—17. November in Sommières (Südfrankreich) eine Tagung der Nationalen Kirchen- und Missionsräte im europäischen Raum, an der 25 Sekretäre dieser Räte aus Ost- und Westeuropa teilnahmen. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland war durch OKR Dr. Krüger (Ffm), der Deutsche Evangelische Missions-Rat durch Pastor Buttler (Hamburg) vertreten. Im Mittelpunkt der Tagung stand ein Erfahrungsaustausch über die Aufgaben und Probleme der Räte, ihre Mitgliedschaft und Zuordnung, ihr Verhältnis zu den charismatischen Gruppen und ihre künftige Rolle als konziliarer Kristallisationspunkt innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Kongregationalisten und Presbyterianer in England schlossen sich Anfang Oktober zur Vereinigten Reformierten Kirche zusammen, der ersten Kirchenunion in England seit der Reformationszeit.

Vertreter von 17 Kirchen und selbständigen kirchlichen Gemeinschaften aus Baden-Württemberg haben im Oktober auf einer Konsultationstagung einstimmig beschlossen, ihren zuständigen Gremien für Mitte 1973 die Gründung einer „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" in diesem Gebiet zu empfehlen.

Die christlichen Kirchen in der DDR rechnen gegenwärtig mit etwas mehr als 10,9 Mill. Mitgliedern, davon 9,5 Mill. Angehörige der im Kirchenbund zusammengeschlossenen evangelischen Landeskirchen, 1,3 Mill. römische Katholiken und 90 000 Mitglieder der Freikirchen und der altkatholischen Kirche.

Von Personen

Am 1. November übernahm Dr. Philip Potter das Amt des Generalsekretärs des ÖRK. Zu seinem Nachfolger als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation wurde der methodistische Pfarrer Emilio Castro (Uruguay) berufen.

Mit Ablauf des vergangenen Jahres ist Pfarrer D. Heinrich Puffert, nach zwölfjähriger Tätigkeit beim ÖRK, zuletzt als Europareferent, in den Ruhestand getreten. Sein Nachfolger wird der 34jährige Belgier, Pastor Pieter Marinus Bouman, seit 1968 Sekretär des Ökumenischen Jugendrates in Europa.

Zum Beigeordneten Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey wurde Dr. Gerd von Wahlert (Stuttgart), zum Referenten in Programmeinheit III „Bildung und Kommunikation" Pastor Dr. Johannes Althausen, der Leiter des Ökumenisch-Missionarischen Instituts in Ostberlin, berufen.

Rev. Harry O. Morton, Präsident der Methodistenkonferenz und Generalsekretär der Methodistischen Missionsgesellschaften, ist zum neuen Generalsekretär des Britischen Rates der Kirchen gewählt worden. Er wird Nachfolger von Bischof Kenneth Sansbury, der Mitte 1973 in den Ruhestand tritt.

Erzbischof Juvenalij, Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats der Russischen Orthodoxen Kirche, ist von Patriarch Pimen zum Metropoliten ernannt worden.

Zum neuen Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz (Altkatholiken) wurde als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Bischofs Dr. Urs Küry Pfarrer Léon Gauthier (Genf) gewählt.

Der frühere Studienleiter der Ev. Akademie Arnoldshain, Dr. Heinz Renkewitz, der mehrere Jahrzehnte hindurch in Faith and Order mitarbeitete und von 1948—54 auch dem Zentralausschuß des ÖRK angehörte, wurde am 4. Oktober 70 Jahre alt.

Der Westberliner Bischof D. Kurt Scharf, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, wurde am 21. Oktober 70 Jahre alt.

Der Stellvertretende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, Landesbischof Dr. Gerhard Heintze, wurde am 14. November 60 Jahre alt.

Der Begründer und von 1933—56 Schriftleiter des „Ökumenischen Pressedienstes", Alexander von Weymarn, starb am 23. September im Alter von 73 Jahren.

Auf einer Reise durch die Bundesrepublik starb am 2. Oktober in Laasphe (Westf.) der Dekan der Evangelischen Theologischen Comenius-Fakultät in Prag, Prof. Dr. Frantisek M. Dobiaš, im Alter von 65 Jahren.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn und Dekan der Evangelisch-Lutherischen Akademie in Budapest, Professor Dr. Dr. Miklós Pálfy, einer der Mitbegründer der Prager Christlichen Friedenskonferenz, starb am 12. November im Alter von fast 61 Jahren.

Der em. Professor der Budapester Reformierten Theologischen Akademie Dr. Imre Kadar, Redakteur der Zeitschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn und Leiter des Reformierten Konfessionskundlichen Instituts in Budapest, starb am 13. November im Alter von 78 Jahren.

Am 3. Dezember starb Altbischof Johannes Josef Demmel, von 1951 bis 66 Leiter des Katholischen Bistums der Altkatholiken in der BRD, im Alter von 82 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 30. 11. 1972)

Reinhard Slenczka, „Die Grundlagen der Evangelischen Kirche in Deutschland. Dogmatisches Bedenken zum Entwurf einer Grundordnung für die Evangelische Kirche in Deutschland", Kerygma und Dogma, Nr. 4/1972, S. 325—346.

Die Grundlagen des „Entwurfs einer Grundordnung für die EKD" enthalten dogmatische Aussagen in strengem Sinn, sie verweisen sowohl nach innen wie nach außen auf die Norm für die verfaßte Wirklichkeit der Kirche. Ein geschichtlicher Rückblick auf den Ursprung der Grundlagen offenbart verschiedene Unsicherheiten: Sind die Grundlagen wirklich Grund der Verfassung? Was gehört zu ihrem Inhalt? Wie verhalten sich der Grund der Kirche und die Gestaltung ihrer Ordnung? An Artikel 1 sind u. a. die Fragen zu richten, ob die Formel „das Evangelium von Jesus Christus" im Sinne eines zu engen Schriftprinzips der Sache gerecht wird und ob nicht gerade da, wo personal hätte gesprochen werden müssen, formalisiert wurde: statt Jesus Christus als dem Grund (nach 1 Kor 3, 11) ist vom Evangelium als Grundlage die Rede. Im 2. Artikel müßte eindeutig gesagt werden, daß die Einheit der EKD allein in Christus begründet ist. Im Wortlaut, nach dem in Artikel 3 die EKD den geltenden reformatorischen Bekenntnissen „verpflichtet" bleibt, steckt das Mißverständnis, als ob es hier um deren formale Anerkennung ginge. Artikel 4 läßt die Unterscheidung vermissen, daß die Verkündigung des Evangeliums zuerst als Zeichen und dann als Auftrag der Kirche dargestellt wird. Weithin sind die Grundlagen nicht Seins-, sondern Sollensbestimmungen: es läßt sich nicht klar trennen, was die Kirche begründet und was die Kirche ist und tut.

Gottfried Voigt, „Ohnmacht und Vollmacht des Amts", Theologische Literaturzeitung, Nr. 7, Juli 1972, S. 481—495.

Leicht wird heute vergessen, daß Jesus als Urhirt das Regieren und Leiten seiner Herde ganz neu verstanden hat. Der „Amtsträger" hat die Aufgabe, die Gemeinde zu aktivieren — je besser ihm das gelingt, desto aktiver kann er selbst werden. Niemand will das omnipotente Amt, aber ihm bleibt in jedem Fall die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Die Ohnmacht des Amtes besteht dann darin, daß es keinen Einfluß darauf hat, ob das Evangelium angenommen wird oder nicht. Die Vollmacht des Amtes kann so nur geistlich verstanden werden. Nach dem 1. Korintherbrief sind Amt und Charisma keineswegs Gegensätze, sondern einander zugeordnet. Christus befindet sich mit seinem Hirtenamt aber nicht nur in der Gemeinde, sondern er steht ihr auch gegenüber. Die eigentliche Autorität verkörpert damit ohnehin niemals der Pastor, sondern der „Erzhirt", der Herr der Kirche. So sind menschliche Ohnmacht und geistliche Vollmacht aufs engste miteinander verflochten. Je mehr man also das Amt betont, desto mehr entwertet man den Menschen, den „Amtsträger".

Peter Neuner, „Modernismus und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius X.", Stimmen der Zeit, Heft 10, Oktober 1972, S. 249—262.

Die Modernismuskontroverse dient als Beispiel dafür, wie theologische Differenzen kirchenamtlich bereinigt wurden. Eine Ursache des Konflikts lag in der historischen Betrachtung der Dogmen durch die neue Theologie und in der Tat-

sache, daß man das Denken stärker auf den Menschen richtete. Papst Pius X. versuchte in seiner Enzyklika „Pascendi dominici gregis" den Modernismus als ein in sich geschlossenes System darzustellen. Die Enzyklika wendet sich vor allem gegen den „Agnostizismus", gegen ein Kirchenverständnis, das die Kirche vorwiegend als soziologische Größe sieht, und gegen die historisch-kritische Exegese, die ihr als verwirrendes Konglomerat verschiedenster Arbeitsweisen erscheint. Schließlich beklagt die Enzyklika, daß nach Meinung der Modernisten nichts in der Kirche übrigbleibe, „was ... nicht reformiert werden müßte". Sie sieht im Modernismus eine internationale Verschwörung. Durch eine stärkere Betonung der Scholastik, durch eine strengere Auswahl der Priesteramtskandidaten, durch eine genaue Überwachung aller Schriften und durch eine Aufsichtsbehörde soll der neuen Strömung entgegengewirkt werden. Unklar blieb letztlich, wer mit der Enzyklika eigentlich gemeint war. Will man der Enzyklika gerecht werden, muß man berücksichtigen, daß sie in einer Zeit verfaßt wurde, da sich die Theologie in einer Übergangssituation befand; Grundanliegen der Enzyklika war zweifellos, die Einheit der Kirche herzustellen.

Richard Hauser, „Was soll die Kirche heute tun?", Internationale katholische Zeitschrift, Heft 6/1972, S. 518—539.

Alle Bereiche kirchlichen Lebens sind von einer schweren Krise betroffen, der letztlich eine Infragestellung des Glaubens zugrunde liegt. Die Kirche muß wieder lernen, sie selbst zu sein: als Gottes Gabe und Geschenk, niemals als menschliche Planung oder Absicht. Eine der vornehmsten Aufgabe der Kirche besteht deshalb auch darin, Wege zum persönlichen Umgang mit Gott zu weisen, d. h. den Glauben durch die Verkündigung zu wecken und zu nähren, wozu auch die Weisung fürs Leben gehört. Zwar wird gern auch von Strukturerneuerung gesprochen, noch wichtiger aber als die Institutionalisierung von Rechten und Aufgaben bleibt das gegenseitige Vertrauen. Die Botschaft der Kirche richtet sich als Botschaft der Hoffnung und Zukunft auch an die Welt. Die Kirche muß in der Welt einen sakralen Bereich erstellen, um auf das ganz Andere, auf das Heilige zu verweisen: so kann der Mensch der Wirklichkeit Gottes begegnen, die zu vermitteln Aufgabe der Kirche bleibt.

Josephine Massingberd Ford, „Pfingstbewegung im Katholizismus", Concilium, Heft 11/1972, S. 684—687.

Auch innerhalb der katholischen Kirche gibt es eine Pfingstbewegung: sie nahm 1967 an einer nordamerikanischen Universität ihren Anfang und breitete sich vor allem im angelsächsischen und lateinamerikanischen Bereich aus. Es lassen sich heute eine mehr strukturierte und eine freiere Bewegung ausmachen. Großes Gewicht wird auf die Gemeinschaft gelegt, die grundsätzlich auch Nichtkatholiken offensteht und allmählich parakirchliche Gestalt mit einzelnen Ämtern annimmt. Viele Mitglieder dieser pfingstlerischen Gruppen sind aktiv am „offiziellen" Gemeindeleben beteiligt, und nirgends wurde bisher die Forderung erhoben, die Geisttaufe mit der sakramentalen Taufe gleichzusetzen. Die Frage stellt sich, ob der Glaube der Pfingstler als Herausforderung für die ganze Kirche ernstgenommen wird und ob es den Theologen und Bischöfen gelingt, diese Bewegung in die Kirche des 20. Jahrhunderts zu integrieren.

Das Oktoberheft der Ecumenical Review (Vol. XXIV, Nr. 4/1972) ist ganz der Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Utrecht gewidmet. Hingewiesen sei

vor allem auf den fundierten Bericht von *M. M. Thomas*, dem Vorsitzenden des Exekutivausschusses, und auf den Vortrag von Bischof *Sarkissian;* keiner dieser Beiträge ist bisher in deutscher Sprache erschienen. Der Vortrag von Prof. *Jürgen Moltmann* wurde schon im letzten Heft erwähnt.

Im Zusammenhang mit Utrecht machen wir noch besonders auf folgende Berichte aufmerksam (vgl. ÖR 4/1972, S. 584):

Kurt Schmidt-Clausen, „Konzentration auf das Kreuz", Lutherische Monatshefte, Nr. 10/1972, S. 525—527.

Hans Norbert Janowski, „Die Kraft des Kreuzes. Der Zentralausschuß des Weltkirchenrats in Utrecht", Evangelische Kommentare, Nr. 10/1972, S. 580—583.

Walter Müller-Römheld, „Viele Probleme, aber keine Wende. Zur Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Utrecht", Herder Korrespondenz, Nr. 10/1972, S. 489—492.

Benjamin Locher, „Zur Gemeinschaft verpflichtet", Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 19/1972, S. 206—209.

Fast ausschließlich mit dem Entwurf zur Leuenberger Konkordie beschäftigt sich Heft 9/1972 der Zeichen der Zeit mit Beiträgen von *Leonhard Goppelt, Martin Seils, Jos Vercruysse* SJ, *Joachim Rogge* sowie Stellungnahmen des Lutherischen Einigungswerkes und der evangelischen Kirchen in der DDR.

Das 25jährige Jubiläum des Lutherischen Weltbundes (LWB) hat das Heft 4/1972 der Lutherischen Rundschau zum Inhalt. *Mikko E. Juva* gibt einen Überblick über die Lage des LWB heute. Drei frühere LWB-Präsidenten haben kurze Betrachtungen beigesteuert. *Conrad Bergendoff* ist Verfasser eines geschichtlichen Rückblicks, und eine Anzahl Autoren untersucht die Zukunftsaussichten des LWB.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Erneuerung (AKE), Evangelisch-Ökumenische Vereinigung (ÖV), „Stellungnahme zum Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 20, Oktober 1970, S. 388—395.

Klauspeter Blaser, „Von der Heilsgeschichte zur Geschichte des Heils", Evangelisches Missions-Magazin, Heft 3/1972, S. 124—138.

Klaus Lefringhausen, „Die gesellschaftliche Verantwortung der Theologie", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 5/1972, S. 273—280.

Johannes Ries, „Die katholische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil", Catholica, Heft 3/1972, S. 243—269.

Stanley J. Samartha, „Die Grenzen geraten in Unruhe. Im Dialog mit den Religionen und Ideologien", Evangelische Kommentare, Heft 10/1972, S. 592—595.

Erwin Wilkens, „Kirche als Gemeinschaftsaufgabe. Probleme einer neuen Grundordnung der EKD", Evangelische Kommentare, Heft 11/1972, S. 658—660.

ÖKUMENE IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Willem A. Visser 't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie. Aus dem Englischen von Heidi von Alten. R. Piper & Co. Verlag, München 1972. 453 Seiten und zahlreiche Abbildungen. Leinen DM 34,—.

Die Autobiographie des früheren Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen enthält mehr als persönliche Erinnerungen an Menschen, Zeiten und Ereignisse. Mit den Stationen dieses bewegten Lebens sind Entwicklungen und Fragestellungen verbunden, die die zersplitterte Christenheit in den vergangenen fünf Jahrzehnten zu innerem Zusammenhalt und neuen Zielsetzungen geführt haben. Visser't Hooft versteht es meisterhaft, die bunten Fäden der die ganze Welt einbeziehenden Geschehnisse zu einem überschaubaren Gesamtbild zu verknüpfen, dessen Farbe und Lebendigkeit die eigenen Erfahrungen widerspiegeln. Der Bogen spannt sich von der frühen Ökumene der 20er Jahre über die ereignisschweren Jahrzehnte des Kirchenkampfes in Deutschland, des Zweiten Weltkrieges und der Widerstandsbewegung bis hin zur Gründung, Ausbreitung und Festigung des Ökumenischen Rates unter der Vielfalt der ihm gestellten inneren und äußeren Probleme und Aufgaben. Das alles wird geschildert aus der intimen Kenntnis dessen, der wie kein anderer und auch länger als jeder andere mitverantwortlich beteiligt war — nicht nur als „Organisator" oder „Architekt", sondern ebenso in der geistigen Führung und geistlichen Ausprägung des ökumenischen Gedankens.

Visser't Hooft schreibt nicht aus dem Abstand des Ruheständlers, der alte Zeiten glorifiziert und versunkene Erinnerungen heraufbeschwört, aber zur Gegenwart kein Verhältnis mehr findet. Sein Rückblick zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß die Probleme der Vergangenheit im Blick auf die heutigen Auseinandersetzungen und Veränderungen dargestellt und interpretiert werden. Das verleiht dem Buch den Hauch einer faszinierenden Frische und Aktualität. Deswegen sollten nicht nur jene dieses Buch lesen, die ein Stück des ökumenischen Weges in den letzten Jahrzehnten mitgegangen sind oder sich für die Geschichte der ökumenischen Bewegung interessieren. Hier sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so stark ineinander verwoben, daß jeder aufgeschlossene Christ sich in diesen weiten Horizont stellen lassen sollte. Visser't Hooft aber wünschen wir, daß er nach den Worten Papst Paul VI. noch lange „Schutzengel des Weltrats" sein möge. Kg.

J. Robert Nelson (Hrsg.), No man is alien. Essays on the Unity of Mankind. E. J. Brill, Leiden 1971. 334 Seiten. Leinen 48 Gld.

Nelson, systematischer Theologe an der Universität Boston und Vorsitzender des ÖRK-Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, zeichnet als Herausgeber dieses Aufsatzbandes, der im Zusammenhang mit den ÖRK-Studien zum Thema „Einheit der Menschheit" entstand. 13 wissenschaftlich anspruchsvolle Aufsätze tragen zahlreiche Aspekte des Themas aus der Sicht der Weltreligionen und weltweiten ideologischen Strömungen zusammen. Judentum, Christentum, Hinduismus, demokratischer Humanismus kommen ebenso zu Wort wie die Natur- und Sprachwissenschaften. Die Vielfalt der Meinungen macht gleichzeitig deutlich, daß „die kleiner werdende Welt" und „die Einheit der Menschheit" keine unwidersprochen bleibenden Konzepte sind. Deutlich wird auch etwa

die Schwierigkeit des Dialogs mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien — Thema einer anderen ÖRK-Studienarbeit. An manchen Stellen, vor allem der religiösen Beiträge, fragt man sich angesichts des tatsächlichen historischen Verlaufs auch, ob nicht ein wenig zu sehr idealisiert wird.

Der ganze Band ist dem Ehrenpräsidenten und ehemaligen Generalsekretär des ÖRK, Dr. W. A. Visser't Hooft, gewidmet. Er enthält deshalb eine von A. Guittart zusammengestellte Bibliographie aller feststellbaren Schriften des holländischen Theologen. Dies ist nun eine außerordentliche Leistung, an der in Zukunft niemand wird vorübergehen können, der sich mit Motivation und Verlauf der ökumenischen Bewegung beschäftigen will.

Eine deutsche Übersetzung des in englischer Sprache vorliegenden Bandes befindet sich in Arbeit.

Claus Kemper

Walter Müller-Römheld. Philip Potter — Ein ökumenisches Lebensbild. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1972. 175 Seiten, 8 Seiten Fotos. Paperback DM 9,80.

Man kann Autor und Verlag beglückwünschen, daß sie in der kurzen Zeit zwischen der Wahl Philip Potters zum Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen im August 1972 und seinem Amtsantritt am 1. November des gleichen Jahres eine brauchbare und hilfreiche Biographie des immer noch weithin unbekannten Methodistenpfarrers aus Westindien fertigstellen konnten. Es ist — nicht nur in deutscher Sprache — die erste zusammenhängende Darstellung über diesen Mann. Auf rund 110 Seiten Text erfährt auch der, der Potter bisher nie begegnet ist, Wesentliches über den Mann, der nun für die Geschicke des Ökumenischen Rates der Kirchen maßgebliche Verantwortung trägt.

Walter Müller-Römheld ist es gelungen, aufgrund seiner langjährigen Bekanntschaft mit Potter sowie durch sorgfältiges Studium der vorliegenden Quellen eine Reihe von Linien herauszuarbeiten, die nicht nur für den Ökumenefachmann, sondern auch für den an der ökumenischen Bewegung interessierten Laien bei der Beurteilung des dritten Genfer Generalsekretärs wichtig sind. Dabei kommen dem Autor seine auch literarisch nachgewiesenen Kenntnisse der Geschichte der Ökumene zugute, und er kann deswegen Durchblicke geben, die Potters Lebensgeschichte mit der Entwicklung des Ökumenischen Rates der Kirchen verbinden. Nach kurzer Schilderung von Kindheit und Jugend in Dominica sowie des Studiums in Jamaica betont der Autor den Einfluß, den in der bald danach beginnenden Arbeit im Christlichen Studentenweltbund und später (1954) im Ökumenischen Rat der Kirchen andere Menschen auf Potter gehabt haben; auch er kann nicht „ohne seine ökumenischen Väter isoliert betrachtet werden" (S. 45). Das neue Verständnis von Mission als Präsenz, die Beziehung zwischen Kirche und Politik, die Entdekkung der Dritten Welt und die Notwendigkeit von Entwicklungsaufgaben in der Ökumene sowie die bedrängende Gefahr des Rassismus — diese und andere Themen nehmen nicht nur in der Arbeit des ÖRK, sondern auch und gerade in Potters Leben einen immer größeren Raum ein. Mit Recht hebt Müller-Römheld dabei — zum Teil durch Analysen von Aufsätzen und Predigten Potters — seine Begabung hervor, „zwischen Positionen und Kulturen zu vermitteln" (S. 59). Er ist durch seine eigene Lebensgeschichte „der Mann zwischen den Fronten" (S. 115); „er weiß von den völlig verschiedenen Welten in den Entwicklungsländern und im Westen, und er ist in beiden zu Hause" (S. 68). Daß der neue Generalsekretär ein Mann ist, zu dem man Vertrauen haben kann, wird aus der zuverlässigen und

übersichtlichen Darstellung deutlich, nicht zuletzt auch durch den Hinweis auf die pastorale Ausstrahlung Potters.

Neben einer Reihe guter Bilder aus den verschiedenen Lebensabschnitten enthält der (übrigens sehr preiswerte) Band auch noch eine in Stuttgart gehaltene Predigt Potters, ein Beispiel für seine Art der gegenwartsbezogenen Bibelauslegung, sowie sein Referat „Evangelisation und der Ökumenische Rat der Kirchen" vor dem Zentralausschuß in Heraklion 1967. Angesichts der gerade in unserem Lande nicht verstummenden Verdächtigungen, es ginge im Ökumenischen Rat der Kirchen nur noch um Politik und Sozialethik, ist es gut, daß dieser wichtige Text noch einmal veröffentlicht wurde.

Reinhard Groscurth

Die Zukunft des Ökumenismus. Mit Beiträgen von Georges Casalis, Bernhard Häring, Per Lønning und einer Einleitung von Günther Gassmann. (Ökumenische Perspektiven Nr. 1.) Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1972. 109 Seiten. Paperback DM 12,—.

Bei dem im März 1970 vom Straßburger Institut für Ökumenische Forschung veranstalteten Kolloquium über das Thema „Die Zukunft des Ökumenismus" ging es um eine kritische Bilanz der heutigen ökumenischen Bewegung unter dem spezifischen Gesichtspunkt der Frage, ob diese tatsächlich noch eine Bewegung ist oder schon der Institutionalisierung verfallen sei. Vorliegendes Bändchen, das die Reihe „Ökumenische Perspektiven" eröffnet, dokumentiert dieses Kolloquium. Der von den Teilnehmern aufgrund der Ergebnisse der Arbeitsgruppen gemeinsam erstellte Bericht ist wohl der Kern des Büchleins. Ausgewogenheit und saubere Einarbeitung aller diese Frage betreffenden Probleme und Perspektiven kennzeichnen diesen Bericht. Stärker aber wird die Aufmerksamkeit des Lesers von den drei beim Kolloquium gehaltenen und hier abgedruckten Referaten in Anspruch genommen. Aus ihnen wird ersichtlich, welche Breite das Anschauungsspektrum bezüglich des heutigen Standes und der möglichen Zukunft der ökumenischen Bewegung umfaßt. Per Lønning, der erste Referent, sieht in der heutigen Entstehung einer „Dritten ökumenischen Bewegung" ein interessantes Phänomen, das nicht ohne Verheißung ist, obwohl es hauptsächlich getragen ist von Leuten, die mit Ungeduld und einer gewissen Enttäuschung die heutige Lage betrachten. Ihre Zuwendung zum „Säkularen" ist insofern richtig, als sie zum Ausdruck bringt, daß Kirche und Ökumene nicht für sich selbst, sondern für die Menschen da ist. Dort wo sie aber von dieser richtigen Erkenntnis zur Folgerung übergeht, daß Ökumene unmittelbar und fast ausschließlich um dessen Willen da ist, was wir als legitime humane Anliegen und Bestrebungen verstehen, leistet sie der ökumenischen Sache einen sehr zweifelhaften Dienst.

Georges Casalis, der zweite Referent des Kolloquiums, ist uninteressiert an der Frage einer heutigen Bilanz. Er kann nur noch mit Bitterkeit und drastischen Formulierungen das radikale Absacken der ökumenischen Bewegung — seit ihrem Höhepunkt 1961 — durch die wachsende Institutionalisierung als widersinnigen Abfall hinter sich lassen. Genauso wie im gesellschaftlichen Bereich ist auch hier Revolution und „wilder Ökumenismus" die einzig mögliche Ausflucht in die Zukunft. Wörtlich: „So interessiert mich die Zukunft des Ökumenismus überhaupt nicht, wenn sie mich nicht dabei festhält, in erster Linie an die Zukunft des Menschen zu denken und dafür zu arbeiten. Das bedeutet mit jeder Aktion solidarisch zu sein, die auf eine Änderung der Verhältnisse abzielt und die darauf ausgeht, daß der Teufelskreis des Kapitalismus, der Bürokratie, der polizeilichen Willkür, des Nationalismus, des Militarismus — ich

übergehe hier noch schlimmere! — zerbrochen wird" (S. 63).

Bernhard Häring, dritter Redner der Tagung, sieht in der „prophetischen Dimension und Konkretion" in allen Bereichen der Ökumene bis hin zur institutionellen kirchenamtlichen Ökumene die echte und zukunftsträchtige Verwirklichung des christlichen Einheitsgebotes. Den „Säkularökumenismus" will er hier einbeziehen. Dieser kann aber nur dann eine dauerhafte positive Bedeutung haben, „wenn er entweder immer schon dem Gebet entspringt oder doch dazu beiträgt, die Christen auch im Gebet zu vereinen" (S. 75).

Die angedeutete Spannweite der Ansichten zeigt den hohen informativen Wert dieses Büchleins. Demjenigen, dem auch nur ein wenig der „prophetischen Konkretion" geschenkt ist — und dies impliziert die Gabe der Unterscheidung der Geister —, dem kann die Lektüre zu einer klareren Sicht der Zukunftsmöglichkeiten der Ökumene verhelfen.

Hans-Jörg Urban

Ernst Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit — Kircheneinheit. Mit einem Vorwort von Lukas Vischer. Kreuz Verlag, Stuttgart 1972. 229 Seiten. Kart. DM 16,80.

Konfessionelles Selbstverständnis und dogmatische Abgrenzung mögen heute stärker angezweifelt werden als je zuvor — die kirchliche Praxis wird aber von den traditionellen Dogmen bestimmt. Auch Dokumente von Glauben und Kirchenverfassung zeigen nur dem empfindsamen, geduldigen Beobachter den zunehmenden sachlichen Konsensus in der ökumenischen Gemeinschaft.

Die Kommissionssitzung von Glauben und Kirchenverfassung in Löwen 1971, über die Ernst Lange hier berichtet, war mit den traditionellen Themen: Autorität der Schrift, den Sakramenten, Interkommunion und dem geistlichen Amt befaßt. Lange deutet einige „Proben des Konsensus" positiv, kritisiert jedoch gleichzeitig den noch immer herrschenden komparativen Stil, das Nebeneinander der Ergebnisse.

Das entscheidende Ereignis dieser Löwener Konferenz waren aber nicht diese Texte oder die erstmalige volle Beteiligung von Delegierten der römisch-katholischen Kirche, die eigentlich bei Lange etwas zu kurz kommt. Entscheidend war die seit Uppsala neue Perspektive im Dokument über „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit". Mit den zum Teil noch konservativen Aussagen dieses Dokuments scheint Lange die Möglichkeit gegeben, „den universalen Kontext menschlichen Daseins in der Welt von heute wirklich in der alltäglichen praxis pietatis zu befestigen" (S. 15). Der Autor beginnt in diesem Band damit, den Weg dafür abzustecken. In diesem zentralen Thema von Löwen zeigt sich nach seiner Meinung das Signal eines neuen Denkens, das die theologische Phantasie anregen will (S. 117), und sein phantasiegeladenes Buch bietet einen Ansatz dazu. Sprache und Struktur dieses Versuchs einer Aktualisierung ökumenisch-theologischer Grundfragen sind dabei ebenso hilfreich wie die teilweise schockierenden Wagnisse des Denkens in völlig neuen Kategorien. Da sind fünf Briefe an einen Freund zwischengeschaltet, da werden Auszüge aus Dokumenten und Ansprachen geboten, da antworten Deutungen der Konferenz und einiger Texte auf die naheliegenden oder vom Verfasser gestellten Fragen. „Glauben und Kirchenverfassung", von seinen zahlreichen Kritikern in der ökumenischen Bewegung häufig als steril, als theologische Haarspalterei abgetan, wird hier zur lebenswichtigen Grundlage eines praktischen Christentums und einer Kirche der Zukunft.

Mit diesem Buch wird der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung in der

Ökumene erneut eine führende Rolle zugewiesen. „Utopie" ist bei Ernst Lange nichts Unmögliches, sondern — im Sinne Karl Mannheims — eine Perspektive, die „irgendwann transzendierend auf das historisch-gesellschaftliche Sein", also in diesem Fall auf die Kirchen, wirkt („Ideologie und Utopie", Ffm. 1965⁴, S. 179). Gerade einer solchen Utopie bedarf die ökumenische Bewegung aber zu einem Zeitpunkt, wo von Krise oder Stillstand gesprochen wird und weitgehend der Enthusiasmus fehlt, mit dem der Verfasser pastoral und prophetisch an dieses Thema der Ökumene herangeht.

Walter Müller-Römheld

Fritz Laubach, Aufbruch der Evangelikalen. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1972. 123 Seiten. Kart. DM 8,80.

Schon der Titel zeigt an, daß hier nicht nur eine historische Abhandlung geboten werden soll. Im theologischen, kirchlichen und nicht zuletzt missionarischen Bereich spielt der „Aufbruch der Evangelikalen" eine immer markantere Rolle, ohne daß man sich weithin über die Kennzeichen dieser in den USA entstandenen und heute durch alle protestantischen Kirchen hindurchgehenden Bewegung im klaren ist. Fritz Laubach leistet daher einen dankenswerten Dienst, wenn er die Ursprünge, Motive und Auswirkungen der evangelikalen Position untersucht und erläutert. Dabei unterscheidet er aufgrund ausführlicher literarischer Belege sorgfältig zwischen dem alten „Fundamentalismus" der Jahrhundertwende und der „neuen evangelikalen Bewegung" seit dem Zweiten Weltkrieg, die in ihrer unverändert festen biblischen und glaubensmäßigen Orientierung flexibler, offener und vielfältiger ist als ihre Vorgänger.

Eingehend werden die Aspekte evangelikaler Theologie entfaltet und wie folgt zusammengefaßt: „Bekehrung und Heilsgewißheit, Gemeinschaft der Gläubigen, Evangelisation und Mission und völliges Vertrauen in Gottes Wort, so wie es uns in der Bibel gegeben ist — das ist evangelikal" (S. 83). Der Rezensent fühlt sich freilich bei dieser Charakteristik an eine Kommissionsverhandlung auf der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Enugu (1965) erinnert. Auch damals bemühte man sich um eine fast gleichlautende Formulierung evangelikaler Glaubenshaltung, stieß jedoch im Plenum auf den lebhaften Widerspruch verschiedener (auch orthodoxer!) Kirchenvertreter, die eine solche Aufzählung christlicher Kriterien als allgemeingültig und verpflichtend auch für ihre jeweilige Glaubensgemeinschaft in Anspruch nahmen. Gerade das beweist aber, wie unentbehrlich die evangelikalen Impulse als ständige Mahnung und Korrektur für die ganze ökumenische Bewegung sind!

In einem letzten Abschnitt behandelt der Verfasser die evangelikalen Strömungen in Deutschland, die er im wesentlichen auf die Großevangelisationen mit Billy Graham, den Europäischen Kongreß für Evangelisation, den Evangeliums-Rundfunk Wetzlar und die Konferenz evangelikaler Missionen konzentriert sieht. Unsere Frage ist, ob aber das Spektrum evangelikaler Lebensäußerungen nicht noch viel weiter reicht, z.B. in die Bewegung „Kein anderes Evangelium" hinein. Umgekehrt könnte man fragen, ob sich die Evangelische Allianz, wie es dem Buch nach den Anschein hat, mit dem hier verwendeten Begriff „evangelikal" völlig identifizieren läßt. Doch der Hauptstrom der evangelikalen Kräfte und Tendenzen ist vom Verfasser zweifellos aufgedeckt, und die unpolemische, sachbezogene und zeugnishafte Art, in der dies geschehen ist, nötigt den ökumenischen Leser dazu, sich den hieraus abzuleitenden Fragen und Anfragen zu stellen.

Texte zur evangelikalen Theologie bilden den Abschluß dieser ebenso informativen wie zur Besinnung und Diskussion herausfordernden Schrift.

Kg.

Hans Geisser, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler. Kirche und Konfession. (Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd. 18.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 302 Seiten. Kart. DM 38,—.

Der Hinweis des Ökumenismus-Dekretes auf die „Hierarchie der Wahrheiten" und auf die Tatsache der Lehr- und Dogmenentwicklung überhaupt sowie die jüngsten Ansätze sowohl einzelner Theologen wie auch der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Neuformulierung der offenbarten und in den Kirchen gelebten christlichen Wahrheit stellen die Arbeit von H. Geisser mitten in die aktuelle ökumenisch-theologische Problematik. Das Verhältnis von Schrift und Tradition, Identität und Entwicklung, Einheit und geschichtliche Entfaltung des Dogmas, das sind die hier zugrunde liegenden Probleme, wie der Autor zutreffend feststellt. So großzügig er die angebliche Nichtbetroffenheit der evangelischen Theologie von diesen Problemen formuliert, so gründlich und interessiert geht er diesen Fragen auf katholischer Seite nach. Auch wenn die „politische Hermeneutik des Evangeliums" heute vielen relevanter erscheint als die Schrift- und Dogmenhermeneutik der jüngsten Vergangenheit, findet es H. Geisser lohnend, von diesem vorläufig letzten Stützpunkt aus Rückblick auf das Basislager und die Zwischenstationen der Expedition zu halten. In den Überlegungen Johann Adam Möhlers zum angesprochenen Fragenkomplex sieht er wichtige Ansätze, die den mühsamen und vielleicht nicht immer Höhe einbringenden Weg bis zum heutigen Standort begleiten.

Gerade denjenigen, die die heutige ökumenische Hektik nicht ihrer Eigendynamik ausliefern und die begleitende Reflexion nicht vermissen wollen, kann dieser analytische Rückblick Sicherheit und festen Boden für verantwortliche Schritte in die Zukunft bieten, besonders wenn sie über H. Geisser hinaus gewillt sind, die christliche Allgemeingültigkeit der angesprochenen Probleme anzuerkennen.

Hans-Jörg Urban

André Dumas, Prospective et Prophétie. Les églises dans la société industrielle. Editions du Cerf, Paris 1972. 230 Seiten. Paperback Frs. 23,—.

In diesem Buch geht es darum in einem großangelegten Entwurf von der Hoffnung des Glaubens aus in die Richtung der Zukunft unserer Welt zu blicken. Dabei steht es für den Verfasser fest, daß man nur vom Glauben her ein Nachdenken über die Einordnung ins soziale Leben vorantreiben könne (S. 64).

Hier ist der Glaube von jeder Ideologie zu unterscheiden. Der Glaube ist deshalb keiner Ideologie zuzuzählen, weil er nicht der Ausdruck einer sozialen Gruppe mit ihren Bedingtheiten und Eigeninteressen ist (S. 115) — und auch nicht werden darf. Von seiten der Ideologie muß sich der Glaube die ernste Warnung gefallen lassen, sich ja nicht mit den Interessen einer bestimmten Gruppe gleichzusetzen und so zur Ideologie zu werden. Umgekehrt setzt der Glaube im Sinne einer echten Weltlichkeit einen Entzauberungsprozeß in Gang und macht jede Ideologie auf ihre Gefahr aufmerksam, sich als Glaubensersatz auf- und hochzuspielen.

Im Wohlstand unserer Industriegesellschaft stellt sich mit einer bohrenden Beharrlichkeit die Frage nach dem Sinn, der weithin wichtiger ist als Brot und Gerechtigkeit (S. 93). Denn der Mensch lebt nicht nur vom Brot und der Gerechtigkeit, sondern vom Sinn, den sein Leben hat (S. 186). „Die Menschheit weiß nicht, wohin sie geht, aber sie geht voran" (S. 165). Ohne Ausrichtung auf ein Ziel ist dieses Vorangehen eine aus Gewohnheit

und Zwangsläufigkeit zusammengesetzte Unfreiheit, die den Menschen in seiner Verantwortlichkeit und darum in seiner Würde bedroht. Gott bewährt sich gerade darin als Gott, daß er unaufhörlich den Menschen schafft, das heißt dadurch zum Menschen macht, daß er ihn aus der Wiederholung und Unterwerfung unter seine Zwangsläufigkeiten befreit (S. 166). Dazu bedarf er der Zeugen und Mitarbeiter, die auf der einen Seite in ihrer christlichen Existenz „sich mit den wirklichen Fragen unserer Zeit identifizieren" (S. 142), auf der anderen Seite aber in dem vom Evangelium ermöglichten und gebotenen Nonkonformismus „mit dem Radikalismus und der Geduld der biblischen Propheten" (S. 172) auf die konkreten, notwendigen Schritte der Veränderung hinweisen.

Dies zeigt der Verfasser unter anderem am Verhältnis von Einsatz beim Dienst der Entwicklung und dem Zeugnis des Heils. Das beiderseitige Engagement ist gefordert, und eines darf auf Kosten des anderen nicht unterbleiben; denn „Jesus rettet *und* heilt" (S. 196). Heil und Wohl des Menschen gehören zusammen; denn die Erwartung auf lange Sicht muß sich aufschlüsseln lassen in eine Reihe kurzfristiger Erwartungen und Projekte.

Dem Verfasser gelingt es hervorragend, die Offenheit für die Welt und ihre Fragen durchzuhalten, ohne sich an sie zu verlieren oder den eigentlichen Auftrag des Evangeliums zu vergessen. Dazu sind klare Abgrenzungen nötig; sie werden gezogen, aber ohne sich in den Schmollwinkel des Selbstmitleids zurückzuziehen oder sich in das Ghetto der Isolierung oder Apologetik abdrängen zu lassen. Daß das Evangelium ein Impuls für konkrete Initiativen in unserer Zeit ist, macht besonders froh. In diesem Sinn ist dieses reichhaltige, von weitgespannter Kenntnis und tiefer Erkenntnis zeugende Buch hilfreich. Es wäre gut, wenn es bald in deutscher Übersetzung vorliegen könnte.

Rudolf Pfisterer

Marc Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute. Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge. (Ökumenische Perspektiven Nr. 2.) Verlag Otto Lembeck/Verlag J. Knecht, Frankfurt 1972. 140 Seiten. Paperback DM 12,—.

Dr. Lienhard, Forschungsprofessor am Institut des Lutherischen Weltbundes für ökumenische Forschung in Straßburg, gibt in diesem vorliegenden Band eine sehr erwünschte Übersicht über die Breite und Fülle lutherisch-reformierter Theologengespräche in Holland, Deutschland und Frankreich, dazu in Nordamerika. Die verschiedenen Akzente werden deutlich. Auf diese Weise läßt sich der Hintergrund der gegenwärtig viel beredeten und beschriebenen *„Leuenberger Konkordie"* (LK) besser erkennen.

Als Mitvorsitzender des Fortsetzungsausschusses für die LK interpretiert der Verfasser den Entwurf der LK im positiven Sinn. Er verschweigt aber nicht die möglichen und inzwischen von vielen Seiten vorgebrachten Fragen: Wie verhält sich der angestrebte Konsens in der Lehre zu der theologischen Verirrung und Ratlosigkeit unserer Tage? Haftet nicht dem Text ein antikatholischer Zug an? Wie paßt die LK zu den inzwischen veröffentlichten Ergebnissen der lutherisch-katholischen Gespräche? Müßte nicht die Gesamtkirche stärker an dem Prozeß der Lehrgespräche beteiligt werden?

Schlüsselbegriff der LK ist die „Kirchengemeinschaft". Sie will mehr sein als ein Kirchenbund und läßt den Weg zu einer organischen Union offen. „Schlechthin fundamental und unabdingbar ist die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft". Sie geht über die offene Kommunion hinaus und meint „die volle Interkommunion in dem Sinn, daß die Amtsträger verschiedener Kirchen miteinander zelebrieren können. Die Kanzelgemeinschaft bedeutet, daß keine prinzipiellen Gründe

einen ordinierten lutherischen Prediger mehr hindern, in einer reformierten Gemeinde Gottesdienst zu halten und umgekehrt ... Gemeint ist aber nicht, daß damit jedem Pfarrer das grundsätzliche Recht zustünde, ohne weiteres Pfarrer einer anderen Kirche werden zu können" (S. 115 f.).

Diese Interpretation von Lienhard klärt manche Frage, die der Leser an den Text der LK stellen muß. Allerdings ist die weitere Frage unausweichlich: Müßten nunmehr nicht alle Kirchen, die die LK eingehen, eine formelle Union schließen? Denn es gibt keinen zwingenden theologischen Grund, fortan noch verschiedene Kirchen aufrechtzuerhalten. Lediglich die Tradition, die landsmannschaftliche Bindung und das gewordene Recht werden sie künftig unterscheiden. Ob alle Beteiligten diese Konsequenz erkennen?

Der Text der LK ist beigegeben, dazu eine Bibliographie, die aufgrund zahlreicher weiterer Veröffentlichungen erheblich erweitert werden müßte. Wer zur Leuenberger Konkordie Stellung nimmt — dazu sind alle Christen aufgerufen —, sollte Lienhards Buch lesen.

Reinhard Mumm

Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Herderbücherei 446. Verlag Herder, Freiburg 1972. 144 Seiten. DM 3,90.

Für die Verwaltungsexperten ist es ein altes Lied: bei allen Strukturplänen liegt der Teufel im Detail. Vielleicht, daß die Mitglieder der Würzburger Synode und ihrer Sachkommissionen sich deshalb so rasch in die Kleinarbeit an den Sachfragen vertieft haben. Karl Rahner sieht hier eine Gefahr: ob nicht über der minutiösen Kleinarbeit die großen Dimensionen verlorengehen? Und was wäre eine neue Struktur, wenn sie am Bild der zukünftigen Kirche vorbeizielte! Rahner warnt, die Chancen der Synode zu verpassen. Zuerst eine Standortbestimmung! Wo stehen wir? Was sollen wir tun? Wie kann die Kirche der Zukunft gedacht werden? Einzelprobleme — offene Kommunion, Laienpredigt, Struktur der Pfarrei, Kirchensteuerrecht — treten demgegenüber zurück. Es geht um die großen Zukunftsperspektiven. Die römisch-katholische Kirche als entklerikalisierte, dienende Kirche, als Kirche der offenen Tür, von der Basis her aufgebaut, demokratisiert, gesellschaftskritisch.

Richard Boeckler

KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENKUNDE

Richard Friedenthal, Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege. R. Piper & Co. Verlag, München 1972. 478 Seiten. Leinen DM 29,80.

Schon der Untertitel zeigt an, daß es sich hier nicht nur um eine Biographie von Jan Hus handelt. Diese ist vielmehr eingefügt in ein Monumentalgemälde des ausgehenden Mittelalters, das der Verfasser — durch seine Goethe- und Lutherbiographien weltbekannt geworden — in farbiger Anschaulichkeit und sorgfältig abgestufter Nuancierung zu einem großartigen Wurf gestaltet hat. Aus dem theologischen Denken und den kirchengeschichtlichen Verwicklungen jener turbulenten Zeit heraus werden das Leben und Wirken von Jan Hus und der durch ihn ausgelösten Bewegung des Hussitentums, die Jahrzehnte hindurch Europa erschütterte, dargestellt und gedeutet. Mehr noch: die theologischen, nationalen und gesellschaftspolitischen Impulse, die bis heute in den tschechischen Kirchen ebenso wie im geistigen und kulturellen Leben des Landes spürbar geblieben, ja z. T. bewußt wieder aufgegriffen worden sind,

finden erst auf diesem Hintergrund ihre Erklärung. Darum ein nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch ökumenisch höchst relevantes Werk!

Der Verfasser hat den Literaturangaben zufolge eine fast unübersehbare Fülle von primären und sekundären Quellen verarbeitet und stellt dies in der Gesamtanlage des Buches wie auch in der Detailschilderung durch souveräne Beherrschung des Stoffes auf Schritt und Tritt unter Beweis. Auch den theologischen Grundfragen und Triebkräften hat er weit mehr Beachtung geschenkt als es uns in seinem Lutherbuch der Fall zu sein schien. Dabei verfällt er jedoch nie in einen trockenen Gelehrtenstil, sondern verbindet die Akribie des Forschers mit einer faszinierenden Kunst des Erzählens.

Ein Buch, das eine breite Leserschaft sucht und hoffentlich finden wird, weil es die toten Fakten der Geschichte in einen lebendigen Lernprozeß für Gegenwart und Zukunft verwandelt. Kg.

Rudolf Haubst (Hrsg.), Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22.—24. September 1970. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 9.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 224 Seiten. Kart. DM 29,—.

Aus Anlaß des 10jährigen Jubiläums der Cusanus-Gesellschaft fand das Symposion statt, dessen Referate und an einigen Stellen auch Zusammenfassungen der Diskussion im vorliegenden Band gesammelt wurden. Für Cusanus-Spezialisten und für Detailforscher am 15. Jahrhundert werden interessante Beiträge geboten und teilweise bisher unbekannte Einzelheiten vorgetragen. Freilich muß kritisch gefragt werden, ob für das 15. Jahrhundert sicherlich progressive Ansichten des großen Theologen und Kirchendiplomaten so einfach auf die Ökumene der Gegenwart übertragen werden können, wie es an einigen Stellen zu geschehen scheint. Die Kirchengeschichte ist einen anderen Weg gegangen: Die Konzeption der Ökumene als einer Gemeinschaft von *Kirchen* konnte damals noch gar nicht vorhanden sein. Eine andere ist aber heute nicht vorstellbar. Das Übergreifen des Begriffs „Ökumene" auf ein Miteinander der Weltreligionen ist durchaus nicht unbestritten. So wirkt es denn störend, wenn einerseits in diesem Zusammenhang ausgesprochen minimalistische Formeln gebraucht werden (z. B. S. 164 und 181), andererseits aber auf S. 125/126 die Basis des ÖRK als Minimalformel erklärt, zehn Jahre nach Neu-Delhi 1961 noch in der Fassung von 1948 zitiert und dann als theologischer Minimalismus abgelehnt wird. Eine Korrektur hierzu wäre bereits in den Vorbereitungsdokumenten für Neu-Delhi nachzulesen gewesen, wo die Basis als Funktionsformel definiert und ihr der Charakter einer Bekenntnisformel ausdrücklich abgesprochen wird.

Claus Kemper

Ernst Benz, Geschichte und Leben der Ostkirche. 2. durchgesehene und verbesserte Auflage. (Forum Slavicum, Bd. 30.) Wilhelm Fink Verlag, München 1971. 206 Seiten. Kart. DM 14,80; Leinen DM 24,—.

E. Benz hat die 2. Auflage seiner 1957 als Rowohlt Taschenbuch veröffentlichten, für einen breiten Leserkreis bestimmten und bis zu den Ereignissen des Jahres 1964 ergänzten Einführung in die historische und gegenwärtige Existenz der Ostkirche den Lehrern des russischen theologischen St. Sergius-Instituts in Paris gewidmet. Aus der Begegnung mit diesen ersten modernen Interpreten der Ostkirche in Westeuropa hat das Buch seinen Stempel empfangen. Die im Dialog mit dem Leser aufgebaute, überaus anregende, erstaunlich vielseitig ausgerichtete Schrift kann — trotz einer Reihe chronologischer, sachlicher und bibliographischer

Ungenauigkeiten und Vernachlässigungen — als die beste vorhandene populäre Darstellung des Gegenstandes in deutscher Sprache bezeichnet werden, welche dem westlichen Teil der ökumenischen Christenheit einen zum Schaden beider Seiten vergessenen Kontinent wieder erschließt.

Hildegard Schaeder

Karl Christian Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 320 Seiten. Engl. brosch. DM 46,—.

„Der russisch-orthodoxen Predigt des 19. Jahrhunderts kommt für die russisch-orthodoxe Kirche der Gegenwart ungleich größere Bedeutung zu als etwa der deutschen protestantischen Predigt des entsprechenden Zeitraums für den deutschen Protestantismus heute" (S. 287) — diese überraschende These des Verfassers spiegelt die Entdeckerfreude wider, die den protestantischen Theologen überkommt, wenn er sich auf das Thema „Predigt im orthodoxen Rußland" einläßt. Daß die russische Orthodoxie eine so reiche, eine so ausgeprägte Predigttradition entfaltet hat! Drei große Homileten werden in dieser wertvollen Arbeit vorgestellt: Bischof Feofan, der Klausner (1815—1894), Erzbischof Amvrosij (Ključarev; 1820—1901) und Ioann Sergiev von Kronstadt (1829 bis 1908) — drei Prediger, die jeder in seiner Weise ein Stück russisch-orthodoxen Glaubens und Lebens darstellen. Natürlich lebt und webt die Frömmigkeit des Ostens in der orthodoxen Liturgie — um so überraschender aber die Vielfalt der Themen in diesen Predigten: Die Thematik reicht von Liturgie und Gottesdienst über Dogma, Lebensanweisung, Apologetik bis hin zur politischen und sozialen Predigt. Die damalige geistliche Erlebnis- und Erfahrungswelt gewinnt Gestalt in den vorzüglichen biographischen Abschnitten, die Felmy jedem der drei Prediger widmet.

Ein instruktives Buch, wichtig auch deshalb, weil in russisch-orthodoxen Gottesdiensten vielfach auch heute noch Ansprachen aus dem Predigtschatz des 19. Jahrhunderts vorgetragen werden.

Richard Boeckler

Johannes Brosseder, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 8.) Max Hueber Verlag, München 1972. 398 Seiten. Brosch. DM 50,—.

J. Brosseder hat mit dieser Arbeit über die Interpretation von Luthers Schriften zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert (vor allem im deutschsprachigen Raum) an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München 1971 promoviert. Er ist katholisch, aber das Buch ist frei von konfessioneller Polemik.

Nach einem übersichtlichen Quellen- und Literaturverzeichnis werden im ersten Teil die Interpreten Luthers hinsichtlich der jüdischen Frage kurz vorgestellt (bis 1911, 1911—1945, nach 1945). Dabei werden einerseits evangelische, katholische, jüdische und ideologische (völkische Deutung, Tannenbergbund, Nationalsozialismus, Deutsche Christen u. a.) Darstellungen bzw. Strömungen verschiedener Art, andererseits wissenschaftliche und mehr populäre Schriften unterschieden. Dieser Überblick ist außerordentlich interessant, weil viel, oft schwer zugängliches Material kurz dargestellt und gewürdigt wird.

Die jedem Kapitel angefügten Zusammenfassungen sind aufschlußreich durch die Typisierung der Interpretation (Kontinuität, Wandel, Kontinuität und Wandel) sowie vor allem auch für die Art der Rezeption. Im zweiten Teil versucht Brosseder dann die Interpretationen an den Quellen zu überprüfen, die sogenannten Judenschriften Luthers von 1523 und 1543

theologisch zu deuten. Dieser Teil endet mit einer Würdigung von Luthers theologischem Argumentationszentrum (Rechtfertigungslehre): Luther sei — wie vor allem K. Meier herausarbeitet — eine Konkretion seiner Rechtfertigungslehre hinsichtlich des Judentums nicht gelungen. Dies hängt zum Teil damit zusammen, daß Luther die Mittel moderner Hermeneutik noch fehlten (historisch-kritische Wissenschaft).

Brosseder formuliert zum Schluß einige Fragen, die unbedingt noch aufgearbeitet werden müssen: Wie kann die Rechtfertigungslehre ins christlich-jüdische Gespräch eingebracht werden? Kann die Kategorie der Bekehrung gegenüber dem Judentum aufrechterhalten werden, nachdem die christlich-jüdische Begegnung zu einem Thema ökumenischer Theologie geworden ist? Kann die Christologie oder andere zentrale christliche Dogmen so formuliert werden, daß „sowohl das mit den christologischen Dogmen Gemeinte wie auch das, was Juden an Jesus als einer großen Gestalt ihrer eigenen Geschichte ablesen können, gemeinsam geglaubt und ausgesagt werden kann?" (S. 392). Kann man den Juden heute noch den Vorwurf der „Verkehrung der Schrift" machen? Muß das christliche Dogma von der Dreieinigkeit Gottes notwendigerweise mit dem jüdischen Gottesbegriff kollidieren? Es gibt zwar hier und da schon Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen, aber sicher noch keine befriedigende Lösung.

Franz v. Hammerstein

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 5. Lieferung: Bock—Bülck. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1972. Sp. 641 bis 800. Subskriptionspreis je Lieferung DM 16,80.

Inzwischen ist die 5. Lieferung dieses reichhaltigen Nachschlagewerkes erschienen, die durch die gleiche Akribie und Vollständigkeit ausgezeichnet ist wie ihre Vorgänger (vgl. ÖR 3/1971 S. 363 und 4/1972 S. 607). Namen wie Boegner, Bonhoeffer, Booth, Brent, Brilioth, W. A. Brown, E. Brunner usw. stellen auch diesmal die kirchenkundliche und ökumenische Relevanz des Lexikons unter Beweis.

Kg.

DRITTE WELT

Boris Goldenberg, Kommunismus in Lateinamerika. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1971. 639 Seiten. Leinen DM 74,—.

Boris Goldenberg leistet einen dreifachen Dienst: Er schreibt für den deutschen Leser die *erste umfassende Geschichte des Kommunismus in Lateinamerika* (= LA). Dieser ist 1919—1943 Teil einer Weltbewegung, die vom Sowjetstaat, der ersten Bastion der Weltrevolution ausgehend, in der Komintern ihr Kampfinstrument besitzt. Entstehung und Entwicklung, Krise und Ende der Komintern zeigen am Beispiel LAs, wie diese Bewegung an ihren inneren Widersprüchen zerbrach. Sie hat die kommunistischen Parteien LAs in den aktuellen Aufgaben viel stärker behindert als gefördert und trägt darum ein gut Teil der Verantwortung dafür, daß sie in einem Kontinent der Krise — mit Ausnahme von Chile und Uruguay — heute schwach und politisch bedeutungslos sind.

Das vorliegende Buch bringt zweitens eine *Geschichte Lateinamerikas* unter der Frage: Was haben die kommunistischen Parteien in 50 Jahren zur Befreiung ihrer Länder von Diktatur, Ausbeutung, internem und externem Kolonialismus beigetragen? Das Fazit der wichtigsten kommunistischen Parteien, deren Geschichte im Hauptteil des Buches dargestellt wird, lautet: Difficile est satiram non scribere

... (S. 167). Weder in der mexikanischen Revolution von 1910 ff. noch in der bolivianischen von 1952/53 spielen die KP eine wichtige Rolle. Während der Violencia in Kolumbien 1949—1953 sind sie unfähig zur Analyse und Aktion, in Guatemala 1954 stehen sie abseits. Zwei Versuche gewaltsamer Umstürze in 50 Jahren (Salvador 1932 und Brasilien 1935) scheitern kläglich. Der „erste Sieg einer durchaus eigenartigen kommunistischen Revolution in Lateinamerika" durch Fidel Castro geschieht ohne und z. T. gegen sie (S. 287), an den sozialistischen Reformen, die die Militärjunta in Peru 1968 ff. durchführt, hat sie keinen Anteil.

Schließlich bringt Goldenbergs Buch einen wesentlichen Beitrag zur vielverhandelten Frage nach der *nächsten Zukunft* des „Kontinents im sozialen Umbruch". Aus der Untersuchung der bescheidenen Erfolge des Castrismus, der Taktik des Guerillerismus sowie des friedlichen Weges zur Macht in Chile wird das Dilemma des Kommunismus in LA deutlich: seine Parteien, Aktionsgruppen und Sympathisanten sind geteilt in Anhänger des orthodoxen sowjetrussischen Weges, einer Kulturrevolution im Sinne Maos oder charismatischer Führergestalten wie Castro. Polyzentrismus und interne Zersplitterung verhindern eine gemeinsame Orientierung. Wichtiger noch: Lateinamerika hat durch die Entwicklung der letzten 50 Jahre den Marxismus-Leninismus als ein Rezept zur Lösung von Weltproblemen Punkt für Punkt widerlegt. Wo die Kommunisten erfolgreich waren, wurden sie zum linken Flügel des Establishment. Wo sie der orthodoxen Lehre und den zentralen Weisungen treublieben, degenerierten sie zu einer bedeutungslosen Sekte. Darin sieht Goldenberg das Paradoxon des kommunistischen Mißerfolgs (S. 524).

Ein sorgfältiger Apparat (S. 543—623) stützt die Urteile des Autors, ein Personenregister erleichtert die Orientierung, die Literaturhinweise hätte man sich angesichts der Fülle, des verarbeiteten Materials ausführlicher gewünscht.

Der Autor versprach, einen ersten Entwurf über ein Thema zu liefern, das zu umfassend sei, als daß es ein einzelner bearbeiten könne. Er legt ein Buch vor, an dem niemand mehr vorbeikann, der sich mit Lateinamerika ernsthaft beschäftigt, das aber auch allen dringend empfohlen werden muß, die sich mit dem Marxismus als einem Mittel zur Analyse und Therapie gegenwärtiger Weltprobleme auseinandersetzen.

Reinhart Müller

Rassismus und Widerstand. Herausgegeben vom Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie München. Pesch-Haus Verlag, Mannheim-Ludwigshafen 1972. 116 Seiten. Broschiert DM 4,80.

Hier haben wir es mit einer katholischen Schrift über die Probleme des Rassismus zu tun, was besonders erfreulich ist, da sich die offizielle katholische Kirche zu diesem Fragenkomplex bis auf ganz wenige Ausnahmen bis jetzt nicht geäußert hat. Im ersten Teil des Buches wird denn auch auf Beiträge aus dem protestantischen Bereich zurückgegriffen: auf den Aufsatz von Jürgen Moltmann „Rassismus und das Recht auf Widerstand", sowie auf eine zusammenfassende Darstellung „Rassismus und kirchliche Verantwortung in ökumenischer Sicht" von Klaus-Martin Beckmann. Es folgen zwei Dokumente aus der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen: einmal der Wortlaut des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und zum anderen die Verlautbarungen von Uppsala zur Rassenfrage.

Vor allem der zweite Teil aber dürfte auf das Interesse der Leser stoßen. Hier wird über Konfliktbereiche informiert, in denen die katholische Kirche selbst stark betroffen ist: Rhodesien, Mozambique, Südafrika. Die „Dokumente aus Rhode-

sien" belegen in äußerst eindrucksvoller Weise, mit welch vorbildlichem Engagement und mutiger Klarheit der katholische Episkopat sich für eine Gleichberechtigung auch der schwarzen Bevölkerung einsetzt. Die Schrift trägt dokumentarischen Charakter. Man vermißt aber doch eine Stellungnahme oder einen Kommentar zur Rassenproblematik und deren Bewältigung aus der Feder eines katholischen Theologen.

Hans-Beat Motel

JAHRBÜCHER

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut herausgegeben von Robert Stupperich. Band XV — 1972. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 204 Seiten. Leinwand DM 22,—.

Der 15. Band des Jahrbuchs „Kirche im Osten" weist wiederum ein breites Spektrum kirchengeschichtlicher und konfessionskundlicher Vorgänge auf. Schwerpunkte bilden im orthodoxen Bereich Untersuchungen zur rechtlichen Stellung des Priesters in der Russischen Orthodoxen Kirche, über die Orthodoxe Kirche in der Ukraine seit 1917 und über Gesellschaften und Vereinigungen für Interkommunion zwischen den Anglikanischen und Orthodoxen Kirchen. Im protestantischen Bereich stehen Siebenbürgen und Posen im Vordergrund. Äußerst instruktiv ist der Bericht des Herausgebers über die deutsche Forschung über Religion und Atheismus in der UdSSR seit 1945.

Aktuelle ökumenische Themenkreise berühren die Würdigungen des im März 1971 heimgegangenen bulgarischen Patriarchen Kiril, des neuen Moskauer Patriarchen Pimen und des im August 1971 verstorbenen estnischen Erzbischofs Jan Kiivit sowie die Berichte über die Lage des Protestantismus in Polen und in der Tschechoslowakai und die „Heilige Große Synode der Orthodoxie". Einige Buchrezensionen bilden wie immer den Abschluß.

Auch der vorliegende Band bestätigt erneut, daß sich das Jahrbuch „Kirche im Osten" längst einen festen Platz in der Erforschung des kirchlichen Lebens in Osteuropa wie in der Gegenwartsdiskussion ökumenischer Probleme gesichert hat.

Kg.

Günther Gaßmann / Vilmos Vajta (Hrsg.), Oecumenica 1971/72. Tradition im Luthertum und Anglikanismus. Jahrbuch für ökumenische Forschung. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972. 199 Seiten. Leinen DM 32.—.

Das Gespräch zwischen der lutherischen und anglikanischen Kirche, schon seit längerer Zeit anvisiert, hat seit Herbst 1970 eine offizielle Form erhalten: Hier begannen Lehrgespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Anglikanischen Gemeinschaft. Eine theologisch wissenschaftliche Konsultation zwischen Vertretern beider Kirchen, die im März 1970 in Straßburg stattgefunden hatte, findet im diesjährigen Jahrbuch des renommierten Straßburger Institutes ihren publizistischen Niederschlag. Lutherische und anglikanische Theologen informieren sich gegenseitig über Rolle und Funktion der altkirchlichen Dogmatik in ihrer jeweiligen Geschichte und Gegenwart und zeigen damit gleichzeitig dem heutigen ökumenisch interessierten Leser, in welch starkem Maße die altkirchliche Tradition in die lutherische und anglikanische Gegenwart hineinragt. Eine katholische Kritik an dem anglokatholischen Kardinal Newman vervollständigt die Informationen. Das ebenfalls beigefügte Arbeitspapier des dänischen Systematikers Regin

Prenter versucht, Bekenntnistexten ihren Ort in der kirchlichen Gegenwart anzuweisen: Ihre Aufgabe ist eine hermeneutische, sie haben auf die Mitte des Evangeliums hinzuweisen. Von diesem bescheiden als Arbeitspapier bezeichneten systematischen Entwurf aus sollten auch die vorangegangenen, eher historischen Beiträge gelesen werden.

Zwei kritische Anmerkungen sollten gleichwohl nicht unterschlagen werden: Bei allen wissenschaftlichen Verdiensten, die diese Veröffentlichung des Straßburger Institutes zweifellos besitzen (und die auch hier nicht bestritten werden sollen), sind DM 32,— für genau 200 Seiten schlicht zu teuer. Wenn die Verantwortlichen sich schon (was dieser Preis nahelegt) nicht dazu entschließen können, ihre eigenen Publikationen zu subventionieren, dann sollte man seitens des Verlages wenigstens auf eine weniger repräsentative Aufmachung Wert legen, um diese wissenschaftlich und ökumenisch höchst wichtigen Informationen auch einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Ohne den wissenschaftlichen Wert und den hohen Rang dieses Sammelbandes bestreiten zu wollen, bleibt doch die bittere Frage, ob die Kirchen — wenn sie in Lehrgespräche eintreten — keine wichtigeren Themen haben als ausgerechnet die Aufarbeitung der altkirchlichen Tradition.

Hans Weissgerber

PRAKTISCHE HILFEN

Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. Herausgegeben von den Deutschen Bischöfen, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Evangelischen Bibelwerk, erarbeitet nach den Weisungen der Ökumenischen Übersetzerkommission von Klaus Dietrich Fricke und Benedikt Schwank OSB. Katholische Bibelanstalt/Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971. 144 Seiten. Kart. DM 28,—.

Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz, der Rat der EKD und das Evangelische Bibelwerk 1966 eine gemeinsame Übersetzung wichtiger biblischer Texte beschlossen hatten, stellte sich bald die Notwendigkeit einer einheitlichen Schreibweise der biblischen Eigennamen heraus. Dafür wurden 1967 Richtlinien erarbeitet, die nach dreijähriger Erprobung 1970 in korrigierter Form von den beteiligten Gremien angenommen worden sind. Diese sog. „Loccumer Richtlinien" sollen nicht nur von der Übersetzerkommission zugrunde gelegt werden, sondern wollen darüber hinaus bei der Veröffentlichung biblischer Abhandlungen in Büchern und Zeitschriften Beachtung und Verwendung finden. Dasselbe — so möchten wir hinzufügen — sollte auch auf breiter Ebene für die ökumenische Studienarbeit gelten.

Kg.

Harry Haas, In seinem Namen versammelt. Erlebnisberichte lebendiger Liturgie. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln/ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 175 Seiten. Kart. DM 13,80.

Liturgie darf nicht allein den Liturgiewissenschaftlern und bischöflichen Ordinarien überlassen werden. Diese gewiß grundrichtige Erkenntnis hat den Berichterstatter „lebendiger Liturgie" dazu geführt, nicht allein auf Liturgiewissenschaft und Ordinarien, sondern auf theologische Besinnung überhaupt zu verzichten. Nicht, daß man von einem „Erlebnisbericht" theologische Erörterungen erwartete, bloß das nicht! Aber irgendwie muß bei liturgischen Reformvorhaben doch deutlich werden, was verändert werden kann, muß, darf, und was zum unaustauschbaren Wesen der eucharistischen Feier gehört. Vielleicht kommt durch den vom Verf. beklagten Ausschluß der Un-

getauften, so schmerzlich er gelegentlich empfunden werden kann, sogar etwas besser zum Ausdruck, daß Eucharistie Einheit *in Christus* ist und schafft, und nicht nur eine allumfassende Verbrüderung, die alle hineinzwingt — auch die, die eigentlich gar nicht wollen oder können.

Dennoch bietet das Büchlein manch Beherzigenswertes. Daß Eucharistie weder nach einem alten noch nach einem einheitlich aufgezwungenen neuen Schema gefeiert werden sollte, ist richtig gesehen, richtiger im Nachwort als in der Aneinanderreihung von 44 munteren „Spontaneitäten", die dem Leser schließlich das Gähnen kommen lassen. Erfreulich aber doch eine Offenheit, die so gar keine Furcht vor dem Odium des „Protestantischen" hat. Dächte und handelte man auf protestantischer Seite endlich einmal ähnlich, wäre die ökumenische Bewegung ein gutes Stück vorwärtsgebracht.

K. Christian Felmy

Weltweite Christenheit. Bilder und Berichte aus der Ökumene. Bildkalender 1973. Verlag Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1972. Format 27,5 x 36,5 cm. DM 6,80.

Die 26 Bilder dieses nun schon im 9. Jahr (und immer noch zum gleichen Preis!) erscheinenden ökumenischen Bildkalenders führen uns die christliche Verantwortung in den Entwicklungsländern und für die Gastarbeiter ebenso vor Augen wie die liturgischen Feiern kirchlicher Tradition oder neue Lebensformen, wie sie sich z. B. in den „Jesus People" darstellen. Die Texte auf der Rückseite geben jeweils genauere Informationen, die sich auch zur Verwendung in der Gruppenarbeit und im Unterricht eignen. Diese „veranschaulichte Ökumene" sollte uns das ganze Jahr hindurch begleiten!

Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Die Themen des ersten Heftes unserer nunmehr im 22. Jahrgang erscheinenden Zeitschrift führen uns wieder an Brennpunkte ökumenischer Diskussion. Der erstaunlich offene Vortrag von Bischof A. H. Zulu, einem der Präsidenten des ÖRK, über das Verhältnis von Schwarz und Weiß in Südafrika verdient weiteste Verbreitung. Auf vordringliche Faith and Order-Probleme gehen die beiden Artikel der Professoren G. J. Ansons über das vielzitierte „universale Konzil" und V. Vajta über das Abendmahlsverständnis ein. G. J. Ansons hatte seiner historisch vorgehenden und in systematische Überlegungen ausmündenden Untersuchung eine ausführliche Bibliographie beigefügt, die wir aus Raumgründen leider nicht abdrucken konnten. Wir sind aber bereit, sie für Interessenten auf Wunsch ablichten zu lassen.

Die in den skandinavischen Ländern gegenwärtig vor sich gehende Neubesinnung auf das Verhältnis von Staat und Kirche könnte auch für die uns in der Bundesrepublik bewegenden Fragen exemplarische Bedeutung gewinnen. Der Beitrag von Dozent Dr. Thunberg (Sigtuna/Schweden) ist daher nicht nur als staats- oder kirchenrechtliche Studie zu verstehen und zu werten.

Anstöße für das von Faith and Order angeregte gemeinsame christliche Zeugnis möchte Pastor Dr. Boeckler mit seinen Ausführungen „Herausforderung an die Ökumene" geben. Der Text des Arbeitspapiers „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" kann bei der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

Die „Dokumente und Berichte" werden durch den äußerst instruktiven Bericht von Prof. John Deschner (Vereinigte Methodistenkirche/USA) über die derzeitigen Ent-

wicklungen ökumenischer Einheitsbestrebungen eingeleitet. Die um die Autokephalie der orthodoxen Metropolie in Amerika entstandenen Streitigkeiten stellt Pfarrer Dr. K. Christian Felmy, Referent für orthodoxe Fragen im Kirchlichen Außenamt der EKD, in den größeren Zusammenhang der immer noch nicht abgeschlossenen Vorbereitungen des panorthodoxen Konzils. Pfarrer Dr. Hermann Vogt schließlich zieht eine vorläufige Bilanz aus der Arbeit der ersten zwei Jahre der Generalsynode in der Church of England, — ein auch ökumenisch beherzigenswerter Hinweis darauf, daß „eine kirchenverfassungsrechtlich sinnvolle neue Struktur der Kirche ihre überzeugende Selbstdarstellung noch nicht ersetzt"! —

Das letzte Jahr hat unerwartete Preissteigerungen gebracht, die sich vermutlich auch 1973 fortsetzen werden. Um dabei nicht ökonomisch aus dem Gleichschritt zu geraten, müssen wir den Jahresbezugspreis notgedrungen um DM 2,— anheben (also auf DM 19,80, Studenten DM 17,80). Damit liegen wir immer noch an der untersten Grenze des heutigen Preisniveaus im Zeitschriftenwesen, zumal unsere vier Hefte angesichts der Fülle des vorliegenden Stoffes den vorgesehenen Umfang weit überschritten haben (1972: zus. 612 Seiten, 1971: zus. 500 Seiten). Daß wir hier künftig zu gewissen Einschränkungen gezwungen sein werden, wird sich nicht vermeiden lassen, doch werden wir darum bemüht sein, dies nicht auf Kosten des Informationsbedürfnisses unserer Leser zu tun.

Weit wichtiger wäre uns ein anderes: Eine Wochenzeitung schrieb vor kurzem, es käme ihr nicht in erster Linie auf *mehr*, sondern auf die *richtigen* Leser an. Das gilt auch für die „Ökumenische Rundschau". Wir machen immer wieder die betrübliche Feststellung, daß ökumenisch aktive Gruppen und Einzelpersonen noch nicht einmal von der Existenz unserer Zeitschrift etwas wissen. Wir wenden uns ja nicht an jedermann, sondern an diejenigen, die ökumenisch engagierte Christen sein wollen, aber eben für diese möchten wir eine Informations- und Orientierungshilfe sein. Helfen Sie bitte dabei, daß unser Dienst diesen Kreis erreicht! Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Gunars J. Ansons, Institut für ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. John Deschner, 3211 Drexel Drive, Dallas, Texas 75205, USA / Pfarrer Dr. K. Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / OKR Reinhard Groscurth. 1 Berlin 12, Jebensstraße 3 / Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, 1 Berlin 12, Jebensstraße 1 / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / OKR Reinhart Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel, Am Hang 10 / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / KR Dr. Reinhard Mumm, 8 München 2, Meiserstraße 37 / Dekan D. Rudolf Pfisterer, 717 Schwäbisch Hall, Breslauer Weg 42 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/Main, Georg-Treser-Straße 38 / Dozent Dr. Lars Thunberg, Nordiska Ekumeniska Institutet, Box 68, Sigtuna, Schweden / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Vilmos Vajta, Institut für ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Pfarrer Dr. Hermann Vogt, 6 Frankfurt/Main, Mechtildstraße 29 / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, 61 Darmstadt, Kiesstraße 18 / Bischof Alpheus Hamilton Zulu, P.O. Box 147, Eshowe, Südafrika.

Theologische Wissenschaft

Sammelwerk für Studien und Beruf

Herausgeber: Prof. **D. Carl Andresen,** Prof. Dr. **Werner Jetter,** Prof. D. **Wilfried Joest,** Prof. Dr. **Otto Kaiser,** Landesbischof Prof. D. **Eduard Lohse**

Plan des Gesamtwerks

Band 1 Entstehung des Alten Testaments
von Prof. Dr. R. Smend

Band 2 Geschichte Israels bis Bar Kochba
von Prof. Dr. A. H. J. Gunneweg

Band 3 Grundriß der alttestamentlichen Theologie
von Prof. D. Dr. Dr. W. Zimmerli D. D.

Band 4 Entstehung des Neuen Testaments von Landesbischof Prof. D. E. Lohse

Band 5 Theologie des Neuen Testaments
von Landesbischof Prof. D. E. Lohse

Band 6 Die Christiansierung Europas
von Prof. D. C. Andresen

Band 7 Die Konfessionalisierung des Christentums
von Prof. Dr. H. Liebing

Band 8 Die Pluralisierung des Christentums
von Prof. Dr. Dr. H.-W. Müller-Krumwiede

Band 9 Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts
von Prof. Dr. Dr. H. G. Geyer

Band 10 Kirchen- und Konfessionskunde

Band 11 Grundlegung der systematischen Theologie
von Prof. D. W. Joest

Band 12 Inhaltliche Dogmatik
von Prof. D. H. Graß

Band 13 Ethik

Band 14 Philosophie
von Prof. Dr. W. Anz

Band 15/16 Praktische Theologie I/II
von Prof. Dr. W. Jetter, Prof. Dr. W. Neidhart und Prof. Dr. Dr. D. Rössler

Band 17 Grundriß der Religionsgeschichte
von Prof. D. Dr. E. Dammann

Band 18 Missionstheologie
von Prof. Dr. H. Bürkle

1972 erschienen folgende Bände:

Band 2
Antonius H. J. Gunneweg
Geschichte Israels bis Bar Kochba
200 Seiten. Kart. DM 17,–

Band 3
Walther Zimmerli
Grundriß der alttestamentlichen Theologie
224 Seiten. Kart. DM 22,–

Band 4
Eduard Lohse
Die Entstehung des Neuen Testaments
160 Seiten. Kart. DM 17,–

Band 17
Ernst Dammann
Grundriß der Religionsgeschichte
128 Seiten. Kart. DM 14,–

Folgende Prospekte zum Gebiet „Theologie" stehen zu Ihrer Verfügung:
Sonderprospekt „Theologische Wissenschaft"
Sonderprospekt Kohlhammer T-Reihe
Gesamtverzeichnis Theologie/ Religionswissenschaft

wk Verlag W. Kohlhammer
7 Stuttgart 1 Urbanstraße 12-16 Postfach 747

Kohlhammer T-Reihe

Theologie für eine humanere Welt

„Die T-Reihe ist eine Gelegenheit zum interdisziplinären Gespräch zwischen Theologie und den traditionell an sie angrenzenden Wissenschaften. Die T-Reihe versteht sich zwar als eine theologische, nicht aber als eine inner-theologische Reihe. Ihr Thema ist das Christentum in seiner Theorie und seiner Praxis, und zu den Autoren gehören durchaus Theologen. Ihr erklärtes Programm ist die Konfrontation des Christentums mit Entwürfen der Religionsphilosophie, der Psychologie, Soziologie und der Friedensforschung – Konfrontation auch mit den Argumenten der Gegner des Christentums und mit der Praxis profaner Kultur und Gegenkultur. Solche Konfrontation sollen christliches Denken und Handeln in Unruhe und Bewegung versetzen, nicht aber so, daß es dadurch möglichst bald und erst recht zur Ruhe und zu sich selbst käme, auch nicht so, daß die Anfragen von draußen möglichst zügig abgewehrt oder integriert werden.

Gerhard M. Martin

1972 erscheinen:

Weth/Gestrich/Solte
Theologie an staatlichen Universitäten?
115 Seiten. Kart. DM 10,–

Wolfgang Herrmann
Die Angst der Theologen vor der Kirche
Zum Praxisverlust der Theologie
Ca. 120 Seiten. Kart. ca. DM 9,–

Manfred Josuttis/Hanscarl Leuner (Hrsg.)
Religion und die Droge
167 Seiten. Kart. DM 14,–

Yorik Spiegel (Hrsg.)
Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten
Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes
138 Seiten. Kart. DM 10,–

Wir informieren Sie gern ausführlich über unser Programm:
Sonderprospekt Kohlhammer T-Reihe
Sonderprospekt Theologische Wissenschaft
Gesamtverzeichnis Theologie/Religionswissenschaft

Verlag W. Kohlhammer
7 Stuttgart 1 Urbanstraße 12-16 Postfach 747

Hat die ökumenische Bewegung Zukunft?

Berkelbach van der Sprenkel — Vorträge
gehalten zu Utrecht
am 17. und 18. Mai 1972

VON W. A. VISSERT 'T HOOFT

An Edmund Schlink, den 70jährigen, der mit seinen kritischen Fragen und vorwärtsweisenden Gedanken der ökumenischen Bewegung einen sehr großen Dienst geleistet hat.

Einleitung

Es hat für mich eine besondere Bedeutung, daß diese Vorträge den Namen „Professor Berkelbach van der Sprenkel" tragen. Er war nämlich in den Jahren, in denen der Weltrat der Kirchen nur ein schwaches Pflänzchen war, der Niederländer, der tatkräftig geholfen hat, dieses Pflänzchen zum Wachstum zu bringen. In jener Zeit konnte ich immer mit seinem weisen Rat rechnen. Und hinzu kommt folgendes: Wir waren miteinander verwandt. Der Großvater Berkelbachs war ein Bruder meines Großvaters. Und unser gemeinsamer Urgroßvater war ein Vetter von Guillaume Groen van Prinsterer. Warum ich das erzähle? Weil in der Verwandtschaft zwischen Berkelbach und mir ein kleines Stück ökumenischer Geschichte sichtbar wird. Berkelbachs Großvater hatte sich dem Reveil von Groen van Prinsterer angeschlossen, während mein Vater um das Jahr 1860 liberal und modern geworden war, so daß es aussah, als ob die Wege der beiden Familien ganz auseinandergehen würden. Aber der N.C.S.V. (Niederländische Christliche Studenten-Verein), die Theologie Karl Barths und die ökumenische Bewegung brachten Berkelbach und mich wieder zusammen, im Dienst einer gemeinsamen Aufgabe, beide „étonnés de nous trouver ensembles".

Ich hoffe, daß der Titel dieser Vorträge keine falschen Erwartungen weckt. Es könnte sein, daß man hier eine Antwort auf die Frage finden will, wie die ökumenische Bewegung in 10, 20 oder 30 Jahren aussehen wird. Aber das ist eine Frage, die kein Mensch beantworten kann. Wenn ich mich frage, wie ich in den Jahren 1930, 1940, 1950 oder 1960 die zukünftige Entwicklung sah, so muß ich gestehen, daß es immer wieder anders gelaufen ist, als ich erwartet

hatte. Es hat also keinen Sinn, die Anzahl der fehlerhaften Zukunftsbilder um eines zu vermehren und dem Gelächter nachfolgender Generationen neue Nahrung zu geben. Viel zu leicht werden Voraussagen über die Zukunft von Kirche und Christentum dargeboten.

Meine Absicht ist eher, einen Beitrag zu liefern zum Gespräch über den Weg, den die ökumenische Bewegung wählen muß, wenn sie wirklich Zukunft haben will. Wir haben zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen. Es gibt Wege, die in einer Sackgasse enden. Es gibt Wege, die zum Ziel führen. Wir müssen fragen, welcher Weg uns gezeigt wird.

Selbstverständlich kann ich nur meine persönliche Überzeugung zum Ausdruck bringen, und ich bin mir dessen bewußt, daß es zugleich Vorteil und Hindernis ist, einer älteren Generation anzugehören, die sich schon sehr lange mit der ökumenischen Bewegung beschäftigt. Ein Vorteil, weil die in vielen Jahren gewonnene Erfahrung doch wohl etwas zu bedeuten hat für die Entscheidungen, die heute fällig sind. Ein Hindernis, weil man mir nicht ohne Grund vorwerfen kann, der Geschichte ein zu schweres Gewicht zu geben.

Die vier Perioden der ökumenischen Geschichte

Sie werden sich nicht wundern, daß ich diese Vorträge mit einem Rückblick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung beginne. Jeder Vogel singt, wie ihm der Schnabel gewachsen ist. Und als einer der sehr wenigen, die fünfzig Jahre lang diese Geschichte miterlebt haben, ist es mir nur möglich, von dieser Geschichte her zu reden. Aber ich meine auch, daß es dringend notwendig ist, sich zu fragen, was denn eigentlich in diesen Jahren geschehen ist. Es gibt so viel Unkenntnis und so viele Mißverständnisse im Hinblick auf die frühere Entwicklung; es werden so viele Fehler gemacht, die man nicht machen würde, wenn man die Konsequenzen aus früheren Erfahrungen ziehen würde.

Es geht mir natürlich nicht um eine Aufzählung von Tatsachen, von Konferenzen und Versammlungen. Es geht mir um die Geschichte der entscheidenden Motive und Einsichten, aber auf diesem Gebiet wurde bis jetzt wenig gründliche Arbeit geleistet. Was ich biete, ist also der Versuch, die ökumenische Geschichte einigermaßen übersichtlich zu machen, indem ich die Überzeugungen identifiziere, die der Bewegung ihren eigenen Charakter gegeben haben.

Obwohl es um einen Zeitraum von 60 Jahren geht, haben doch in diesen Jahren tief eingreifende Veränderungen stattgefunden. Ich muß also einen Unterschied machen zwischen verschiedenen Perioden. Solch eine Periodisierung ist immer mehr oder weniger anfechtbar. Wir wissen, daß die Historiker sich nie einig werden können über die Frage, ob Mittelalter und Renaissance, Reformation und Aufklärung wirklich deutlich voneinander zu trennen sind. Ich sage

deshalb nicht, daß meine Periodisierung die einzig mögliche ist, aber ich meine, daß sie die Entwicklung und auch die heutige Situation deutlicher macht. Ich wähle die folgende Einteilung: 1910 bis 1934, 1934 bis 1948, 1948 bis 1960 und 1960 bis zu einem Datum, das noch in der Zukunft liegt. Es ist deutlich, daß diese Daten keine absolute Bedeutung haben. Die Perioden überschneiden sich in gewissem Maße.

Die erste Periode

Die erste Periode, welche mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 beginnt und im Jahre 1934, als Oldham die Konferenz in Oxford im Jahre 1937 vorzubereiten anfängt, endet, könnte man mit einer Anspielung auf einen Titel von Pirandello wie folgt bezeichnen: „Allerlei ökumenische Gruppen suchen das Thema der ökumenischen Bewegung".

In dieser Zeit entstehen auf vielen Seiten und an vielen Orten ökumenische Initiativen. Sie haben gemeinsam, daß sie die Kirchen aus ihrer Isolierung erlösen und sie zu irgendeiner Form der Gemeinschaft bringen wollen. Aber sie zeigen in verschiedene Richtungen.

Dies hängt zum größten Teil mit der Tatsache zusammen, daß jede dieser Gruppen in erster Instanz sehr stark von der Persönlichkeit des Gründers geprägt wird. Der Internationale Missionsrat und der Christliche Studentenweltbund sind die Gründungen von John R. Mott, Faith and Order von Charles Brent, Life and Work von Nathan Söderblom.

John R. Mott ist der Urpionier, der erste, der das ganze Weltgeschehen mit dem Blick eines Strategen überschaut und sich systematisch an die Arbeit macht, um alle Kräfte zu bündeln, die für die Weltmission gebraucht werden. Die Titel seiner Bücher sind Posaunenstöße: „Strategic Points in the World's Conquest", „The Evangelisation of the World in this Generation", „The Decisive Hour of Christian Missions". Mit seinen unzählbaren Reisen lebt er sein Leben wirklich in weltweiten Dimensionen. Er sieht die ökumenische Bewegung als eine große Arbeits- und Lebensgemeinschaft von allen, die das Evangelium an alle Enden der Erde bringen wollen. Theologische und kirchliche Unterschiede dürfen für sein Empfinden keine Hindernisse für die Erfüllung dieser zentralen Aufgabe sein. Im Jahre 1910 gelingt es ihm, das Fundament für den Internationalen Missionsrat zu legen.

Charles Brent ist auch Missionsmann. Aber er meint, daß die kirchliche Zersplitterung nicht nur die Zusammenarbeit schwieriger mache, sondern auch die Wahrheit des Evangeliums der Versöhnung verfinstere. Er wird der Apostel der sichtbaren Einheit der Kirchen. Wie unendlich schwer es auch sein möge, es müsse der Versuch gemacht werden, Einheit in den Fragen von Glauben und

Kirchenordnung zu erreichen. Er will alle Kirchen miteinbeziehen. Er findet williges Gehör beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, aber der Vatikan lehnt die Einladung zwar höflich, doch entschieden ab. Die Bewegung von Faith and Order ruft die Kirchen zusammen, und die erste Weltkonferenz in Lausanne (1927) bestätigt die Hoffnung, daß man auf dem Weg der Einheit Fortschritte machen kann.

Nathan Söderblom hat in der christlichen Jugendbewegung an die Einheit der Christen glauben gelernt, aber gerade deshalb leidet er darunter, daß die Kirchen der kriegführenden Länder sich im Jahre 1914 so sehr mit nationalen Interessen identifizieren, daß sie *gegen*einander predigen, *gegen*einander beten. Es müsse zu einem gemeinsamen Dienen kommen. Um im „Leben" und in der „Arbeit" sich miteinander auf den Weg zu machen und zusammen den großen moralischen, sozialen, internationalen Fragen auf den Leib zu rücken, brauche man nicht zu warten, bis man sich in dogmatischen Fragen einig geworden sei. Die Konferenz in Stockholm, die ganz von Söderbloms prophetischer Vision getragen wird, öffnet einen neuen Horizont.

So haben wir drei Bewegungen, die jeweils die Mission, die Katholizität und die Diakonie als Grundlage der Ökumene betrachten und jede ihre eigenen Anhänger werben. Die Situation wird weiter durch die Engpässe kompliziert, die im theologischen Gespräch entstehen, denn im angelsächsischen Lager dominiert eine aktivistische Social-Gospel-Theologie, die aus einem blinden Glauben an den Fortschritt der Menschheit heraus sozusagen meinte, die Sünde im sozialen und internationalen Leben kurzfristig abschaffen zu können, während auf deutscher Seite aus einem tiefen Kulturpessimismus und einer „Untergang des Abendlandes"-Stimmung heraus eine Theologie der zwei Reiche in den Vordergrund geschoben wurde, in der zwischen dem Reich Gottes und dem Reich dieser Welt praktisch keine Berührungspunkte vorhanden waren.

Die großen Konferenzen von Edinburgh, Stockholm, Lausanne und Jerusalem hatten große Erwartungen geweckt. Es war keine Kleinigkeit, daß nach so vielen Jahrhunderten der Isolierung die Kirchen wieder miteinander ins Gespräch kamen. Würden die Kirchen in der Lage sein, dem neuen Internationalismus eine geistige Grundlage zu geben? Würden sie für den noch äußerst verletzbaren Völkerbund als Gewissen fungieren können? So wurde gefragt und gehofft.

Als im Jahre 1929 die finanziell-ökonomische Krise mit ihren katastrophalen Konsequenzen anbrach, als neue akute internationale Konflikte entstanden und der Völkerbund sich nicht in der Lage sah, diese zu lösen, entstand auch eine Krise in der ökumenischen Bewegung. Das Schlimmste war nicht, daß die bereits prekäre finanzielle Situation der verschiedenen Organisationen zu einer Katastrophe führte. Das Schlimmste war, daß der Enthusiasmus, den man geweckt

hatte, angeblich keine tiefen Wurzeln hatte. Die Bewegung war allzusehr abhängig vom internationalen Auf und Ab in Politik und Kultur. Es gab zu viele, die Mitläufer im ökumenischen Lager waren, weil sie dachten, daß die Konjunktur in die Richtung von Kooperation, Internationalismus und Toleranz zeige, und die, als die Konjunktur sich änderte, desertierten.

Die eigentliche Krise war also eine Krise der Identität. Es war nicht deutlich, was die ökumenische Bewegung wollte und ob sie wirklich dem Wesen der Kirche entsprungen war. Dietrich Bonhoeffer schrieb im Jahre 1932, daß eine große Begriffsverwirrung herrsche, weil man nicht genügend um die grundlegende theologische Frage gerungen hätte, was eigentlich unter der neuen Begegnung der Kirchen gemeint sei. Ich selbst schrieb im Jahr 1934, daß die ökumenische Krise, über die so viel gesprochen würde, gerade deshalb so ernst und vielleicht fatal sei, weil sie sich in einer Atmosphäre akuter innerer Unsicherheit abspiele.

Da wir während der letzten Jahre von neuem so viel hören über eine „ökumenische Krise", ist es vielleicht nützlich zu bedenken, daß es vor etwa 40 Jahren schon eine solche Krise gab.

Die zweite Periode

Wir kommen nun zur zweiten Periode, die im Jahre 1934 beginnt. Es ist das Jahr, in dem die ökumenische Bewegung mit dem Kirchenkampf in Deutschland konfrontiert wird und in dem in „Life and Work" (Praktisches Christentum) konkrete Pläne ausgearbeitet werden, um die Kirchen geistlich gegen die totalitären Ideologien auszurüsten.

Während der Versammlung in Fanö (Dänemark) ist es die große Frage, ob „Life and Work" Farbe bekennen wird im Hinblick auf den Kampf in Deutschland zwischen der neugebildeten Bekennenden Kirche einerseits und den sogenannten Deutschen Christen, die von der Nazi-Regierung unterstützt werden, andererseits. Einige sagen, daß eine ökumenische Bewegung sich in einer solchen Situation neutral verhalten müsse. Aber George Bell (Chichester), der sich regelmäßig von Dietrich Bonhoeffer hat informieren lassen, sieht, daß die Bekennende Kirche zentrale christliche Grundsätze verteidigt, von deren Gültigkeit die ganze ökumenische Bewegung abhängig ist. Und die Versammlung spricht sich in Wort und Tat dafür aus, der Bekennenden Kirche Mut zu machen.

So bekommt die ökumenische Bewegung ein deutlicheres Profil. Adolf Hitler und seine Genossen wie Rosenberg, der die ökumenische Bewegung heftig angreift, tun ihr den großen Dienst einer Herausforderung, die man nicht unbeantwortet lassen kann. J. H. Oldham, der erste Sekretär des Internationalen

Missionsrates, ist so tief davon überzeugt, daß die Antwort nur gegeben werden kann, wenn die Kirchen alle Kräfte mobilisieren — nicht nur die Theologen, sondern vor allem auch die Laien —, daß er vorläufig seine Arbeit für seinen geliebten Missionsrat aufgibt, um all seine Energie für die nächste Weltkonferenz von „Life and Work" einzusetzen, die sich natürlich mit der Aufgabe der Kirche im Hinblick auf Volk, Gesellschaft und Staat zu beschäftigen hat. Jetzt bekommt die ökumenische Situation ihr eigenes Profil. Möglichkeiten eines gemeinsamen Zeugnisses über akute Probleme kommen ins Blickfeld.

Dabei hilft die theologische Situation. Es ist eine Zeit der theologischen Renaissance. Um 1930 wird Karl Barth in der ganzen Welt bekannt. Aber es gibt viele andere, die auf ihre Weise ein Steinchen beitragen: Niebuhr, Brunner, Tillich, Berdjajew. Der innere Zusammenhang der Bibel wird von neuem von Männern wie Hoskyns, Schniewind und C. H. Dodd entdeckt. Kraemers Buch für die Konferenz in Madras im Jahre 1938 gibt dieser biblischen Theologie weltweiten Einfluß.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Kirche ihre theologische Würde wieder zurück. Karl Barth, der zuerst nach Art von Kierkegaard das kirchliche Leben als einen großen Verrat am Evangelium beschrieben hat, nennt im Jahre 1932 seine neue Dogmatik „Kirchliche Dogmatik". Berkelbach van der Sprenkel schreibt im Jahre 1934, daß gegenüber einer nur-soziologischen Auffassung der Kirche jetzt mit erneuerter Kraft das Bewußtsein entsteht, daß zwischen verschiedenen menschlichen Gemeinschaften eine communio errichtet worden ist, die auf einem anderen Fundament aufgebaut wurde, nämlich auf dem Bund Gottes mit seinem Volk. In dieser geistlichen Atmosphäre entsteht der Plan, einen Weltrat von Kirchen zu gründen, in dem die Kirchen selbst die Verantwortung für ihre ökumenische Aufgabe tragen werden.

Die Kriegsdrohung und der Krieg selbst gaben der ökumenischen Bewegung die große Chance zu beweisen, daß das Einheitsstreben der Christen nicht nur das Nebenprodukt eines weltlichen Internationalismus war, sondern eine eigene, im Wesen der Kirche verwurzelte Dynamik hatte. Einige Wochen vor dem Krieg sagte die Weltkonferenz der christlichen Jugend in Amsterdam schlicht und richtig: „Die Völker und Länder entfremden sich voneinander. Die Kirchen wachsen aufeinander zu... In Krieg, Kampf und Verfolgung müssen wir einander stärken und unsere christliche Einheit ungebrochen bewahren." Während der Kriegsjahre leben viele aus diesem Bewußtsein. Obwohl es nur ein Minimum an direktem Kontakt gibt oder gerade weil man diese Kontakte vermißt, dringt das Zusammengehörigkeitsgefühl tiefer in die Herzen ein. Der Weltrat wächst in dieser Zeit gegen den Druck.

Man denkt viel nach und träumt auch über eine Nachkriegswelt, die sich nach der großen, vor allem auch geistigen Katastrophe wieder dem Christen-

tum zuwenden und in christlichen Einsichten Inspiration suchen wird. Oldham hatte schon vor dem Krieg mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß nur eine Wiederentdeckung der zentralen christlichen Wahrheit die westliche Kultur retten könnte. Der Dichter T. S. Elliot, der zu Oldhams Kreis von weisen Männern gehörte, publizierte während der ersten Kriegswochen sein „Idea of a Christian Society". In einer Anzahl Widerstandsbewegungen: „Vrij Nederland" und „Trouw" in den Niederlanden, „Témoignage Chrétien" in Frankreich, dem „Kreisauer Kreis" in Deutschland, ist ebenso die Hoffnung lebendig, daß die Kirchen das große geistige Vakuum ausfüllen und der neuen Gesellschaft Form geben werden. Auch Dietrich Bonhoeffer denkt während seiner letzten Jahre in dieser Richtung. In seiner Ethik schreibt er eindrucksvoll über Kulturwerte wie Humanität, Vernunft, Freiheit, Menschenrechte, die sich zu eigenen Größen verselbständigt hatten, als ob sie sich ohne die Kirche oder sogar gegen sie behaupten könnten. Jetzt aber, im großen Chaos suchten sie den Weg zurück zur Kirche als ihrer eigentlichen Mutter. Die Kultur, schreibt Bonhoeffer, könne nur unter dem Schutz Christi wirklich leben (S. 160). Und als Bonhoeffer schon im Gefängnis sitzt, schreibt er noch im Jahre 1943 über die Rekonstruktion des inneren und äußeren Lebens der Völker auf dem Boden des Christentums. Es ist dieser Bonhoeffer, eher wie der Bonhoeffer des Jahres 1944, der typisch ist für die ökumenische Atmosphäre jener Jahre. So wurden in derselben Zeit allerlei Berichte im Weltrat von uns ausgearbeitet, die davon ausgingen, daß nach dem Krieg die Kirchen ungeheure Chancen haben würden, um einen entscheidenden Einfluß auf die Formgebung der sozialen und internationalen Ordnung auszuüben. Es ging dabei nicht um eine kirchliche Machtpolitik. Es ging darum, daß die Kirche endlich wieder ihre Verantwortung in der Kultur und für die Kultur auf sich nehmen würde.

Die dritte Periode

Die dritte Periode beginnt im Jahre 1948, als der Weltrat der Kirchen offiziell in Amsterdam konstituiert wird. Der Rat ist jetzt nicht mehr Zukunftsmusik, er muß in und mit der prosaischen kirchlichen Wirklichkeit leben. Und es sind die Nachkriegsjahre, in denen einerseits an der Erneuerung in Kirche und Welt gearbeitet wird, andererseits aber eine starke Neigung vorhanden ist, um nach der Zeit des Nihilismus und der Unordnung wieder festen Boden unter den Füßen zu haben und an vertraute Traditionen anzuknüpfen. Es sind weiter die Jahre des Kalten Krieges, in denen man praktisch von jedem erwartet, daß er Partei ergreift. Der junge Weltrat der Kirchen hat es nicht leicht. Von allen Seiten bedrängt man die ökumenische Bewegung, um sie in diese oder jene kirchen- oder weltpolitische Richtung zu führen. Die Frontlinie ist nicht

so deutlich wie in den Tagen des Nationalsozialismus. Inmitten der Spannungen muß der Rat seinen eigenen Weg gehen. Es ist eine Periode der Konsolidierung und der Expansion. Die ökumenische Bewegung hat den Wind im Rücken, weil man überall spürt, daß die Nachkriegswelt eine Bewegung braucht, die den Versuch macht, die ganze Christenheit für den geistigen und materiellen Wiederaufbau zu mobilisieren, und die in den universalen Kategorien der ganzen Kirche für die ganze Welt denkt und operiert. Der ökumenische Gedanke erreicht viele Kirchen, die sich bis jetzt abseits gehalten hatten. Alle bedeutenden Theologen beteiligen sich aktiv am ökumenischen Gespräch. Sogar Karl Barth, der vor dem Krieg sehr kritisch gewesen war, hilft jetzt tatkräftig mit. Jemand sagte 1948 in Amsterdam: „Meine ganze theologische Bibliothek läuft hier herum". Bei der Vorbereitung der Zweiten Vollversammlung in Evanston hat der Rat die Mitwirkung fast aller Theologen und Laien, die in jenem Augenblick neue Wege aufzeigen.

Es gibt ein großes Maß theologischer Übereinstimmung. Die Bibel ist nicht mehr das Buch, das wir besser schließen können, weil man sich doch nur wegen der richtigen Auslegung streitet, sondern das Buch, das wir zusammen öffnen dürfen, um unseren gemeinsamen Auftrag zu entdecken.

Die Kirche nimmt in der ökumenischen Gedankenwelt einen zentralen Platz ein. Aber es ist die erneuerte Kirche, das immer wieder neu formierte Volk Gottes. Darum entstehen jetzt in vielen Ländern und Kirchen Laienbewegungen, wie der eindrucksvolle Kirchentag in Deutschland, und Bossey wird unter Kraemers Leitung eine Quelle der Inspiration. Es wird an der Einheit der Kirche gearbeitet. Zuerst mit großen Erwartungen. Entstand nicht im Jahre 1947 die Kirche Südindiens, und würden, da die episkopalen und presbyterialen Traditionen einander hier gefunden hatten, diesem Durchbruch nicht viele Wiedervereinigungen folgen? Aber es geht nicht um die Einheit um der Einheit willen. Es geht darum, einmütig die gemeinsamen Aufgaben auf sich zu nehmen, die nur durch Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfe richtig erfüllt werden können. Die Aufgaben sind: die Mission, die Diakonie und das prophetische Zeugnis. Deshalb müssen die letzten Trennwände zwischen dem Internationalen Missionsrat und dem Weltrat jetzt abgebaut werden. Die Integration muß zeigen, daß die Kirche nicht ohne Mission und Evangelisation leben kann und daß Mission Aufbau der Kirche ist. Die Diakonie wird jetzt so weltweit aufgefaßt, daß sowohl die Solidarität der Christen als auch die Solidarität mit allen Notleidenden deutlicher als je zuvor zutage tritt.

Es gibt ein starkes Bewußtsein, daß die Kirche den Auftrag hat, Volk und Menschheit das wegweisende Wort Gottes als Wächter zu verkündigen, und dies bedeutet, daß der Weltrat sich nicht nur in vereinzelten Fällen, sondern fortwährend, nicht nur grundsätzlich, sondern auch konkret auf die großen

sozialen und internationalen Fragen einläßt. Als Kriterium und Prüfstein, nicht als alternatives System, wird die Konzeption der „Verantwortlichen Gesellschaft" ausgearbeitet. Von diesem Gesichtspunkt her werden alle bestehenden Strukturen kritisiert. Die Dritte Welt tritt jetzt, auch durch die wachsende Teilnahme Asiens und Afrikas, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Viele Ökonomen und Politiker werden eingeschaltet, um die Aufgaben der Kirche im Blick auf die schnelle soziale Entwicklung in Asien und Afrika zu studieren. Auf diesem Gebiet, aber vor allem auch bei der Arbeit der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, ist ein Hauptproblem, wie die Kirche sich im Kalten Krieg zwischen West und Ost zu verhalten hat. Der Weltrat weigert sich, obwohl er dadurch viel Sympathie verliert, sich für die eine oder die andere Machtpolitik mißbrauchen zu lassen. Es entstehen im Verhältnis der osteuropäischen und westeuropäischen Kirchen kritische Augenblicke — in der Zeit der Korea-Krise, der Ungarn-Krise usw. —, aber die Gemeinschaft wird nicht unterbrochen. Und so kann nach Evanston das Gespräch mit der Orthodoxen Kirche Rußlands aufgenommen werden.

Die vierte Periode

Eine vierte Periode in der Entfaltung der ökumenischen Bewegung beginnt im Jahre 1960. Warum wähle ich dieses Jahr? Auf den ersten Blick scheint es kein Jahr des Übergangs zu sein. In Edinburgh gedenken der Internationale Missionsrat und der Weltrat der Kirchen der Tatsache, daß in diesem Ort vor einem halben Jahrhundert die ökumenische Bewegung angefangen hatte. Der allgemeine Eindruck ist, daß die Bewegung an Kraft gewinnen wird, wenn sie auf dem angefangenen Weg weitergeht. Die Vorbereitung der Integration von Missionsrat und Weltrat ist zu einem guten Ende gebracht worden. Die Kirchen in Ostasien haben sich in einer regionalen Organisation zusammengeschlossen, und diese Organisation zeigt, welch eine wichtige Rolle die Kirchen in der Dritten Welt in der Ökumene spielen werden. Das lange Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche hat dazu geführt, daß diese Kirche jetzt dazu bereit ist, Mitglied des Weltrates zu werden. In jenem Jahr faßt Papst Johannes XXIII. den Entschluß, das Sekretariat der Einheit zu gründen, und so findet denn zum ersten Mal ein offizielles Gespräch zwischen Vatikan und Weltrat statt. So konnte ich während der Vollversammlung in Neu-Delhi im Jahre 1961 von einer allgemeinen ökumenischen Mobilisierung reden. Es sah so aus, als ob für die ökumenische Bewegung eine Zeit großer Blüte und reicher Ernte angebrochen sei, daß wir uns auf dem guten Weg befänden und nur geradeaus zu marschieren hätten.

Und doch gab es in jener Zeit schon allerlei Erscheinungen, die nicht in dieses

allzu einfache Bild hineinpaßten und zeigten, daß eine große Wetteränderung im Anzug war. Es begann, wie gewöhnlich, bei der Jugend. Der Christliche Studentenweltbund hielt im Jahre 1960 eine gründlich vorbereitete Weltkonferenz in Straßburg ab. Es war geplant, im Stil der Unterrichtung der neuen Generation die neugewonnenen Einsichten weiterzugeben, die im ökumenischen Gespräch der letzten zehn oder zwanzig Jahre ausgearbeitet worden waren. Das Thema war „Leben und Mission der Kirche". In einer umfangreichen Publikation wurde den Studenten dargestellt, was man aus der Geschichte von Kirche und Mission für die zukünftige Missionsaufgabe lernen konnte. Als Sprecher waren Männer eingeladen, die schon eine große Anzahl von Jahren sehr aktiv an der ökumenischen Bewegung teilgenommen hatten, wie D. T. Niles, Lesslie Newbigin und ich selbst. Auch Karl Barth kam, um ein Gespräch mit den Teilnehmern zu führen. Aber die Konferenz verlief anders, als es die Leitung erwartet hatte. Es kam nicht zu einem echten Kontakt zwischen Rednern und Zuhörern. Der angebotene Artikel entsprach nicht der Nachfrage. Was die Studenten suchten, wurde nicht ganz deutlich, auf jeden Fall aber reagierten sie negativ auf den schwerwiegenden Akzent, der auf Kirche und Mission gelegt wurde. Sie fragten argwöhnisch, ob die ideale Kirche, über die man sprach, etwas zu tun hätte mit den kirchlichen Institutionen, wie sie sie kennengelernt hatten. Und sie wollten mehr über die Welt hören. Ein scharfsinniger Studentenführer meinte: „Sie wollen keine Hochkirchlichkeit, sondern Hochweltlichkeit."

Bald wird deutlich, daß diese Verschiebung nicht nur eine Studentenlaune ist. Die theologische Situation ändert sich von Grund auf. „Die Barth-Periode ist jetzt definitiv vorbei", ist das Urteil, das ständig wiederholt wird und das es den Jüngeren allzu leicht macht, die dicken Bände der Kirchlichen Dogmatik ungelesen zu lassen. Bischof Robinsons Büchlein „Honest to God" verursacht mit seinem Versuch der Ehrenrettung einer immanenten, horizontalen Theologie einen gewaltigen Wirbel. Und mit Vahanians Buch „The Death of God" beginnt die große, von viel Publizität umgebene Diskussion über die Frage, ob und in welchem Sinn man über den Tod Gottes zu reden hat. Bedeutet dies, daß das Ende eines Zeitalters gekommen ist, in dem Glaube an Gott für die große Mehrheit noch mehr oder weniger selbstverständlich war? Oder bedeutet es, daß der moderne Mensch für jeden Glauben an Gott unzugänglich geworden ist? Von den großen Namen, welche die Theologie dreißig Jahre lang beherrscht haben, bleiben nur Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer, dessen Name jetzt erst in der ganzen Welt einen bestimmten Klang bekommt, und von dem man praktisch nur übernimmt, was er in den späteren Briefen aus der Gefangenschaft im Jahre 1944 über die Mündigkeit und Areligiosität des modernen Menschen und über die Hinwendung der Kirche zur Welt als vor-

läufige Gedanken geschrieben hat. Auch auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft gibt es eine radikale Verschiebung. Es geht jetzt darum zu zeigen, wieviel verschiedene Traditionen in den Bibelbüchern vertreten sind, und damit wird die biblische Theologie der vorigen Generation, die gerade die fundamentale Einheit der biblischen Verkündigung als Ausgangspunkt genommen hatte, in Frage gestellt.

Und die Kirche? Wer würde es jetzt noch wagen, von einem Jahrhundert der Kirche zu reden, wie es in den zwanziger Jahren geschah? Was ist eigentlich aus der Erneuerung der Kirche geworden? Ist es nicht bei „the noise of solemn assemblies" — wie Peter Berger es in seinem Buch aus dem Jahr 1961 nennt — geblieben? Ist die Kirche doch nicht wieder der Versuchung erlegen, ein Stück des erfolgreichen „establishment" zu werden? Muß man den Soziologen nicht recht geben, die die Kirche als eine Institution sehen, die automatisch den starren Gesetzen aller institutionalisierten gesellschaftlichen Erscheinungen unterworfen ist und deshalb sich selbst handhaben will, wobei sie keine radikale Erneuerung ertragen will oder kann?

Es ist selbstverständlich, daß auch die ökumenische Bewegung und der Weltrat danach mit anderen Augen gesehen werden. Kann man noch behaupten, daß die ökumenische Bewegung einen neuen Weg zeigt? Ist der Weltrat nicht selbst zu einer Institution geworden? Hat er nicht viel zuviel die Kirche in den Mittelpunkt gerückt? Bedeutet Ökumene nicht an erster Stelle die bewohnte *Welt?*

Verbarg sich hinter dem sozialen und internationalen Denken des Weltrates nicht doch die Illusion, daß die Kirche noch einmal wieder wie früher die ganze Gesellschaft beherrschen könnte? Hat man wirklich mit dem westlichen christlich-imperialistischen Komplex abgerechnet oder sieht man noch immer in der Politik des Westens, in der Mission, in der Haltung gegenüber dem Rassenproblem, daß Christen aus dem Westen sich für überlegen und zu Führern der ganzen Menschheit erwählt halten? Die Jüngeren fragen, ob die Zeit nicht gekommen sei, den reformerischen Ansatz aufzugeben, wobei man nur die schlimmsten Auswüchse des heutigen Systems bekämpft. Müssen die Christen nicht aufgerufen werden, an einer radikalen Revolution mitzuwirken? Ist es nicht die eigentliche Intention des Evangeliums, um im Licht des herannahenden Reiches Gottes die Verhältnisse zwischen den Klassen, Rassen und Völkern total zu verändern?

So sind während der letzten Jahre fast alle Positionen, die vor dem Jahr 1960 als Errungenschaften betrachtet wurden, in Frage gestellt worden. Die Übereinstimmung, die man in vielen Punkten erreicht hatte, hat ihre Gültigkeit verloren, und wir müssen von neuem mühsam einen neuen Konsensus aufbauen. Das ist deshalb so schwierig, weil in vielen Kirchen ein Prozeß der Polarisation im Gang ist, wobei die Fronten sich immer mehr verschärfen. An

der einen Seite stehen solche, die über die extremen Schlußfolgerungen, die die Anhänger der neuen Richtung gezogen haben, so erschrocken sind, daß sie nicht einmal mehr auf die echten Fragen hören wollen, die aus dieser Ecke heraus gestellt werden. Auf der anderen Seite befinden sich Menschen, die von der Neuigkeit der Fragen, die auf sie zukommen, so fasziniert werden, daß nach ihrer Meinung die Einsichten früherer Generationen keine reale Bedeutung mehr für sie haben können.

Das verursacht eine äußerst komplizierte ökumenische Situation. Die traditionellen Unterschiede zwischen den Konfessionen sind noch immer vorhanden. Aber sie werden durch transkonfessionelle Trennungslinien durchkreuzt, so daß Menschen der gleichen Konfession voneinander getrennt, sich zugleich mit Menschen anderer Konfession einig sind. Können Kirchen auf ökumenische Weise miteinander umgehen, wenn sie es mit tiefgehender Uneinigkeit in ihren eigenen Reihen zu tun haben? Hat das zwischenkirchliche Gespräch einen Sinn, wenn praktisch keine einzige Kirche mehr sagen kann, daß sie eine bestimmte theologische Position vertritt? Und dazu kommt, daß die östlichen orthodoxen Kirchen, die kämpfen müssen, um am Leben zu bleiben, und viele junge Kirchen in Asien und Afrika, die genug zu tun haben mit der missionarischen Aufgabe, von den neuen Fragen wenig wissen wollen und nicht verstehen, warum die ökumenische Bewegung nicht einfach weitergeht auf dem angefangenen Weg. Wenn ich, wie vor kurzer Zeit in Rußland oder in Indonesien, über die ökumenische Krise rede, bekomme ich den Eindruck, daß meine Zuhörer sich fragen: „Was haben die aufgeregten Leute aus dem Westen sich jetzt wieder Neues ausgedacht?" Und für Menschen meiner Generation ist es oft leichter, sich bei den theologischen Diskussionen in Asien oder Afrika als bei solchen in Europa oder Amerika zu Hause zu fühlen.

Es ist also noch schwieriger geworden, alle diese auseinanderstrebenden Elemente zusammenzuhalten. Es scheint oft die Frage zu sein, ob wir noch Zeitgenossen sind. Manche reden noch ganz von dem her, was ich die zweite oder dritte Periode genannt habe; andere scheinen schon eine fünfte Periode erreicht zu haben, deren Umrisse sich noch im Nebel befinden.

Eines ist sicher für den, der auch nur einen Funken ökumenisches Bewußtsein hat: Wir dürfen einander nicht loslassen. Und das bedeutet: aufeinander hören. Die Polarisation ruhig eskalieren lassen oder sie ohne Protest hinnehmen, bedeutet eine Verleugnung der Ökumene, nicht nur der ökumenischen Institutionen, sondern der Gemeinschaft, die wir in Christus gefunden haben.

So müssen wir auf die neuen Fragen und Herausforderungen eingehen, aber nicht ohne Dankbarkeit für das, was wir in der Geschichte der ökumenischen Bewegung empfangen haben.

Ich versuche deshalb, in den folgenden drei Vorträgen eine Antwort zu

geben auf die zentralen Fragen, die die heutige ökumenische Diskussion beherrschen. Sie lauten:

Leidet die ökumenische Bewegung unter institutionalistischer Erstarrung?

Muß die Mission, so wie sie bis jetzt verstanden wurde, durch einen Dialog mit anderen Religionen ersetzt werden?

Hat die ökumenische Bewegung der Tagesordnung der Kirche oder jener der Welt zu folgen?

Leidet die ökumenische Bewegung unter institutionalistischer Erstarrung?

Das am meisten benutzte kritische Argument gegen die ökumenische Bewegung ist, daß sie in einer Sackgasse landet, weil sie so stark gebunden ist an Kirchen, die ihre Dynamik verloren haben und unbewegliche, sich selbst behauptende Institutionen geworden sind. Man meint, daß ein Weltrat, der in letzter Instanz von Kirchen abhängig ist, dazu verurteilt ist, auch selbst den aussichtslosen Weg des Institutionalismus zu gehen, und man meint schon die Zeichen zu sehen, die darauf hinweisen, daß der frische Pioniergeist der ersten Jahre des Weltrates am Schwinden und der Prozeß der Bürokratisierung auch dort im Gange ist. Was kann man noch von einer ökumenischen Organisation erwarten, die der kirchlichen Maschinerie nur noch ein Rädchen hinzufügt?

Nun meine ich, daß wir auf diesem Gebiet zwischen zwei Standpunkten unterscheiden müssen. Da sind solche, die jede institutionelle Formgebung von christlichem Gemeinschaftsleben als Abfall vom und Verrat am Evangelium betrachten. Und da sind andere, die davon überzeugt sind, daß jedes Gemeinschaftsleben in dieser Welt auch institutionelle Formen braucht, zugleich aber meinen, daß die Kirche stets darüber zu wachen hat, daß das Institutionelle kein eigenes Leben führt, sondern dem bleibenden Auftrag der Kirche und somit dem Heiligen Geist, der die Kirche reformiert und erneuert, unterworfen bleibt.

Die radikale anti-institutionelle Strömung hat die Kirche in ihrer ganzen Geschichte begleitet. Vielleicht gehörte der erste Märtyrer Stephanus schon zu dieser Strömung. Sein Geschichtsbild ist, daß die offiziellen religiösen Führer sich „immer" gegen den Heiligen Geist wehren und die echten Propheten verfolgen. Im Mittelalter ist der Abt Joachim von Fiore der interessanteste und einflußreichste Vertreter dieses Widerstandes gegen die amtliche Kirche. Nach seiner Meinung wird nach dem Zeitalter des Alten Testamentes von Gott, dem Vater, und dem Zeitalter des Neuen Testamentes von Gott, dem Sohn, ein drittes Zeitalter von Gott, dem Heiligen Geist, kommen, und darin wird es keinen Raum mehr geben für irgendeine kirchliche Organisation und wird vollkommene geistige Freiheit herrschen. Ignatio Silone, der frühere Marxist,

hat ein schönes Büchlein geschrieben über den sonderbaren Papst Cölestinus V., der unter dem Einfluß Joachims stand und nach ein paar unglücklichen Monaten entdeckte, daß man nicht Papst bleiben kann, wenn man eigentlich der Meinung ist, daß die Kirche ein Hindernis für den Heiligen Geist sei. Silone formuliert so: „Gott hat Seelen geschaffen und keine Institutionen. Seelen sind unsterblich, Institutionen, Königreiche, Armeen, Kirchen und Nationen nicht."

Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es in Westeuropa und vor allem in den Niederlanden einen Chor von Stimmen, die die offiziellen Kirchen als Degeneration des echten Christentums betrachteten. Typisch ist Gottfried Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie". Sie war nicht so besonders unparteiisch, denn Arnolds These lautete, daß die Kirchen immer im Unrecht und die Ketzer immer im Recht seien.

Und dann viel näher zu uns Sören Kierkegaard. In seinem Kampf für ein totales Ernstnehmen des Evangeliums geht er der dänischen Staatskirche gegenüber so weit, daß er die These verteidigt, daß derjenige eine große Schuld auf sich lädt, der an den Gottesdiensten der offiziellen Kirche teilnimmt. Wenn man sich nicht am kirchlichen Leben beteilige, halte man Gott wenigstens nicht zum besten.

Tolstoj kommt aus anderen Gründen zu derselben Schlußfolgerung. Das Neue Testament verurteilt jede Gewalt — der Staat gründet sich auf Gewalt. Die Kirche akzeptiert und stützt den Staat. Deshalb wagt er es zu sagen: „Die Kirchen sind anti-christliche Institutionen". Ich weiß noch gut, welch einen tiefen Eindruck dieser Gedankengang auf mich machte, als ich noch das Gymnasium besuchte.

Muß man in diesem Zusammenhang nicht auch Emil Brunner nennen? Er will die Kirchen nicht abschaffen. Aber er meint, daß das, was wir Kirche nennen, nichts mit dem zu tun hat, was das Neue Testament „ekklesia" nennt. Und der Unterschied ist gerade dieser, daß die ursprüngliche Gemeinde eine Gemeinschaft von Personen ist, die nichts mit einer Institution zu tun hat.

Diese Meinung, daß jede institutionelle Formgebung Verrat an der ursprünglichen Intention des Evangeliums ist, ist heutzutage weitverbreitet. Sie findet Anschluß an allerlei anarchistische Elemente im heutigen Denken über Staat und Gesellschaft. Der Vater des Anarchismus, Michael Bakunin, hatte schon gesagt, daß der Staat der jüngere Bruder der Kirche sei. Die Kirche wird als ein Stück der gefestigten Ordnung des berüchtigten „establishment" gesehen. Wer die Ordnung umstürzen will, muß auch und vor allem mit der Kirche abrechnen, da sie diese Ordnung sanktioniert. In der sogenannten „Anti-Kultur", die in radikal-intellektuellen Kreisen und vor allem unter den Jüngeren entsteht, läuft man Sturm gegen alle repressiven Mächte, die Kirche eingeschlossen, und soweit in der Kultur religiöse Faktoren eine Rolle spielen,

arbeiten sie nicht auf die Kirche zu, sondern in der Richtung außer- oder antikirchlicher Bewegungen.

Wir sollten uns nicht allzu leicht dieser Herausforderung entziehen. Diese totale Ablehnung jeder institutionellen Formgebung berührt bei jedem von uns eine empfindliche Saite. Man müßte sonst wohl ein eingefleischter Klerikaler sein, um nicht oft geseufzt zu haben über die Unbeweglichkeit und den Widerstand gegen echte Erneuerung, denen wir in der Kirche immer wieder begegnen. Wer hat denn nicht von einer Gemeinschaft geträumt, die sich von allem organisatorischen Kram befreit hätte und nur in der großen Freiheit leben würde aus der spontanen, unreglementierten Antwort auf die Inspiration des Heiligen Geistes heraus?

Und doch ist die totale Verneinung der Institution kein gangbarer Weg. Nicht etwa, weil es zu riskant wäre, die bestehende kirchliche Ordnung aufzugeben, ohne zu wissen, was dann kommt, sondern aus einem viel tieferen Grund. Es ist einfach nicht richtig, es so darzustellen, als ob wir im Neuen Testament eine Gemeinschaft finden, die rein charismatisch, d. h. nur aus der Inspiration durch den Geist lebt. Sicher, die Geistesgaben sind unentbehrlich, aber das bedeutet nicht, daß die Kirche ohne Regeln und ohne Absprachen über das Zusammenleben auskommen kann. Die Kirche ist das Volk Gottes, aber dieses Volk Gottes besteht aus unvollkommenen Menschen, die nicht leben können, ohne daß sie irgendwie festgelegt werden. Das Volk lebt in der Welt, und um in dieser Welt seine Funktion ausüben zu können, muß es seine eigene Form finden. Das bedeutet, daß vom Anfang an in der Kirche institutionelle Momente vorhanden sind. Und das bleibt so in der weiteren Geschichte. Typisch ist, daß auch solche Gruppen und Sekten, die gegen die kirchliche Institution protestieren, selbst wieder institutionelle Züge bekommen. Emil Brunner nennt u. a. den CVJM, die Missionsgesellschaften und die Moralische Aufrüstung als Beispiele nicht-institutionalisierter Gemeinschaft, die mehr der ekklesia des Neuen Testamentes ähnlich sind. Aber wer diese Bewegungen aus der Nähe kennt, weiß, daß sie nur auf andere Weise die Probleme der Leitung, der Zucht und der Normierung der Verhältnisse untereinander lösen mußten und deshalb auch der Problematik der religiösen Institution nicht ausweichen können.

Die Soziologin Monica Wilson, die die unabhängigen Sekten in Afrika studiert hat, beschreibt, wie die sich gegen die alten Strukturen auflehnenden Gruppen gezwungen sind, neue Strukturen auszuarbeiten. Sie zieht die Schlußfolgerung: Christen, die denken, daß jede religiöse Organisation dazu bestimmt ist zu verschwinden, machen einen genauso großen Fehler wie Karl Marx, als er voraussagte, daß der Staat absterben würde (Religion and the Transformation of Society, S. 113).

Aber es gibt eine andere Kritik am kirchlichen Institutionalismus, die wohl sachlich begründet ist. Sie geht von der Einsicht aus, daß Struktur, Ordnung, ja sogar Recht im Leben der Kirche legitim sind, daß aber jede Ordnung zugleich große Gefahren mit sich bringt. Denn von allen Formen der Institution kann man sagen, was Nietzsche vom Staat behauptete: „Er will ein wichtiges Tier sein". Es gehört zum Wesen menschlicher Institutionen, daß sie zur Selbstbehauptung und Expansion neigen und so Ziel statt Mittel werden. Die Frage ist also, ob das Institutionelle so kanalisiert und kontrolliert werden kann, daß es im Hinblick auf den Auftrag, den die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat, eine dienende Rolle spielt.

Es ist interessant, daß Karl Barth, der zuerst wie ein neuer Kierkegaard gegen jede Form kirchlicher Institutionalisierung kämpfte, später zu der Schlußfolgerung kam, daß die Alternative: entweder Kirche im institutionellen Harnisch oder Kirche ohne jegliche Form von Ordnung oder Zucht — eine falsche Alternative ist. Er meint, daß es darum geht, daß die Kirche ihren eigenen Weg hat: den gehorsamen Gebrauch der institutionellen Mittel. Eine Kirche, die nur geistlich sein will, läuft Gefahr, ihre eigene Identität zu verlieren und zu einem Spielball weltlicher Mächte zu werden. Der wahre Kampf geht deshalb nicht gegen das Institutionelle als solches, sondern gegen die Priorität des Institutionellen. Wo die Institution herrscht, gibt es keine echte Chance der Umkehr und der Erneuerung. Und nach dem Wort des alten Gunning ist die Unbekehrbarkeit der Kirche die Quelle unseres ganzen Elends.

Was bedeutet dies alles für die Ökumene? Daß die Frage, ob die Ökumene eine institutionelle Form braucht, irrelevant ist, daß aber die Frage, ob in der Ökumene eine eigengesetzliche Herrschaft der institutionellen Faktoren vorhanden ist, eine entscheidende Frage ist.

Es wird manchmal so dargestellt, als ob im Jahre 1937 eine Art Sündenfall der Ökumene stattgefunden hätte. Bis zu jener Zeit hätte es eine spontan aufblühende, freie, unkontrollierte ökumenische Bewegung gegeben. Aber die Kirchen hätten dann die Chance gesehen, die Bewegung in die Hand zu bekommen, den Weltrat der Kirchen zu gründen und so dafür zu sorgen, daß die Bewegung ungefährlich und im Leben der Kirchen nicht lästig wurde.

Das ist eine totale Verdrehung historischer Tatsachen. Es ist ein Märchen, daß es um 1937 eine Verschwörung kirchlicher Machthaber gegeben habe, die eine freie, außerkirchliche Bewegung klerikalisiert hat. Denn die Pioniere, die Männer, die den Anstoß gegeben hatten, waren gerade Männer, die vom Anfang an die Kirchen in die Bewegung hineinziehen wollten. John R. Mott hat schwer dafür gearbeitet, um die widerstrebenden Kirchenführer, wie den Erzbischof von Canterbury, für die erste Missionskonferenz zu gewinnen. Sein treuer Mitarbeiter J. H. Oldham sprach schon bei der Gründung des Internatio-

nalen Missionsrates im Jahre 1920 über eine kommende „League of Churches". Bischof Charles Brent gründete im Jahre 1920 die Faith and Order-Bewegung als ein Gesprächsorgan der Kirchen. Nathan Söderblom versuchte schon im Jahre 1919, die Kirchen für die Gründung eines wirklich repräsentativen Ökumenischen Kirchenrates zu erwärmen. Erzbischof Germanos von Thyatira konzipierte im Jahre 1920 die Enzyklika des Patriarchates von Konstantinopel mit dem Vorschlag, eine „koinonia", ein Gemeinschaftsorgan der Kirchen zu gründen. Das Merkwürdige ist gerade, daß die Kirchen von diesen Plänen vorläufig nichts wissen wollten. Es dauerte etwa 20 Jahre, bis die Situation reif geworden war, um die Kirchen zur Aktion zu bringen. Gerade in kirchlichen Kreisen wurde empfunden, daß die ökumenische Bewegung sehr lästig werden könnte, wenn die Kirchen selbst die Verantwortung zu tragen hätten.

Der Mann, der mit seiner Vision, seiner Weisheit, seiner Hartnäckigkeit mehr als jeder andere dazu beigetragen hat, daß der Weltrat der Kirchen entstand, war J. H. Oldham, ein Laie, aber tief interessiert an der Theologie, ein Missionsmann, aber ohne kirchliche Funktionen. Und wenn wir fragen, was ihn eigentlich bewog, dann wird sehr deutlich, daß es ihm am allerwenigsten darum ging, die Ökumene auf das tote Gleis des kirchlichen Institutionalismus zu führen, sondern im Gegenteil darum, durch die Ökumene die Kirchen aus ihrer Unbeweglichkeit und ihrem Egozentrismus zu befreien und sie für die neuen Aufgaben in der neuen Welt zu mobilisieren. Man kann das alles nachlesen in seiner ausführlichen Studie über „The Function of the Church in Society", die er für die Oxford-Konferenz im Jahre 1937 schrieb. Oldham ist von der gewaltigen Krise der westlichen Kultur tief beeindruckt. Noch gefährlicher als die Bedrohung durch atheistische oder heidnische Ideologie sei die Tatsache, daß die Länder mit christlicher Tradition keine Alternative zu bieten haben. Sehen die Kirchen denn nicht, daß es nicht darum geht, die eigene Existenz zu retten, sondern auf neue Weise vom Evangelium her die Umrisse einer neuen beseelten Gesellschaft sichtbar zu machen?

Es geht um eine Aufgabe mit gewaltigen historischen Dimensionen, die nur dann erfüllt werden kann, wenn alle aufbauenden Kräfte mobilisiert werden können. Oldham versucht, die Theologen und Philosophen aus ihren Studierzimmern zu locken. Aber er wendet sich auch an die Soziologen, die Politiker und die Männer der Wissenschaft. Wie Sokrates versucht er, Hebammenarbeit zu verrichten, die neue Einsichten zum Vorschein kommen läßt. Aber die Denkarbeit genügt nicht. Die Situation ist so kritisch, daß zugleich an der praktischen Anwendung und dem Übertragen neuer Einsichten gearbeitet werden muß. Und jetzt kommt Oldham zu einer wichtigen Wahl. Er wählt die Kirchen. Das ist nicht selbstverständlich. Denn er sieht sehr deutlich, was den Kirchen fehlt, und macht daraus kein Geheimnis. Er ist mit dem kirchlichen

Status quo zutiefst unzufrieden. Aber er hat auch den Mut zu sagen, daß die Kirche Christi die *eine* Hoffnung für die Welt ist. Denn er sieht in den Kirchen mit allen ihren Schwächen und ihrem Ungehorsam die Vertreter des durch Christus immer neu berufenen und versammelten Volkes Gottes in der Menschheitsgeschichte, und in diesen Kirchen wird die wahre Kirche immer von neuem geboren.

Typisch genug kam der stärkste Widerstand gegen diese Vision nicht von der Seite der Laien, sondern von einigen klerikal gesonnenen Kirchenführern. Unter der Leitung von Dr. Headlam, Bischof von Gloucester, führten sie Opposition gegen den Plan, einen Weltrat der Kirchen zu gründen, weil ein solcher Rat sich auch mit sozialen und politischen Fragen beschäftigen würde. Sie wollten eine ökumenische Bewegung, die sich ausschließlich um die Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung kümmern würde. Aber Oldhams Vision trug den Sieg davon. Der Plan aus dem Jahre 1937 zeigt deutlich, daß der Weltrat gegründet wird, um den Kirchen zu helfen, zweckmäßig zu handeln und in der modernen Welt ein deutliches Zeugnis hören zu lassen.

Aber ich habe die Frage nach der Institutionalisierung der ökumenischen Bewegung noch nicht genügend beantwortet. Denn sogar in dem Fall, daß der Weltrat nicht als eine kirchliche Beschlagnahme der Bewegung gemeint war, hätte das unbeabsichtigte Resultat der Entscheidung aus dem Jahr 1937 doch das sein können, daß eine dynamische Bewegung tatsächlich zu einer Institution wurde, wodurch sich die zwischenkirchliche Situation festgefahren hätte. Ist die schöne Vision der vereinigten und erneuerten Christenheit, die den Jüngeren zur Zeit der Weltkonferenz in Amsterdam im Jahre 1939 Hoffnung und Mut gab, nicht schon längst verblaßt, und ist der ökumenische Betrieb nicht zu einem Stück der kirchlichen Maschinerie und des kirchlichen „establishment" geworden? Hat der Weltrat der Kirchen sie nicht in die für sie allzu leichte Situation gebracht, daß sie einerseits ökumenisch mitmachen, aber andererseits zu nichts verpflichtet werden?

Es war tatsächlich unvermeidlich, daß auf die Zeit des ökumenischen Frühlings die Zeit des ökumenischen Sommers folgte, bei dem viel ursprüngliche Frische verlorenging. Für Menschen meiner Generation hatte die ökumenische Bewegung den Reiz des Unerwarteten und des nicht Selbstverständlichen. Für die heutige Generation ist sie nur ein Teil des Entwurfes der Kirche. Aber darf man daraus schon die Schlußfolgerung ziehen, daß die Bewegung so institutionalisiert ist, daß sie praktisch zum Stillstand gekommen ist? Ich glaube es nicht. Selbstverständlich hat der Weltrat institutionelle Merkmale. Die sind aber nicht notwendigerweise Degenerationserscheinungen. Der Weltrat muß *auch* Institution sein, um seine Aufgabe zu erfüllen. Man kann ohne Konstitution, ohne Ordnungsreglement, ohne Arbeitsausschüsse, ohne Stab, ohne Haushaltsplan

erreichen, daß allerlei in Bewegung gerät, aber nicht, daß diese Bewegung weitergeht und genügend feste Form bekommt, um den Kirchen ihre ökumenische Verantwortung klarzumachen und zum gemeinsamen Zeugnis und Handeln in der Gesellschaft zu kommen.

Wer das Ziel will, muß auch die Mittel wollen, ohne welche das Ziel nicht zu erreichen ist. Wer die Kirchen dazu bringen will, in einer echten Gemeinschaft der Solidarität, der gegenseitigen Befruchtung und der Zusammenarbeit zu leben, muß auch dazu bereit sein, ein Netzwerk von Organen ins Leben zu rufen, die diesen Prozeß des Zusammenlebens im Gang halten. Wer eine Ökumene will, die nicht bloß ein Wolkengebilde bleibt, sondern in die Alltagswelt der Menschen eingeht, muß auch wollen, daß die Ökumene sichtbar und greifbar genug wird, um ein ernsthafter Gesprächspartner zu sein im Spiel der Kräfte, die die Welt aufbauen. Ich nehme als Beispiel die Aufgabe auf internationalem Gebiet. Wir haben im Weltrat gewiß nicht erreicht, was wir hatten erreichen wollen. Aber die nicht unwichtigen konkreten Resultate — wie das Gebiet der Menschenrechte, der Vertrag über Atomwaffenversuche, das Verhältnis zwischen Ost und West, die Beendigung des blutigen Bürgerkrieges im Sudan — verdanken wir der Tatsache, daß wir ein wichtiges Stück organisierter öffentlicher Meinung vertreten und in unserer Kommission für internationale Angelegenheiten ein institutionelles Instrument gegründet haben, das auf kompetente Weise in der Welt der internationalen Politik mitreden kann.

Es ist eigentlich verwunderlich, daß diejenigen, die eine aktive, auf die Welt gerichtete Ökumene wollen, zur gleichen Zeit gegen die institutionelle Formgebung Sturm laufen. Denn es ist einfach naiv zu denken, daß Überzeugung, die sich nicht in konkreten Institutionen manifestiert, einigen Einfluß auf das Weltgeschehen ausüben kann.

Institutionelle Erstarrung kann aber noch auf andere Weise zum Ausdruck kommen, und zwar so, daß es im Leben einer Bewegung immer mehr um die Selbstbehauptung geht, obwohl das auf Kosten der Erfüllung der ursprünglichen Aufgabe geht. Gilt das für den Weltrat? Sicher nicht in diesen einfältigen Kategorien. Auf ökumenischem Gebiet geht es nicht um die Wahl zwischen Institution und Auftrag, sondern um die Wahl zwischen verschiedenen Aspekten dieses einen Auftrags. In den vielen kritischen Situationen, mit denen wir in der Geschichte des Weltrates konfrontiert wurden, war die Frage immer wieder: Inwieweit muß der Auftrag, die Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu bewahren, das Übergewicht haben und inwieweit der andere, ein deutliches Zeugnis gegen Unrecht zu geben? Als wir wieder einmal in einer großen Krise waren, habe ich es so formuliert: Der Weltrat hat eine besondere Verantwortung für das Instandhalten der Gemeinschaft zwischen seinen Mitgliedskirchen, denn es ist die eigentliche raison d'être des Weltrates, diese Gemeinschaft zustan-

de zu bringen. Die Gemeinschaft ist jung und noch äußerst zerbrechlich. So scheint es, daß wir alles tun müssen, um sie im Stand zu halten. Aber es ist eine Gemeinschaft, die auf gemeinsamen Überzeugungen basiert und zum gemeinsamen Zeugnis berufen ist. Ein wichtiges Element der Substanz unserer Gemeinschaft ist das, was wir zusammen in unseren Vollversammlungen ausgearbeitet haben. Und das muß nicht nur im Angebot allgemeiner Grundsätze zum Ausdruck kommen, sondern in einer internationalen Krise konkret angewendet werden.

In jeder neuen Situation wurden wir neu mit diesem Dilemma konfrontiert. Manchmal haben wir nicht sprechen können, weil es dafür nicht genug Übereinstimmung gab. Manchmal haben wir mit dem Risiko eines Bruches in der Gemeinschaft gesprochen (wie im Hinblick auf Südafrika). Man kann nicht sagen, daß das Motiv, um jeden Preis unsere institutionelle Existenz zu retten, immer den Ausschlag gegeben hat.

In diesem Zusammenhang muß auch die Frage beantwortet werden, die vor allem in den Niederlanden gestellt wird, nämlich ob die eigentliche Schwäche des Weltrates nicht darin besteht, daß (ich zitiere einen vor kurzem erschienenen Artikel) die Teilnahme am Weltrat für die Kirchen keine Verpflichtung einschließt. Die Frage verrät, daß der Fragesteller das Wesen des Weltrates nicht verstanden hat. Niemals hat der Weltrat gesagt, daß die Teilnahme am Weltrat keine Verpflichtung mit sich bringt. Im Gegenteil. In den Aussagen des Weltrates kommt immer wieder das Wort „commitment" vor, das gerade die Annahme einer wirklichen Verpflichtung bedeutet.

Woher kommt dieses Mißverständnis? Der Weltrat — und das ist gerade seine Originalität, der neue Weg, den er zeigt — versteht diese Verpflichtung nicht juridisch, so daß sie erzwungen werden könnte. Hätte der Weltrat diesen Weg beschritten, dann wäre er zu einer hyper-institutionalistischen Superkirche geworden. Wer es als einen großen Fehler betrachtet, daß der Weltrat die Autonomie der Mitgliedskirchen respektiert, daß den Kirchen nichts aufgezwungen wird und daß die Beschlüsse auf demokratische Weise gefaßt werden, hat sich bewußt oder unbewußt für einen zentralistischen Machtapparat ausgesprochen. Will man denn wirklich, daß in dieser Zeit, in der die zentralisierten Institutionen auf jedem Gebiet, kirchlich und politisch, in einer Sackgasse enden, die Leitung des Weltrates den Kirchen Verordnungen zuschickt? Ich weiß aus langer Erfahrung, daß gerade dieser Weg nicht gangbar ist.

In einer einstimmig angenommenen Resolution der Ersten Vollversammlung in Amsterdam lesen wir, daß der Weltrat den Gedanken verwirft, eine Struktur zu schaffen, die von einer zentralisierten Autorität beherrscht wird, und daß er die Einheit auf andere Weise zum Ausdruck bringen will. Das Muster, das man vor Augen hat, ist das einer dezentralisierten Gemeinschaft mit großen Unter-

schieden in Kirchenordnung, Liturgie und Formen der Verkündigung, welche nicht durch ein Zentrum der Leitung und der jurisdiktionellen Autorität, sondern nur durch das gemeinsame Bekenntnis zu demselben Herrn und durch den gemeinsamen Auftrag zusammengehalten wird. Also ein Muster großer Flexibilität und Freiheit, wobei das Institutionelle sekundär ist und relativiert wird, denn man will nur so viel institutionalisieren, wie notwendig ist, um die Gemeinschaft leben und funktionieren zu lassen. Dies war das neue Element, das der Weltrat in die Kirchengeschichte einbrachte.

Wie verhält es sich aber mit der Verpflichtung der Kirchen? William Temple gab darauf bei der Ausarbeitung des Weltratplanes folgende Antwort: „Die Vollversammlung und der Zentralausschuß werden keine konstitutionelle Vollmacht über die Mitgliedskirchen haben. Die einzige Vollmacht des Weltrates wird die Autorität sein, die er bei den Kirchen durch seine Weisheit gewinnt." Und wir haben das immer so ausgelegt: Während jede Kirche in freier Verantwortung beschließen muß, was sie von den Aussagen des Weltrates annehmen will, kann keine Mitgliedskirche der Aufgabe enthoben sein, ernsthaft auf das gemeinsam gegebene Zeugnis zu hören und sich zu fragen, welche Verpflichtung daraus für das eigene Leben und die eigene Arbeit entsteht. Oder mit anderen Worten: der Weltrat respektiert de jure die Autonomie der Mitgliedskirchen, aber im ökumenischen Zusammensein wird die Autonomie de facto relativiert, weil von der gemeinsamen Beschlußbildung ein Einfluß auf die Kirchen wirkt, dem sie sich auf die Dauer nicht entziehen können.

Als ich im Jahre 1963 vor dem Zentralausschuß in Rochester ein Referat hielt, habe ich dasselbe so gesagt: „Mitgliedschaft im Weltrat bedeutet, daß jede Kirche die Resultate des gemeinsamen Studiums, wie sie in den Aussagen der Vollversammlung oder anderer Weltrats-Organe festgelegt werden, ernsthaft zur Kenntnis nimmt. Jede Kirche hat die Freiheit, damit nicht einverstanden zu sein. Aber alle Kirchen werden gebeten, den Aussagen des Weltrates ernsthafte Aufmerksamkeit zuzuwenden, für sich selbst festzustellen, ob sie Weisheit und Wahrheit enthalten und deshalb geistliche Autorität haben (die einzige Autorität, die sie haben können) und, wenn die Antwort bejahend ist, solch eine Aussage hinzunehmen und im eigenen kirchlichen Leben anzuwenden."

Also wohl Autorität, aber nicht die Autorität, die sagt: es ist so, weil ich es behaupte, denn dazu bin ich berufen; mehr die Autorität, die sagt: diese Einsicht wurde uns gegeben; untersucht, ob sie überzeugt, und wenn ja, dann benutzt sie.

Ich meine, daß wir mit dieser Konzeption gerade auf dem Weg sind, eine geistlichere und effektivere Lösung für das Problem der gemeinsamen Beschlußbildung zu finden. Wir dürfen und können nicht zu einer Situation zurück-

kehren, bei der irgendeine kirchliche Körperschaft, wie repräsentativ sie auch sein möge, behauptet, a priori und selbstverständlich Autorität zu haben, so daß ihre Entschlüsse nicht geprüft werden können. Es muß deutlich gesagt werden, daß Einheit, gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit möglich sind, ohne daß alles von oben diktiert wird. Auf diese Weise muß und kann der Weltrat die Schule sein, in der wir die echte Konziliarität, die die Alte Kirche gekannt hat, wiederentdecken. Die Russen nennen sie die „sobornost", eine Form des Zusammenlebens und -handelns, wobei die Kirche auf allen ihren Ebenen mitwirkt. Sie wird das Leben der zukünftigen Una Sancta charakterisieren müssen.

Aber ist das nicht doch nur Theorie? Was wird daraus in der Praxis? Wenn man das Maß der von offiziellen Organen der Kirchen vom Weltrat übernommenen Beschlüsse als Kriterium nimmt, muß man nüchtern feststellen, daß das Resultat sehr gering ist. Kleinere Kirchen haben meistens nicht das Instrumentarium, um sich auf die vielen Empfehlungen der Weltrats-Versammlungen einzulassen. Größere Kirchen haben oft zuviel mit ihrer eigenen Problematik zu tun. Aber ist es das richtige Kriterium? Ich meine nein! Die Frage ist, ob sich die Hauptgedanken der gemeinsam erarbeiteten Sicht der Aufgabe der Kirchen in unserer Zeit in den Kirchen durchsetzen. Und wenn man die Frage so stellt, kann eine weitaus positivere Antwort gegeben werden. Es gibt keinen Zweifel, daß die Äußerungen des Weltrates z. B. zur Solidarität der Kirchen, welche sich in gegenseitiger Hilfe äußern muß, zur Pflicht der Kirchen, Menschen in Not zu helfen, zur verantwortlichen Gesellschaft, zur Stellung der Laien und Frauen in der Kirche, zur Unabhängigkeit der Kirchen gegenüber den Ideologien, zur Entwicklungshilfe, zu den Menschenrechten, zum Verhältnis der Rassen einen sehr direkten Einfluß auf die Haltung der Mitgliedskirchen gehabt haben. Und auf dem schwierigsten Gebiet, dem der Einheit der Kirchen, ist die Bilanz sicher auch nicht negativ: die Ökumenisierung der Theologie, die Ablehnung des Proselytismus, ein gewisser Fortschritt in der gegenseitigen Zulassung zu den Sakramenten und in ihrer Anerkennung, eine Anzahl von Wiedervereinigungen von Kirchen, eine neue Begegnung zwischen dem christlichen Westen und dem christlichen Osten, der Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung.

Aber es ist wahr: es hätte unendlich viel mehr geschehen sollen. Was jedoch geschehen ist, bedeutet, daß der Weltrat der Kirchen ein Stück Dynamik in das Leben der Kirchen hineingebracht hat. Man kann dasselbe auch von einer anderen Seite zeigen. Wenn der Weltrat den Kirchen nie lästig würde, gäbe es nie Spannungen zwischen dem Rat und den Kirchen. Tatsächlich hat es immer solche Spannungen gegeben. Ich denke an die Diskussionen über Kapitalismus und Kommunismus während und nach der Vollversammlung in Amsterdam, an

die Rolle des Rates in den Tagen der Krise um Ungarn und Suez, an die Konfrontation mit den Kirchen in Südafrika, an das Antirassismus-Programm. Die Intensität dieser Spannungen beweist, daß die Kirchen sehr wohl wissen, daß Teilnahme am Weltrat keine freibleibende Angelegenheit ist.

Es war auch der Weltrat, der auf allerlei Weise die Frage der Überwucherung des Institutionellen im Leben der Kirchen auf die Tagesordnung gesetzt hat. Ich denke an die Studie über die nicht-theologischen, d. h. soziologischen Faktoren, welche die Einheit behindern, die Studien über Institutionalismus, das Programm für die missionarische Struktur der Gemeinden.

In diesem Zusammenhang muß ich auch etwas zur sogenannten Bürokratisierung des Weltrates sagen. Man behauptet, daß der Rat während der ersten Jahre eine Angelegenheit von Personen und spontaner Aktivität war, später aber mehr bürokratische Züge bekam. Aber solch eine Verallgemeinerung nützt wenig. Man muß hier zwischen verschiedenen Formen der Bürokratie unterscheiden.

Die Soziologen sagen uns, Bürokratie bedeute in erster Linie, daß Zeit und Energie, die man für unmittelbar nützliche Arbeiten verwenden könnte, für Papierkrieg und Diskussionen hergegeben werden. Ich meine, daß es nicht möglich ist, die Männer und Frauen, die für den Weltrat arbeiten, davon ganz freizusprechen. In dieser Hinsicht ist unser Stab ein Kind seiner Zeit.

Daneben bedeutet Bürokratisierung, daß das Weiterdrehen der organisatorischen Maschine zum Hauptzweck wird und eine weiterführende Initiative immer weniger zustande kommt. Ich glaube nicht, daß jemand, der den Weltrat wirklich kennt, die Behauptung aufrecht erhalten kann, daß man dort unter dieser Form der Bürokratisierung leidet. Im Gegenteil. Das Problem ist eher, daß dort zu viele Initiativen geboren werden, die dann am Konservatismus oder am Mangel an Phantasie bei den Mitgliedskirchen scheitern. Man braucht nur an die Vorschläge zur Entwicklungshilfe, zum Antirassismus-Programm, zur Interkommunion zu denken, die alle weiter führen, als viele Mitgliedskirchen hinnehmen wollten. Der Stab des Weltrates besteht sicher nicht aus Bürokraten, die soweit wie nur möglich anonym bleiben und sich ängstlich davor hüten, ihre eigene Meinung auszusprechen. Das Problem ist eher das Umgekehrte. Man schüttelt in den Kirchen manchmal den Kopf wegen der Waghalsigkeiten der Genfer Ökumeniker.

Als drittes bedeutet Bürokratie, daß eine Gruppe von Beamten praktisch die Macht über die ganze Organisation ausübt und sich nicht mehr von demokratisch gewählten Körperschaften, die das Recht und die Pflicht haben, wichtige Beschlüsse zu fassen, kontrollieren läßt. Ist das im Weltrat der Fall? Die Gefahr ist sicher vorhanden. Der ökumenische Sekretär, der durch seine Arbeit und seine Reisen eine Übersicht über die ganze ökumenische Situation bekommen

kann, neigt gern dazu, sich als Fachmann zu sehen und die Kritik oder die Kontrolle von Kirchenvertretern, die nur eine beschränkte ökumenische Erfahrung haben, nicht ganz ernst zu nehmen. Und doch, wenn der Sekretär sich zu einem noch besseren ökumenischen Sekretär entwickelt, wird er wissen, daß auch seine glänzendsten Ideen und Pläne keinen Wert haben, wenn sie nicht den Mitgliedskirchen übertragen und von ihnen aufgenommen werden können. Und nicht nur das. Er lernt, daß Genf gewiß nicht die einzige Quelle ist für Initiativen und daß es ein wichtiger Teil seiner Aufgabe ist, dafür zu sorgen, daß neue Einsichten in den Gemeinden und in den Mitgliedskirchen für die Ökumene fruchtbar gemacht werden. Berkelbach hat einmal geschrieben, daß es für die Ökumene ein Segen ist, daß es außer Kirchenführern, die nun einmal ihre lokalen Sorgen haben und höchstens „auch ökumenisch" sind, noch andere gibt, die „nur ökumenisch" sind. Die beiden Gruppen brauchen einander. Ich meine, daß die Dialektik zwischen Stab und Vertretern der Kirchen — obwohl mit Hindernissen — wirklich praktiziert wird und daß man deshalb auf diesem Gebiet nicht von einer Bürokratisierung des Weltrates reden kann.

Muß ich in diesem Zusammenhang auch der haltlosen Behauptung widersprechen, daß (ich zitiere) „der Zentralausschuß von vornherein sorgfältig vom Sekretariat zusammengesetzt wird"? Wer das denkt, sollte dazu verurteilt werden, an den langen, mühsamen Sitzungen des Ernennungsausschusses der Vollversammlung teilzunehmen. Er würde dann erfahren, daß das Sekretariat überhaupt keine Chancen hat, die Kirchenvertreter zu bevormunden.

Es gibt noch einen anderen Punkt der Kritik: Versucht der Weltrat nicht, jede ökumenische Aktivität in offiziell-kirchliche Bahnen zu lenken, so daß jede freie, spontane, außerkirchliche Initiative getötet wird? Die Antwort lautet: ganz sicher nicht. Zu lebendig ist das Bewußtsein, wieviel die Ökumene der freien ökumenischen Bewegung in ihrer Geschichte zu verdanken hat, um an eine monopolistische Politik auch nur zu denken. Zentralausschuß und Stab sind zu einem großen Teil mit Menschen besetzt, die im Christlichen Studentenweltbund, im CVJM oder CVJF ihre ersten ökumenischen Erfahrungen gesammelt haben. Und man weiß nur zu gut, wie sehr der Weltrat auch heute die Stimulantien aller Laienbewegungen wie des Kirchentages oder nicht kirchlich gebundener Aktivitäten braucht. Was uns beunruhigt ist nicht, daß es ökumenische Bewegungen außerhalb des Weltrates gibt. Was uns beunruhigt ist auch nicht die konstruktive Kritik von seiten einer loyalen Opposition. Wirklich beunruhigend ist nur die Haltung, die die kirchliche Ökumene einfach abschreibt und sie als eine Antiquität betrachtet.

Ich lese in einem Artikel in „Wending" (D. de Lange), daß die ökumenische Bewegung sich, seitdem sie eine Sache der Kirchen geworden ist, in einer Sackgasse befinde. Denn „welche Bewegung erwartet man von Institu-

tionen, die jede für sich den Stillstand gewählt haben und die alle nicht bereit sind, ihre institutionelle Existenz in die Waagschale zu werfen"? Ich antworte, daß ich tatsächlich von den Kirchen Bewegung erwarte, weil sie während der letzten 20 Jahre doch wirklich in Bewegung geraten sind. Ich bitte sie nicht, ihre institutionelle Existenz aufzugeben. Denn sie haben eine Aufgabe in der Welt, die sie nur erfüllen können, wenn sie auch als Institutionen auftreten. Aber ich bitte sie, das Institutionelle in ihrem Leben immer wieder der Kritik, die aus der fundamentalen Aufgabe kommt, zu unterwerfen, das Institutionelle als irdenes Gefäß zu sehen und dafür zu sorgen, daß es immer wieder an die neue Aufgabe angepaßt wird.

Es ist eine gute Sache, daß man ungeduldig wird über das langsame Tempo der kirchlichen Ökumene. Diejenigen unter uns, die lange für den Weltrat gearbeitet haben, empfinden tagein, tagaus, wie immer wieder echte Chancen verpaßt werden, weil sichtbare oder unsichtbare Bremsen eingebaut werden. Wir brauchen die Ungeduldigen, die nach Taten des Mutes, der Einbildungskraft und der Zukunftshoffnung rufen. Aber es gibt Ungeduld, die abbricht, und Ungeduld, die aufbaut. Nur nein sagen und der bestehenden Ökumene den Rücken zuwenden, ist eine Verzweiflungslösung und grobe Undankbarkeit. Was uns während der letzten 40 Jahre in der Bewegung gegeben wurde, dürfen wir nicht wegwerfen. Wir dürfen es aber erneuern, reinigen und dem heutigen Auftrag anpassen.

Was wir brauchen, sind gerade Menschen, die mithelfen, darüber nachzudenken, welches die Strukturen in der radikal veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation sein müssen. Wie kann der Weltrat wirklich exemplarisch die wesentliche Universalität des Evangeliums sichtbar machen? Wie kann er dafür sorgen, daß der Reichtum und die Verschiedenheit der Geistesgaben der Kirchen in seinem Leben zum Ausdruck kommen? Wie kann er zeigen, daß es laut dem Evangelium unter den Christen nie um Herrschen, sondern nur um Dienen gehen kann, und so jede Machtpolitik und jede Zentralisierung ausschalten und alle geistlichen Zentren zu ihrem Recht kommen lassen? Wie kann er dazu beitragen, daß es in den Kirchen zu einer Kristallisierung fundierter Überzeugungen über die großen Menschheitsfragen kommt, um dann auf Weltniveau das Sprachrohr dieser Überzeugungen zu sein? Welche Formen müssen gefunden werden, um den Ortsgemeinden, den Laien, den Frauen und der Jugend eine Stimme im ökumenischen Gespräch und bei der Beschlußbildung zu geben?

Die Frage ist also nicht, ob das Bauen ökumenischer Strukturen noch einen Sinn hat. Die Frage ist diejenige, die Paulus gestellt hat, ob wir mit Gold und Silber oder mit Holz oder Stroh bauen.

Das ökumenische Zeugnis in der religiösen Welt

Die Frage nach dem Verhalten der ökumenischen Bewegung gegenüber den nicht-christlichen Religionen stand von Anfang an auf der Tagesordnung. Für die Konferenz in Edinburgh im Jahre 1910 war die Antwort deutlich: Evangelisation und noch einmal Evangelisation. Es geht darum, daß die Teile der Welt, die das Evangelium kennen, es den anderen Teilen bringen, die noch in der Finsternis leben. Aber nach dem Ersten Weltkrieg, in dem die christliche Welt ein Stück Selbstsicherheit verlor, ist es nicht mehr so selbstverständlich, daß die anderen Religionen nur als unbesetztes Gebiet der Christenheit betrachtet werden müssen. Und während Pläne gemacht werden, um eine christliche Ökumene zu bauen, werden auch Initiativen unternommen, um eine interreligiöse Ökumene zu gründen. Der berühmte Religionshistoriker Rudolf Otto gründet im Jahre 1921 einen „Religiösen Menschheitsbund". Er spricht schon davon, daß es wünschenswert sei, einen Dialog zwischen den Religionen zu beginnen. Sie müssen zusammen zu einem „Weltgewissen" werden. Unterstützung bekommt er von Friedrich Heiler, der die Überzeugung ausspricht, daß die Heiligen Schriften anderer Religionen für solche Anhänger, die sich zum Christentum bekehren, an die Stelle des Alten Testamentes treten müssen und daß schließlich alle Religionen ihrem Wesen nach eins seien. Henry Atkinson, der eine wichtige Rolle bei der Vorbereitung der Konferenz in Stockholm im Jahre 1925 gespielt hatte, organisiert mit den Geldern der von Carnegie gegründeten Church Peace Union 1928 eine Universal Religious Peace Conference.

In jener Zeit kann man sich also fragen: in welche Richtung wird die ökumenische Bewegung gehen? In die einer christozentrischen Ökumene? Oder in die eines allgemeinen Bundes der Religionen? Hinter den Vorschlägen zur Bildung einer interreligiösen Front verbirgt sich ohne Zweifel der Gedanke, daß die großen Religionen zusammen das religiöse Leben der Menschheit retten müssen. So kann man auch erklären, daß in der ersten Enzyklika, die der Vatikan der ökumenischen Bewegung im Jahre 1928 widmet, diese beschrieben wird als Anhängerin des Irrtums, daß alle Religionen mehr oder weniger gut und lobenswert sind, weil alle unter verschiedenen Formen die angeborene Neigung, die den Menschen zu Gott führt, manifestieren.

Aber die eigentlichen Führer der Ökumene wählen für die Bewegung das Evangelium als Fundament. Obwohl Söderblom mit Heiler befreundet und Atkinson sein Mitarbeiter ist, obwohl er sich selbst als Religionshistoriker tief für die großen Religionen interessiert, weigert er sich doch, an den interreligiösen Organisationen mitzuarbeiten. Vorläufig finden sie in der kirchlichen Welt überhaupt keine Unterstützung.

Aber das Problem bleibt bestehen. Soll es, obwohl man keinen Synkretismus will, keine Zusammenarbeit geben zwischen den Religionen? Die Weltkonferenz des Internationalen Missionsrates in Jerusalem im Jahre 1928 wird größtenteils von dieser Frage geprägt. Auf der einen Seite ist man tief beunruhigt über den überall wachsenden Säkularismus. Überall werden die Religionen von der modernen Welt mit ihrer Wissenschaft und Technik zurückgedrängt. Diese Welt bietet dem Menschen die Herrschaft über die Natur und das eigene Leben an. Es wird gefragt, ob in dieser Stunde der Gefahr die Religionen nicht zusammenstehen sollen. Auf der anderen Seite gibt die Vergleichende Religionswissenschaft einen viel gründlicheren Einblick in das geistliche Leben der Nicht-Christen. Müssen die geistigen Werte, die dort gefunden werden, nicht anerkannt werden, und gibt das der Mission nicht einen ganz anderen Akzent? In Jerusalem beantworten einige, wie z. B. Professor Hocking, diese Frage bejahend. Sie sprechen von einem Aufgehen aller Religionen, auch des Christentums, in eine große Weltreligion. Andere, wie Kraemer, protestieren, weil man nach ihrer Überzeugung das Evangelium Christi nicht an einen allgemeinen Religionsbegriff anpassen kann und darf.

Wenige Jahre später wurde die Diskussion noch heftiger. Unter der Leitung von Hocking wurde in Amerika eine große Umfrage veranstaltet, „the Layman's Inquiry", um die Frage zu beantworten, wie die Missionsgesellschaften in Amerika ihre Aufgabe auffassen müssen. Die Antwort lautete: das Steuer muß herumgeworfen werden. Bisher sagte die Mission: es gibt nur einen Weg, den Weg Christi. Von jetzt an muß gesagt werden: Ziel der Mission ist, das religiöse Leben aller Völker zur vollen Entwicklung zu bringen. Die Mission meint nicht, andere Religionen zu vernichten, sondern will ihr Fortbestehen. Sie verlangt, daß alle Religionen einander stimulieren im gemeinsamen Suchen der Wahrheit, bis alle einander in der Einheit der möglichst vollständigen Wahrheit finden.

Gegen diese neue Vision wurde von sehr vielen Seiten protestiert, auch in Amerika. Kagawa in Japan urteilte: „Das ist Mission ohne das Kreuz". Ich schrieb eine Kritik unter dem Titel: „Mission ohne Rückgrat". Aber die weitaus effektivste Antwort gab Hendrik Kraemer in dem Buch, das er auf die Bitte des Internationalen Missionsrates für die Weltmissionskonferenz im Jahre 1938 in Tambaram schrieb: „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt". Kraemer gründete sich auf den „biblischen Realismus". Er weigerte sich, das Evangelium als eine Teilwahrheit zu sehen, die in ein allumfassendes religiöses System eingebaut werden müsse. Christus sei die Norm und die Krise aller Werte und Wahrheiten. Aber das bedeute nicht, daß wir auf die anderen Religionen herabblicken, ihr geistliches Leben nicht respektieren, nicht hören, bevor wir verkündigen. Hier hatte Kraemer eine starke Position, denn niemand

konnte ihn beschuldigen, daß er nicht mit echter Aufmerksamkeit das Leben der Religionen und Kulturen studiert hatte. Das hatte schon in Kairo angefangen, als er mit einem Fez auf dem Kopf mit den Islam-Theologen zusammenwohnte und „Scheich Kraemer" genannt wurde. Und so hatte er auf Mitteljava, auf Bali, in den Batakländern, in Indien usw. weitergemacht. Die Diskussion über Kraemers Buch konnte selbstverständlich in Tambaram nicht beendet werden. Aber man kann sagen, daß dieser große Stein, den er in den ökumenischen Teich geworfen hatte, stets größere Kreise gezogen hat.

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es dann zwei einander entgegengesetzte Entwicklungen. Der Missionsrat und der Weltrat wachsen immer mehr aufeinander zu, und sie tun das auf der Basis einer Missionstheologie, die jeden Relativismus und Synkretismus ablehnt und Jesus Christus in die Mitte stellt. Die erste der regionalen ökumenischen Gruppierungen, die ostasiatische, gibt der gemeinsamen missionarischen Aufgabe der jungen Kirchen in Asien die Priorität. D. T. Niles von Ceylon, der hier die Leitung bekommt, ist unermüdlich im Aufrufen zur Verkündigung als Aufgabe. Bischof Newbigin lenkt den Internationalen Missionsrat in dieselbe Richtung.

Aber in diesen Jahren wird die Mission zugleich heftig angegriffen, an erster Stelle aus dem neuen kulturellen Selbstbewußtsein der jetzt unabhängigen Länder in Asien und Afrika heraus. Typisch ist das Buch des indischen Diplomaten Panikkar: „Asien und die Herrschaft des Westens". Nach seiner Meinung ist jetzt das Ende der „Vasco-da-Gama-Periode" gekommen, der Periode, in der der Westen seinen Willen und seine Kultur dem Osten auferlegen kann. Das bedeutet, daß auch die Mission am Ende ist. Er meint, daß trotz der gewaltigen und lange währenden Anstrengung der Kirchen — mit der Hilfe der allgemeinen Öffentlichkeit in Europa und Amerika — der Versuch, Asien für Christus zu erobern, definitiv mißlungen ist. Zu dieser Schlußfolgerung kann er natürlich nur kommen, wenn er die Mission als ein Stück kultureller Expansion sieht. Er behauptet: Es ist aus mit der westlichen Expansion, demzufolge ist es auch aus mit der Mission. Diese Sicht der Mission findet man mehr und mehr, nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch im Westen. Von marxistischer Seite — wie in der Sowjet-Enzyklopädie — wird die Arbeit der Missionare als ein Unternehmen beschrieben, das die Position der imperialistischen Staaten verstärken möchte. In westlichen intellektuellen und literarischen Kreisen ist man von der Spiritualität der östlichen Kultur fasziniert, und man sieht in der Mission deshalb ein primitives Mißachten der kulturellen Werte. Der Holländer Vestdijk spricht in diesem Zusammenhang von der Unverschämtheit des westlichen Christentums.

Aber noch empfindlicher waren Angriffe, die von der Seite von Menschen kamen, die zu den Anhängern der ökumenischen Bewegung gehörten und jetzt

jede Missionsaktivität in Frage stellten. Professor Hocking arbeitete seine Konzeption eines Zusammenfließens der großen Religionen aus. Nach seiner Meinung entsteht eine universale Religion, welche die Wahrheiten aller historischen Religionen in sich aufnehmen werde. In diesem Stadium müsse auch die Christus-Idee von der historischen Person Jesus getrennt werden. Professor Arnold Toynbee, der früher eine christozentrische Konzeption der Geschichte geliefert hatte, kommt jetzt (1958) zu der Schlußfolgerung, daß das Christentum nicht nur seinen „Westernism", seinen westlichen Charakter, aufgeben muß, sondern auch vom traditionellen Glauben, daß das Christentum einzigartig sei, Abstand zu nehmen hat, denn solch ein Glaube produziert Intoleranz und Hochmut. Er macht die Worte des Römers Symmachus zur Zeit des Sieges des Christentums zu den seinen: „Zu solch einem großen Geheimnis kann man nicht auf einem einzigen Weg kommen." Vom Partikularismus und Exklusivismus, die wir dem Alten Testament zu verdanken haben, müsse Abschied genommen werden.

Die Mission, die im Jahre 1961 in den Weltrat der Kirchen integriert wird, ist also eine angefochtene Mission, die auf radikale Fragen eingehen muß. Die Fragen kommen übrigens auch von innen heraus: von den jungen Kirchen, die alle Elemente westlicher Vormundschaft verbannen wollen und sich neu auf die Möglichkeiten besinnen, kulturelle Traditionen ihrer eigenen Länder in die Verkündigung und das Leben der Kirchen aufzunehmen.

Das Wort „Mission", früher ein Wort, das die Saiten des christlichen Gemüts zum Schwingen brachte, hat also viel von seinem Klang verloren. Ein neues Wort entsteht, das Wort „Dialog". In Uppsala 1968 wird es so gesagt: Dialog bedeutet, daß ein christliches Herantreten an den Mitmenschen den Nächsten als Person ernst nimmt und in aller Demut geschieht. Jetzt werden von der Missionsabteilung Zusammenkünfte organisiert, bei denen Vertreter verschiedener Religionen versuchen, einander auf einem hohen Niveau zu begegnen. Es gibt keinen Zweifel, daß dabei allerlei Entdeckungen gemacht werden. Man hat bis jetzt viel zu wenig aufeinander gehört. Der wirkliche Muslim oder Buddhist ist oft so ganz anders, als die Lehrbücher ihn schildern. Vorurteile werden an den Pranger gestellt. Es werden Gespräche mit Marxisten geführt. Und auch dabei gibt es Überraschungen. Ich denke an die Gespräche mit dem marxistischen Philosophen aus der ČSSR, Machoveč, der ausdrücklich erklärte, er habe keinen Respekt vor einem Christen, der nicht den Versuch mache, ihn zu bekehren.

Aber es wird nicht ganz deutlich, was nun eigentlich mit dem Dialog gemeint ist. Viele verschiedene Auffassungen laufen durcheinander. Ich meine darum, daß es nützlich und notwendig ist, diese verschiedenen Auffassungen zu inventarisieren, und versuche deshalb, zwischen sechs verschiedenen Typen von Dialog

zu unterscheiden. Ich meine, daß die ersten vier nicht mit dem Missionsauftrag der Kirche und mit dem Wesen des Evangeliums übereinstimmen, daß die letzten zwei aber sehr legitim sind.

Ich nenne an erster Stelle den Dialog, der davon ausgeht, daß jede Religion wesentlich eine Angelegenheit subjektiver Erfahrung ist. Jeder suche für sich selbst, welche Spiritualität ihm am besten paßt. Wie jeder auf dem Gebiet der Literatur und der Kunst auswählt und ausmacht, wo er die besten Anregungen findet, so auch auf religiösem Gebiet. Solcher Eklektizismus ist heutzutage viel vorhanden, wobei Yoga und Zen, Reisen zu Ashrams und Interesse für esoterische Mystik sich abwechseln. Der Dialog ist in diesem Fall ein Versuch, sich an den Einsichten und der geistlichen Technik des Partners zu bereichern.

An zweiter Stelle steht der Dialog, der davon ausgeht, daß es eine Urreligion gibt, deren partielle Manifestationen die historischen Religionen sind. Im Dialog sucht man zusammen diese ursprüngliche universale Religion. Man akzentuiert die Unterschiede und Gegensätze so wenig wie möglich, denn sie sind alle doch nur vorläufig, und es geht um das, was überall und zu jeder Zeit zu finden ist. Wer schon einmal mit Leuten der Radakrishnan-Mission in Indien gesprochen hat, der weiß, mit welch einer erstaunlichen Leichtigkeit sie alle Religionen auf einen Nenner bringen. Aber auch im Westen gibt es allerlei Strömungen, die in dieselbe Richtung zeigen.

Drittens gibt es den Dialog, der davon ausgeht, daß die Zeit der Gründung einer einzigen Religion gekommen ist. Die Menschheit kann es sich nicht mehr leisten, verschiedenen Religionen anzuhängen, denn das führt unausweichlich zur Zersplitterung. Hier wird nicht verneint, daß es wichtige Unterschiede zwischen den Religionen gibt, aber man meint, daß diese Unterschiede verschwinden müssen. Alle Religionen können Beiträge liefern, alle aber müssen auch große Opfer bringen. Das ist der bewußte Synkretismus. Früher dachten wir, es sei eine typisch asiatische Erscheinung. Heute müssen wir sagen, daß wir ihm gerade im Westen überall begegnen.

Viertens kann man den Dialog auf der Basis des Gedankens führen, daß die Anhänger anderer Religionen — ohne es zu wissen — eigentlich Christen sind. Diese Konzeption des „anonymen Christentums" spielt in der römisch-katholischen Theologie eine wichtige Rolle und wird auch von Sprechern auf Zusammenkünften des Weltrates verteidigt. Man sagt dann (ich zitiere): „Es ist unsere Aufgabe, den Christus aufzuwecken, der in der Nacht der Religionen schläft."

Der Fehler dieser vier Auffassungen des Dialogs ist, daß sie den Glauben an das Evangelium als eine besondere Form der Religion im allgemeinen betrachten. Gehört der homo christianus zur Art „homo religiosus"? Nach Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer können wir das sicher nicht ohne weiteres

annehmen. Barth hat scharf zwischen Glauben und Religion unterschieden. Bonhoeffer zog die Linie weiter aus und sagte: „Christsein bedeutet nicht, auf eine bestimmte Weise religiös zu sein." „Es ist nicht die Aufgabe der Christen, soviel wie möglich Raum für die Religion in der Welt oder gegen die Welt zu gewinnen." Und die große Diskussion über die Säkularisierung weist in dieselbe Richtung. Van Leeuwen hat gezeigt, daß das biblische Denken die Säkularisierung fördert, indem es die Götter entthront, und daß es deshalb ein großer Fehler ist, eine gemeinsame Front der Christen und der anderen Religionen gegen Atheismus und Säkularisierung aufrichten zu wollen. In der Missionsgeschichte gibt es immer wieder Situationen, in denen im Namen des Evangeliums und wahrlich nicht aus einem Geist der Intoleranz heraus bestimmte religiöse Auffassungen oder Machenschaften verurteilt werden müssen. Ein Dialog, der davon ausgeht, daß das Christentum auf jeden Fall die Partei der Religion gegen die nicht-religiösen Mächte ergreifen muß, kann deshalb weder theoretisch noch praktisch verteidigt werden. Ein Redner in Addis Abeba sprach über die „universale religiöse Gemeinschaft". Ich weiß nicht, was ich mir darunter vorstellen soll. Bei Besuchen in Indien hatte ich mehr als einmal das Gefühl, daß ich mich in vieler Hinsicht mehr hingezogen fühlte zu Jawaharlal Nehru, der ein Agnostiker war, sehr scharf sah, wieviel Böses die Religion in seinem Land getan hatte, und für das Recht der Unterdrückten plädierte, als zu den verschiedensten religiösen Führern, die das Kasten- oder das Purda-System für die Frauen verteidigten und vollkommen passiv blieben im Kampf gegen Hunger und Armut.

Also kein Dialog? Das würde ich nicht sagen. Es gibt Formen des Dialogs, die einen Sinn haben. Zuerst der Dialog, der davon ausgeht, daß es in dieser pluralistischen Welt viele Aufgaben gibt, die nur dann gelöst werden können, wenn Menschen jeder religiösen oder sogar nicht-religiösen Überzeugung sich zusammenschließen. Die Christen haben so lange eine besondere Machtposition in der Welt gehabt, daß sie sich noch immer nicht an die neue Situation, in der ihre Stimme eine unter vielen geworden ist, gewöhnt haben. Wir müssen lernen, leisere Saiten aufzuziehen. Und das bedeutet, sich zusammenzusetzen mit Muslimen und Humanisten, mit Buddhisten und Marxisten und Juden, um zusammen zu fragen, welche Normen Gültigkeit haben sollen, wenn wir die großen Weltprobleme zu lösen versuchen. Ohne von einer universalen Religion zu träumen oder sogar eine universale Ethik anzustreben, müssen wir sachlich miteinander reden über die nächsten praktischen Schritte, die getan werden müssen, um eine internationale Rechtsordnung zu gründen, um neue, weniger ungerechte Strukturen für eine Weltökonomie zu finden, um Maßstäbe für den gemeinsamen Kampf gegen Zerstörung und Ausbeutung der Natur zu suchen. Alle religiösen und ideologischen Familien müssen lernen, daß sie der Welt

nicht dienen, indem sie jede für sich ihren Monolog über ihre frommen Wünsche im Hinblick auf die Zukunft der Weltgesellschaft halten. Die Menschen, die in der Wissenschaft, in der Industrie, in Regierungen oder internationalen Organisationen die Pläne für die Zukunft machen und sich oft hilflos fühlen, werden erst richtig zuhören, wenn die großen Religionen und die ideologischen Familien sich über besondere Schritte, die getan werden müssen, einigen können. Ich meine, daß der auf die unmittelbaren praktischen Probleme gerichtete Dialog hohe Priorität haben muß.

Aber es gibt noch mehr. Es gibt den Dialog, der beabsichtigt, zu tieferer Kommunikation zu kommen. Das Evangelium wird Menschen von Menschen verkündigt. Zwischen diesen Menschen muß es zu einer echten Begegnung kommen. Das kann nie geschehen, wenn der eine den anderen einfach als Objekt, als Beute betrachtet. Beide müssen zuhören können. Wer erzählen will, was er im Evangelium und durch das Evangelium gefunden hat, muß dabei mit gutem Beispiel vorangehen. Er soll erst dann erzählen, nachdem er so gründlich zugehört hat, daß er anfängt zu verstehen, wie die Geschichte Jesu diesen Menschen, mit denen er zu tun hat, verständlich werden und in ihrer konkreten Situation ihr Leben treffen kann. Einer meiner japanischen Freunde, der jahrelang in Thailand Missionar war, prägte den Unterschied zwischen einer Dampfwalzentheologie und einer Wasserbüffeltheologie. „Meine Theologie hat hier mit der Not der kleinen Bauern anzufangen und nicht mit der Summa Theologica von St. Thomas oder der Dogmatik von Karl Barth." Der echte Missionar ist kein Kreuzfahrer, sondern ein Mensch, der seine Gedankenwelt kreuzigen läßt. Und das geschieht im Dialog, der den anderen als Nächsten, als Geschöpf Gottes ganz ernst nimmt.

Ich meine, daß Paulus und Johannes auf diese Weise in der hellenistischen Welt zugehört haben. Denn wie kann man es sonst erklären, daß sie das Evangelium in einer Sprache und in Ausdrücken verkündigt haben, die so ganz anders sind als die ihres palästinensischen Hintergrundes? Sie müssen mit den Einwohnern von Antiochien und Ephesus einen echten Dialog geführt haben, um sich so auf ihre geistige Welt einlassen zu können. Es ist nicht so, daß sie beginnen, das Evangelium anzupassen, so daß es seinen fremden, schockierenden Charakter verlieren würde. Wohl aber geben sie es so weiter, daß die Menschen in der hellenistischen Welt sich nicht wegen der total unbegreiflichen Sprache aus der Affäre ziehen können. Sie haben den Menschen mit Luthers Worten „aufs Maul geschaut". Und das nicht nur rein sprachlich, auch pastoral. Sie nehmen die besondere geistige Situation ihrer Zuhörer ernst.

Und sie haben keine Angst, Einsichten und Konzeptionen, die sie beim Dialog in der religiösen Gedankenwelt ihrer Zuhörer finden und die dazu benutzt werden können, ihnen das Evangelium näherzubringen, zu gebrauchen. Das ist

kein Synkretismus, denn alles dreht sich um die Achse des ursprünglichen Kerygmas. Aber es ist dialogisch, weil sie zugehört haben, bevor sie zu reden begannen.

Es hat immer Missionare gegeben, die mit Geduld, Respekt und Phantasie auf das religiöse Leben der Menschen, zu denen sie gesandt waren, eingegangen sind. Aber es ist auch wahr, daß die jungen Kirchen noch immer viel zuviel vom westlichen Import abhängig sind. Die eigentliche Verwurzelung des Evangeliums in Asien und Afrika ist eine Aufgabe, die noch größtenteils vor uns liegt. Und man sage nicht, daß diese Aufgabe keinen Sinn mehr habe, weil alle alten Religionen und Kulturen dazu verurteilt seien, von der einen weltumfassenden technisch-rationalen Zivilisation verdrängt zu werden. Es zeigt sich, daß die alten Religionen und traditionellen Kulturen gerade in unserer Zeit nicht nur ein zähes Leben führen, sondern auch die Möglichkeit der Erneuerung in sich tragen.

Aber jetzt muß eine Frage gestellt werden, die in der ökumenischen Diskussion noch wenig Aufmerksamkeit gefunden hat: Müssen wir in der heutigen Situation nur mit den historischen Religionen und mit den Ideologien, die deutlich organisatorische Formen angenommen haben, rechnen? Ich meine, daß wir noch in eine andere Richtung schauen müssen, nämlich in die der bewußt paganistischen Religiosität, die, obwohl sie viel weniger greifbar ist, dabei ist, zu einer großen Macht in unserer Kultur zu werden und dadurch eine noch viel größere Herausforderung für das Christentum darstellt. Man kann dieser Religiosität verschiedene Namen geben. Huizinga sprach von dem „Kultus des Lebens" und der „Besessenheit des Lebens"; Jean Brun von der „Rückkehr des Dionysos". Man kann auch sagen: „romantischer Vitalismus". Es geht auf jeden Fall um die Vergötterung des Lebens.

Denn die Weissagung von Marx und Freud und viel später von Bonhoeffer, daß das Ende der Religion in Sicht gekommen sei, ist nur zum Teil in Erfüllung gegangen. Es gibt tatsächlich einen modernen Typus des Menschen, der jede Religion als „Abhängigkeitsgefühl" (Schleiermacher) radikal verneint, weil man den Menschen eben als total unabhängig sieht, so daß alles Gerede von übervernünftiger, übermenschlicher Wirklichkeit als eine kindliche Illusion betrachtet wird. Der große Erfolg des Buches des Nobelpreisträgers Jacques Monod „Le Hasard et la Nécessité", das nicht nur alle Religionen, sondern auch alle Philosophien mit einer metaphysischen Dimension und sogar den Marxismus mit seinem Versuch, der Geschichte einen objektiven Sinn zu geben, ins Museum für Antiquitäten verbannt, beweist, daß wir eine große Anzahl von Zeitgenossen haben, für die jede Religion nur eine Illusion ist.

Aber bedeutet das wirklich, daß wir uns in einem religionslosen Zeitalter befinden? Ich glaube nicht. Kurz nachdem Marx sein Hauptwerk geschrieben

hatte, gab es eine Weissagung eines jungen Professors, die in eine ganz andere Richtung wies. Es war Friedrich Nietzsche. In seinem ersten Essay „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (1871) beschreibt er den Konflikt zwischen den apollinischen und den dionysischen Elementen in der griechischen Kultur. Apollo repräsentiere die Vernunft und Sokrates sei sein Prophet. Dionysos repräsentiere den ungezähmten, explosiven, primitiven Lebenstrieb. Nietzsche wendet dies auf die moderne Welt an. Er meint, daß sie dabei sei, vom „sokratischen Kenntnisdurst" abzurücken. Es gebe ein langsames Wiedererwachen des dionysischen Geistes. Und er jauchzt: „Wenn der Zauberstab des Dionysos unsere müde Kultur berührt, wird alles anders; ein Sturmwind erfaßt das Überlebte; die Zeit des sokratischen Menschen ist vorbei; bekränze dich mit Efeu und nimm den Thyrsosstab in die Hand."

Diese ein Jahrhundert alte Weissagung hat sich *auch* erfüllt. Die Religion des Lebens hat sich immer mehr ausgedehnt. In Amerika war Walt Whitman ihr großer Prophet. Huizinga nennt ihn „entsetzlich primitiv und heidnisch". Dann kommt D. H. Lawrence, der in all seinen Romanen nur *ein* Thema verkündigt: unsere Kultur und Gesellschaft haben das natürliche Leben unterdrückt, gestutzt und vergewaltigt. Wir müssen zurück zur primitiven Welt. Wir müssen die alten Fruchtbarkeitsreligionen wieder entdecken.

Nietzsche war schon zu der Schlußfolgerung gekommen, daß nicht Apollo der größte Feind des dionysischen Lebenskultus sei. In seinem letzten Werk ruft er aus: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten." Und Lawrence läßt in seiner Novelle „The Man who never died" Christus nach der Auferstehung einer Isis-Priesterin begegnen und zu der Schlußfolgerung kommen, daß das wahre Leben das irdische Leben ist, das aus dem Blut hervorkommt. Es ist verwunderlich und zeigt unsere Kurzsicht, daß es so viel Lärm um Lawrences „Lady Chatterley's Lover" und so wenig um „The Man who never died" gegeben hat. Ist es sehr schlimm, offen über Sexualität zu reden, und nicht sehr schlimm, das, was Christen heilig ist, frontal anzugreifen?

Auf chaotische und eklektische Weise benutzt später der Nationalsozialismus die Lebensreligion. Miskotte hat das in seinem kurz vor dem Zweiten Weltkrieg erschienenen „Edda und Thora" meisterhaft gezeichnet. Sein Ziel ist, „den neuen Typus des Menschen, der sich im totalen Volksstaat offenbart, als eine Variante des alten, des ‚ewigen' Menschen, d. h. des Heiden wiederzuerkennen."

Nachdem in der Religion von Blut und Boden der Lebenskultus ad absurdum geführt wurde, hätte man erwartet, daß er seine Kraft verloren habe. Aber nein. Insoweit die moderne Literatur, das Theater und der Film zwischen den Zeilen eine Botschaft weitergeben wollen, ist es fast immer die allmählich monotone Geschichte der Unterdrückung des spontanen Lebens durch christ-

lichen Moralismus und Puritanismus und die Herrlichkeit der Wiederentdeckung des überschäumenden körperlichen und natürlichen Lebens. Auf der sozialpolitischen Ebene wendet sich der Vitalismus jetzt nach links. Es kommt zu einer Wiederentdeckung des Anarchismus, der von der schöpferischen Macht des spontanen, unbeherrschten Lebens ausgeht. Herbert Marcuse versteht es, Nietzsche, Marx und Freud so zu interpretieren, daß sie alle drei ihren Beitrag zu einer revolutionären Ideologie, welche die erotische Energie der Lebensinstinkte aus dem Gefängnis der repressiven Konsumgesellschaft befreien wird, liefern. Nach Jahrunderten der Unterdrückung müssen wir nun endlich lernen, ohne Gewissensbisse das Leben als Ziel an sich hinzunehmen und deshalb gegen jede Moral, alle Strukturen, alle Religion und Philosophie, die dem Eros keine Chance geben, aufstehen. Wir wissen, wie sehr diese Gedanken die große Protestbewegung, die im Jahre 1968 ihren Höhepunkt erlebte, beeinflußt haben. Daß es wirklich um ein religiöses Phänomen geht, wird sehr deutlich, wenn man sich die sogenannte alternative Kultur anschaut, die gegen und neben der herrschenden Kultur nicht nur von Hippies, sondern auch von allerlei modernen künstlerischen und intellektuellen Gruppen ausgearbeitet wird. Theodore Roczak zeigt in seinem „The Making of a Counter-Culture", wie begierig man dort nach neuem religiösem Erleben sucht. Man sucht in allen möglichen Richtungen, man geht auf Entdeckungsreisen in den Fernen Osten, aber auch zu den Indianern und den Eskimos. Die Frage lautet immer: Wer hat das Geheimnis des ursprünglichen, unverbildet natürlichen Lebens am besten ergründet? Die Abkehr von der übersättigten, künstlichen, technokratischen Gesellschaft und vor allem das neue Bewußtsein, daß wir eigentlich einen Krieg mit der Natur führen und unsere Erde zerstören, geben den Propheten der Rückkehr zur Natur neue Nahrung. Und so befinden wir uns in einer Situation, in der die Religion, deren Ende vorhergesagt worden war, sich wieder kräftig revanchiert.

Es scheint mir, daß die Frage, wie Kirche und Christentum diese Herausforderung zu beantworten haben, zur zentralen Frage für unser Zeugnis geworden ist. Wir haben diese neue und zugleich uralte Religion nicht ernst genug genommen. Wir haben gedacht, daß Nietzsches Denken nur das Produkt eines kranken Gehirns war. Wir haben den Nationalsozialismus erst durchschaut, als es schon zu spät war. Und als die Zeit Hitlers vorbei war, haben wir erwartet, daß der Westen seine christliche Tradition wieder aufnehmen würde. Und es gibt noch viele, welche die Lebensreligiosität als eine befremdende Mode sehen, die sicher wieder vorbeigehen wird. Aber dafür ist sie zu tief verwurzelt und knüpft sie zu sehr an allerlei Bedürfnisse des modernen Menschen an. Ob wir es wollen oder nicht, wir müssen damit rechnen.

Aber was bedeutet das? Es bedeutet sicher nicht, daß wir sagen müssen:

„Glücklich haben wir wieder Bundesgenossen im Kampf gegen den Atheismus. Wir können uns von dem Schrecken erholen, den Bonhoeffer uns eingejagt hat, als er uns zeigte, daß wir das Evangelium in einer Welt ohne Religion zu verkündigen hätten." Warum dürfen wir das *nicht* sagen? Weil dann offenbar wird, daß wir nicht begriffen haben, daß diese Religion nicht nur unkirchlich, sondern ihrem Wesen nach heidnisch ist und daß es nicht leichter, sondern schwieriger ist, das Evangelium Menschen zu verkündigen, die fremde Götter verehren, als Menschen, die ohne Götter leben. Es ist naiv zu denken, daß wir in der Lebensreligion einen Bundesgenossen finden werden. Wenn Robinson in seinem „Honest to God" verwandte Züge bei D. H. Lawrence und Bonhoeffer findet, weil sie in einer Welt ohne Religion einen Weg zum Transzendenten suchen, zeigt sich, daß er keinen der beiden verstanden hat. Denn Lawrence will die alte primitive Religion zum Leben bringen; Bonhoeffer will gerade den Glauben aus der Umarmung der Religion befreien.

Wir müssen wieder lernen, das Heidentum zu erkennen. Heidentum ist nicht Atheismus. Heidentum ist: sich beugen vor und sich richten nach den Mächten, die das natürliche Leben beherrschen, solange dieses Leben seinen eigenen Weg geht. Heidentum ist: statt den Schöpfer und Erhalter des Lebens das Leben selbst anbeten. Kann und soll zwischen der Kirche und dem Neo-Paganismus auch ein Dialog stattfinden?

Sofern Dialog bedeutet: aufeinander hören — sicher ja. Denn wir haben hier viel zu lernen. Statt hochmütig zu der Schlußfolgerung zu kommen, daß die Neu-Heiden einen seit Jahrhunderten überwundenen Standpunkt nur aufwärmen, müssen wir fragen, warum in unseren Tagen die alte Religiosität mit neuer Kraft wieder auflebt. Und dann wird es nur allzu deutlich, daß hier dem Christentum große unbezahlte Rechnungen präsentiert werden. Denn Kirche und Theologie haben den Fragen, auf die die Propheten der Lebensreligion eine Antwort suchen, fast keine Aufmerksamkeit geschenkt. Was haben wir als Christen auf dem Gebiet des natürlichen Lebens (etwas ganz anderes als natürliche Theologie) anzubieten? Warum haben die Kirchen nicht schon längst vor der „Hybris" des modernen Menschen in seinem Verhältnis zur Natur gewarnt? Warum haben wir so lange damit gewartet, uns zu fragen, ob der Puritanismus mit seinem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Eros wirklich biblisch war? Kurz gesagt: Warum haben wir es so weit kommen lassen, daß die Karikatur des Christentums als Lebensverneinung in weiten Kreisen besser bekannt ist als das Evangelium der Lebenserneuerung?

Wenn wir aber diese Anklage gehört und die Konsequenzen für eine Reform unseres Denkens und Redens gezogen haben, dann müssen wir auch steinhart sagen, daß die Religion des Lebens und der Glaube an den lebendigen Gott überhaupt nicht zu vereinbaren sind. Hier muß jeder wählen. Hier geht es

wirklich um Dionysos oder den Gekreuzigten. Hier sind wir auf die Situation der alttestamentlichen Propheten gegenüber Baal und Astarte zurückgeworfen. Hier ist jedes Bündnis ausgeschlossen.

Denn es geht um Heil oder Unheil. Es geht darum, ob die Menschheit wirklich den shalom in der Hingabe an die Lebensinstinkte finden kann oder ob dieser shalom nur vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi kommt. Es geht darum, ob die tatsächliche Naturverachtung unserer Gesellschaft durch eine Naturvergötterung die neue Sklaverei bedeutet oder durch ein ehrfurchtvolles Annehmen der Natur als Schöpfung und als Gabe, für die wir Gott die Verantwortung schuldig sind, überwunden werden muß. Es geht darum, ob wir uns von einem wild gewordenen Eros, der alle echten menschlichen Verhältnisse der Treue und der Nächstenliebe zerstört, mitreißen lassen oder ob wir ihm seinen richtigen Ort im Licht und im Dienst der Agape geben.

Es scheint mir, daß es für die ökumenische Bewegung die höchste Zeit ist, die Kirchen dazu aufzurufen und sie dafür zu stärken, den geistigen Kampf um den letzten Sinn des Lebens zu führen. Dieser hat weltweite Dimensionen, und darum können die Kirchen hier nur gemeinsam kämpfen. Gemeinsam müssen wir der Welt, die Leben sucht, zurufen, daß sie es nicht ohne den Gott finden kann, zu dem wir sagen dürfen: „Bei dir ist die Quelle des Lebens" (Ps. 36, 10).

Hat die ökumenische Bewegung der Tagesordnung der Kirche oder jener der Welt zu folgen?

In diesem Vortrag geht es um die Haltung der Kirche der Welt gegenüber, wie sie in der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck kommt.

Die ökumenische Bewegung ist nie eine intime kirchliche Gesellschaft gewesen, die die Welt aus ihrem Gesichtskreis verloren hatte.

Die erste große kirchliche Konferenz der Bewegung war die in Stockholm im Jahre 1925, und dort ging es gerade um die Aufgabe der Kirche in der Welt. Nathan Söderblom war davon überzeugt, daß Eile geboten sei. Er ließ sich nicht von warnenden Stimmen in die Irre führen, die sagten, daß die Kirchen kein gemeinsames Zeugnis zu sozialen und internationalen Problemen geben könnten, bevor sie sich theologisch und dogmatisch geeinigt haben würden. Er antwortete: Die Situation ist so bedrängend, daß wir nicht warten können; laßt uns schon handeln, als ob wir zur vollen Einigkeit gelangt wären. Daß die Theologie, die durch die Vordertür hinausbefördert wurde, sich durch die Hintertür wieder hineinschlich, nahm er in Kauf.

Eigentlich gab es in Stockholm zwei verschiedene Theologien, die heftig gegeneinander gerieten. Auf der einen Seite das sogenannte „social gospel",

das nicht nur von Amerikanern, sondern auch von Engländern und Franzosen verteidigt wurde. Der Gründer, Walter Rauschenbusch, beschrieb es in Worten, die einen merkwürdig modernen Klang haben: „Die Menschheit erwartet ein revolutionäres Christentum, das diese Welt eine schlechte Welt nennen und sie verändern wird." Denn „das echte Ziel des Christentums ist, die menschliche Gesellschaft zum Reich Gottes umzubilden".

Den Akzent bekommen also die horizontalen Aspekte des Evangeliums. Jesus ist vor allen Dingen der große Reformator der sozialen Verhältnisse. Das soziale Christentum wird von einem starken Glauben an den Fortschritt der Menschheit getragen. Die Geschichte bewegt sich vorwärts, und die Mächte, die Gleichheit und Bruderschaft bewirken, sind unüberwindlich. Die ganze soziale und internationale Ordnung kann christianisiert werden.

Demgegenüber eine vor allem von den Deutschen verteidigte Theologie, die das Reich Gottes als die andere Welt rein eschatologisch sieht, die zu der von Gott bestimmten Zeit diese Welt ablösen wird. Sie ist mit einem tiefen Pessimismus bezüglich der Möglichkeiten, wichtige Veränderungen auf gesellschaftlichem Gebiet zu bewirken, verbunden.

Die Stockholmer Konferenz hat diese Polarisation nicht wirklich überwinden können. Dafür war die theologische Sprachenverwirrung zu groß. Aber Stockholm hat auf jeden Fall deutlich gesagt, und das war damals für sehr viele ein neuer Klang, daß die Kirchen ihre Pflicht anerkennen müssen, das Evangelium auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, industriell, sozial, politisch und international in die Praxis umzusetzen. Und so wurde sehr konkret über die sozialen Probleme gesprochen. Erzbischof Söderblom selbst trat z. B. deutlich für den achtstündigen Arbeitstag ein, was sehr fortschrittlich war. Aber unbeantwortet blieb die Frage, ob eine wirklich gründliche Besserung innerhalb der bestehenden sozialen Struktur möglich sein könne oder ob die Kirchen sich für eine radikale Änderung dieser Struktur einsetzen müßten. Die vom Marxismus gestellten scharfen Fragen oder die Fragen der Freiheitsbewegungen in Asien und Afrika fanden noch keinen Widerhall. Man hoffte, daß die neuen internationalen Körperschaften wie der Völkerbund und das Internationale Arbeitsamt die großen Menschheitsprobleme lösen könnten. Die Aufgabe der Kirchen war, diesen Organisationen „eine Seele" zu geben. Und so war eines der konkreten Resultate der Konferenz dieses, daß ein Internationales Sozialwissenschaftliches Institut gegründet wurde, das den Kirchen beim Bedenken ihrer Aufgaben auf sozialem Gebiet helfen und mit dem Internationalen Arbeitsamt, wo Vertreter der Regierungen, der Unternehmer und der Arbeitnehmer zusammen die neue soziale Gesetzgebung ausarbeiteten, zusammenwirken würde.

Aber in den Jahren nach der großen ökonomischen Krise des Jahres 1928 änderte sich die Welt in einem schnellen Tempo. Die Welt: das ist jetzt nicht

mehr die Menschheit, die bei der Unterzeichnung des Kellogg-Paktes in Paris versprochen hat, den Krieg zu ächten und die endlich in Genf über Abrüstung verhandelte. Die Welt: das ist jetzt Mussolini, Hitler, Stalin, spanischer Bürgerkrieg, Äthiopien und die immer mehr wachsende Arbeitslosigkeit. Welches ist die Haltung der Kirchen in dieser Welt? Auf jeden Fall nicht so tun, als ob sie in einer größtenteils christianisierten Gesellschaft lebten, die nur noch etwas mehr christianisiert werden müsse. Denn es wird gerade jetzt deutlich, wie dicht unter der Oberfläche sich das Heidentum befindet und wie leicht große Teile der Menschheit sich totalitären Mächten unterwerfen. Jetzt geht es also darum, wieder die primitiven Fragen nach den Fundamenten des Zusammenlebens zu stellen, gegen die Abgötter Stellung zu nehmen und die Menschen zu einer Neuentdeckung der biblischen Vision auf das Gemeinschaftsleben aufzurufen. Aber dann muß es eine Kirche geben, die weiß, was sie will, und die nicht in einer solchen Symbiose mit der Welt lebt, daß niemand mehr sehen kann, was Kirche und was Welt ist. So kommt es in jenen Jahren zu einem Suchen und Fragen nach der Identität und der Integrität der Kirche. Der Kirchenkampf in Deutschland zeigt, wie notwendig die neue Selbstbesinnung der Kirche ist. Sogar in Amerika, wo Reinhold Niebuhr vorgearbeitet hat, gibt im Jahre 1935 eine Gruppe von Jüngeren ein Buch mit dem vor allem für Amerika schockierenden Titel „The Church against the World" heraus. Richard Niebuhr zeigt in der Einleitung, daß die Kirche sich viel zuviel der Welt angepaßt hat und wieder lernen muß, eine eigene Sprache zu sprechen. Und ein Satz von John Mackay in einem Memorandum für die Oxford-Konferenz wird überall aufgegriffen, weil er gerade dieses Verlangen nach einer echten, ihrem Auftrag gewidmeten und gehorsamen Kirche zum Ausdruck bringt: „Let the Church be the Church".

Das bedeutet am allerwenigsten, daß man sich in einen klerikalen Elfenbeinturm zurückzieht. In der „Student World", dem damals praktisch einzigen Forum für internationale ökumenische Diskussion, wird radikale Gesellschaftskritik geübt. Niebuhr, Berdjajew, Tillich, Rosenstock-Hussey, de Rougemont und die Männer der französischen Esprit-Gruppe greifen in diesem Heft die größtenteils erstarrten und verrotteten Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft an. Und J. H. Oldham, der vom Jahre 1933 an die Oxford-Konferenz vorbereitet, geht wie ein Diogenes mit seiner Laterne umher, um Männer und Frauen zu finden, die Wege zu einer radikalen Erneuerung des sozialen und internationalen Lebens aufzeigen können. Es gelingt ihm, Soziologen, Ökonomen und Politiker zu mobilisieren und so Oxford 1937 viel repräsentativer und relevanter zu machen, als Stockholm es gewesen war. Jetzt geht es nicht nur um das Durchdringen der bestehenden Ordnung mit christlichem Geist. Jetzt werden Strukturen und Institutionen kritisch untersucht. Die Oxford-Botschaft an die

Kirchen sagt: „Die Mächte des Bösen, gegen die Christen zu kämpfen haben, sind nicht nur in den Herzen der Menschen als Individuen zu finden. Sie sind in die Struktur der Gesellschaft eingedrungen und haben sie infiziert. Sie müssen deshalb auch dort bekämpft werden." Und die Konferenzberichte über Kirche und Staat, Kirche und Volk, Kirche und Wirtschaft, Kirche und internationale Fragen gehen so konkret und kritisch auf die akuten Probleme ein, wie es nie zuvor auf ökumenischer Ebene geschehen war.

Der Zweite Weltkrieg bricht aus. Für eine große Anzahl von Kirchen bedeutet das, daß sie vor der Wahl stehen, entweder bekennende Kirchen zu werden, die die Herrschaft ihres Herrn auf allen Lebensgebieten verkündigen, auch gegenüber den heidnischen Ideologien, oder ihren Auftrag zu verleugnen. Sie reden die Welt noch nicht so deutlich an, wie sie es hätten tun sollen, aber es gibt wenigstens wieder ein kirchliches Zeugnis, das die Wirklichkeit berührt. Die Kirche steht wieder in der Menschheitsgeschichte. In dieser Zeit wird auch schwer gearbeitet, um ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen bezüglich des sozialen und internationalen Wiederaufbaus in der Nachkriegszeit zu erreichen. Was die deutschen evangelischen Kirchenführer in Stuttgart 1945 sagten, „daß die Kirchen nicht mutiger ihr Zeugnis abgelegt hatten", galt eigentlich für alle Kirchen, und das durfte nicht wieder geschehen.

So kommen wir zur Nachkriegsperiode. Es gibt neue Chancen für die Kirchen und vor allem für die ökumenische Bewegung. Der Weltrat wird im Jahre 1948 in Amsterdam endgültig gegründet. Die Erste Vollversammlung widmet den sozialen und internationalen Fragen viel Aufmerksamkeit. Oldhams Vorschlag, den Begriff „Verantwortliche Gesellschaft" als Kriterium für die soziale Aufgabe der Kirchen zu nehmen, findet allgemeine Zustimmung. Denn damit werden die großen und dringenden Probleme mit einem Wort getroffen. Es geht darum, daß alle die Chance bekommen, Mitverantwortung zu tragen, daß alle die Verantwortung füreinander akzeptieren und daß man die Gesellschaft nicht totalitär als Selbstzweck versteht, sondern sich zur Verantwortung gegenüber ewig gültigen Normen rufen läßt. Die Menschenrechte werden deshalb stark betont. Und die ökumenische Bewegung kritisiert sowohl den Kapitalismus als auch den Kommunismus, weil in keinem der beiden die drei Dimensionen der verantwortlichen Gesellschaft verwirklicht werden. Im Kalten Krieg ist dies eine höchst unbequeme Lage, weil man von beiden Parteien als ein unzuverlässiges Element betrachtet wird. Aber es geht nicht nur um die Unabhängigkeit, sondern auch um die Integrität der ökumenischen Bewegung, die gerade zeigen soll, daß die Kirchen gemeinsam den Auftrag haben, im Kampfgewühl der Ideologien und Machtblöcke eine andere, eigene Stimme hören zu lassen.

Man spricht in dieser Zeit viel vom Wächteramt der Kirche. Enthält das einen bewußten oder unbewußten Anspruch der Kirche auf die eigentliche

Führung der Welt? Nicht notwendigerweise, denn der Wächter kann seine Aufgabe als die bescheidene Aufgabe der Schildwache verstehen. Aber es ist wohl so, daß in dieser Periode, in der in vielen Ländern ein kirchliches Erwachen stattfindet, große Erwartungen hinsichtlich der Rolle, die die Kirchen im Aufbau der Nachkriegsgesellschaft spielen können, gehegt werden.

Man hat aus den Erfahrungen früherer Jahre gelernt, daß man mit allgemeinen Erklärungen ökumenischer Versammlungen, denen keine konkreten Versuche praktischer politischer Konsequenzen folgen, nicht weiterkommt. Und so wird jetzt zuerst auf dem Gebiet der internationalen Verhältnisse eine Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten ins Leben gerufen. Sie besteht aus Spezialisten auf diesem Gebiet und baut ein Sekretariat auf, das sich täglich mit den akuten Problemen des internationalen Lebens beschäftigt. Die Kirchen haben also ihre eigene „Lobby" bei den Vereinten Nationen und den Regierungen. Aber es geht nicht in erster Linie um die Verteidigung kirchlicher Interessen, sondern um Mitarbeit bei der Lösung der großen Probleme, von deren Lösung der Weltfriede abhängig ist. Auch auf sozialem Gebiet kommt man zu mehr konkreten Aktionsformen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die Entwicklungsländer. Die Studien bezüglich der schnellen sozialen Veränderungen in jenen Ländern führen in Asien und Afrika Ökonomen, Soziologen, Politiker und Kirchenführer zusammen, um Richtlinien für den sozialen und politischen Aufbau auszuarbeiten.

Kann man behaupten, daß diese Versuche, von der Ökumene her direkten Einfluß auf das soziale und internationale Leben auszuüben, einigen Erfolg gehabt haben? Es ist nicht leicht, diese Frage zu beantworten. Denn die wichtigsten Beschlüsse auf politischem Gebiet kommen fast immer durch ein Zusammenspiel der Kräfte zustande. Und wer wird beurteilen, wieviel genau dem einen oder dem anderen zu verdanken ist? Ich meine aber, daß wir in aller Nüchternheit die folgende Bilanz ziehen können.

Erstens: Es hat viele Fälle gegeben, in denen die Kirchen haben absagen müssen, weil sie sich nicht deutlich genug einigen konnten.

Zweitens: Es hat viele Fälle gegeben, in denen Empfehlungen oder Warnungen der Kirchen keinen Widerhall gefunden haben, weil die betroffenen Regierungen nicht bereit waren, den für eine friedliche Lösung erforderlichen Preis zu bezahlen.

Drittens: Es hat eine Anzahl von Fällen gegeben, in denen das Wort der Kirchen ein wichtiger Beitrag zur Bildung einer internationalen öffentlichen Meinung war, welche dann wieder neue konstruktive Schritte auf dem Weg zu einer besseren internationalen Ordnung ermöglichte. Ich werde später einige konkrete Beispiele nennen.

Sicher keine zufriedenstellende Bilanz. Wohl aber eine Bilanz, die bei der

Beurteilung der Arbeit der ökumenischen Bewegung nicht vernachlässigt werden darf.

Aber jetzt kommt um das Jahr 1960 eine heftige Diskussion in Gang über die Frage, ob die ökumenische Bewegung ihre Haltung der Welt gegenüber nicht radikal zu ändern hat. Es gibt tiefe Enttäuschung über die Tatsache, daß aus den schönen Plänen, über eine Erneuerung der Kirchen zu einer Erneuerung der Gesellschaft zu kommen, wenig oder nichts geworden ist. Es sieht so aus, als ob alle Reformversuche versandet sind. Man will aus der herrschenden Ordnung, die im Grunde Unordnung ist, ausbrechen. Muß dann nicht viel radikaler nach der Aufgabe der ökumenischen Bewegung in der Welt gefragt werden? Die neue Generation bringt eine neue Sprache mit sich. Ein „exodus" aus den mit dem „establishment" verflochtenen institutionalisierten Kirchen ist notwendig. Ein säkularer Ökumenismus (nicht dasselbe wie ein säkularisierter Ökumenismus), der den Dienst an der Menschheit als vornehmstes Ziel sieht. Eine Theologie der Revolution muß ausgearbeitet werden.

Es entsteht eine verwirrte Diskussion, denn ältere und neuere Fragestellungen kreuzen einander. Lassen Sie mich deshalb zuerst die Fragen nennen, die nicht mehr aktuell sind oder sein sollten, weil sie in der Geschichte der ökumenischen Bewegung genügend beantwortet wurden. Ich nenne vier solcher eigentlich anachronistischen Fragen.

Erstens: Hat die ökumenische Bewegung das Recht und die Pflicht, sich zu gesellschaftlichen und internationalen Problemen zu äußern? Meine Gegenfrage: Darf das im Jahre 1972 noch ein Problem für uns sein? Haben wir in den fast fünfzig Jahren seit dem Neubeginn in Stockholm denn nicht zusammen gelernt, daß die Reduzierung des Evangeliums auf eine Angelegenheit zwischen Gott und der einzelnen Seele eine Verleugnung des prophetischen Zeugnisses des Alten und des Neuen Testamentes ist? Ist von dem Konsensus, der auf diesem Gebiet in der Ökumene entstanden ist, so wenig in das Leben der Mitgliedskirchen durchgedrungen? Die alte Leier, daß die Kirche nur mit dem Heil des einzelnen zu tun habe, klingt heute wie eine Schlafmelodie. Denn von allen Seiten, nicht nur von Hippies, sondern auch von den Vertretern der Wissenschaft und der Industrie wird heute laut verkündigt, daß die Gesellschaft der Produktion und der Konsumtion zu Ende geht und daß nur eine neue Ethik mit neuer Sinngebung des Lebens und neuen Normen uns vor der Katastrophe retten kann. Müssen in einem solchen kritischen Augenblick die Kirchen sich in ihr Schneckenhaus zurückziehen und sagen, daß ihr Herr mit dem Ringen der Menschheit um eine sinnvolle Gesellschaft, in der der Mensch menschenwürdig leben kann, nichts zu tun hat?

Eine zweite, wirklich nicht aktuelle Frage lautet: Hat die ökumenische Bewegung wirklich den großen sozialen und internationalen Fragen unserer

Zeit ihre Aufmerksamkeit gewidmet? Man kann immer wieder hören, daß erst während der allerletzten Jahre in der ökumenischen Bewegung ein echtes Interesse für gesellschaftliche Probleme entstanden ist. Aber diese Behauptung zeigt nur einen Mangel an Kenntnis der ökumenischen Geschichte. Eines der Hauptmotive beim Entstehen der ökumenischen Bewegung war gerade das Entsetzen über die Ohnmacht der Kirchen, ein deutliches gemeinsames Zeugnis hinsichtlich der gesellschaftlichen Fragen zu geben. Von Stockholm und Oxford an bis zu Genf 1966 und Uppsala 1968 hat man zusammen gesucht und gerungen, um zu einem solchen Zeugnis zu kommen. Man kann sagen, daß das Resultat den Erwartungen nicht entsprach. Aber man kann nicht sagen, daß auf diesem Gebiet nicht mit Energie und Leidenschaft gearbeitet wurde.

Eine dritte, sachlich nicht begründete Frage ist, ob die ökumenische Bewegung sich nur mit den Motiven und Normen, die das Leben der Christen in der Gesellschaft beherrschen müssen, beschäftigt hat unter Vernachlässigung der Frage nach gerechten Strukturen. Wer die Aussagen der Oxford-Konferenz 1937 und vor allem der Vollversammlung in Amsterdam 1948 kennt, der muß wissen, daß man schon früh verstanden hat, daß es nicht nur um die soziale Haltung der einzelnen Christen, sondern vor allem um die Strukturfragen geht. Was ist der Entwurf der verantwortlichen Gesellschaft anderes als ein Prüfstein zur Beurteilung der bestehenden Strukturen? Die Kritik an den bestehenden Gesellschaftsformen ist seit Oxford und vor allem seit Amsterdam immer deutlicher und konkreter geworden.

Eine vierte, auch überflüssige Frage ist, ob die ökumenische Bewegung sich nur mit Worten und in der Form vager Verallgemeinerungen mit den sozialen und internationalen Fragen beschäftigt und ob sie je auf konkrete Weise am Kampf für soziale Gerechtigkeit und dauerhaften Frieden teilgenommen hat. Es ist eine Tatsache, daß viel ökumenische Aktivität auf diesem Gebiet die Form allgemeiner Resolutionen und Berichte angenommen hat. Es ist auch richtig, daß viele dieser Aussagen zu allgemein gewesen sind, um *direkten* Einfluß auf die wirkliche Welt haben zu können. Man unterschätze jedoch nicht die Bedeutung eines Konsensus der Kirchen auf sozialethischem Gebiet, der als Grundlage für örtliche, konkrete Beschlüsse dienen kann. Aber die ökumenische Bewegung hat immer mehr erfahren, daß es nicht bei Allgemeinheiten bleiben darf. Und so hat sie, vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, auch hinsichtlich vieler brennender politischer Probleme, von denen das Wohl der Menschheit abhängt, Stellung genommen. Durch die Mitarbeit sachverständiger Laien war dies möglich, ohne an der Wirklichkeit des politischen Lebens vorbeizugehen.

Hat es einige Resultate gebracht? Es gibt sicher keinen Grund, die Erfolge der ökumenischen Bewegung auf diesem Gebiet zu bestaunen. Aber es gibt auch

keinen Grund, so zu tun, als sei alles vergeblich gewesen. Ich nenne nur eine Anzahl von Interventionen, die — an einem objektiven Maßstab gemessen — wirklichen Erfolg gehabt haben: den Einfluß der Versöhnung in Stuttgart (1945) auf die Reintegrierung Deutschlands in die internationale Gemeinschaft; die effektive Mitwirkung an der Formulierung und die Annahme der Erklärung über die Menschenrechte; den Beitrag an der Beendigung des Suezkonfliktes vom Jahre 1956; die Unterstützung der Vorbereitung und des Zustandekommens des Moskauer Vertrages über die Atomversuche (1963); die Initiative, die reichen Länder dazu zu bewegen, einen festen Prozentsatz ihres Einkommens den Entwicklungsländern zur Verfügung zu stellen; das Schaffen einer Atmosphäre, in der die „Denkschrift" der Kirchen in Deutschland zum Verhältnis zu Osteuropa, die wiederum einen wichtigen Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung in Deutschland gehabt hat, möglich gemacht wurde; die für den Friedensschluß zwischen Nord- und Südsudan geleisteten Dienste.

Das sind greifbare Resultate. Und dazu kommen noch die Interventionen, die nicht publiziert werden können, weil das der guten Sache schaden würde. Ich gebe diese Beispiele nicht, um die Aktivität der ökumenischen Bewegung zu loben, sondern um jedem die Gelegenheit zu geben, selbst sachverständig zu urteilen.

Wenn wir also eine Anzahl von kritischen Fragen einfach beantworten können, indem wir auf die tatsächliche Geschichte der letzten vierzig Jahre verweisen, so bleiben doch andere, nicht weniger kritische Fragen übrig, die noch nicht oder ungenügend beantwortet sind. Es gibt vor allem während der letzten Jahre sehr dringende Fragen, denen wir nicht aus dem Weg gehen dürfen. Ich nenne ihrer vier.

Erstens: Sind die Kirchen nicht so sehr mit der heutigen sozialen Ordnung verbunden, daß die ökumenische Bewegung die Freiheit und die Autorität, ein prophetisches Wort reden zu können, nicht besitzt? Diese Frage können wir nicht leicht zur Seite schieben. Die Kirchen sind tatsächlich durch soviel Bande mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung verbunden, daß sie in ihrem Zeugnis entweder gebremst werden oder unglaubwürdig zu sein scheinen. Es gibt silberne Bande, die manchmal die Kirche mit dem Staat, manchmal die Kirche mit sozialen Gruppen verbinden. Es gibt ideologische Bande, die die Kirche auf eine bürgerliche Mentalität festnageln. Und doch würde es falsch sein, daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die ökumenische Bewegung und die Kirchen kein Recht haben, den Mund aufzumachen. Denn die Befreiung aus dem Gefängnis der weltlichen Mächte geschieht gerade dort, wo die Kirchen wieder zu ihrer Unabhängigkeit auffordern und frei aus dem eigenen Auftrag heraus sprechen lernen. Und auf diesem Gebiet gibt es gute Gründe zur Hoffnung. Die Begegnung und das Gespräch zwischen den Kirchen, wobei es zu einer gegen-

seitigen Mahnung kommt, haben den Effekt, daß Kirchen sich selbst sehen lernen, wie andere sie sehen. Die ökumenische Bewegung wird so zu einer Bewegung zur Befreiung der Kirchen. Wenn die Kirchen sich aneinander spiegeln und die eigene Aufgabe im Licht der Weltaufgabe der Una Sancta sehen lernen, kommt es zu einer neuen Freimütigkeit. Es ist einfach nicht wahr, daß die Kirchen während der letzten dreißig Jahre nur als Papageien die Stimme der sie umgebenden politischen oder sozialen Mächte wiedergegeben haben. Man denke an die Rolle der amerikanischen Kirchen im Blick auf den Krieg in Vietnam, an die der französischen Kirchen hinsichtlich Algeriens, an die deutschen Kirchen in ihrer Haltung dem Osten gegenüber. Es bleibt noch eine große Aufgabe, um die Befreiungsbewegung auf allen Gebieten weiterzuführen. Aber ein Anfang wurde gemacht.

Die zweite dringende Frage lautet: Beurteilt die ökumenische Bewegung die Möglichkeit, die bestehende Ordnung (oder Unordnung) graduell zu reformieren, nicht zu optimistisch? Lebt sie nicht zu sehr aus der Illusion, daß die großen Fragen des Verhältnisses zwischen reichen und armen Ländern, der Ausbeutung, der Rassendiskriminierung, des Mißbrauchs der Macht durch die Großmächte ohne einen totalen Bruch mit der heutigen Ordnung gelöst werden können? Hat der Wunsch, sich nicht in Allgemeinheiten zu verlieren, etwa dazu geführt, daß man allzu pragmatisch geworden ist? Ich mache zu dieser aktuellen Frage vier Bemerkungen.

Erstens: Sogar große Revolutionäre wie Lenin haben manchmal behauptet, daß es sinnlos sei, die unmittelbare Revolution in solchen Situationen, in denen die Bedingungen dafür nicht gegeben sind, zu propagieren.

Zweitens: Revolution bedeutet Gewalt, und der Christ kann Gewalt nur gutheißen, wenn alle anderen Möglichkeiten erschöpft sind. Auch dann noch muß der Christ alles tun, um die Dämonie der Gewalt zu bekämpfen.

Drittens: Auf diesem Gebiet dürfen wir nicht verallgemeinern. Jeder Kontinent, jedes Land hat in dieser Hinsicht seine besondere historische Situation. Was für Südamerika gilt, gilt nicht unbedingt für Asien oder Europa.

Viertens: Die ökumenische Bewegung muß die Bereitschaft haben, sowohl für die große, radikale Umbildung der gesellschaftlichen und internationalen Strukturen zu arbeiten als auch für die bescheidenen Reformen, die in diesem Augenblick sofort zustande gebracht werden können.

Die nächste Frage, die wir noch nicht genügend beantwortet haben, lautet: Hat die ökumenische Bewegung einen so starken Akzent auf Leben und Zukunft der Kirche gelegt, daß sie den Fragen, von denen Leben und Zukunft der Menschheit abhängig sind, nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat? War sie zu sehr an der Tagesordnung der Kirche interessiert, um die Tagesordnung der Welt völlig ernst nehmen zu können?

Es ist natürlich eine Tatsache, daß eine ökumenische Bewegung, die die schwere Aufgabe hatte, voneinander isolierte Kirchen zur Zusammenarbeit zu bringen und auf den Weg zur Einheit zu führen, den zwischenkirchlichen Problemen sehr viel Zeit und Aufmerksamkeit hat widmen müssen. Ich habe oft geseufzt, wenn die Weltsituation uns dazu zwang, die Arbeit am Aufbau der ökumenischen Bewegung zu unterbrechen, um sich dieser oder jener kritischen internationalen Situation zu widmen. Aber das geschah nicht, weil die Innenpolitik der ökumenischen Bewegung wichtiger zu sein schien als die Außenpolitik; es war vor allem, weil nur eine wirklich zusammenhängende, auf substantiellen gemeinsamen Überzeugungen fundierte ökumenische Bewegung der Welt etwas zu sagen haben würde. In der Kirche das Innere nach außen? Gut, aber wenn das Futter des Mantels zerrissen ist, bringt das keinen eindrucksvollen Erfolg. Es gibt eine Zeit der Sammlung. Es gibt auch eine Zeit für den Exodus. Beide gehören zum Wesen der Kirche.

Die letzte dieser dringenden Fragen ist, ob die ökumenische Bewegung, obwohl sie sich auf sozialpolitischem Gebiet nicht unbezeugt gelassen hat, tatsächlich bewiesen hat, daß die Kirchen an der Seite der Armen und Unterdrückten stehen müssen. Es ist gut, daß diese Frage heute so scharf gestellt wird. Die heftige Diskussion über das ökumenische Antirassismus-Programm beweist, daß es sich hier um eine tief eingreifende Wahl handelt. Ich halte dieses Programm für eine notwendige Konsequenz aus allem, was wir in der ökumenischen Bewegung zusammen gelernt haben. Hier wird ein Stück belangvoller Solidarität sichtbar, das deutlicher als kirchliche Erklärungen spricht. Und es freut mich, daß dies in Afrika mit Dankbarkeit und Überraschung zur Kenntnis genommen worden ist. Man glaubte nicht, daß die Kirchen den Mut und die Phantasie haben würden, einen solchen Entschluß zu fassen. Und *ein* unerwartetes Resultat ist gewesen, daß die neue Glaubwürdigkeit der ökumenischen Bewegung dazu geführt hat, daß sie eine entscheidende Rolle bei der Beendigung des langen, blutigen Bürgerkrieges im Sudan und der Versöhnung der kämpfenden Parteien in diesem Land hat spielen können.

Es ist deutlich, daß wir in der neuen Situation, in die wir durch die Entwicklung in Kirche und Welt hineingeraten sind, nicht mit der Wiederholung alter Formeln zu Rande kommen, sondern neue Antworten auf neue Fragen finden müssen. Ich will aber noch etwas zur Perspektive, in der wir diese Aufgabe sehen müssen, sagen.

Diese Perspektive muß die prophetische sein. Denn das einzig Spezifische und Besondere, das die Kirche der Welt in den gesellschaftlichen Fragen zu bieten hat, ist das prophetische Zeugnis, wie es im Alten und Neuen Testament ursprünglich verkündigt wurde. Wir könnten ein bekanntes Wort von Karl

Jaspers über die Chancen der Kirche wie folgt zuspitzen: Alle Chancen der Kirche hinsichtlich der Welt liegen in der Prophetie.

Warum ist das so? Weil die Prophetie eine Dimension des menschlichen Lebens kennt, die die Welt von sich aus nicht kennt: die Dimension des göttlichen Handelns. Prophetie gibt Zeugnis von dem, was Gott getan hat, was er tut und was er tun wird. Ich darf einige treffende Sätze von van Ruler zitieren:

„Unsere Kenntnis der Geschichte, die die Propheten uns schenken, ist keine Einsicht in die Geschichte, sondern ein Wissen um die Geschichte. Der Urwald, in dem wir uns befinden, wird nicht gefällt, sondern es wird eine Lichtung geschlagen, wo die Sonne scheint, zu unserem Trost ... Und außerdem werden auch Pfade gehackt, zwischen den Stämmen und quer durch die Schlingpflanzen hindurch, auf denen wir gehen können. Neben den Verheißungen, die sich auf das Handeln Gottes beziehen, stehen bei den Propheten die Gebote für das Handeln des Menschen ... Und wir empfangen so viel, wie uns genügt, um den nächsten Schritt zu tun: Der Urwaldpfad wird vor unseren Füßen gebahnt" (Religie en Politiek, S. 202).

Anders gesagt: In einer Welt, die sich in einer Sackgasse befindet und überall vor geschlossenen Türen steht, ist die Prophetie das Wort des Durchbruchs und der Durchsicht. Der Prophet Micha (2, 13) sagt es so: „Er wird als ein Durchbrecher vor ihnen heraufziehen; sie werden durchbrechen und durchs Tor hinausziehen, und ihr König wird vor ihnen hergehen und der Herr an ihrer Spitze."

Auf dem Hintergrund dieser Offenbarung des göttlichen Willens und seines Marschbefehls kämpft die Prophetie gegen drei Verfälschungen des religiösen Lebens: gegen die „seelische" Frömmigkeit, die Gott nur für die eigene Seele haben will und Gottes Herrschaft über die Welt nicht tatsächlich anerkennt; gegen den religiösen Institutionalismus, dessen alles beherrschende Frage die nach der Kontinuität der traditionellen Formen des religiösen Lebens ist; gegen die Abgötterei, die irdische Mächte, Systeme und Ideologien verabsolutiert.

Und dieser Kampf wird nicht mit allgemeinen Grundsätzen geführt. Weder im Alten noch im Neuen Testament wird uns ein ethisches System angeboten. Die Prophetie spricht eine sehr konkrete Sprache und redet über aktuelle Geschehnisse. Von Amos an bis zum Propheten Jesus, der mehr als ein Prophet ist, werden die sozialen Krankheiten und Sünden, die zur Ausbeutung und Entfremdung führen, namentlich genannt.

Leider haben die Kirchen in ihrer Geschichte dem prophetischen Zeugnis nicht die Aufmerksamkeit geschenkt, die es wegen seiner zentralen Stellung in der Bibel verdient. In langen Perioden sind sie der Welt das prophetische Wort schuldig geblieben, wodurch sie diese Welt ihrem Schicksal überließen. Und so ist es begreiflich, daß jetzt wieder eine starke Bewegung entstanden ist, die die

Aufmerksamkeit des Christentums und der Kirche wieder auf die Welt mit ihren Nöten lenkt. Aber jetzt ist die große Frage, ob diese Bewegung wirklich ein Aufleben und eine Aktualisierung der echten prophetischen Tradition ist. Sie enthält sicherlich allerlei Motive dieser Tradition: die Ablehnung einer privaten egozentrischen Frömmigkeit, die Kritik an der selbstsicheren religiösen Institution, den Kampf gegen Mächte, welche die Menschlichkeit bedrohen. Aber stehen diese Motive in dem richtigen Zusammenhang? In der ursprünglichen Prophetie ist dieser Zusammenhang immer die Offenbarung des göttlichen Willens. Es fängt immer mit einem „So spricht der Herr" an. Wie der zweite Petrus-Brief es sagt: „Noch niemals nämlich ist eine Prophetenrede durch eines Menschen Willen zustande gekommen; vielmehr vom Heiligen Geist getrieben, haben die gottgesandten Menschen geredet" (Übers. Wilckens).

Wird das heute bei den Versuchen, Christen eine relevante Rolle in der Gesellschaft spielen zu lassen, genügend bedacht? Ich bekomme immer wieder den Eindruck, daß in unserem vielen Schreiben und Reden über die gesellschaftliche Funktion des Christentums eine entwurzelte oder halbierte Prophetie angeboten wird. Entwurzelt, weil wir so wenig vom Getriebenwerden, vom Überwältigtwerden durch die persönliche Begegnung mit dem lebendigen und redenden Gott, was der Prophetie ihre wahre Bedeutung gibt, merken. Halbiert, weil dadurch die Aussicht und die Durchsicht von der Offenbarung her wegfallen und nur die Gebote übrigbleiben.

Es geht nicht darum, ob die Kirchen sich zu viel oder zu wenig um die Fragen der Welt kümmern. Aber die Frage ist, ob sie es auf richtige Weise tun. Geschieht es — wie Martin Buber sagt — „theopolitisch" oder auf die Weise einer halbchristlichen, halbweltlichen Ideologie? Wir sind nicht ohne Grund von den anthropologischen Wissenschaften beeindruckt. Aber auch die beste Soziologie kann uns nicht helfen, wenn wir nicht aus unserer eigenen tiefsten Quelle der Kraft leben. Sind wir nicht in der Situation von Hagar und Ismael in der Wüste? Der Mangel an Wasser ließ sie beinahe umkommen, bis sie merkten, daß es ganz in ihrer Nähe eine rettende Quelle gab. Wir haben auch eine Quelle in unserer Nähe: die volle prophetische Verkündigung. Wenn wir zusammen darauf hören, wird uns alle Lust vergehen, unsere Zeit mit polarisierenden Diskussionen zu verschwenden. Dann wird die Tagesordnung sehr sicher die Tagesordnung der Welt sein, aber nicht in dem Sinn, daß die Kirche nur die von der Welt ausgedachten Fragen zu beantworten hat. Nein, in dem Sinn, daß Gott selbst uns nach der Welt, die seine Welt ist, fragt.

Wenn ich heute von so vielen Seiten verkündigen höre, daß es mit dem Ökumenismus, der sich für die Einheit der Kirchen interessiert, vorbei sei und daß der einzige relevante Ökumenismus das gemeinsame soziale Engagement ist, denke ich an die Krise der ökumenischen Bewegung im Jahre 1932. Auch

damals gab es große Spannungen zwischen Orthodoxie und Orthopraxie. Auch damals die Frage: Einheit der Lehre oder Einheit der Tat.

Der damals noch sehr jugendliche Bonhoeffer hat dann zwei zukunftsweisende Ansprachen gehalten. Er stellte eine große Begriffsverwirrung fest. Er fand die Ursache in der ungenügenden theologischen Verankerung der Bewegung. Auf einer ökumenischen Jugendkonferenz ruft er aus: „Die Geringschätzung der Theologie durch die Menschen der Praxis soll aufhören." Solange wir so unsicher seien, sagte er, ist die ökumenische Bewegung ein Opfer aller Konjunkturänderungen in der Gesellschaft und in der Politik. Die ökumenische Bewegung sei nicht nur da, um gemeinsame Aktionen durchzuführen. Sie sei eine bestimmte Gestalt der Kirche. In ihr geht es um nicht mehr oder weniger als um eine Wiederentdeckung der eigentlichen Aufgabe der Kirche. Diese Aufgabe sei: die Anwesenheit Christi in unserer Welt zu verkündigen. In unserem Zusammenleben müsse deutlich werden, daß Christus unser Friede sei. Aber das Wort des anwesenden Christus sei Evangelium und Gebot. Diese zwei seien unzertrennlich. Christus sei Herr der ganzen Welt, und die Kirche habe deshalb mit der ganzen Welt zu tun. Es gehe darum, das konkrete Wort zu hören, das Christus uns in unserer aktuellen Situation gibt.

Bonhoeffer durchbricht auf diese Weise die falsche Alternative zwischen einem kirchlichen und einem weltlichen Ökumenismus. Eine ökumenische Bewegung, die sich *nur* für die „doxa", die Lehre, interessiert, bleibt im luftleeren Raum. Aber eine, die sich *nur* mit der Praxis beschäftigt, verliert ihre Identität als christozentrische Bewegung und wird zu einem Spielball der Kräfte, die auf sozialem und politischem Gebiet miteinander streiten.

Natürlich muß gemeinsames soziales Engagement sein. Und natürlich darf und muß mit allen möglichen Menschen guten Willens zusammengearbeitet werden, obwohl sie aus anderen Gründen für Gerechtigkeit und Frieden kämpfen. Aber das ist keine Alternative zum Zusammenführen der zerstreuten Kinder Gottes. Das soziale Engagement ist die notwendige Konsequenz unseres zusammen-Kirche-werden.

Ich meine deshalb, daß die ökumenische Bewegung nur Zukunft hat, wenn sie sich nicht dazu verführen läßt, zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Welt zu wählen, sondern sich immer tiefer dessen bewußt wird, daß der Herr sein Volk versammelt, um ein Licht für die ganze Welt zu sein.

Die ökumenische Bewegung hat Zukunft, wenn sie sich immer wieder auf ihren Existenzgrund besinnt und aus dem Herzen des Evangeliums lebt. Denn dann gibt es wirklich Bewegung. Dann arbeitet der Heilige Geist an uns, der uns und unseren Kirchen auf dem Nacken sitzt, zueinander treibt, aneinander bindet und uns dazu bereit macht, die erneuernde und heilbringende Aufgabe in der Welt zu erfüllen.

Der evangelisch-katholische Dialog: Tatsächliches und Grundsätzliches

VON JAN KARDINAL WILLEBRANDS

Edmund Schlink zum 70. Geburtstag

Es könnte auf den ersten Blick naheliegend erscheinen, die Darstellung des evangelisch-katholischen Dialogs mit der Entsendung und Anwesenheit der Beobachter des Lutherischen Weltbundes im Konzil und der 1965 erfolgten Schaffung einer Gemischten Arbeitsgruppe zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche zu beginnen. Das wäre aber weder gerecht noch sachlich richtig. Kardinal Bea hat in seinen Vorträgen oft und mit Nachdruck betont, wieviel das Einheitssekretariat der jahrzehntelangen ökumenischen Arbeit der Pioniere zu verdanken hat, einer Arbeit, die oft sehr mühsam und entsagungsvoll war, ja, nicht selten auch verkannt wurde. Das gleiche gilt entsprechend vom evangelisch-katholischen Dialog. Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen[1]. Ich möchte aber wenigstens kurz die gemeinsamen Tagungen zweier ökumenischer Arbeitskreise, eines evangelischen und eines römisch-katholischen darstellen, die nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland unter dem Protektorat des Paderborner Erzbischofs Dr. Lorenz Jaeger und des langjährigen Oldenburger Landesbischofs D. Wilhelm Stählin abgehalten wurden[2]. Meine Aufgabe wird dadurch weitgehend erleichtert, daß 1962, im Rahmen der genannten Tagungen selbst, von einem der Beteiligten in einem Referat eine kritische Bilanz der bis dahin abgehaltenen 22 Tagungen vorgetragen wurde und über die man dann auch diskutierte[3].

I. Die verschiedenen Einzeldialoge

1. Aus dem eben zitierten, höchst aufschlußreichen Referat erfahren wir, daß in der konstituierenden Sitzung hinsichtlich der *Aufgabe* der Tagungen festgelegt wurde: „Keine Unionsverhandlungen, sondern ‚im Glauben an die eine Kirche jene theologischen Fragen zu studieren, die durch die Spaltung der Christenheit hervorgerufen sind'" (a.a.O., S. 230). Die Studientreffen dauerten jeweils drei Tage; es wurden dabei im ganzen etwa 90 Referate vorgetragen und erörtert. „Die Themen, die auf diesen Tagungen behandelt wurden, waren sehr mannigfaltig und gehörten den verschiedensten dogmatischen Lehrstücken

an" (S. 222), eine Feststellung, die sofort durch die Verteilung der Themen auf die verschiedenen Zweige der theologischen Wissenschaft reichlich belegt wird (S. 222 f.).

Um die Tagungen zu charakterisieren, unterstreicht Prof. Schlink mit Recht die Tatsache, daß die Treffen „mit der ausdrücklichen Zustimmung der obersten beiderseitigen Kirchenleitungen" stattgefunden haben (S. 221). Katholischerseits waren sie auch von der damaligen Kongregation des Hl. Offiziums gutgeheißen.

Mit anderen Worten, die Tagungen hatten einen gewissen offiziellen Charakter. Einige Andeutungen über die *Ergebnisse.* Auf dem biblisch-exegetischen Gebiet „ergab sich eine erstaunlich weitgehende Übereinstimmung zwischen der heutigen römisch-katholischen und evangelischen Bibelwissenschaft" (S. 224). Auf dem Gebiet der dogmatischen Theologie sind „zweifellos manche Mißverständnisse des Dogmas der anderen Kirche behoben worden, wie sie in den beiderseitigen Lehrbüchern der Dogmatik und in der gängigen kontroverstheologischen Behandlung der Unterscheidungslehren noch immer ungeheuer verbreitet sind" (S. 225). Darüber hinaus sind auch „inhaltliche dogmatische Ergebnisse festzustellen":

„Überraschende gemeinsame Aussagemöglichkeiten ergaben sich vor allem in dem Problemkreis des Verhältnisses von Glauben und neuem Gehorsam und in dem Verständnis des Sündenbekenntnisses des Christen, d. h. des der Gnadenherrschaft Christi unterstellten Glaubenden (simul iustus et peccator). Nicht weniger überraschend waren die Übereinstimmungen in den Aussagen über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und das schuldhafte Nichtwissen natürlicher Gotteserkenntnis" (S. 226). Noch ein Schritt weiter: „Zwar nicht Übereinstimmungen, aber doch überraschende Annäherungen ergaben sich in der Lehre vom Gesetz und Evangelium, und zwar auch in der Anerkennung der efficacia verbi divini . . . , ferner in der Lehre von der Heilszueignung, nämlich von der Gnade und dem Wirken des Hl. Geistes" (S. 227).

Und die *Auswirkungen* der Gespräche? Prof. Schlink bemerkt zunächst im Blick auf die nicht zu unterschätzenden Ergebnisse, welche die Verhandlungen für die Beteiligten selbst gehabt haben:

„Eine gemeinsame biblisch-exegetische Rückbesinnung auf die apostolische Grundlage, ein Korrigieren von Mißverständnissen der beiderseitigen Lehren, ein gemeinsames Ringen um die dogmatischen Aussagen inmitten der geschichtlichen Fronten heute — all das kann nicht ohne wandelnde Auswirkung auf das Lehren und Verkündigen der Beteiligten bleiben" (S. 231; vgl. auch S. 234).

Der langjährige Leiter des katholischen Arbeitskreises, Professor und dann Bischof Volk, stellt seinerseits fest: „Manche der insgesamt circa 90 Referate, die auf diesen Tagungen von Theologen und Philosophen beider Kirchen

jeweils paarweise zum selben Thema gehalten wurden, sind inzwischen in Zeitschriften oder Sammelbänden erschienen." Er fügt sofort hinzu: „Manche Diskussionsergebnisse sind in sonstige Veröffentlichungen der Teilnehmer eingegangen"[4].

Die eben dargestellten Hauptzüge der gemeinsamen Tagungen und ihres Ertrags für den theologischen Dialog sprechen für sich. Meinerseits möchte ich mich mit einem vielsagenden abschließenden Hinweis begnügen. Wenn man die in diesen Tagungen behandelten Themen überschaut, so fällt sofort auf, wieviele davon mit den Punkten zusammenfallen, die im Schlußbericht der evangelisch-katholischen Studienkommission, in dem sog. Malta-Bericht, behandelt sind, von dem wir später sprechen werden. Von da aus wird sofort klar, in welch hohem Maße diese gemeinsamen Tagungen der beiden Arbeitskreise die Arbeit der evangelisch-katholischen Studienkommission, zwar nur indirekt, aber doch wirksam vorbereitet haben[5].

2. Nun die im Zusammenhang mit dem II. Vatikanischen Konzil gemachten Schritte. Nachdem die Arbeit der beiden Kreise in diesen gemeinsamen Tagungen etwa dreizehn Jahre im Gange war, kam die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses war von dessen Initiator, Papst Johannes XXIII., schon seit seiner Ankündigung in eine ökumenische Perspektive hineingestellt worden. Nach ziemlich langem Suchen wurde dieser ökumenische Zug durch zwei Schritte konkretisiert: einmal durch die Errichtung des Sekretariates für die Förderung der Einheit der Christen (Juni 1960) und später durch die an alle Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, die an der Sache interessiert wären, gerichtete Einladung, Beobachter zum Konzil entsenden zu wollen (Die Einberufungsbulle, Weihnachten 1961). Diese Einladung fand im Laufe der Konzilsarbeiten ein steigendes Interesse. Während in der ersten Konzilsperiode die Zahl der Beobachter-Delegierten bzw. der Gäste des Einheitssekretariates 49 betrug, war sie während der vierten und letzten Konzilsperiode mehr als doppelt so groß[6].

Daß beim II. Vatikanischen Konzil Beobachter der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anwesend waren, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche stehen, war ohne Zweifel ein kirchengeschichtlich höchst bedeutsames Ereignis. Keines der früheren Konzilien bietet dazu eine Parallele. Bald offenbarte sich auch die theologische Bedeutung dieser Anwesenheit. Denn die Beobachter waren nicht rein passiv. Sie haben in konstruktiver und brüderlicher Weise wirksam zu den Ergebnissen des Konzils, zu dessen theologischer Besinnung und pastoraler Orientierung beigetragen. Man kann mit Recht sagen, daß der offizielle Dialog zwischen der Katholischen Kirche und anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften schon während des Konzils begonnen hat, angeregt durch das Konzil selbst.

Dies gilt auch im besonderen vom katholisch-lutherischen Dialog. Die vom Lutherischen Weltbund entsandten Beobachter brachten schon während der dritten Konzilsperiode in einem Privatgespräch die Auffassung zum Ausdruck, daß die lutherischen Kirchen von ihrem Glaubensbewußtsein her, Kirche Christi zu sein, die unveräußerliche Verantwortung und Aufgabe haben, im Rahmen ihrer Beziehungen zur Katholischen Kirche für die Wiederherstellung der Einheit zu arbeiten. Der Dialog sei dazu der geeignete Weg. Nachdem dann das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes im September 1964 in Reykjavik den Bericht der eigenen Beobachter beim Konzil geprüft hatte, beschloß es, der Katholischen Kirche für die nahe Zukunft einen Dialog vorzuschlagen. Der Beschluß wurde am 8. November 1964 vom damaligen Generalsekretär Dr. Schmidt-Clausen persönlich dem Einheitssekretariat mitgeteilt[7]. Am 21. November 1964 wurde das Ökumenismusdekret, in dem der gleiche Wille zum Dialog beteuert wird, feierlich promulgiert. So begann auch noch vor Abschluß des Konzils der Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche. Wie steht es mit diesem Dialog heute, nach sechs Jahren?

Im Gegensatz zu dem, was einige Theologen und Laien unserer Kirchen sagen und denken könnten, die allzu oft nur an schnelle und unmittelbare Ergebnisse auf dem weiten Feld der Wiederherstellung der Einheit denken — wo zudem ein vielfältig organisierter Ökumenismus im Handeln gegenüber der streng theologischen Dimension überwiegt —, glaube ich, daß man in aller Ehrlichkeit sagen kann: Unsere gegenseitigen Beziehungen haben sich wirklich immer mehr vertieft; sie sind von einem echt christlichen Geist geprägt und tragen bei zu gegenseitiger Kenntnis und gegenseitigem Verstehen, so daß sie auch zur Quelle gegenseitiger Bereicherung geworden sind.

3. Zunächst einige *allgemeine Bemerkungen* zum bisherigen Dialog. Das römische Einheitssekretariat hat in einem offiziellen Dokument das Wesen und das Ziel des Dialogs im allgemeinen Sinn folgendermaßen beschrieben: „Allgemein genommen gibt es einen Dialog zwischen Einzelnen oder Gruppen überall da, wo jeder Teilnehmer zugleich zuhört und Antwort gibt, zu verstehen und sich verständlich zu machen sucht, fragt und sich fragen läßt, sich selbst dem andern ausliefert und den andern annimmt, um angesichts einer Situation, einer Fragestellung oder einer Aufgabe gemeinsam zu einer größeren Gemeinschaft des Lebens, der Sicht und der Verwirklichung fortzuschreiten. ... So sind Gegenseitigkeit (Reziprozität) und gemeinsames Engagement Wesensbestandteile des Dialogs“[8].

Ich möchte auch aufgrund eigener Erfahrung sagen, daß im katholisch-lutherischen Dialog beide Seiten mit Hingabe gearbeitet haben und sich bereitwillig befragen ließen. Sie haben gerungen, um einander zu verstehen, um Übereinstimmung zu erzielen. Der Dialog hat schon Früchte getragen, wiewohl

diese manchmal noch unreif sind, wie ich noch mehr im einzelnen darlegen werde. Soweit ich die Sache beurteilen kann, glaube ich sagen zu können, daß der Dialog nicht von kirchenpolitischen Motiven, sondern durch theologische Beweisführung und echte Glaubensüberzeugung bestimmt war. Obwohl dieser Dialog noch am Anfang steht, darf man ihn doch sicher schon jetzt als fruchtbar und als für die Zukunft verheißungsvoll betrachten.

Über die praktische Verwirklichung der ökumenischen Arbeit sagt das Konzilsdekret über den Ökumenismus: „Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern. ... Zugleich muß der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann" (Nr. 11). In diesem Satz wird unterschieden zwischen dem Glauben selbst und seiner Formulierung, welche ja für dessen Verständnis so wichtig ist. Es genügt nicht, einfach die Aussagen der scholastischen Theologie oder sogar der Konzilien, die uns beide infolge unserer theologischen Erziehung geläufig sind, zu wiederholen. Über die Methode des ökumenischen Dialogs hat der Bischof von Brügge, Msgr. de Smedt, in einer bekannten Rede im Konzil gesagt: „Das Besondere dieser Methode ist, daß sie sich nicht darauf beschränkt, die Wahrheit einfach festzustellen, sondern daß sie sich auch Gedanken darüber macht, wie eine Glaubenswahrheit so dargestellt werden kann, daß die anderen sie verstehen. Christen verschiedener Konfession helfen einander in diesem Dialog, je ein besseres Verständnis der Lehre zu erlangen, die nicht die eigene ist"[9]. Das schon erwähnte Dokument des Einheitssekretariates über den ökumenischen Dialog fügt noch hinzu: „Gerade im gemeinsamen Rückgriff auf das Geheimnis Christi stößt man auf die Schwierigkeit, eine gemeinsame christliche Sprache zu sprechen. Sprache bedeutet hier nicht nur den Wortschatz, sondern die gesamte Mentalität, den Geist einer Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil. ... Es ist unbedingt notwendig, daß die Gesprächsteilnehmer ihre Redeweise einer Hermeneutik unterstellen, im Sinne eines kritischen Studiums; das gilt selbst für den Fall, daß sie im Geist der Heiligen Schrift gebildet sind und in einer von ihr inspirierten Sprache sprechen" (1. c. p. 14).

In diesem Zusammenhang muß ich allerdings aus dem vorhin angeführten Passus des Ökumenismusdekretes auch einen Satz anführen, den ich zuvor ausgelassen habe. Nachdem es betont, daß die Formulierung des katholischen Glaubens kein Hindernis für den Dialog bilden darf, sagt dieses Dokument: „Die gesamte Lehre muß klar vorgelegt werden. Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird" (ebda). Jeder, der den Dialag aus Erfahrung kennt, weiß, daß mit der

Verwischung der Differenzen dem Anliegen der Einheit ebensowenig gedient ist wie mit der „Verdunkelung des von der Kirche vertretenen Sinnes einer Lehre“[10]. Dr. Visser 't Hooft sagte beim Empfang von Kardinal Bea am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (18. 2. 1965): „Der Ökumenismus fußt nicht auf dem Eindruck, daß die Differenzen im Schwinden begriffen sind. Er fußt auf der Überzeugung, daß wir trotz der Differenzen zusammen sprechen, womöglich zusammen arbeiten sollten“[11].

Seit 1965 sind hier sicher Fortschritte gemacht worden. Wir sprechen zusammen, wir arbeiten zusammen, wir beten zusammen, wir sind einander wesentlich nähergekommen. Der Dialog ist aber noch bei weitem nicht zu Ende. Wenn wir jetzt in einem Bericht, der als Schlußergebnis eines Dialogs vorgelegt wird, nicht „die gesamte Lehre klar vorgelegt“ finden, dürfen wir dann die am Dialog Beteiligten des „falschen Irenismus“ beschuldigen? Oder sollen wir nicht eher daraus schließen, wie schwierig das Ringen ist, um die eine Wahrheit „in einer Sprache auszudrücken, die auch von den getrennten Brüdern verstanden werden kann“? Die Folge davon wird sein, daß die Katholiken den Eindruck haben, daß ihre Theologen sich evangelisch ausdrücken, während es umgekehrt den Evangelischen so vorkommen wird, als führten ihre Theologen eine katholische Sprache. Natürlich geht es aber nicht bloß um die Sprache, sondern auch um den Inhalt. Dadurch wird aber die Aufgabe nur um ein Weiteres erschwert. Wie lange hat es im Zweiten Vatikanischen Konzil gebraucht, bis die Bischöfe sich z. B. in der Darlegung der Lehre über die Göttliche Offenbarung oder über die Religionsfreiheit geeinigt haben! Und ohne den Hl. Geist und ohne die Hilfe der Theologen wäre dies ihnen überhaupt nicht gelungen. So sollen wir auch bei der kritischen Analyse der jeweiligen Ergebnisse das Vertrauen auf den Fortschritt des ökumenischen Dialogs überhaupt bewahren. In diesem Sinne hat ein protestantischer Beobachter beim Konzil mit Bezugnahme auf einen katholischen Theologen, der ihm als Übersetzer der lateinischen Konzilsreden zur Seite stand, geschrieben: Es ging darum, „dem uneingeweihten Protestanten die Welt der römisch-katholischen Kirche verständlich zu machen, ihm die Türen zu unzugänglichen Hintergründen zu öffnen und ihn manche Dinge in neuem Licht sehen zu lassen“[12]. Hören und Übersetzen ist noch immer die Aufgabe des Dialogs.

In einer kritischen Betrachtung der anglikanisch-katholischen Erklärung über die Eucharistie (The Windsor Statement, 1971) schreibt Raymond Molonay S. J.: „Für die römisch-katholische Seite wird das Problem darin bestehen, ob die Sprache der Erklärung präzise genug ist; und hier könnten sehr wohl verschiedene Philosophien unter der Oberfläche mitwirken, um zur Konfusion beizutragen. Eine Hilfe, um eine gewisse Art von Pluralismus anzunehmen, kann darin bestehen, daß man sich an die Tatsache erinnert, daß die Wahrheit

nicht mit einem einzigen Sprung des Geistes erfaßt werden kann. Der Fortschritt im Verstehen eines Gegenstandes besteht nicht im Erwerb verschiedener Wahrheiten, sondern in immer tieferem Eindringen in die eine Wahrheit"[13].

4. Wenden wir uns jetzt für einen Augenblick einigen von den konkreten Beispielen des evangelisch-katholischen Dialogs zu, bei denen die Ergebnisse schon veröffentlicht worden sind. Dabei möchte ich mich einer eigentlichen Würdigung dieser Ergebnisse enthalten. Ich möchte eher einige Punkte erwähnen, welche, sei es als Ergebnis, sei es als Problemstellung besonders bemerkenswert erscheinen. Ich denke hier namentlich an zwei Dialoge: an den lutherisch-katholischen Dialog in den Vereinigten Staaten von Amerika und an den Dialog, der 1967, auf Beschluß der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Lutherischer Weltbund — Katholische Kirche, von einer Kommission evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Theologen durchgeführt wurde. Die genannte Arbeitsgruppe hat in ihrem Schlußbericht (1966) die Überzeugung ausgedrückt, „daß die traditionellen theologischen Kontroversfragen zwischen Katholiken und Lutheranern uns noch immer beschäftigen. Im Rahmen des heutigen Weltbildes aber erscheinen sie in einer anderen Perspektive"[14]. Die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Geschichtswissenschaft, der Exegese und der Theologie, die wachsende Säkularisierung unserer Welt, die Schwierigkeiten, die dem heutigen Menschen den Glauben an Gott erschweren, das sind einige der neuen Faktoren, denen man Rechenschaft tragen muß, um unserer Welt die Botschaft von der in Christus wiederhergestellten und in der Kirche zum Ausdruck kommenden Einheit übermitteln zu können. Ein anderer wichtiger Faktor ist die Erneuerung, welche das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirche angeregt und bewirkt hat. In der Beschreibung dessen, was der Dialog ist, sagt das Ökumenismusdekret: „Schließlich prüfen hierbei alle ihre Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche und gehen tatkräftig an das Werk der notwendigen Erneuerung und Reform" (Nr. 4). Anderswo fügt das gleiche Dekret hinzu: „Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung in Richtung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft zu Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist" (Nr. 6).

Im Lichte dieses neuen Zusammenhanges müssen m. E. auch die im Laufe der verschiedenen Dialoge unternommenen Studien gesehen werden, die daher unter einem zweifachen Gesichtspunkt als wertvoll erscheinen. Einerseits ist man dort bemüht, unaufhörlich auf diese in Entwicklung befindliche Welt zu hören, um so zusammen überlegen zu können, welche Antwort auf die je neu zum Vorschein kommenden Probleme zu geben ist. Durch das gemeinsame Zeugnis

gewinnt die von der Kirche verkündigte Heilsbotschaft an Glaubwürdigkeit und Kraft und läßt die Welt die Dimensionen der Schöpfung, der Erlösung und der im Ereignis Christi schon sichtbaren Eschatologie erkennen.

Andererseits erleben hierbei die Kirchen und die Gemeinschaften, wie sehr sie der Welt gegenüber und besonders untereinander uneinig sind. Haben sie früher ihre eigene Uneinigkeit gespürt? Man kann sagen, daß sie vor dem ökumenischen Zeitalter diese eher im Hinblick auf die Selbstbehauptung ihrer eigenen Konfession gespürt haben, während sie sie heute im Hinblick auf die Wiederherstellung der Einheit erfahren. Es kommt hinzu, daß sie heute Zwiste erleben, die in etwa denen ähnlich sind, die vom Apostel Paulus im ersten Korintherbrief erwähnt werden (vgl. 1Kor 1, 10—17), und bei denen die Trennungslinie eher in ihrem eigenen Inneren als zwischen den verschiedenen Kirchen zu suchen ist.

Was haben uns in dieser neuen Situation die in den Dialogen unternommenen Studien gebracht? Ich meine, daß sie zwar nicht immer Lösungen gebracht haben, uns aber die wahren Probleme, wie sie uns heute begegnen, die Methode, um sie gemeinsam in Angriff zu nehmen, und eine Orientierung über die Richtung, wo eine mögliche Übereinstimmung und Lösung zu suchen sind, aufgezeigt haben. Überdies haben die Studien nie mit einem Bruch geendet, ja, sie haben das tiefe Vertrauen des christlichen Volkes verstärkt und das Volk zum Gebet bewogen.

a) Der *katholisch-lutherische Dialog in den Vereinigten Staaten,* der 1965 begonnen hat und 1970 vorläufig abgeschlossen wurde, hat sich im Vergleich mit der Vergangenheit als ein bedeutsamer Fortschritt erwiesen, insofern das Bemühen, einander zu verstehen, klar sichtbar ist[15]. Die ökumenische Bewegung und noch mehr das Zweite Vatikanische Konzil haben in der katholischen Kirche eine neue Besinnung auf die großen theologischen Themen wie Kirche, Ortsgemeinde, Gemeinschaft, Kollegialität, Amt, Wort Gottes, Eucharistie, christliche Freiheit usw. hervorgerufen. Die damit verbundenen Studien sind weit davon entfernt, definitive Ergebnisse gezeitigt zu haben. Sie haben aber wichtige Elemente für den ökumenischen Dialog geliefert. Das Studium der genannten Themen, so wie es in dem lutherisch-katholischen Dialog in den Vereinigten Staaten in Angriff genommen wurde — man denke z. B. an die Eucharistie als Opfer, an deren Beziehung zum Amt und an die Frage des Amtes selber —, zeigt, daß man die Themen im Lichte des erneuerten theologischen Denkens, wie dieses der einen oder der anderen Kirche eigen ist, betrachtet hat. Solches Studium führt nicht notwendigerweise zu einer rein restriktiven Auslegung. Man muß darin wohl eher eine Gelegenheit für eine bewußtere Überprüfung der eigenen Tradition sehen, zusammen mit der Bemühung um die Begegnung verschiedener Traditionen, die sich anstrengen, um zusammen

eine wesentliche und ihnen gemeinsame Wirklichkeit neu zu entdecken: das in der Offenbarung Gegebene.

Diese ersten im Dialog durchgeführten Untersuchungen erfordern m. E. eine kritische Überprüfung und ein weiteres Studium. Die exegetische und biblische Beweisführung, die aus den neutestamentlichen Schriften und der altchristlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts geschöpft ist, wird nicht für jeden überzeugend sein. Die theologische Begründung der apostolischen Sukzession oder die Auslegung des Trienter Konzils lassen ernste Probleme offen und schaffen neue. Die Theologie und die Terminologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo dieses von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften spricht, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche sind, hat einander widersprechende Auslegungen hervorgerufen[16]. Man kann sich dagegen nur freuen über die Konvergenzen in der Glaubenslehre, die einen wahren Fortschritt darstellen: „Wir sind überzeugt, daß ... wir beide uns einer großen Übereinstimmung darüber, was Gott in seiner Kirche wirkt, nähern"[17] (Eucharist and Ministry: A lutheran-roman catholic Statement, in: Lutherans and Catholics in Dialogue IV, S. 8.). Sich von gewissen geschichtlichen Stellungnahmen zu befreien, bedeutet nicht notwendigerweise, daß man sich auch von dem, was in der eigenen Tradition echt ist und was den Inhalt unseres Glaubens darstellt, entfernt. Ich glaube in diesen Dialogen die gemeinsamen Bemühungen der Christen zu sehen, um aufgrund der für sie verbindlichen Dokumente zu einer gemeinsamen Formulierung eines und desselben Glaubens zu gelangen und so auch zu der von Paulus im Epheserbrief geforderten Einheit. Die Untersuchungen kreisen besonders um das Thema Kirche und im besonderen um das der Eucharistie und des Amtes. Wenn wir mit der Gnade Gottes zu einer gemeinsamen Formulierung desselben Glaubens gelangen sollten, so würde das noch nicht automatisch die Anerkennung der Gültigkeit des Amtes miteinschließen, aber das erste ist Bedingung für das zweite.

b) *Die internationale römisch-katholische — evangelisch-lutherische Studienkommission* hat ihre Arbeit mit einem Studienbericht abgeschlossen, an den mehrere Sondergutachten einiger ihrer Mitglieder angefügt sind[18]. Das allgemeine Thema, formuliert durch die Gemeinsame Arbeitsgruppe Lutherischer Weltbund-Katholische Kirche, lautete: „Evangelium und Kirche." Selbst wenn vielleicht dieser Schlußbericht nicht in jeder Hinsicht befriedigt, so bleibt trotzdem wahr, daß das in Angriff genommene Thema eine originelle Art und Weise darstellt, um gewisse Probleme, die in unseren beiderseitigen Traditionen von besonderem Interesse sind, in einem neuen Zusammenhang zu überprüfen. Man muß ihn im Lichte der obigen Ausführungen über den ökumenischen Dialog im allgemeinen sehen[19].

Bei näherem Zusehen stellt man fest, daß die zwei ersten Teile des Abschluß-

berichtes (I. Evangelium und Überlieferung, II. Das Evangelium und die Welt) ein gewisses Ganzes bilden, in dem sehr präzise Überlegungen zum Vorschein kommen: Wie können wir heute das Evangelium, welches eine Verkündigung des Heilshandelns und zugleich ein Heilsereignis ist, verstehen und in die Tat umsetzen? Welches sind die Kriterien kirchlicher Verkündigung, die die katholische Kontiniutät des Evangeliums in immer neuen geschichtlichen Situationen gewährleisten? Wie muß diese Grundlage im Lichte der Lehre von der Rechtfertigung beurteilt werden? Das Problem der Beziehungen Evangelium/Welt wird in gedrängter Weise dargestellt. Welches ist die Bedeutung der Welt für das Verständnis des Evangeliums? Wie muß umgekehrt die Bedeutung des Evangeliums für die Welt gefaßt werden? Wie verstehen wir die Geschichtlichkeit des Evangeliums, das uns seine Heilsbedeutung erschließt, indem es immer neu in die konkreten Situationen hinein verkündigt wird?

Die eben erwähnten Überlegungen könnten genügen, um den Eindruck zu erwecken, daß in diesen ersten Teilen des Abschlußberichtes eher die Bedeutung des Evangeliums als die der Kirche untersucht worden ist. Auf diese Weise war man auf die Fragen, welche in den beiden letzten Teilen behandelt werden, III. Evangelium und kirchliches Amt und IV. Evangelium und Kircheneinheit, nicht genügend vorbereitet. Hier hat man uns viel mehr Fragestellungen als Feststellungen geboten. Im besondern erfordern die Fragen der Eucharistie und der Interkommunion, in deren ekklesialem Kontext gesehen, noch weitere tiefe und unvoreingenommene Studien[20]. Eine mehr ins einzelne gehende und vorsichtige Darstellung des Begriffes des Amtes, so wie er sich aus der theologischen Tradition und aus dem Leben der Kirche ergibt, wäre wünschenswert. Der letzte Teil des Abschlußberichtes „Evangelium und Kircheneinheit" schneidet ein ökumenisches Thema von grundlegender Bedeutung an. Aber die Kommission gibt freimütig zu, daß sie es nicht in befriedigender Weise behandeln konnte: „Die Kommission konnte das Problem der Kircheneinheit nicht umfassend behandeln" (Nr. 65). Sie hat sich auf einige kurzgefaßte Bemerkungen über den Primat des Papstes und über die Frage der Interkommunion beschränkt, welche ohne eine grundsätzliche Behandlung der Einheit der Kirche nur voreilige Lösungsversuche sind, die uns auch weiterhin das Problem als Aufgabe hinterlassen.

II. Der Dialog und die Einheit der Kirche

Es ist nur zu natürlich und sehr notwendig, daß man auch beim Dialog — vielleicht noch mehr als bei anderen Arten des Handelns — immer das Ziel des Ganzen im Auge behält, d. h. die Einheit, nach der wir streben, auf die wir hinarbeiten. Was ist aber, worin besteht genau die Einheit der Kirche? Die

Frage ist in unseren Tagen und in der heutigen ökumenischen Lage auch dringender geworden. Nicht selten begegnet man auf dem ökumenischen Gebiet einer gewissen Resignation. Man sagt: Nun arbeiten wir schon seit 50 Jahren in der ökumenischen Bewegung in unzähligen Treffen, Organisationen und Aktionen, und was haben wir erreicht? Ist es da nicht das Gegebene, sich mit der Vielfalt, ja mit der immer wachsenden Zahl der Bekenntnisse, bzw. Kirchen abzufinden, dieser zwar mit Hilfe des Dialogs und der praktischen Zusammenarbeit nach Möglichkeit entgegenzuwirken, aber im übrigen nicht unerreichbaren Zielen und Idealen der Einheit nachzulaufen? Manchmal wird zugunsten dieser Auffassung u. a. auch angeführt, die Kirche sei überhaupt nie eigentlich eins gewesen, selbst in der Urkirche sei die Uneinigkeit eigentlich noch größer gewesen, als sie es heute ist. Es ist hier nicht der Ort, diese letzte Auffassung zu untersuchen. Für uns handelt es sich nur darum, die Notwendigkeit einer Besinnung auf die Einheit der Kirche als Ziel unserer Bemühungen auch von den heute in der Kirche beobachteten Erscheinungen her zu beleuchten. Wir gehen hier einfach von der für jede Zeit und für unsere ökumenischen Bemühungen überhaupt geltenden Notwendigkeit aus, möglichst klar das Ziel ins Auge zu fassen. Denn das Ziel bestimmt weitgehend den jeweils einzuschlagenden Weg und die zu wählenden Mittel.

1. Als erstes ist für den heutigen, in so vielem individualistisch erzogenen Menschen notwendig festzustellen, daß Paulus *auf keinen Fall in individualistischer Weise* von der Kirche und ihrer Einheit denkt. Der heutige Mensch könnte leicht versucht sein, sich die Entstehung der Kirche so vorzustellen: Es hat eben eine Anzahl von Menschen gegeben, die ein mehr oder minder gleiches religiöses Erlebnis hatten, sich daher irgendwie verwandt fühlten und sich infolgedessen zu einer Art Verein zusammengeschlossen haben. Derartige Vereine haben sich nach und nach verbreitet, die an verschiedenen Orten bestehenden Vereine haben sich zu immer größeren Gemeinschaften zusammengeschlossen, und so ist eben die Kirche entstanden. Bei Paulus werden die Dinge aber ganz anders vorgestellt. Es gibt einen Heilsplan Gottes; dieser wird durch Christus in der Erlösung verwirklicht. Die Gemeinschaft der Kirche entsteht nicht durch Zusammenschluß gleich veranlagter, von gleichen Erfahrungen getragenen Menschen, sondern Christus nimmt die einzelnen Gläubigen in eine mystische Gemeinschaft mit sich und mit dem Vater hinein und dadurch bilden diese Menschen notwendig und ohne weiteres auch die engste Gemeinschaft untereinander.

2. Wie muß man sich nun die Einheit dieser Gemeinschaft denken? Es handelt sich um eine *ganz besondere organische Einheit.* Um diese zu erklären, wird es genügen, kurz an die einschlägigen paulinischen Stellen über die Einheit der Kirche als den mystischen Leib Christi zu erinnern: „Wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obschon ihrer vieler

sind, doch einen Leib darstellen, so auch Christus" (1Kor 12, 12). Wenn man das letzte Glied dieses Satzes zu Ende führen will, so muß er wohl lauten: „So ist auch Christus einer und hat doch viele Glieder, alle Glieder stellen aber einen Leib dar". Tatsächlich heißt es etwas weiter im gleichen Kapitel:„Ihr aber seid Christi Leib und im einzelnen Glieder" (ebda V. 27). M. a. W.: die Glieder der Kirche sind so eng miteinander vereint wie die Organe im menschlichen Leib. Sie sind aber zugleich so eng mit Christus vereint wie die Organe mit dem Leib und mit dessen persönlichem Träger, so daß dieser Leib Leib Christi ist und man von der Kirche sagen kann: „*Christus* ist ein Leib und hat viele Glieder". Zur Erläuterung seiner Aussage über die Einheit des Leibes verweist Paulus auf das Wirken des Geistes in der Taufe: „Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft, ob Juden oder Hellenen, ob Knechte oder Freie, und alle sind wir mit einem Geist getränkt" (ebda V. 13). Im gleichen Brief, zwei Kapitel früher, weist der Apostel im bekannten Text über die Eucharistie auf eine andere Quelle der Einheit der Kirche hin: „Weil es ein Brot ist, sind wir ein Leib als die vielen; denn wir nehmen alle teil an dem einen Brote" (1Kor 10, 17). Die Taufe ist ein einmaliges Ereignis. In der Eucharistie wird dagegen die Einheit der Kirche durch den jeweiligen Genuß des einen Brotes und durch die Mitteilung des Lebens Christi erhalten und weiter ausgebaut, nicht anders als im natürlichen Leben durch Speise und Trank der Leib nicht nur am Leben erhalten, sondern sein Leben auch vermehrt wird.

3. In dem Bild der Kirche als „Leib" Christi kommt einmal die Tatsache zum Ausdruck, daß Christus und sein Geist das Lebensprinzip der Kirche und ihrer Einheit sind. Es kommt aber außerdem zum Ausdruck die besondere organische Einheit und Zuordnung aller Getauften wie zu Christus, so auch zueinander, wie eben die Glieder des Leibes wesentlich zum Leib gehören und ganz in dessen Dienst leben und arbeiten. Es kommt aber zuletzt zum Ausdruck auch die in der Einheit *herrschende Vielfalt*. Für einen „Leib" ist es eben wesentlich, daß er verschiedene Organe hat. So erklärt Paulus die für die Kirche notwendige Vielfalt gerade mit dem Vergleich des menschlichen Körpers: „Denn auch der Leib ist nicht ein einziges Glied, sondern besteht aus vielen ... Wären sie (die Glieder) alle nur ein Glied, wo bliebe der Leib? So aber sind es viele Glieder, aber nur ein Leib" (ebda V. 14. 19 f.) Anderswo erklärt Paulus die Vielfalt der Glieder der Kirche nicht mit Hilfe eines Vergleiches, sondern durch Aufzählung der verschiedensten Funktionen der Glieder wie auch der dazugehörigen Gnadengaben. Die Aufzählung schließt einmal mit der Betonung der wesentlichen Einheit des Zieles und Zweckes: Alle Gnadengaben werden zur Erbauung der Kirche verliehen (vgl. 1Kor 12, 7; 14, 4. 12. 19. 26). Weiterhin betont Paulus die Einheit ihres Ursprungs und ihrer Quelle: „Dies

alles aber wirkt ein und derselbe Geist, der einem jeden zuteilt, wie er will" (1Kor 12, 11).

4. In dem Bild von der Kirche als dem mystischen Leib Christi finden wir also ganz wesentliche Aussagen über die Kirche und ihre Einheit. Es ist aber notwendig, dieses Bild durch andere, ebenfalls biblische Bilder zu ergänzen. Das Bild vom mystischen Leibe Christi könnte dahin mißverstanden werden — wie es in der Geschichte der Kirche tatsächlich auch geschehen ist —, wie wenn die Glieder der Kirche ihres Personseins verlustig gingen, ja wie wenn die Kirche selbst nur ein unselbständiger „Teil" eines höheren Ganzen wäre. Dies entspricht ganz gewiß nicht dem Gedanken des hl. Paulus. Ja, an verschiedenen Stellen wird bei ihm die *Kirche sogar Christus gegenübergestellt.*

Man denke zuallererst an den biblischen Gedanken von der *Kirche als Braut Christi.* Das Bild hat bekanntlich seine Wurzel im Alten Testament: dort wird das Verhältnis Gottes zum Auserwählten Volk als ein ehelicher Liebesbund gedacht. Ebenso wird im Neuen Testament auch das Verhältnis Christi zur Kirche vorgestellt. Christus bezeichnet in den Evangelien sich selbst als den Bräutigam (Mt 9, 15) und wird auch vom Täufer als solcher bezeichnet (Joh 3, 29). In der Geheimen Offenbarung erscheint das himmlische Jerusalem als Braut (vgl. 19, 7. 9; 21, 2. 9 f; 22, 17). Im Anschluß an diese letztere Vorstellung sagt auch Paulus bekanntlich in der allegorischen Ausdeutung der alttestamentlichen Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams: „Das obere Jerusalem aber ist frei, und das ist unsere Mutter" (Gal 4, 26).

Am tiefsten wird aber der Gedanke der Kirche als der Braut Christi bei Paulus im *Epheserbrief* dargelegt. Dieser Text ist um so bedeutsamer, als die Vorstellung der Kirche als Braut Christi in enger Verbindung mit derjenigen von der Kirche als dem mystischen Leib Christi steht, wobei Christus als das Haupt der Kirche erscheint. Durch die gleichzeitige parallele Verwendung dieser drei Vorstellungen wird betont, daß alle drei in bezug auf den Aspekt, den sie zum Ausdruck bringen, zu Recht bestehen, so daß man sie nicht gegeneinander ausspielen darf. Es handelt sich um den bekannten Text über die gegenseitigen Pflichten der Eheleute. Einmal heißt es: „Der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, er als Erretter des Leibes. Wie aber die Kirche Christus untertan ist, so seien es auch die Frauen ihren Männern in allem" (Eph 5, 23 f.). Was uns an diesem Text interessiert, ist nur die darin vorliegende Vorstellung vom Verhältnis zwischen Christus und der Kirche. Sei es durch deren Vergleich mit dem gegenseitigen Verhältnis der Eheleute überhaupt, sei es durch den Gedanken der Untertänigkeit wird die Kirche ganz deutlich Christus gegenübergestellt, obwohl es zugleich heißt, Christus sei „der Erretter des Leibes", d. h. daß auch hier die Kirche als der mystische Leib Christi gedacht ist.

Die Gegenüberstellung wird noch eindeutiger und stärker durch den Gedanken betont, daß Christus die Kirche liebte und sich für sie hingab (ebda 25 ff.). Im Anschluß an das Genesiswort (2, 24), daß die Eheleute „ein Fleisch" sind, redet auch Paulus von der Liebe des Mannes zu seiner Frau als der Liebe zu seinem „eigenen Leibe" (V. 28) und vergleicht damit das Liebesverhältnis Christi zur Kirche: „Denn Glieder sind wir seines Leibes" (V. 30). In dieser Bildhaftigkeit der Ehe für das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche sieht Paulus ihre eigentliche Größe: „Dieses Geheimnis ist groß; ich deute es im Hinblick auf Christus und die Kirche" (V. 32).

Im Lichte solcher Gegenüberstellung von Christus und der Kirche versteht man auch die Texte, wo von *Christus als dem Haupt* der Kirche die Rede ist. Im Epheserbrief schließt das vierte Kapitel, das ganz dem Thema der Einheit der Kirche gewidmet ist, mit den bekannten Worten: „In der Wahrheit wollen wir stehen und in Liebe alles hinwachsen lassen auf Ihn, der das Haupt ist Christus. Von Ihm aus wird der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten durch jedes Band des Zusammenwirkens, entsprechend der dem einzelnen Teil zugemessenen Kraft, und so wirkt er das Wachsen des Leibes zu seinem Aufbau in Liebe" (4, 15 f.). Im Kolosserbrief spricht Paulus von jemand, der sich der gnostischen Spekulation hingibt, „dabei aber nicht festhält an dem Haupt, von dem aus der ganze Leib durch Sehnen und Bänder getragen und zusammengehalten wird und sich entfaltet in Wachstum Gottes" (2, 19). Beide Texte haben etwas Schillerndes. Christus ist als die Quelle und das Prinzip gedacht, von dem die Kirche ihr ganzes Leben bekommt. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß Paulus sich dabei die Kirche als einen Rumpf ohne Kopf vorstellt. Somit finden wir hier zwei Vorstellungen vermischt: die von Christus als dem Lebensprinzip der Kirche und als deren Oberhaupt. Eine solche Vermischung stellt für die orientalische Mentalität keine Schwierigkeit dar.

Damit wird es klar, daß beide Bilder — das von der Kirche als dem mystischen Leib Christi und das von der Kirche als Braut Christi — zu Recht bestehen, weil sie verschiedene Aspekte einer und derselben geheimnisvollen Wirklichkeit zum Ausdruck bringen. Wie man sie nicht gegeneinander ausspielen kann, so kann man sie auch nicht voneinander trennen. Zugleich drükken beide *auch* die tiefe Einheit aus, die die Kirche mit Christus verbindet. Daher entspricht das oft gebrauchte geflügelte Wort „Einheit in Christus, ja, Einheit in der Kirche, nein" nicht der Wahrheit der Bibel.

5. Daß das Personsein der Glieder auch in der engsten Einheit des mystischen Leibes voll gewahrt wird, sieht man weiterhin und besonders klar daraus, daß im Neuen Testament die Glieder des mystischen Leibes als vollends für das eigene Verhalten und die eigenen Entscheidungen *verantwortlich und somit frei* hingestellt werden. Wenn wir von der Verantwortung sprechen, wird sofort

klar, daß es sich hier nicht um die paulinische Freiheit vom Gesetz und auch nicht um die mehr moderne Idee der Freiheit von äußerem Zwang handelt, sondern um die dem Menschen als Person eigene *psychologische Freiheit der Entscheidung*. Hier nun die Tatsachen: Einmal wird der Glaube als ein freier Akt hingestellt, der zwar nur durch die Gnade ermöglicht wird, aber nichtsdestoweniger frei bleibt. Dies zeigt sich z. B. in den wiederholten ernsten Worten der Evangelien von der Verantwortlichkeit und von den schlimmen Folgen des Unglaubens (vgl. Joh 3, 18 ff. 36; 8, 24; 15, 22). Weiterhin kommt dieselbe Auffassung darin zum Ausdruck, daß der Glaube als ein Akt des Gehorsams gegen Gott bzw. Christus und seine Autorität aufgefaßt wird. So spricht Paulus von „Glaubensgehorsam" (Röm 1, 5; 16, 26); glauben heißt „dem Evangelium gehorchen" (Röm 10, 16), oder auch der Norm der Lehre gehorchen (Röm 6, 17). Umgekehrt wird der Unglaube als Ungehorsam gegen Gott oder die Wahrheit hingestellt (Röm 2, 8; 10, 3.21; 11, 30.32; 15, 31); die den Glauben Verweigernden sind „Söhne des Ungehorsams" (Eph 2, 2; 5, 6). Die Freiheit bleibt auch bei der charismatischen Einwirkung des Geistes Gottes gewahrt: „Auch Geister von Propheten sind den Propheten untertan" (1Kor 14, 32). Dieses letztere wird übrigens auch in den Anordnungen des Apostels über das Verhalten den Geistesgaben gegenüber (vgl. 1Kor 14) klar vorausgesetzt. Dem Bewußtsein der eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit entspricht endlich das Bewußtsein, vor dem Gericht Gottes erscheinen und sich vor ihm verantworten zu müssen (vgl. Röm 14, 10; 2Kor 5, 10 usw.).

6. Die bisher dargestellte Einheit der Kirche als Einheit des mystischen Leibes ist dem natürlichen Menschen unzugänglich und nur durch den Glauben wahrnehmbar. Sie offenbart sich aber und muß sich offenbaren im Leben und Verhalten der Glieder. Es ist bekannt, wie sehr Paulus aus der im mystischen Leib gegebenen Einheit sehr hohe Forderungen für das ganze Leben der Gläubigen ableitet, darunter besonders, als den alles überragenden Gipfel, die Liebe, die das „Band der Vollkommenheit" (Kol 3, 14) ist, wie auch die mit der Liebe verbundene Friedensgesinnung und daher die Einigkeit (vgl. Kol 3, 12—15; 1Kor 12, 26; Röm 12, 9 ff.; Eph 4, 25).

Die Schwierigkeiten fangen bei der Frage an, wie diese tiefe Gnadeneinheit sich im sozialen Bereich, d. h. in der *Kirche als Gemeinschaft offenbaren soll*. Hier ist einmal das bisher Gesagte vor Augen zu halten: Die der Kirche in Christus geschenkte Einheit inmitten der Vielfalt ist in ihrer Art absolut einzigartig. In ihr bleiben das Personsein der Glieder und ihre Freiheit völlig gewahrt, und doch ist die Einheit zugleich so außergewöhnlich eng, daß die Erfahrungswelt uns dafür keine auch nur annähernd entsprechende Analogie bietet. Infolgedessen muß man sich davor hüten, die Art und Weise, die tiefe Einheit der Kirche sichtbar werden zu lassen, von irgendwelchen Modellen aus der

Erfahrungswelt ableiten zu wollen. Man muß hingegen immer wieder die Glaubensquellen und, als deren authentische Deutung, die Erfahrung der Kirche durch Jahrhunderte hindurch befragen.

a) Man kann tatsächlich mit Freude feststellen, daß in dieser Hinsicht die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahre — ganz besonders die von „Glauben und Kirchenverfassung" — in dem von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates *in Neu Delhi gutgeheißenen Dokument* über das Sichtbarwerden der Einheit der Kirche wirkliche Fortschritte gebracht haben. Im Dokument wird eine Reihe von Merkmalen aufgezählt, an denen man die Einheit der Kirche erkennen kann: „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 verkündet, 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" (vgl. Neu-Delhi Dokumente, Witten 1962, S. 65; zit. in Augustin Bea, Die Einheit der Christen, Freiburg 1963, S. 136). Bekanntlich räumen die Autoren dieses hochbedeutsamen Dokumentes selber ein, daß verschiedene Elemente, z. B. das des Amtes, usw., noch weiter zu klären sind. Ich glaube nun, daß man bei diesem weiteren Studium sich noch viel mehr, als es bis jetzt geschieht, in die im Neuen Testament vorliegenden Elemente vertiefen muß. Auf einige von ihnen möchte ich hier noch etwas näher eingehen.

b) Zunächst *das Bild der Urgemeinde*, das uns in dieser Hinsicht in der *Apostelgeschichte* geboten wird. Hier nur einige Andeutungen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Die christliche Urgemeinde erscheint keineswegs — wie die Formgeschichtliche Schule vor allem in ihren Anfängen behauptet hat — als eine „anonyme Gemeinschaft". Es ist vielmehr eine wohlbekannte Gemeinde, die von den Aposteln als den von Amts wegen bestellten Augenzeugen geleitet wird. So tritt sie in Jerusalem auf, wo Petrus wiederholt als Oberhaupt des Apostelkollegiums predigt (Apg 2, 14—40; 3, 12—26; 4, 8—12; 5, 29—32). Schon vor der Herabkunft des Heiligen Geistes ist er als Oberhaupt desselben Kollegiums tätig geworden, um anstelle des Judas einen Ersatz wählen zu lassen (Apg 1, 15—26). Als dann die Frohbotschaft sich außerhalb Jerusalems ausbreitet, begeben sich eben die Oberhäupter, Petrus und Johannes, zur „Inspektion" in die Gemeinden, etwa nach Samaria (8, 14—17). Petrus allein begibt

sich in die verschiedenen Städte der Ebene von Palästina (9, 32—42). Später wird Barnabas zum gleichen Zweck von Jerusalem nach Antiochien entsandt (11, 22f.). Wir haben es also mit einer streng organisierten Predigttätigkeit unter der Leitung der Apostel zu tun.

c) Weiterhin kommt die Sorge für die Reinerhaltung und in diesem Sinne für die Einheit des Glaubens in dem bekannten neutestamentlichen Begriff der *„Überlieferung"* zum Ausdruck. Dieser besagt die Fähigkeit, eine Lehre aufzunehmen, sie zu bewahren und sie zuverlässig weiterzugeben (vgl. 2Thess 2, 15; 1Kor 15, 1—3; 1Thess 2, 13; 2Thess 3, 6; Röm 6, 17; Gal 1, 9—12; Phil 4, 9; Kol 2, 6. 8). Man denke vor allem an die bekannten Wendungen bei Paulus: „... Ich habe empfangen, was ich euch auch überliefert habe" (1Kor 11, 23); „... ich überlieferte euch, was ich empfangen habe" (1Kor 15, 3). Immer von neuem klingt die Mahnung auf, die Lehre so zu bewahren, wie sie überliefert wurde (vgl. 2Thess 2, 15; 1Kor 15, 2; 1Kor 11, 2).

Das Geschehen beim Konzil in Jerusalem zeigt übrigens, daß Überlieferung — bzw. die Pflicht, die Botschaft getreu und unverfälscht zu bewahren — keineswegs einfach mechanische Wiedergabe bedeutet. Das Eingreifen der Apostel im Konzil zeigt, wie die Treue im Bewahren der Lehre und in deren unverfälschter Überlieferung eine tiefere Auslegung zum Zweck der Anwendung auf die sich neu bietenden Fälle keineswegs ausschließt, sondern sie vielmehr erfordert (vgl. Apg 15).

d) Das gleiche Bild ergibt sich auch, wenn man die *paulinischen Briefe* auf diesen Gesichtspunkt hin studiert. Man kann sagen, daß ein guter Teil der Briefe eben der Reinerhaltung der Glaubenslehre gewidmet ist und in diesem Verständnis im Dienste der Einheit im Glauben im engeren Sinne des Wortes steht. Für Paulus gibt es nur ein Evangelium, das er ebenso predigt wie die Urapostel (vgl. 1Kor 15, 11). Die Reinheit der Lehre ist auch ein Kennzeichen, um zu erkennen, ob ein Geist von Gott ist oder nicht: „Niemand, der im Geiste Gottes redet" — schreibt Paulus an die Korinther — „kann sagen: ‚Verflucht ist Jesus'" (1Kor 12, 3). Derselbe Gedanke kehrt bezeichnenderweise auch im ersten Johannesbrief (4, 2) wieder! Der Apostel verwendet oftmals scharfe Worte gegen Irrlehrer, namentlich gegen die Judaisten (vgl. Phil 3, 2. 19; Tit 1, 10; Röm 16, 18; 2Tim 3, 1—9). Seine große Sorge gilt der Festigung in der Wahrheit oder, wie es vor allem in den Pastoralbriefen heißt, in der „gesunden Lehre" (1Tim 1, 10; Tit 1, 9); nur so bleibt man nämlich „gesund im Glauben" (Tit 1, 13; 2, 2). Sonst kann der Mensch auch „am Glauben Schiffbruch leiden" (1Tim 1, 19) oder „den Glauben zerstören" (2Tim 2, 18). So versteht man die bekannte sehr starke Ausdrucksweise des Apostels an die Galater: „Doch wenn selbst wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten, als wir euch verkündet haben, so sei er ausgeschlossen.

Wie wir schon sagten, so sage ich nun noch einmal: Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt, so sei er ausgeschlossen!" (Gal 1, 8 f.)

e) Ich glaube, daß wir hier im Kern die wesentlichen Wege und Mittel haben, wodurch die der Kirche geschenkte Einheit im Glauben sichtbar verwirklicht wird bzw. gewahrt werden soll. Wir sehen hier ein *Lehramt,* das äußerst besorgt ist, um das Evangelium, so wie es empfangen wurde, in absoluter Treue weiterzugeben — wozu auch dessen schöpferische Auslegung gehört. Außerdem wacht dieses Lehramt darüber, daß das Evangelium überall ebenso rein und treu verkündet wird. Wenn man nun in die Geschichte der Kirche hineinschaut — ich denke hier vor allem an die Geschichte der Konzilien der geeinten Kirche, also an die sieben ersten ökumenischen Konzilien —, dann findet man im Grunde diese gleichen Elemente sehr klar und nachdrücklich bezeugt.

f) Wenn ich all das unterstreiche, so liegt es mir fern, damit irgendwelchem Integrismus oder Immobilismus das Wort reden zu wollen. Wir kennen aus der Geschichte auch die ganz großen Schwierigkeiten, die auf diesem Wege liegen. Wir wissen, wie sehr man auch schon in den ersten Jahrhunderten zwischen dem Bekenntnis des wahren Glaubens und dessen theologischer Formulierung zu unterscheiden wußte, und wo das erste vorhanden war, hat man wegen dessen theologischer Formulierung nicht immer und ohne weiteres die volle Gemeinschaft verweigert. In der neuesten Zeit hat in diesem Sinne Papst Johannes in seiner Eröffnungsansprache des Konzils folgendes erklärt: „Etwas anderes ist die Substanz der alten Lehre des Glaubensdepositums, etwas anderes die Art und Weise, sie zum Ausdruck zu bringen, natürlich immer so, daß die Ausdrucksweise dem Sinn und dem Gedanken völlig treu bleibt"[21].

Das alles also zugegeben, glaube ich doch, daß es auch heute für unseren Dialog von großem Nutzen ist, wenn wir uns tiefer in die oben dargestellten grundlegenden Züge der Verwirklichung bzw. der Wahrung der sichtbaren Einheit der Kirche im Glauben, wie sie uns im Neuen Testament und in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte entgegentreten, hineindenken. Dieser Nutzen ist übrigens u. a. auch in den Verhandlungen der Weltkonferenz von „Glauben und Kirchenverfassung" in Montreal (1963), welche dem Studium des großen Themas „Tradition und Traditionen" gewidmet war, deutlich zutage getreten.

Entsprechend dem, was vorhin über die in der Einheit des mystischen Leibes herrschende Vielfalt und Freiheit gesagt wurde, wäre noch einiges zu sagen, wie diese beiden Elemente im Sichtbaren zu verwirklichen sind. Das würde aber zu weit führen.

Wir haben die ganze Größe unseres Zieles, die Einheit der Kirche gesehen.

Im Dienste dieses großen Zieles stehen eben der theologische Dialog und die ökumenische Zusammenarbeit — in Gebietskommitees, in Ökumenischen Räten und ähnlichen Formen. Durch all diese Formen der ökumenischen Aktivität treten die Kirchen aus ihrer Isolierung und Entfremdung heraus, bemühen sich überall, wo es möglich ist, gemeinsam zu leben, zu beten, zu studieren, zu handeln und Zeugnis für Christus zu geben und auf diese Weise einander näherzukommen und die Trennung langsam zu überwinden. All das ist aber nur Mittel und Werkzeug, ein Weg auf die Einheit zu, und daher notwendig provisorisch. Es kann kurz oder länger dauern, es kann aber auf keinen Fall definitiv sein. Die Kirchen können sich nicht mit einer parallelen Existenz abfinden, in der ihre Trennungen durch Dialog und Zusammenarbeit verdeckt und verschönert werden, sondern sie müssen mit klarem Blick und entschiedenem Willen auf die von Christus gewollte Einheit hinsteuern.

Dieser Weg ist sicher nicht leicht, ja er ist, menschlich gesprochen, langwierig, und es ist verständlich, daß er manchmal auch Enttäuschungen und Entmutigung mit sich bringt. All das darf uns aber nicht dazu verführen, unser Ziel aus dem Auge zu verlieren und uns mit der Sünde unserer Trennung abzufinden oder die hohen, von Gott selbst gesetzten Forderungen der Einheit tiefer setzen zu wollen. So wie man die Forderungen nach Heiligkeit, die Gott an uns und an die Kirche gestellt hat, nicht herabsetzen und mindern darf, genauso auch nicht die Forderung nach der vollen Einheit, wie Christus sie will. Wie die Kirche jeden Tag neu für die Heiligkeit kämpfen und sie je und je erringen muß, genauso muß sie auch um ihre Einheit ringen. Wie Christus von den Seinen gefordert hat: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5, 48), so hat er auch gebetet, daß alle, die an ihn glauben, eins seien — nicht anders, als wie er mit dem Vater und der Vater mit ihm ist (vgl. Joh 17, 21). Schließlich sind nicht wir diejenigen, die die Einheit der Kirche verwirklichen sollen oder können. Wir müssen gewiß mitarbeiten, nicht aber, wie wenn „wir von uns aus fähig wären", dies zu vollbringen; „unsere Tüchtigkeit stammt viel mehr von Gott" (2Kor 3, 5). „Denn Gott ist es, der das Wollen bewirkt und über das Wollen hinaus auch das Vollbringen" (Phil 2, 13).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu Otto Karrer, Interkonfessionelle Gespräche, in: Lexikon für Theologie und Kirche V 732; J. Höfer, Una-Sancta-Bewegung, ebda. X, 464 ff.; bei beiden Artikeln weitere Literaturangaben.

[2] Die Leitung hatten, von evangelischer Seite bis 1964 Prof. D. Dr. E. Schlink, dann P. Simon; katholischerseits 1947—1957 J. Höfer, von 1957 ab Professor, dann Bischof H. Volk; vgl. J. Höfer, Una-Sancta-Bewegung a.a.O. 464.

[3] Der Wortlaut des Referates: Edmund Schlink, Pneumatische Erschütterung? Aus der Zusammenarbeit eines evangelischen und eines römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises, in: Kerygma und Dogma 8, 1962, 221—235; vgl. auch — vor allem auch für die Arbeit bis 1968 — Reinhard Mumm, Der evangelische und katholische ökumenische Arbeitskreis. Bemerkungen zu seiner Geschichte und seiner Arbeit, in: Dt. Pfrbl. 68, 1968, 682—683.

[4] Vgl. „Pro Veritate", Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. h.c. Lorenz Jaeger und Bischof Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin DD, Hersg. Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD und Bischof Prof. Dr. Dr. Hermann Volk, Münster-Kassel 1963, Vorwort; Die Liste der veröffentlichten Referate: 24 evangelische, 25 katholische, ebda. 393—395; auch im Anhang an das Referat von E. Schlink, a.a.O., 236 f. Von der 29. gemeinsamen Tagung ab hat man die jeweiligen Vorträge veröffentlicht: so 1969 „Die Theologie der Ehe" und 1970 „Autorität in der Krise", zuletzt 1971 „Evangelisch-Katholische Abendmahlsgemeinschaft?" Regensburg-Göttingen 1971 (Vorträge von J. Höfer, K. Lehmann, W. Pannenberg, E. Schlink; Bericht über die Aussprache von Gerhard Krems und Reinhard Mumm).

[5] Was folgt, ist im wesentlichen der Wortlaut eines Vortrags, den der Verfasser am 14. 3. 1972 in Bremen vor der Evangelisch-Katholischen Gebietskommission Norddeutschlands gehalten hat.

[6] Vgl. Agostino Cardinale Bea, Ecumenismo nel Concilio, Milano 1968, pp. 185. 217. Die deutsche Übersetzung dieses Werkes erschien unter dem Titel „Ökumenismus im Konzil" bei Herder, Freiburg/Br. 1970.

[7] Vgl. Ag. Card. Bea, Ecumenismo nel Concilio, S. 286.

[8] Der französische Originaltext und eine englische Übersetzung des Dokumentes sind in dem vom Einheitssekretariat herausgegebenen Service d'Information (bzw. Information Service) Nr. 12, Dez. 1970, erschienen. Hier zitieren wir eine vom Einheitssekretariat mechanisch vervielfältigte deutsche Übersetzung.

[9] Vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil, Kommentare II. Lexikon für Theologie und Kirche, Dekret über den Ökumenismus, Freiburg/Br. 1967, S. 86.

[10] Vgl. J. Feiner, im Kommentar zum Ökumenismusdekret, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, a.a.O., S. 86.

[11] Zitiert bei Feiner, a.a.O.

[12] So L. Vischer mit Bezugnahme auf J. Feiner.

[13] Vgl. Raymond Molonay, in: Doctrine and Life, 1972, S. 103.

[14] Vgl. Bericht der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe, in: Lutherische Rundschau 16, 1966, S. 560—563; vgl. S. 561; vgl. auch Documentation Catholique 1966, 1694.

[15] Bisher sind als Ergebnis des Dialogs folgende Studien veröffentlicht worden: I. The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church 1965. Publ. jointly by Representatives of the USA Nat. Comm. of the Lutheran World Federation and the Bishop's Commission for Ecumenical Affairs; II. One Baptism for the Remission of

Sins, 1967, ed. Paul C. Empire & William W. Baum; III. The Eucharist as Sacrifice, 1967; IV. Eucharist and Ministry. Lutherans and Catholics in Dialogue. — USA National Committee of the Lutheran World Federation; Washington: U.S. Catholic Conference, 1971.

[16] Vgl. Kilian McDonnel, The Concept of „Church" in the Documents of Vatican II as applied to Protestant Denominations, in: Lutherans and Catholics in Dialogue IV, 307—324; J. Hamer, La Terminologie ecclésiologique de Vatican II et les ministères protestants, Documentation Catholique 1971, 625—628; deutsche Übersetzung dieses letzten Aufsatzes in: Catholica 26, 1972, 146—153.

[17] Eucharist and Ministry: A Lutheran-Roman Catholic Statement, in: Lutherans and Catholics in: Dialogue IV, S. 8.

[18] Der Wortlaut ist durch eine Indiskretion vorzeitig veröffentlicht worden. Vgl. Herder-Korrespondenz 25, 1971, 536—544; Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes Bensheim, 22, 1971, 104—111; Evangelische Kommentare 11, 1971, 659 bis 664 (nur Teile I, II, IV). Die Veröffentlichung ist insofern unvollständig, als die Sondervota einiger katholischer und nichtkatholischer Mitglieder der Kommission, in denen sie Vorbehalte in bezug auf verschiedene Punkte des Schlußberichtes anmelden, nicht mitveröffentlicht worden sind. Während nun die authentische und vollständige Veröffentlichung dieses Schlußberichtes in Vorbereitung ist, besteht schon der Plan, auch die Vorträge, die als Grundlage für die Diskussion in der Kommission gedient haben, zusammen mit den hauptsächlichen Elementen der Diskussion selbst zu veröffentlichen, was sicher sehr zu begrüßen ist. — Vorläufig ist der Schlußbericht, *zusammen* mit den Sondervota, nur in der wertvollen, mechanisch vervielfältigten Arbeit von Prof. Dr. H. Schürmann zugänglich: Bericht der Evangelisch-Lutherischen/Römisch-Katholichen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (S. 2—22); S. 23—36 gibt der Autor einen Bericht über die Arbeit der Studienkommission; endlich S. 36—48 seine eigenen Bemerkungen zum Ganzen. (Die vollständigen Texte finden sich inzwischen auch in: Una Sancta, Heft 1/2 (1972), 11—25, in: Lutherische Rundschau Heft 3/1972, 344—362, und in: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt/Main 1973, 143—174. Die Red.)

[19] Die Übersicht über die verschiedenen Phasen der Verhandlungen findet man in den von den beiden Sekretären der Studienkommission veröffentlichten Berichten: Harding Meyer — August B. Hasler, in: Lutherische Rundschau 1969, 467 ff.; und ebda. 21, 1971, 208—240; englisch in: Lutheran World 16, 1969, 363—379; 18, 1971, 161—187.

[20] Prof. Dr. Schürmann stellt mit Recht fest, daß durch die Sondervoten von vier katholischen Mitgliedern der Kommission zur Frage der Interkommunion (Martensen, Vögtle, Schürmann, Witte) die diesbezügliche im Schlußbericht Nr. 73 ausgesprochene Empfehlung „von der Mehrzahl der katholischen Mitglieder der Kommission *nicht* mehr gedeckt" ist (a.a.O., S. 48).

[21] „Eodem sensu eademque sententia"; vgl. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decrete, Declarationes, Typis Polygl. Vat. 1966, S. 865.

Die Pluralität der Theologie und die Einheit des Glaubens

VON ULRICH KÜHN

Edmund Schlink zum 70. Geburtstag

In einem gewichtigen Beitrag zum Thema „Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche" hat E. Schlink im ökumenischen Gespräch nach Uppsala zur Frage der Pluralität in Kirche und Theologie Stellung genommen[1]. Durch sorgfältige Herausarbeitung der im Neuen Testament erkennbaren Grundstrukturen der Kirche werden Kriterien sichtbar, mit deren Hilfe bei den verschiedenen Kirchen und Konfessionen legitime Vielfalt konstatiert und notwendige Einheit postuliert werden können. Schlink lehrt, die trotz der Spaltungen tatsächlich vorhandene strukturelle Einheit der Kirchen zu erkennen, und er entnimmt dieser Erkenntnis „die Verpflichtung zur sichtbaren Darstellung dieser Einheit in der Mannigfaltigkeit[2]".

Was sich ekklesiologisch im ökumenischen Kontext im ganzen als hoffnungsvoll ausnimmt, provoziert Bedrückung und weitgehende Ratlosigkeit dort, wo sich der Blick auf die innerkirchliche theologische Situation richtet. Die Frage „Einheit und Mannigfaltigkeit" stellt sich hier weniger als Frage nach Strukturen der Kirche, sondern — gewissermaßen radikaler — als die Frage nach der Einheit des Glaubens, der Einheit des Evangeliums in allen Strukturen, und zwar angesichts der extremen Gegensätze unter denen, die diesen Glauben in Verkündigung und Theologie zur Sprache zu bringen haben. Gewiß ist der Grundsatz einer Mannigfaltigkeit nicht nur der Kirchenordnungen und Liturgien, sondern auch der Theologien allen Kirchen seit jeher gemeinsam[3], ja er ist bereits durch die im Neuen Testament vorliegende theologische Pluriformität eingeführt und legitimiert. Jedoch übersteigt das, was an Gegensätzen in der Auslegung des Evangeliums heute in den Kirchen (wenigstens in denen des Westens) anzutreffen ist, bei weitem das Maß dessen, was die Tradition des Neuen Testaments und der Kirche seither als Vielfalt kannte. Die Differenzen etwa in der Gottesfrage oder in der Christologie haben das Thema „Einheit und Vielfalt" als innerkirchliches dringend gemacht und vor allem den Ruf nach Kriterien der Einheit und Identität der Kirche laut werden lassen. Aber es sind nicht nur Divergenzen in einzelnen, wenn auch zentralen theologischen Loci, die in diesem Zusammenhang in Rechnung zu stellen sind. K. Rahner spricht von einem „qualitativ neuen Pluralismus", der sein Kennzeichen u. a.

darin hat, „daß man die Theologien und ihre Thesen gar nicht zu einer ... einfachen Alternative zusammenbringen kann, daß sie disparat und gegenseitig inkommensurabel nebeneinanderliegen[4]". Alles dies hat offenbar auch der Entwurf der „Leuenberger Konkordie" im Blick — ein Text, der Aussicht hat, kirchenamtlichen Charakter zu erhalten —, wenn er betont, daß die gegenwärtigen innerkirchlichen Polarisierungen weitergreifen „als die Lehrdifferenzen, die einmal den lutherisch-reformierten Gegensatz begründet haben[5]".

Welche Gesichtspunkte und welche Kriterien gibt es, um zu erkennen, ob es sich bei Divergenzen in Theologie und Verkündigung um eine legitime Pluralität handelt, die die Einheit des einen Glaubens nicht aufhebt, oder ob wir es mit Phänomenen zu tun haben, die sich nur noch als Pluralismus beliebig unterschiedlicher Auffassungen ohne artikulierbare und einsehbare Bindung an die gemeinsam verpflichtende Wahrheit des einen Evangeliums verstehen lassen[6]?

Im folgenden sollen zunächst Gesichtspunkte zusammengestellt werden, die die Pluralität der Rede vom Glauben, speziell der theologischen Rede, angemessen und sogar notwendig erscheinen lassen. Es soll sodann und vor allem die Frage nach Kriterien für die Einheit des Glaubens inmitten aller Vielfalt menschlich-kirchlichen Redens erörtert werden. Und es soll von daher schließlich ein Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation geworfen werden.

I.

Die neuere Diskussion zu unserem Problem hat die Pluralität der Theologie unter mehreren Hinsichten als legitim, ja notwendig ansehen gelehrt, die als Gesichtspunkte hier lediglich zusammengestellt zu werden brauchen.

Unter dem Gesichtspunkt der *Transzendenz des Evangeliums als der Sache und des Wortes Gottes* erhält das menschliche Wort in Verkündigung und Theologie immer auch den Charakter der Verweisung in das Geheimnis Gottes[7]. Der analoge oder symbolische Charakter aller menschlichen Rede von Gott, der die Theologie schon früherer Jahrhunderte beschäftigt hat, statuiert eine Differenz zwischen dieser Rede und der von ihr gemeinten und angesagten Sache, und diese Differenz bringt es mit sich, daß die Sache immer neue, andere Weisen menschlichen Redens, menschlichen Verweisens auf das im letzten Unbegreifbare hervorbringt. Auch Jesus hat von der einen Herrschaft Gottes in immer neuen Gleichnissen gesprochen, und kein einziges kann gegenüber den anderen Ausschließlichkeit beanspruchen.

Unter dem Gesichtspunkt einer erst *für die Zukunft erhofften Fülle der Offenbarung und des Heils* erscheint gegenwärtige Rede von diesem Heil und dieser Offenbarung als ein notwendig partikulares Unterfangen, das andere

partikulare Redeweisen von derselben Sache neben sich hat. Daraus ergibt sich „eine Pluralität von konkreten Gestalten, in denen die katholische Fülle zur Erscheinung kommt[8]". Bei diesem Gesichtspunkt ist der transzendente Charakter der Sache gegenüber der menschlichen Rede nach dem Modell einer Transzendenz der Zukunft gegenüber der Gegenwart gedacht.

Wenn man von der *hermeneutischen Differenz zwischen Botschaft und Situation* ausgeht, erscheint die Pluralität von Auslegungen der einen Botschaft bedingt durch die unendliche Vielfalt der in der Geschichte ständig wechselnden Situationen und Personen. Die Botschaft vom Heil bedurfte und bedarf ständig neuer „Vermittlungsgestalten", um sie selbst zu bleiben. Gerade wenn man die Botschaft in bloßer Wiederholung ihres ursprünglichen Wortlauts bestehen ließe, bliebe sie *nicht* dieselbe, weil dieser Wortlaut von anderen Generationen oder in anderem geistig-kulturellem Kontext anders verstanden würde. „Es gibt — und *muß* geben — in *einer* Zeit so viele und unterschiedliche Vermittlungsgestalten der christlichen Wahrheit ..., wie es Kulturen, Gesellschaften und Gruppen gibt. Der Pluralismus der Menschheit (in Geschichte und Gegenwart) als des Empfängers der Vermittlung verlangt nach einem entsprechenden Pluralismus der Vermittlungs-Gestalten der christlichen Sache[9]." Sonntag für Sonntag muß der *eine* Predigttext in jeder Gemeinde *anders* gepredigt werden, damit wirklich die *eine* Sache zur Sprache kommt. Dies ist ein allgemeines Gesetz geschichtlicher Vermittlung, trifft also für die Vermittlung der christlichen Botschaft in besonderem Maße, aber doch keineswegs nur für sie zu[10].

Ein weiterer Grund für eine legitime Pluralität christlicher Rede von Gott und vom Evangelium liegt in der *Verschiedenartigkeit der Redeweisen.* Es ist ein Unterschied, ob ich das Evangelium in Form eines Bekenntnisses, eines Gebetes, einer Predigt oder theologischer Lehre zur Sprache bringe. Und innerhalb der genannten Strukturkategorien gibt es nochmals große Unterschiede, die von der Denk- und Ausdruckseigentümlichkeit der einzelnen Denkenden und Redenden herrühren. So kann etwa theologische Lehre ganz verschieden aussehen, je nachdem, ob thetisch behauptend, ob argumentierend oder ob im Stile von Fragen und Antworten vorgegangen wird. Auf die ökumenische Bedeutung dieses Gesichtspunktes hat wiederum E. Schlink aufmerksam gemacht[11]. Es gilt, ihn auch in dem von uns behandelten Kontext im Bewußtsein zu haben.

Man kann schließlich auch einfach davon ausgehen, daß wir *Menschen als soziale Wesen* gerade auch in Fragen der Erkenntnis *aufeinander angewiesen* sind, daß es also wie überall so auch im Bereich der Erkenntnis und Rede vom christlichen Glauben Ergänzung und Stellvertretung, Dialog und Vertrauen, Fragen und Infragegestelltwerden gibt[12]. Bei aller Problematik liegt das Recht

der alten Lehre von der „fides implicita" doch jedenfalls darin, daß die Glaubenserkenntnis der Gesamtheit der Christen reicher und umfassender ist, als es die Erkenntnis des einzelnen sein kann, und daß also der einzelne in seiner Erkenntnis immer bezogen sein muß auf die Erkenntnis der anderen, so wie die Gesamtheit der Erkennenden je heute notwendig hineingebunden ist in die Erkenntnis der Väter und die zukünftige Erkenntnis der Söhne. Auch in diesem Sinne muß Pluralität als Zeichen der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen angesehen werden, während nur Gott das Ganze weiß und hat[13].

Zeigt sich in den fünf Gesichtspunkten, die genannt worden sind, nicht etwas Gleichbleibendes, gewissermaßen eine Art Grunddifferenz? Wenn es so wäre, dann könnte diese Differenz etwa darin liegen, daß der Gegenstand des Glaubens niemals adäquat und ein für allemal vom Glauben eingeholt werden kann, daß die Botschaft immer noch anders, reicher ist, als wir sie zu erfassen vermögen, daß Gottes Liebe — so sehr sie dieselbe bleibt — jeden Morgen neu und überraschend ist. Das widerspricht nicht der Verheißung, daß wir als Glaubende jetzt bereits des vollen Heils teilhaftig werden. Denn dieses Teilhaftigwerden selbst ist ein Erfülltwerden von dem, der größer ist als unser Glaube, ein Vorwegnehmen dessen, was erst als Vollkommenes erwartet wird, ein Sich-Ausstrecken nach der Zukunft von Gottes Liebe, ein Sich-Rühmen der Hoffnung, die wir haben (Röm 5, 1 ff.). Glauben ist ein ständiges Unterwegssein mit Gott hin zu seinen Verheißungen, hin zur Fülle seiner selbst. Diese Grunddifferenz, die dem Glauben als solchem eignet, erhält einen sehr sinnfälligen Ausdruck dort, wo Theologie am Werke ist: Theologie, die selbst Werk des Glaubens ist, aber eben diesen Glauben seinem Inhalt und seinem Akt nach methodisch exakt zum Gegenstand von Reflexion und begründend-argumentierender Rede macht. Aufgrund ihres diskursiven Charakters manifestiert sich in der Theologie jene im Glauben als solchem waltende Differenz in besonderem Maße und bedingt notwendig eine Vielzahl verschiedener Aussagen, Denkvorgänge, Entwürfe. Auch eine sehr breit gefächerte Pluralität der Theologie braucht daher als solche noch kein Grund zu Furcht und Resignation, kein Anzeichen einer Krise zu sein. In ihr dokumentiert sich die Endlichkeit und Geschichtlichkeit unseres Daseins, aus der heraustreten zu wollen Ungehorsam wäre. Nicht nur die Vielfalt der Theologien und sonstigen Artikulationen des Glaubens im Neuen Testament, sondern auch die Mehrzahl der christlichen Konfessionen erhält von daher zunächst einmal ein tiefes Recht und kann viel mehr als Fülle und Reichtum denn als Not und Verlegenheit begriffen werden.

Eines freilich fällt beim Betrachten der gegenwärtigen Diskussion zum Problem der Pluralität auf: der Gesichtspunkt, daß Vielfalt theologischer Aussagen und Konzeptionen ihren Grund auch in *irrtümlicher Erkenntnis* haben kann, tritt bemerkenswert zurück. Nun ist dieser Gesichtspunkt in der Vergangenheit

weithin zu einseitig bei der Beurteilung der uns beschäftigenden Phänomene in Anschlag gebracht worden, und vor allem im kirchenamtlich-institutionellen Bereich hat er — etwa was Feststellung und Behandlung von Häresien betrifft — jene sattsam bekannte unselige Rolle gespielt. Dennoch wird man hier wohl nicht einfach ganz abblenden dürfen. K. Rahner weist immerhin auf unsere, wie er sie nennt, „gnoseologisch-konkupiszente Situation" hin, die im Bewußtwerden der Pluralität der Theologie gewissermaßen zu sich selbst kommt. Diese Situation hat nach Rahner zur Folge, daß die Pluralität der Theologie zwar gewiß niemals aufgehoben werden kann und darf, daß sie aber doch nicht einfach hingenommen werden kann, sondern immer auch eine ständig zu überwindende ist[14]. Es werden bei Rahner an diese Aussage jedoch keine weiteren Überlegungen und Folgerungen angeschlossen. Auch W. Pannenberg spricht von Irrtum: er ist dort anzutreffen, wo partielle Erkenntnisse vereinseitigt und verabsolutiert werden[15]. Und für H. Fries ist dort von Irrtum zu sprechen, wo die Frage nach verbindlicher Wahrheit überhaupt suspendiert ist[16]. Aber sind diese — in sich natürlich richtigen und wichtigen — Hinweise ausreichend? Muß nicht nach wie vor auch damit gerechnet werden, daß es konkret falsche Auslegung des Evangeliums, daß es unrichtige Interpretation im einzelnen gibt, daß also Irrtum sich durchaus auch als ein sehr handfestes materiales Phänomen einstellt? Jedenfalls ist dies im Laufe der Geschichte des christlichen Glaubens immer wieder so gewesen. Ob und inwieweit das jeweils kirchenamtlich feststellbar ist und mit Sanktionen belegt werden kann, ist eine ganz andere Frage. Wenn Wahrheitsfindung ein ständiger, unabgeschlossener Prozeß ist, wird man kirchlichen Institutionen hier eher Zurückhaltung nahezulegen haben und sich im Blick auf das von Gott verheißene Bleiben der Kirche in der Wahrheit in der Tat besser an das halten, was A. von Harnack über die wissenschaftliche Wahrheitsfindung gesagt hat: nämlich daß die Wissenschaft ein Strom sei, der sich selbst reinigt[17]. Dennoch gibt es Irrtum in Kirche und Theologie, und zwar Irrtum, der konkret von Wahrheit unterschieden ist und der auch nicht nur dadurch zustande kommt, daß jede mögliche Aussage mißdeutbar ist und *dadurch* unrichtig werden kann[18]. Die Realität echten Irrtums, die sich tatsächlich aus unserer „gnoseologisch-konkupiszenten Situation" (vgl. den Konkupiszenz-Begriff von Conf. Augustana 2) schließen läßt, ist der eigentliche Grund für die Notwendigkeit eines der Wahrheit verpflichteten theologischen Meinungsstreits. Und sie stellt der Theologie zunächst einmal die Aufgabe, Kriterien dafür zu suchen, was eigentlich eine Rede zu einer legitim christlichen macht und wie man des Irrtums des Nichtmehr-Christlichen — anders gesagt: der Grenzüberschreitung von legitimer zu illegitimer Pluralität — ansichtig werden kann. Diese Kriterien wären dann aber zugleich die Zeichen, an denen die Einheit des Glaubens in aller Pluralität erkennbar wird.

II.

Das eigentliche Problem angesichts der Pluralität der Theologie besteht heute demnach weniger in der Frage, worin Pluralität ihre sie legitimierenden Ursachen hat, als vielmehr darin: Wie kann bei unterschiedlichen, ja gegensätzlichen theologischen Positionen deutlich werden, daß sie auf dem Boden des einen Glaubens an das eine Evangelium stehen, daß sie legitimer Ausdruck eben dieses Glaubens sind? Gibt es artikulierbare Merkmale und Kriterien dieser Einheit, die dann zugleich Markierungen der Grenze wären, jenseits deren der Boden des Glaubens und des Evangeliums verlassen wäre? Eine Beantwortung dieser Frage bereitet naturgemäß größere Schwierigkeiten als das bisher Erörterte.

Darf man sich z. B. mit W. Jetter damit begnügen, lediglich darauf hinzuweisen, daß die Einheit der Kirche sub contrario verborgen ist — nämlich unter dem Pluralismus, den sie mit der Welt, als Teil der pluralistischen Gesellschaft, gemeinsam hat[19]? Natürlich ist es richtig, daß der eigentliche Grund der Einheit verborgen ist, weil dieser Grund kein anderer als Christus und sein Evangelium ist. Aber ist damit die Frage nach Zeichen und Manifestationen solcher Einheit schon erledigt? Die lutherische Tradition kann hier gewiß mit dem Stichwort von den „notae ecclesiae" erinnernd hilfreich sein.

Unzureichend wäre aber etwa auch der bloße Hinweis auf den verpflichtenden Bezug zur Hl. Schrift oder zur apostolischen Lehre. Wichtig wäre ein solcher Hinweis immerhin insofern, als die Hl. Schrift oder die apostolische Botschaft dann als mehr angesehen wird als lediglich eine interessante alte Quelle neben anderen, wie sie auch für Nichtchristen zunehmend attraktiv zu werden scheint. Solcher Hinweis bleibt dennoch zu sehr im Formalen stecken, weil ja gerade strittig ist, *was* sich *mit Recht* als schriftgemäß und also als apostolisch ausgibt. Dasselbe ist übrigens der Fall, wenn etwa Jesus und seine Botschaft als das Signal der Einheit des Glaubens inmitten aller Pluralität angesehen wird, ohne daß gesagt wird, *was* Jesus und seine Botschaft sind.

Auch der Versuch W. Pannenbergs, nicht einfach das apostolische Zeugnis der Vergangenheit, sondern die „endgültige Wahrheit und komprehensive Universalität der Geschichte und Person Jesu", also ein eschatologisches Datum als Kriterium apostolischer Lehre und also der Einheit des Glaubens in aller Vielfalt anzusehen, steht unverkennbar in der Gefahr, konturenlos zu sein und alles und jedes, was in der Kirche gesagt wird, als auf diese Universalität hingeordnet zu werten — vorausgesetzt lediglich, daß sich eine solche Einzelmeinung nicht gegenüber den anderen absolut setzt[20]. Kommt ein solcher Versuch, das Einheitsproblem zu lösen, nicht im letzten einer Flucht nach vorn gleich?

Diesen und ähnlichen Versuchen gegenüber wird wohl dem Ansatz von E. Schlink der Vorzug zu geben sein, der darauf hinzielt, das Neue Testament nach inhaltlichen Kriterien für die Einheit in aller Mannigfaltigkeit zu befragen — Kriterien, die dann auch für die Auslegung und Verwendung des Neuen Testamentes selbst maßgebend sind. Freilich muß dieser Ansatz für unseren Zweck radikalisiert werden. Denn bei Schlink als feste Größen eingeführte konstante Strukturelemente der Kirche wie „Heilstat Christi[21]" und „Evangelium[22]" werden ja heute so unterschiedlich verstanden, daß sich gerade an ihnen die Einheitsfrage noch einmal, und zwar auf einer neuen, sozusagen elementareren Ebene entzündet. Auf dieser Ebene würde dann wohl auch das Kriterium dafür liegen, ob man auch dann, wenn man etwa von heilsgeschichtlichen Strukturen oder vom Gottesdienst als der Mitte des Lebens der Kirche nicht so sprechen kann, wie Schlink es vom Neuen Testament her tut, noch auf dem Boden des Glaubens steht oder nicht.

Wenn sich die Frage so stellt, dann ist noch einmal deutlich, wie wenig der formale Hinweis auf den Kanon des Neuen Testamentes im Sinne einer seit der alten Kirche verbindlichen Zusammenstellung ur- und altchristlicher Schriften ausreicht. Vielmehr geht es um die Maßgeblichkeit der durch den Kanon bezeugten Sache, es geht um die eine sachliche Mitte der neutestamentlichen Schriften. Diese Mitte ist bereits von Luther angesprochen worden, als er danach fragte, „was Christum treibt", und sie ist von der gegenwärtigen Theologie als Problem des „Kanons im Kanon" wiederholt verhandelt worden[23].

Kann aber die Mitte, um die es hier geht, so formuliert werden, daß darin durch den Wechsel der Situationen und Zeiten hindurch die Einheit des Glaubens gewissermaßen verbal manifest ist? K. Haendler resümiert, was hier zu sagen ist, mit Recht dahingehend, daß wir die Sache, um die es in der Schrift geht, nur in vielfältigen und durchaus situations- und zeitgebundenen Aussagen vor uns haben, die — als Vermittlungsgestalten der Sache — immer neu überholt werden müssen durch andere, der neuen Situation entsprechende Vermittlungsgestalten[24]. Das Festhalten an der Sache kann tatsächlich nicht durch einfache Repetition des damals Gesagten geleistet werden[25]. Bedeutet das aber, daß hier nun doch die materialinhaltliche Pluriformität das letzte Wort sein muß? Diese Konsequenz ist tatsächlich gezogen, wenn Haendler — offensichtlich in der Nachfolge von W. Marxsen — die eine und selbe Sache „Jesus" nennt, die Identität dieser Sache aber allein im aktualen Glaubensvollzug gegeben sieht, während jede artikulierte Glaubensäußerung bereits geschichtlich bedingt und bestimmt ist und damit nicht mehr verbale Manifestation des einen Glaubens in der Vielfalt der Theologien sein kann. Die Folge ist, daß „verbale Heterodoxie und Häresie als solche noch nicht Indiz realer Heterodoxie und Häresie" ist, „wie auch verbale Orthodoxie nicht Indiz realer Ortho-

doxie ist[26]". In der Tat: Hier steht „das Reale und das Verbale ... in Disjunktion[27]", und man fragt sich, nach welchem Maßstab bei solcher Äquivokation auch nur von *verbaler* Orthodoxie gesprochen werden kann. Angesichts solcher Konsequenzen wird die Rückfrage dringend, ob man tatsächlich den als einheitlich vorausgesetzten Glaubensvollzug so, wie Haendler es tut, von den Glaubens*äußerungen* absetzen darf oder ob nicht gerade auch die verbalen — und sogar die theologischen — Glaubensäußerungen *selbst* Weisen des Glaubensvollzugs sind. Dann aber liegt es nahe, auch im verbalen Bereich Manifestationen der Einheit des Glaubensvollzugs zu erwarten. Faktisch zeigt ja auch die Geschichte von Kirche, Verkündigung und Theologie, daß der Wechsel der Situationen und der Wechsel der Denk- und Vorstellungsmodelle doch niemals eine radikale verbale Diskontinuität bewirkt hat, was eindrucksvoll belegt wird durch die Unmittelbarkeit, mit der Aussagen des Neuen Testaments, der altkirchlichen Bekenntnisse oder der Reformationszeit auch unmittelbare Sprache heutigen Glaubens sein können. Letztlich liegt der Grund hierfür in der Geschichtlichkeit des Heils, das sich als geschichtliches an die Bezeugung durch menschliche Rede gebunden hat, aber in eben dieser Rede das Eine und Unverwechselbare bleiben will. Man versteht jedenfalls den Protest von O. Rodenberg — trotz bleibender Vorbehalte gegenüber seinen sonstigen Ausführungen —: „Nach Kriterien für die ‚Sache' sucht man bei Haendler vergebens ... Von einem magnus consensus ecclesiae zu reden, kann unter diesen Umständen nur noch als glaubens- und wahrheitswidrig angesehen werden ...[28]".

Von diesen Überlegungen aus fällt auch ein Licht auf die am Schluß des Haendlerschen Aufsatzes unter Bezugnahme auf K. Rahner erwähnte soziale Dimension des theologischen Pluralismus und die damit verbundene, als solche natürlich zu bejahende „ethische" Verpflichtung, den Glauben verstehbar zur Sprache zu bringen[29]. Bereits K. Rahner hatte von der Notwendigkeit „kommunitärer terminologischer Sprachregelungen" gesprochen, aber sofort hinzugefügt, daß damit nicht primär und unmittelbar eine Sach- und Wahrheitsfrage selbst entschieden werde[30]. Rahner möchte damit der Theologie mehr echten Spielraum den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes gegenüber sichern, und insoweit ist ihm unumwunden zuzustimmen. Dennoch ist natürlich das Problem verstehbarer Rede gerade in der Theologie und in der Verkündigung präsent, und hier ist doch über Haendler und Rahner hinaus zu fragen, ob nicht die „soziale Verpflichtung der Verständlichkeit[31]" ein primäres Merkmal der Sache des Evangeliums selbst ist, in dem Gott sich in Jesus den Menschen unverwechselbar und eindeutig verstehbar macht, und zwar so, daß sich gerade darin die eigentliche Sacheinheit des Evangeliums zeigen und durch die Geschichte durchhalten will. Das steht gewiß in Spannung zu dem, was oben über die Transzendenz Gottes und des Evangeliums gesagt wurde; die Aufgabe besteht aber darin, beides zusam-

menzudenken. Das ist letztlich eine Frage an den sachgemäßen christlichen Gottesbegriff, in dem Transzendenz und Einbindung in die Geschichte paradox zusammengehören. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sowohl bei Haendler wie auch bei Rahner im letzten eine idealistische Komponente im Spiele ist, die die „Sache" selbst, nämlich daß sich Gott uns zum Heil in die Hände gegeben hat, unserem kategorialen Zugriff entziehen möchte.

Die Frage nach der Manifestation der Einheit des Glaubens wird heute auch vielfach durch den Hinweis auf die christliche *Praxis* beantwortet. Daß damit wiederum die Häresieproblematik im Spiele ist, läßt die berühmte Äußerung W. A. Visser 't Hoofts in Uppsala erkennen, derzufolge „die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen[32]". Kennzeichen des Christlichen und also Manifestation des einen Glaubens wäre demnach vor allem auch die wahrgenommene Verantwortung für die Bedürftigen in der Welt. Nach K. Rahner ist „konkretes Tun (im weitesten Sinn) ... als gemeinsames nicht nur die Konsequenz einer im voraus schon ergriffenen gemeinsamen Überzeugung, sondern die Weise, in der eine solche gemeinsame Überzeugung sich vollzieht und zu sich selbst und ihrer Gewißheit kommt". Gemeinsamkeit und Einheit liegen für ihn „nicht einfach bloß in der Dimension des begrifflichen Wortes als solchen ..."; neben dem *Sagen* des einen Bekenntnisses müssen wir „gemeinsam den Tod des Herrn feiern, Sakramente in ihrer Leibhaftigkeit vollziehen, gemeinsam in der Tat der Welt dienen[33]".

Es ist bekannt, welche Bedeutung dieser Gesichtspunkt in der ökumenischen Praxis hat. Und es wäre angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Welt und angesichts der geistlichen Wirklichkeit der Kirchen verhängnisvoll, würde die christliche Praxis in ihrer Bedeutung als tathafte Manifestation christlicher Einheit unterschätzt. Verbale Orthodoxie kann in der Tat durch ethisch-soziale Verantwortungslosigkeit entscheidend desavouiert werden. *Insofern* können die zitierten und auch andere enstprechende Stimmen nur unsere Zustimmung finden. Aber auch das Umgekehrte wäre unsachgemäß: wenn man die Einheit im Tun gegen eine verbale Manifestation der Einheit des Glaubens ins Feld führen wollte; denn der Glaube wird auch heute durch das Wort gewirkt, und die Praxis wird durch das Wort als christlich ausgewiesen. Da in den sakramentalen und in den anderen gottesdienstlichen Handlungen Tat und Wort besonders dicht beieinander sind, sind diese Vollzüge mit Recht immer in besonderem Maße als Zeichen der Einheit des Glaubens und der Kirche gewertet worden.

III.

Was sich über die prinzipiellen Überlegungen zum Problem der Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Theologien und zur verbalen Manifestation dieser Einheit hinaus konkret-inhaltlich über Kriterien für diese Einheit sagen läßt, ist gegenwärtig wohl nur als Ergebnis angestrengter theologischer Arbeit zu erhoffen. Wichtig ist zunächst vor allem, daß die Notwendigkeit dieser Aufgabe überhaupt gesehen wird. Sofern es jedoch das Recht des einzelnen ist, seine Meinung in einer solchen noch ungeklärten Frage auszusprechen, soll hier wenigstens angedeutet werden, in welcher Richtung eine materiale Klärung erfolgen könnte.

Es scheint mir eine bemerkenswerte Konvergenz in der neutestamentlichen Forschung sichtbar zu sein, die für unsere Frage auch von unmittelbarer dogmatischer Bedeutung ist. Die Frage, welche Kriterien bei *Paulus* für den Unterschied zwischen Häresie und Nicht-Häresie maßgebend sind, behandelt eine sehr umsichtige Studie von Chr. Dietzfelbinger. In Auseinandersetzung vor allem mit W. Künneth kommt sie zu dem Ergebnis: Für Paulus ist die eine Kirche, der eine Glaube dort anzutreffen, wo „das Evangelium als die Botschaft von dem die Menschen suchenden, begnadenden und vollendenden Gott — in welcher Gestalt auch immer — verkündigt wird". Demgegenüber ist Irrlehre dort zu konstatieren und also die Einheit des Glaubens nicht mehr gegeben, wo aus dem Evangelium „die Botschaft von dem sich selbst rechtfertigenden, sich selbst suchenden und findenden, sich selbst verkündigenden Menschen wird[34]".

Ein anderes hier zu nennendes Datum sind die Bemühungen, die gemeinsame Aussagemitte der neutestamentlichen Zeugen und der Verkündigung Jesu zu ermitteln. Hinsichtlich der sachlichen Übereinstimmung der Verkündigung Jesu einerseits, der paulinischen Rechtfertigungslehre andererseits kommt E. Jüngel zu einem Ergebnis, aus dem die folgenden Sätze herausgegriffen sind: „Paulus und Jesus sprechen mit ihrer eschatologischen Botschaft den Menschen extra se an; denn sowohl die Gottesgerechtigkeit als auch die Gottesherrschaft sind als ein sich extra nos ereignendes Geschehen zu verstehen, das das Sein des Menschen als nos extra nos esse erhellt. Indem Paulus und Jesus den Menschen mit ihrer Botschaft extra se ansprechen, sprechen sie ihm nämlich ein neues Sein extra se zu. In der Verkündigung der eschatologischen Gottesgerechtigkeit bei Paulus gewährt Gottes eschatologisches Ja dem Menschen ein neues Sein. In der Ansage der eschatologischen Gottesherrschaft bei Jesus gewährt Gottes eschatologisches Ja dem Menschen ein neues Sein. Bei Paulus und bei Jesus ist das eschatologische Ja Gottes ein Wort der Liebe. Sowohl bei Paulus als auch bei Jesus impliziert dieses Ja ein Nein . . .[35]". Diese Gemeinsamkeit

wird auch durch erhebliche Divergenzen, besonders was die Person Jesu vor und nach Ostern betrifft, nicht gesprengt. H. Braun — ein im Blick auf vorzeitige Harmonisierungsversuche besonders unverdächtiger Zeuge — formuliert die von ihm wahrgenommene Gemeinsamkeit der drei großen Blöcke im Neuen Testament: Jesus, Paulus, Johannes, so: „Der radikal geforderte und in Frage gestellte als der im Jesusgeschehen radikal gehaltene Mensch, und zwar nicht im Sinne einer Idee oder Lehre, sondern als Ereignis, *das* ist das neutestamentliche Grundphänomen, der Kanon im Kanon, von dem her rechte Kanonizität zu messen und zu beurteilen ist[36]."

Diese und ähnliche Aussagen, besonders von Exegeten, gaben der Kommission für das Lehrgespräch in der DDR die Möglichkeit, begründet an der Botschaft von der *Rechtfertigung* als „notwendigem Bezugspunkt", „kritischer Komponente" und „Prüfungsmaßstab" aller in der Kirche legitimen theologischen Aussagen festzuhalten. „Die theologischen Unterschiede z. B. zwischen den Evangelien und den paulinischen Briefen schließen nicht aus, sondern fordern gerade — auch bibelwissenschaftlich —, nach Sachkriterien dafür zu fragen, wo inmitten ihrer Verschiedenheit das Gemeinsame liegt und wo dieses aufhören würde. Hier hat das paulinische Rechtfertigungszeugnis den Stellenwert, zugleich legitime Konsequenz der Verkündigung Jesu und Höhepunkt der Interpretation des Handelns Gottes in Christus zu sein[37]." Sachlich-dogmatisch ist nach Auffassung derselben Kommission damit die Zuwendung des Heils im Sinne seiner „Begründung in Jesus Christus" sowie im Sinne eines den Menschen definierenden exklusiven Handelns Gottes gemeint[38].

Es dürfte demnach die Vermutung zumindest nicht unbegründet sein, das gesuchte verbale Kriterium für die Einheit des Glaubens inmitten der Pluralität der Theologien läge in der Richtung, in der auch die Reformation den articulus stantis et cadentis ecclesiae gesucht, gesehen und verteidigt hat. Dabei ist, was die dogmatische Formulierung betrifft, freilich wiederum lediglich ein Postulat und eine Aufgabe bezeichnet. Nach dem Stand gegenwärtiger ökumenischer Theologie dürfte die Formulierung z. B. nicht eine bloße Wiederholung reformatorischer Formeln sein, da damit eine legitime katholische Artikulation desselben Grundsachverhalts vielleicht schon ausgeschlossen wäre[39]. Rechtfertigung ist — um nur zwei Beispiele zu nennen — weder „bloße" Sündenvergebung für den einzelnen noch ausschließlich als imputatives Geschehen auszusagen. Die oben zitierte Formulierung von Chr. Dietzfelbinger ist ein gutes Beispiel für eine weite und doch keineswegs nur formelhaft-formale Formulierung des gesuchten Kriteriums. Ob und inwiefern eine theologische Konzeption, die stärker den biblischen Schalom-Gedanken in den Mittelpunkt rückt und ihn zum Kriterium des Christlichen machen will, hierzu dann eine wirkliche Alternative

ist[40] oder eine mögliche theologische Konkretion im Rahmen des von uns anvisierten Kriteriums bilden könnte, bliebe genau zu prüfen.

Es wäre darüber hinaus aber ernsthaft zu fragen, ob überhaupt in einer einzigen Formulierung das durch die Zeiten und durch alle gegenwärtigen Situationen und Positionen sich Durchhaltende eingefangen werden kann oder ob vielleicht lediglich eine *Vergleichbarkeit* verschiedener theologischer und konfessioneller Konzeptionen nötig ist, bei der als Maßstab jene Mitte des Evangeliums gälte, die jeder Beteiligte jedoch nur mit den Mitteln einer partikulären Sprachtradition zum Ausdruck bringen kann. Erst recht wird sehr genau zu prüfen sein, ob gleich eine ganze Reihe von dogmatischen Sätzen als Kriterium angegeben werden kann, die als Maßstab an jede mögliche theologische Konzeption anzulegen wären[41], oder ob jene Mitte nicht ein einziger grundlegender Sachverhalt ist[42], der freilich dann andere Sätze und Wahrheiten (die aber als „abgeleitet" gelten müßten und wesentlich stärker der Variation der Formulierung unterworfen wären) aus sich heraussetzt. Es ist jetzt aber erneut deutlich, daß sich die Sachverhalte kirchlich-institutionellem Zugriff im Grunde entziehen, daß Dogmen und Bekenntnisse niemals als Lehrgesetz gehandhabt werden können, sondern nur die Richtung legitimer christlicher Rede markieren, daß hier also keine Ketzergerichte neu etabliert werden können, sondern lediglich die wesentliche *Unbeliebigkeit* theologischen Redens unterstrichen werden soll.

IV.

Abschließend sei im Lichte unserer bisherigen Überlegungen in aller Kürze wenigstens auf drei Punkte der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation hingewiesen.

1. Das Abschlußdokument der katholisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche", das sog. Malta-Papier, erwähnt, daß sich „heute ... in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsensus abzeichnet" (n. 26). Demgegenüber scheint die Frage nach der Kirche und besonders nach dem kirchlichen Amt gegenwärtig der eigentlich strittige Bereich zu sein, deretwegen auch in den katholischen Sondervoten zu n. 73 des Dokuments die dort ausgesprochene Empfehlung gelegentlicher Akte der Interkommunion wieder zurückgenommen wird. Dies hat insofern etwas Bedrückendes, als ja im Unterschied zur Situation im 16. Jahrhundert hier nicht mehr eigentlich das Evangelium, sondern lediglich noch kirchliche Strukturen trennend zwischen den Kirchen stehen. Wahrscheinlich ist die eigentliche hier zu verhandelnde Frage gar nicht diejenige nach den Amtsstrukturen als solche, sondern die Frage nach dem Stellenwert der Ämterfrage überhaupt im Gesamt der „Hierarchie der Wahrheiten". Im Lichte der von uns im Voranstehenden an-

gestellten Überlegungen ist es auch auffällig, daß man zwar bereit ist, die Rechtfertigung als einen Gesamtausdruck des Heilsgeschehens zu verstehen (n. 27), sie jedoch offenbar nicht als Kriterium gelten lassen will. Dort, wo es um die Kriterien für legitime Verkündigung geht (n. 18—24), werden sowohl als sog. primäres Kriterium wie als sekundäre Kriterien Faktoren wie „Erweisung des Christusereignisses als Heilsgeschehen durch den Hl. Geist" (primäres Kriterium), Bekenntnisse, Kirche, Amt, Charisma, lebendige Glaubenserfahrung der Christen etc. (sekundäre Kriterien) eingeführt, die gerade in der entscheidenden inhaltlichen Frage im Grunde ohne die nötigen Konturen und also formal bleiben. Es wäre gewiß verfehlt, aus dem allen zu schließen, daß die nötige Konvergenz in der Sache des Evangeliums zwischen katholischer und lutherischer Theologie nicht gegeben sei. Dennoch müßte im Gespräch immer neu darauf gedrungen werden, daß dieses auch von der Frage des Stellenwertes des Evangeliums her seinen adäquaten Ausdruck und die entsprechenden praktisch-kirchlichen Konsequenzen findet[43].

2. Im Ansatz sachgemäß ist demgegenüber wohl das Vorgehen bei den Überlegungen zu einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft. Sowohl in der „Leuenberger Konkordie" wie auch etwa bei den bereits erwähnten lutherisch-unierten Lehrgesprächen in der DDR wird mit Recht die Frage nach einem gemeinsamen Grundverständnis des Evangeliums in den Mittelpunkt gerückt. Dabei haben die Teilnehmer des DDR-Lehrgesprächs besonders ausführlich begründet, daß und inwiefern gerade auch angesichts der gegenwärtigen theologisch-hermeneutischen Situation sich die Botschaft und Lehre von der Rechtfertigung als Maßstab und Kriterium der Einheit des Christlichen bestätigt[44]. Man wird freilich im Blick auf die ökumenische Handhabbarkeit immer auch die Frage nach dem Maße des in derartigen Dokumenten theologisch zu Explizierenden stellen müssen. Legt sich etwa die „Leuenberger Konkordie" begrifflich auf eine Linie fest, die von einem katholischen Theologen — bei Übereinstimmung im wesentlichen der Sache — nicht ohne weiteres mitvollzogen werden könnte? Auch an die Lehrgespräche in der DDR wäre die Frage nach dem Maß der theologischen Explikation zu richten, wenn ihre Absicht lediglich die Feststellung eines Konsensus darüber wäre, was Kriterium für legitime christliche Rede ist. Ein darüber hinausgehender Versuch theologischer Explikation ist natürlich in vielerlei Hinsicht nötig und begrüßenswert, muß aber dessen gewärtig sein, daß er in diesem materialen Umfang weithin nicht einfach als Konsensusformel akzeptiert werden kann. Denn mit dem Grade der theologischen Explikation wächst das Maß legitim möglicher Pluralität.

3. Von großer Bedeutung könnte schließlich die neue Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" sein[45]. Hier wird entschlossen hinausgegangen über die

Verhandlung einzelner Lehrpunkte, besonders aus dem Bereich der Ekklesiologie. Der Versuch, die Sache der Botschaft selbst anzusprechen, der von verschiedenen Gruppen verschiedenster Traditionen und Situationen zunächst im Parallelverfahren angegangen wird, könnte am Ende sichtbar werden lassen, wie eine Vielfalt christlicher Aussagen, ohne unzulässig harmonisiert zu werden, doch als Ausdruck des einen Glaubens einsichtig wird. Denn genau darin wird sich Ökumene und wird sich Verkündigung und Theologie einer Konfession und einer Situation zu bewähren haben: in ungeschmälerter Vielfalt, ohne einen armmachenden Konformismus doch zeugniskräftig zu bleiben für das Eine Notwendige, das Gott seiner Kirche aller Zeiten und aller Orte anvertraut hat.

ANMERKUNGEN

[1] *E. Schlink,* Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche. Ein Entwurf, in: *R. Groscurth* (Hrsg.), Christliche Einheit. Forderungen und Folgerungen nach Uppsala (Studien des Ökumenischen Rates Nr. 7), Genf 1969, S. 34—54.

[2] Ebd., S. 53.

[3] Ebd., S. 34.

[4] *K. Rahner,* Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5, 1969, S. 464.

[5] Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, n. 40.

[6] Unter „Pluralismus" ist hier die These von einer geistigen und religiösen Vielfalt verstanden, in der die Frage nach einer für alle verbindlichen Wahrheit ausgeschaltet ist, die also einen faktischen Indifferentismus darstellt. Demgegenüber meint „Pluralität" das Ergebnis einer wachsenden Differenzierung und Pluralisierung im geistigen, religiösen, theologischen Bereich, bei dem die Frage nach einer für alle Erscheinungen verpflichtenden Norm oder Wahrheit durchaus noch zu stellen ist. Genau um diese Frage geht es aber, wenn nach Pluralität im Gegenüber zur (verpflichtenden) Einheit des Glaubens gefragt wird. Insofern ist hier gerade nicht etwas gemeint, was auf einer Linie mit dem von marxistischen Philosophen und Ideologen bekämpften Pluralismus läge (vgl. *G. Haney,* Der Pluralismus — Ideologie der Konterrevolution, in: Staat und Recht, Jg. 17, 1968, S. 1680—1683; *A. Winkler,* Zum Wesen der bürgerlichen Konzeption vom ‚politischen' Pluralismus', ebd. 18, 1969, S. 1084—1099). Der Sprachgebrauch ist nicht ganz einheitlich. Häufig wird auch die von uns gemeinte Pluralität einfach als „Pluralismus" bezeichnet, so etwa bei *K. Rahner,* a. a. O. Zum Sprachgebrauch vgl. etwa: *A. Roessler,* Gesichtspunkte zum innerkirchlichen Pluralismus, in: Dt. Pfarrerblatt 72, 1972, S. 705—709. Dort auch weitere Literatur.

[7] Vgl. *K. Rahner,* a. a. O., S. 470; *ders.,* Schriften zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1962, S. 72 f. Ähnlich auch W. Pannenberg, der im Anschluß an E. Schlink vom doxologischen und daher uneigentlichen, ja äquivoken Charakter theologischer Aussagen spricht (Grundfragen systemat. Theologie, Göttingen 1967, S. 174 ff.).

[8] *W. Pannenberg,* Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie, in: ThLZ 94, 1969, Sp. 109. Nach einem ähnlichen Denkmodell wurde seit Evanston 1954 das Zu- und Miteinander der verschiedenen Kirchen und Konfessionen

als gemeinsam auf den wiederkommenden Herrn ausgerichtet gedacht. Vgl. den Hauptvortrag von E. Schlink in Evanston: Christus — die Hoffnung der Welt, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, S. 211—220. Für W. Pannenberg ist diese „proleptische" Weise, an der Fülle der Wahrheit teilzuhaben, in dem proleptischen Ereignis der Auferweckung Jesu begründet, und sie begründet ihrerseits allererst das doxologische Moment (Grundfragen . . ., S. 176).

[9] *Kl. Haendler*, Schriftprinzip und theologischer Pluralismus, in: EvTh 28, 1968, S. 425.

[10] Ein Beispiel aus einem anderen kulturellen Sektor wäre etwa die Wiedergabe und also die Art und Weise der Rezeption der Musik Joh. Seb. Bachs, die sich bekanntlich schon in 200 Jahren mehrfach gewandelt hat — und dies, obwohl es bei Reproduktionen zunächst einmal auf Werktreue ankommt.

[11] *E. Schlink*, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: KuD 3, 1957, S. 251 ff., wiederabgedr. in: Der kommende Christus . . ., S. 24—79. O. H. Pesch macht diesen Gesichtspunkt für seinen Vergleich von Thomas und Luther geltend, indem er bei Thomas von sapientialer, bei Luther von existentieller Theologie spricht (Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, S. 935 ff.; *ders.*, Existentielle und sapientiale Theologie, in: ThLZ 92, 1967, Sp. 731—742).

[12] Vgl. *H. Fries*, Der Pluralismus als Thema der Theologie, in: *R. Schwarz* (Hrsg.), Menschliche Existenz und moderne Welt, Berlin 1967, S. 180 f.

[13] Ebd., S. 176.

[14] A. a. O., S. 466.

[15] ThLZ 94, 1969, Sp. 110.

[16] A. a. O., S. 175.

[17] Zit. bei H. Graß. Theologischer Pluralismus und Wahrheitsfrage, in: Kirche in der Zeit 20, 1965, S. 152.

[18] In diese Richtung scheint die Auffassung von *H. Küng*, Unfehlbar?, Einsiedeln 1970², S. 131, zu gehen.

[19] *W. Jetter*, Der Pluralismus in der Kirche — Reaktion oder Konzeption? in: Theol. Practica 1, 1966, S. 45 f.

[20] Diesen Versuch unternimmt W. Pannenberg in: ThLZ 94, 1969, vgl. bes. Sp.104 und 106.

[21] *E. Schlink*, Einheit und Mannigfaltigkeit, a. a. O., S. 41.

[22] Ebd., S. 52.

[23] Auf diese Frage kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Es sollte nur deutlich werden, daß *eben sie* im Problemkreis „Pluralität und Einheit" entscheidend ansteht. Es ist immerhin deutlich, daß diese Frage durchaus zu Antworten führt, daß es also keineswegs eine frustrierende Fangfrage ist.

[24] *Kl. Haendler*, a. a. O., S. 418 ff.

[25] Ebd., S. 419.

[26] Ebd., S. 429.

[27] Ebd.

[28] O. *Rodenberg*, Zur theologischen Begründung des Pluralismus, in: EvTh 29, 1969, S. 160 f. — Auch Haendler kommt nicht darum herum, das, was er „die Sache Jesu" nennt, wenigstens an versteckter Stelle doch einmal in Worte zu fassen: vgl. a. a. O., S. 411, Anm. 9: Die „Sache" des Glaubens ist „Jesus von Nazareth in Person als der, in dem Gott zum Heil des Menschen an-west und der Gott zum Heil ereignet". Prinzipielle Konsequenzen aus diesem Formulierungsversuch zieht H. jedoch nicht.

[29] A. a. O., S. 429.

[30] So schon in: Schriften zur Theologie, Bd. V, S. 68; der Sache nach im gleichen Sinne in: Concilium, a. a. O., S. 469.

[31] *Kl. Haendler*, a. a. O.

[32] *Bericht aus Uppsala 1968*, hrsg. v. N. Goodall und W. Müller-Römheld, Genf 1968, S. 337.

[33] Concilium 5, 1969, S. 471.

[34] *Chr. Dietzfelbinger*, Was ist Irrlehre? (Theol. Existenz heute, Nr. 143), München 1967, S. 56 f. 59.

[35] *E. Jüngel*, Paulus und Jesus, Tübingen 1964², S. 266.

[36] *H. Braun*, Ges. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1967², S. 321.

[37] Werkstattbericht I der Kommission für das Lehrgespräch, in: Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens Nr. 4/1972, S. B 15 f.

[38] Ebd., S. B 16.

[39] Das Verdikt K. Barths gegen die Rechtfertigungslehre als „articulus stantis et cadentis ecclesiae" (Kirchl. Dogm. IV/1, S. 588) ist sicher berechtigt, sofern damit spezifische Formulierungen der Reformationszeit gemeint sind. Wenn aber statt dessen das „Bekenntnis zu Jesus Christus" zum Kriterium erhoben wird und Barth dieses auch als die eigentliche Meinung Luthers vermutet, so hat er nur insofern Recht, als für Luther die Rechtfertigungslehre gerade die sachgerechte, aber eben auch nötige Erläuterung des Bekenntnisses zu Jesus Christus war, wie umgekehrt das Bekenntnis zu Jesus Christus für ihn gleichbedeutend mit dem Bekenntnis zum rechtfertigenden gnädigen Gott war. Man kann das eine gerade nicht gegen das andere ausspielen, wenn man nicht den Namen „Jesus Christus" zu einer blassen, im letzten Grunde alles offen lassenden Chiffre machen will, was Barth ja gerade verabscheut.

[40] So der Werkstattbericht I, a. a. O., S. B 18, Anm. 17.

[41] So nach dem Vorschlag von *H. Graß*, a. a. O., S. 153 ff.

[42] Luther ist offenbar ähnlicher Auffassung gewesen, wenn H.-W. Gensichen: Damnamus Berlin 1955, Recht hat: „Wenn reine Lehre nichts anderes bedeutet als sachgemäße Ausrichtung der Evangeliumspredigt, so ist nicht mehr der Widerspruch gegen ein von der Kirche festgestelltes Dogma, sondern die Abweichung vom Sola gratia und Sola fide das Kriterium der Irrlehre" (S. 63 f.).

[43] Die Kritik J. Lells, der sich u. a. auf G. Maron bezieht (in: Materialdienst des Konf. Instituts 23, 1972, Nr. 4, S. 72), an dieser Passage des Malta-Berichtes sieht also sicher etwas Richtiges, überspitzt aber vielleicht die Differenz durch die Unterstellung, daß die Kirche nach dem hier artikulierten katholischen Verständnis *an die Stelle* des Evangeliums getreten sei oder gar dem Evangelium vorgeordnet sei. Genau dies scheint mir nicht der Fall zu sein. Es wird m. E. lediglich der Dienstcharakter der Kirche am Evangelium, der prinzipiell auch katholischem Kirchenverständnis zugrunde liegt, nicht konsequent genug zu Ende gedacht.

[44] Vgl. den in Anm. 37 erwähnten Werkstattbericht I.

[45] Vgl. den Berichtsband: *Löwen 1971*, hrsg. von K. Raiser (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19), Stuttgart 1971, S. 207 ff., 215 f., 239 f.

Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie

VON HEINRICH FRIES

Edmund Schlink zum 70. Geburtstag

I

Daß die — katholische — Fundamentaltheologie eine ökumenische Dimension habe, ist nicht selbstverständlich. Es schien mehr oder weniger zufällig, daß sich ein Fundamentaltheologe auch für ökumenische Fragestellungen interessiert. Viele Fundamentaltheologen hatten diese Richtung und Dimension keineswegs, und viele Ökumeniker waren keine Fundamentaltheologen, sondern „von Haus aus" eher Dogmatiker und Exegeten. Denn — so schien es — nur in der Thematik dieser Fächer begegnet die ökumenische Frage, das Interesse dafür und die Möglichkeit eines Zugangs.

Wenn man den in der Fundamentaltheologie, zumal unter der früheren Bezeichnung *Apologetik* üblichen Fragenkatalog durchmustert, dann war zwar in der Lehre von der Kirche die ökumenische Sache gleichsam mitgegeben. Aber wenn die Darstellung der Kirche im Horizont und in der Zielsetzung der klassischen „demonstratio catholica" erfolgte, dann sollte als Nachweis aufgrund der biblischen, geschichtlichen und sachlichen Überlegungen eben nicht die Ökumene ans Licht kommen, sondern die römisch-katholische Kirche als die wahre Kirche Jesu Christi.

Die fundamentaltheologische Betrachtung von der Kirche ließ gerade die Unterschiede und Gegensätzlichkeiten zu anderen Konfessionen ins Bewußtsein treten und glaubte, sie hart und eindeutig artikulieren zu müssen, damit die „demonstratio catholica" gelinge, also der Nachweis von der exklusiven Legitimität der römisch-ktaholischen Kirche als der Verwirklichung der Kirche Jesu Christi und der Identität mit ihr, die außerhalb ihrer eben nicht oder nur höchst unvollkommen gegeben war. Die fundamentaltheologische Ekklesiologie mündete deshalb notwendig und in der Treue zum apologetischen Auftrag vor allem durch die Reflexion über die Kennzeichen der Kirche, die „notae ecclesiae" als quaestio iuris und als quaestio facti, in eine Lehre von den ekklesiologischen Differenzen und Kontroversen. Natürlich kann man mit *J. A. Möhler* sagen, daß die Artikulation und Aufarbeitung der Kontroversen ein Weg zur Einheit sei, und zwar ein unumgänglicher[1]. Aber dieses Ziel stand

[1] Vgl. *J. A. Möhler*, Symbolik. Hrsg. von J. R. Geiselmann, Köln-Olten 1958, S. 8.

nicht direkt im Blickpunkt der fundamentaltheologischen Fragestellung. Wenn dieses Ziel anvisiert und wenn Mittel und Wege, es zu erreichen, bedacht wurden, dann war dies eine Perspektive, die gleichsam dazukam, bzw. daneben herlief oder darüber hinausging.

Die anderen Themenkreise, die im Rahmen der sich als Apologetik verstehenden Fundamentaltheologie üblicherweise behandelt werden, ließen erst recht keinen ökumenischen Bezug erkennen: So die Lehre von der Religion und der Offenbarung, die sog. „demonstratio religiosa" und „christiana", weil auch dabei der Zusammenhang mit der eigenen Kirche und die Zielrichtung auf sie hin als Aufgabe gestellt wurde. Das hatte zur Folge, daß Religion und Offenbarung nur in der katholischen Kirche integriert und im umfassenden Sinn „aufgehoben" wurden und daß diese sich wiederum als wahre Religion und als einzig genuiner und legitimer Ort der bleibenden Offenbarung verstand. Es wurde nicht gefragt, ob es von den größeren, den ökumenischen Dimensionen von Religion und christlicher Offenbarung her, die einen gemeinsamen Grund aller Konfessionen bilden, eine die konkrete Konfession übersteigende Gestalt und Realisation von Kirche gibt und welche Wege dahin führen, etwa durch eine Erneuerung der Kirche.

Die Fundamentaltheologie wollte und sollte als Apologetik Grundlegung, Bestätigung und Rechtfertigung der eigenen Konfession sein, und dieses Eigene bestand darin, daß es nicht das andere war, daß es sein Eigenes nur als Absetzung vom anderen verstand. Dabei wurde das andere nicht durch eine mögliche Gemeinsamkeit, sondern nur durch die Differenz bestimmt. Deshalb war, geschichtlich gesehen, das Ökumenische ein „zufälliger" Zusatz zur Fundamentaltheologie mit einem leichten Verfremdungseffekt.

II

In welchem Sinn kann man *heute* von einer ökumenischen Dimension der Fundamentaltheologie reden?

Ein Grund liegt zunächst darin, daß das *Ökumenische* — verstanden als Betroffenheit über die Spaltung des Christen im Glauben, als Bemühung um deren Überwindung, als Streben nach Einheit durch Einigung — nicht ein spezifisches und ausgespartes Fach der Theologie ist, sondern *eine Dimension von Theologie überhaupt*, das heißt: auch von der Theologie in allen regionalen Disziplinen[2]. Davon wird deshalb auch die Fundamentaltheologie betroffen.

[2] Vgl. *H. Fries*, Fragen ökumenischer Theologie, in: Hochland 57 (1964/65) S. 570—578; *J. Brosseder*, Ökumenische Theologie. Geschichte — Probleme, München 1967; *ders.*, in: Sacramentum Mundi III (1969) S. 857—866; *K. Rahner*, Perspektiven einer zukünftigen Ökumenischen Theologie, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Hrsg. von M. Seckler — O. H. Pesch — J. Brosseder — W. Pannenberg, Graz-Wien-Köln 1971, S. 199—212.

Indes, dies ist zunächst nur ein formales Postulat. Die ökumenische Dimension der Fundamentaltheologie beruht darin, daß das Ökumenische heute in einer *neuen und veränderten Situation* begegnet. Diese Tatsache stellt zugleich einen gewissen Abschluß der bisherigen ökumenischen-theologischen Arbeit dar.

Diese erfolgte gleichsam in einem direkten Verfahren: man reflektierte die Unterschiede und Gegensätze zwischen den christlichen Kirchen, man untersuchte die Prinzipien, die theologischen und die nichttheologischen Gründe der Spaltung, man bemühte sich um einen umfassenden geschichtlichen und sachlichen Verstehens- und Interpretationsprozeß, um das Gesagte und das Gemeinte besser zu erkennen und zu unterscheiden; man suchte Mißverständnisse zu sehen und abzubauen, man überlegte, ob die Differenzen in einer ganz verschiedenen Sache oder in verschiedenen Denk- und Sprechweisen über dieselbe Sache bestehen, man registrierte den Weitergang der Geschichte im Gesamt der Kirchen, man konstatierte die Entwicklung der Theologie und die in all dem erkennbare Veränderung seit den Tagen der Spaltung. Man fragte, ob die so erarbeiteten Differenzen zwingen, in getrennten Kirchen zu leben und „Altar gegen Altar zu stellen", oder ob sie Differenzen in einer lebendigen Einheit sein können.

Diese Arbeit hat viele wichtige Ergebnisse zutage gefördert und einen nicht abzuschätzenden Beitrag zum Ökumenismus geleistet. Die Ökumene und ihr heutiger Stand wären nicht ohne diese unverdrossene Arbeit im ganzen und im einzelnen, im Bereich der theologischen Reflexion und des lebendigen Vollzugs des christlichen Glaubens.

Indessen, es zeigt sich folgendes: Die weitere ökumenische Arbeit in diesem Stil und nach dieser Methode, die immer neu ansetzende Reflexion und Interpretation der klassischen, konfessionsspezifischen Themen, die Prüfung ihrer möglichen Übereinstimmung oder Vereinbarkeit, der gegenseitige Dialog über das, was eint, und das, was trennt, das sich freundlich oder sachlich in die Augen Blicken scheint über das bisher Erreichte nicht hinauszuführen. Man fragt, ob in dieser Richtung noch mehr erzielt werden kann, nachdem es z. B. konkret einen weitgehenden Konsens in der Lehre von der Rechtfertigung oder vom Verständnis des Glaubens gibt oder eine Annäherung in der Bestimmung der Schrift als normativem Ursprung und deren Beziehung zur Kirche und zur Überlieferung[3].

---

[3] Vgl. zu diesen vielfältigen Bemühungen *E. Schlink*, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen. Göttingen 1961; Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs, in: Kerygma und Dogma 12 (1966)) S. 205—211; Nach dem Konzil, München-Hamburg 1966; Die Bedeutung von „Faith and Order" für die ökumenische Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland, in: Ökumenische Rundschau 21 (1972) S. 145— 159.

Über weitere Annäherungen und Verständigungen in früher absolut trennenden Fragen: in der Frage nach Auftrag und Sinn der Kirche, in der Frage nach dem Amt, nach dem Abendmahl will und kann hier nicht ausführlich referiert werden, aber es ist als Tatsache ausdrücklich festzustellen[3a]. Diese Schritte sind nur möglich geworden in einem langen geschichtlichen Weg, der aufs Ganze gesehen ein Weg zum Guten, weil ein Weg zur Einheit durch Einigung war.

Es zeigt sich aber auch folgendes: wenn irgendwo eine Annäherung zwischen den Kirchen erscheint, erwachen nicht nur immer wieder Ängste, die gleichsam sagen: das darf doch nicht wahr sein, wohin geraten wir denn, verlieren wir nicht unsere Identität? Es erheben sich auch *neue Differenzen,* von denen erklärt wird, daß sie die alten Kontroversen ablösen, aber erst recht Grund und Recht zur Trennung abgeben. Es sei an Peter Brunners Wort erinnert, der vor ein paar Jahren noch erklärte, durch die neueren katholischen Dogmen, vor allem durch die des I. Vatikanums, sei die Tür zwischen den Konfessionen „endgültig ins Schloß gefallen[4]". So müssen die hier aufgebrochenen und anstehenden Differenzen in neuen Durchgängen bedacht werden. Es besteht indes aufgrund dessen, was bereits geschehen ist — es war oft das Geschehen des lange Zeit für „Unmöglich" und „Niemals" Deklarierten — die begründete Hoffnung, daß auch die neuen Differenzen einer möglichen Lösung zugeführt werden können. Und wenn die Tür ins Schloß gefallen ist, dann darf sie zwar nicht aufgebrochen werden, aber es muß der Schlüssel gefunden werden, sie wieder zu öffnen. Dazu sei erwähnt, daß innerhalb der je eigenen Konfession heute Positionen bestehen, die zu Spannungen und Polarisationen führen. So kann es kommen, daß der Dialog innerhalb von Gruppen der eigenen Konfessionen schwieriger wird als der Dialog zwischen konfessionsverschiedenen Christen. Es tun sich Grenzen auf, wo früher keine waren, und Grenzen scheinen zu fallen, die früher unüberschreitbar schienen.

Dennoch, es bleibt bestehen: die ökumenische Arbeit als Dialog der Konfessionen untereinander und über ihre Differenzen ist zu einem gewissen Abschluß gekommen. Am Ende bleiben immer noch Alternativen. Diese mögen anders lauten als früher — in ihrem Effekt sind sie ihnen ähnlich. Wir leben bis zur Stunde in getrennten Kirchen und Konfessionen. Der oftmals festgestellte Stillstand des Ökumenischen beruht auf Beobachtungen wie diesen. Aus diesem Grund breiten sich manchmal Müdigkeit und Resignation aus. Sie könnten noch größer werden,

---

[3a] Vgl. dazu das Memorandum ökumenischer Universitätsinstitute, an dem E. Schlink maßgeblich mitgearbeitet hat: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. München—Mainz 1973.

[4] *P. Brunner,* Reform — Reformation, Einst — Heute. Elemente eines ökumenischen Dialoges im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen, in: Kerygma und Dogma 13 (1967) S. 159—183.

wenn die Vermutung zutreffen sollte, daß an höchsten offiziellen Stellen Bestrebungen im Gange seien, die Ökumene bis auf weiteres „auf Eis zu legen".

Dazu kommt eine andere Beobachtung: die klassischen ökumenischen und zugleich kontroverstheologischen Themen: die Lehre von der Rechtfertigung, von Glaube und Werken, Schrift und Überlieferung, von Gnade und Verdienst sowie die Fülle nichttheologischer Elemente stehen nicht mehr im Mittelpunkt der heutigen theologischen Fragestellung, die ihrerseits ein Reflex dessen ist, was in einer Zeit von den Menschen im Namen ihres Glaubens, ihres Denkens und ihrer Interessen zur Sprache gebracht wird und ins Spiel kommt.

Nun wäre es für eine Theologie alles andere als eine Empfehlung, würde sie in einem falsch verstandenen „Aggiornamento" im Schlepptau des Tages sich bewegen und zur Marionettenfigur dessen werden, was man den Zeitgeist nennt. Andererseits aber gilt: wenn die Theologie nur monologisch redet, redet, ohne daß gefragt wird, und wenn sie redet, ohne daß sie dadurch selbst Fragen hervorruft, dann sieht man nicht recht, wie ihr Wort vernehmbar und verständlich gemacht werden soll, wie ihre Sache als bedeutend, sinngebend und wirklichkeitsbezogen erscheinen kann, wie beides einbezogen werden soll in den Kontext dessen, der in der ihm je eigenen Zeit ein Glaubender werden, sein oder bleiben soll.

Trotzdem gilt: Die Theologie müßte sich *dann* gegen die Zeitläufe stellen, wenn diese die Theologie dazu bewegen sollten, sich zu verleugnen, ihre Sache zu verfälschen oder zu verraten. Demgegenüber müßte man erklären: „Nichts kann so zeitgemäß sein als das scheinbar Unzeitgemäße." Das bedeutet für die hier zu bedenkende Sache: wenn die klassischen Themen des Ökumenischen heute nicht mehr gefragt oder so gefragt sind wie früher, wenn deshalb das Ökumenische zu einem gewissen Stillstand gekommen ist, dann darf das nicht heißen, daß das Ökumenische als Ruf zur Einheit und als Bemühung um sie kein Problem mehr wäre oder daß die Einheit bereits vollzogen oder überholt sei, daß wir also in das post-ökumenische Zeitalter eingetreten wären. Solches sagen hieße einfach entweder Realitäten auslassen und verschweigen oder Utopien und Verschleierungen für Realitäten eintauschen. Ebensowenig aber darf die augenblickliche Lage dazu verführen — das ist eine ganz andere Konsequenz —, daß man erklärt, die Einheit im Glauben ist unmöglich, sie wird kein Ereignis unserer Geschichte werden, man soll alle weitere Bemühung einstellen, es soll alles bleiben wie es ist, nur ein Wunder kann die Trennung beheben, die Einheit im Glauben ist einzig und allein Geschenk der Gnade Gottes. Dabei wird vergessen, daß Gott durch Menschen wirkt und seine Sache durch Menschen tun läßt[5].

[5] Vgl. *H. Fries*, Die Ökumene — ein Weg aus der Krise? in: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. München-Freiburg 1970, S. 360—371.

Es kann sein, daß das Ökumenische auf eine *neue Weise* ins Spiel gebracht und thematisiert wird. Und zwar dadurch, daß man, um im Bild zu bleiben, sich nicht gegenseitig in die Augen blickt, sondern daß man *gemeinsam auf ein Ziel* schaut und sich gemeinsam auf den Weg zu diesem Ziel macht. Durch eine solch neue Perspektive, die von der nur auf das Eigene bezogenen Selbstbetrachtung und dem gegenseitigen Vergleich befreit und im Blick auf ein Gegenüber freimacht, werden auch neue Horizonte gewonnen — gerade für das Ökumenische. Hier wird eine neue Einheit und Gemeinsamkeit vor Augen gestellt; die Ökumene, die auf anderem Weg wie blockiert erscheint, kommt wieder in Bewegung. Die Differenzen werden dabei nicht unterschlagen, aber sie erhalten im Rahmen eines neuen Horizontes einen anderen Stellenwert, und es zeichnen sich dabei vielleicht neue Zugänge zu einer Lösung ab. Das ist die Situation, vor der wir heute stehen.

III

Die ökumenische Chance und Aufgabe als Weg und Bemühung zur Einheit durch Einigung wird heute dadurch wahrgenommen, daß die Kirchen und die Christen, ja die Religionen insgesamt sich durch jene Fragestellungen herausgefordert wissen, die als die spezifisch *fundamentaltheologischen Fragestellungen* gelten: durch die Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit des Glaubens, durch die Frage nach Gott im Kontext von menschlicher Wirklichkeit, Erfahrung und Verifizierung sowie im Kontext von Geschichte, Sinn und Zusammenhang, durch die Frage nach der Religion als Selbstdarstellung oder Verfremdung des Menschen, durch die Frage nach dem Ort des Christentums im Panorama der Religionen der Erde, durch die Frage: „Wer ist doch dieser?" als christologischer Frage im Horizont der Gestalten Zarathustra, Moses, Buddha, Sokrates[6].

Die Fundamentaltheologie will in einem zweifachen Sinn vom Fundament reden: vom Fundament als dem umgreifenden und eröffnenden Anfang setzenden Grund der Theologie — dieser ist in den eben genannten Fragen: Gott, Christus, Kirche artikuliert — und vom Fundament insofern, als nach dem Ermöglichungsgrund von seiten des Menschen gefragt wird, also danach, ob und in welcher Weise im Menschen und in der ihn bestimmenden Wirklichkeit Prinzipien, Voraussetzungen und Bedingungen für die Annahme dieser Wirklichkeit gegeben sind, ob und inwieweit der Mensch durch sie konstituiert wird[7].

Dabei ergibt sich folgende Situation: die hier genannten Fragen betreffen eine Wirklichkeit, die nicht konfessionsspezifisch ist, sondern die die Konfessionen transzendierend das Christliche, den Glauben und das Religiöse entweder ein-

[6] Vgl. *H. Fries*, Herausgeforderter Glaube. München 1968.

[7] *Ders.*, Fundamentaltheologie, in: Sacramentum Mundi II (1968) S. 140—150.

ladend und dialogisch oder herausfordernd und aggressiv in Frage stellt. Diese Fragen stellen auch *die gemeinsame Basis der Kirchen* und der Christenheit dar und beschreiben sie. Diese durchaus gewußte und lange Zeit als selbstverständlich und ungefragt übernommene Voraussetzung hat es indes nicht vermocht — und das ist bemerkenswert —, die Trennung der Christenheit zu verhindern. Sie hat es in der bisherigen traditionellen Fundamentaltheologie auch nicht zustande gebracht, das Konfessionsspezifische zu umgreifen. Die Reflexion über die „demonstratio religiosa" und „christiana" hat vielmehr eben jene Voraussetzung geschaffen, die sinngemäß und logisch nicht zur Ökumene führte, sondern zur Bejahung und Bestätigung der bestehenden Konfessionen.

Die in der Gegenwart erfolgende umfassende dialogische und provokatorische Infragestellung all dessen, was den Kirchen, den Christen, den Glaubenden gemeinsam ist, führt eine neue Situation herauf: eben die des Ökumenischen. Denn die Antwort auf diese umfassende Herausforderung durch — um es im Schlagwort zu sagen — Säkularismus, Atheismus, Positivismus ist wiederum nicht konfessionsspezifisch, sondern *gesamtchristlich*, also *ökumenisch* zu geben. Der auch dabei unvermeidlich auftauchende konfessionsspezifische Akzent muß indes keine Spaltung bewirken, sondern ermöglicht und erfordert eine Kooperation. Das heißt: In der Herausforderung durch das Gemeinsame und im Dialog mit der Welt von heute müssen *die Konfessionen nicht* — darum geht es — *Träger der Trennung* bleiben, sondern können, wie früher die theologischen Schulen, *Subjekte einer notwendigen Vielfalt* werden, einer Vielfalt, die ihrerseits nicht der Gegensatz und der Widerspruch, sondern der lebendige Ausdruck von Einheit ist.

Durch die den Christen als Schicksal und Chance auferlegte Situation, durch die Unmöglichkeit, davor in ein Ghetto zu fliehen, durch die Notwendigkeit, sich diesem Gegenüber zu stellen, kann eine Einheit des Glaubens im Vollzug des Glaubens und seiner Antwort erbracht werden.

Die als Gesamtheit eingeladene, herausgeforderte und angegriffene, in Frage gestellte Christenheit kann es sich deshalb nicht mehr leisten, nur das Konfessionsspezifische zu pflegen und es immer noch weiter auszubauen in der Hoffnung, noch und immer wieder einen Graben zu finden, der trennt und die Trennung bestätigt, sie muß aus der Mitte ihrer selbst und aus ihrem gemeinsamen Grund sich diesem Kairos und dem von ihm angebotenen Dialog stellen. Das führt zur Konzentration und als Operation im Gemeinsamen zu einer neuen, indirekten, aber möglicherweise sehr intensiven und wirksamen Ökumenizität.

Es ist die Ökumene des Blicks auf ein gemeinsames Ziel, es ist die Realisierung der Wahrheit: Wer sich selbst retten will, wird sich verlieren, wer bereit ist, sich hinzugeben, wird sich gewinnen. Es ist jene Ökumene, die durch die Be-

mühung der Fundamentaltheologie, ihrer Fragestellung und ihrer Antwort bewirkt wird.

In diesem Prozeß der Beanspruchung der Kirchen, der es gebietet, nicht auf sich zu blicken, sondern auf ihre Aufgabe und ihr Wofür, kann und wird es auch zu einer *neuen Bejahung der Kirche* kommen. Denn eben von diesem Gegenüber wird die Kirche in ihrem Sinnbezug neu erschlossen. Es kann und wird erkannt werden, daß die Gemeinschaft der Glaubenden — das ist ein Wort für Kirche — die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens ist, der seinerseits auf Gegebenem und auf Intersubjektivität beruht.

Von diesem „Wofür" geht für die Kirche selbst als dieser Gemeinschaft eine wichtige Orientierung aus für ihre Gestalt und Struktur. Es geschieht eine immerwährende Erneuerung, die vom bleibenden Auftrag: der Überlieferung des Ursprungs, der an Jesu Person und Werk geknüpften Memoria und der Sendung an geschichtlich und epochal lebende Menschen bestimmt wird und eben dadurch Kontinuität und Variabilität, das heißt echte Geschichtlichkeit aufweist[8].

Ein solcher Blick auf das gemeinsame Ziel und die Bereitschaft, sich davon beanspruchen zu lassen, kommt sowohl den Kirchen zugute und läßt deren Bedeutung wie deren Grenze erkennen. Zugleich bewahrt er die Ökumene vor dem Zustand, in dem sie sich nach Meinung oder auf Wunsch einiger befindet: daß sie auf Eis gelegt sei. Das Eis kommt wieder zum Schmelzen. Es ist auch zu erwarten, daß von diesem Horizont aus ein neuer Zugang für eine Antwort auf die Fragen gewonnen wird, die zwischen den Kirchen noch strittig und noch nicht bereinigt sind: Lehramt, Papsttum, Mariologie. Diese Fragen sollen nicht unterschlagen oder unterdrückt werden, aber vielleicht können darauf Antworten gefunden werden, die sich weder ausschließen noch sich gegenseitig absorbieren, sondern die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung zulassen. Nur in dieser Gestalt, nicht durch Uniformität, sondern durch *Einheit in der Vielfalt* wird Einheit der Kirche möglich sein. Dadurch wird auch eine Voraussetzung geschaffen, daß die Frontenbildung und die Dialogverweigerung in der eigenen Kirche überwunden wird.

IV

Die Fundamentaltheologie muß — das folgt daraus — die Dimension des Ökumenischen nicht eigens artikulieren. Sie nimmt sie einfachhin wahr durch ihren sachgemäßen Vollzug. Und ökumenisch bedeutsam und wirksam ist heute genau das, was in den Fragestellungen dieser Disziplin erarbeitet wird. Das ist nicht eine Anmaßung, sondern das Ergebnis einer Analyse, die den Kairos dieser

[8] Vgl. *J. B. Metz*, Reform und Gegenreformation heute. Mainz 1969.

Stunde bedenkt und auf ihn in der ihm gebührenden Weise zu antworten sucht. Das ist auch kein Votum gegen andere Disziplinen der Theologie, schon aus dem Grund nicht, weil ihnen allen die ökumenische Dimension zukommt wie nach Meinung etwa Karl Rahners auch die fundamentaltheologische Perspektive, insofern in allen Themen der Bezugspunkt zum Menschen, zu seinen Fragen und Voraussetzungen hergestellt sein muß — also jene Dimension, die in der Fundamentaltheologie beim Fundament der Theologie explizit wird[9]. Es kann heute keine theologische Disziplin geben, die gleichsam nur um sich selbst rotiert.

Wie sieht nun die so bestimmte Fundamentaltheologie aus? Sie darf — das liegt einfach in ihrer Zielsetzung und ihrer Aufgabe — keine monologische, keine nur assertorische, also behauptende Theologie sein. Sie muß ihre Themen in der *Form der Antwort auf Fragen und in der Form der Frage auf Antworten* einbringen — also in der Begegnung mit den Fragen und den Antworten, die den Menschen dieser Stunde bewegen und ihn bestimmen.

Um in der Weise des *Dialogs* und der *Begegnung* ihre Aufgabe tun zu können — und anders ist es nicht möglich —, muß die Fundamentaltheologie sich einlassen auf den, dem sie fragend und antwortend begegnen will. Sie darf sich vom andern kein selbstgeschnitztes Bild, kein Wunschbild, keine Karikatur machen, um ihn desto leichter erledigen zu können. Das war oft eine Anmaßung der früheren Apologetik, die eine Klarheit, Sicherheit und Sieghaftigkeit vortäuschte, die gar nicht bestand, sondern falsch und trügerisch war.

Die Fundamentaltheologie muß den andern verstehen und das Grundgesetz des Verstehens beachten: sie muß die Fragen kennen, auf die der andere seine Antwort gibt; sie darf nicht an der schwächsten, sondern muß an der stärksten Stelle mit dem andern das Gespräch führen; sie darf sich nicht scheuen, ihre Sache und ihr Wort in den Pluralismus und Wettstreit der Fragen und Antworten einzubringen und sich dem Test der Verifikation bzw. der Falsifikation zu stellen, also der Frage: ob Gott, ob der Glaube, die Religion, die Offenbarung und die in ihr gegebenen Antworten eine Verfremdung und Ideologisierung des Menschen und der Wirklichkeit in allen Bereichen der Erfahrung darstellen oder ob darin das Ganze der Wirklichkeit erst erscheint und ohne die Dimension des Theologischen gerade nicht gegeben ist.

Das würde auch bedeuten, daß in der Fundamentaltheologie mit Berufung auf Wirklichkeit und Erfahrung jene Fragen behandelt werden, über die man heute im Namen eines positivistisch verengten Begriffs von Wirklichkeit, Erfahrung, Wissenschaft gerne ein Frageverbot verhängt und ein Tabu ausbreitet; es sind die Fragen nach dem Sinn und nach dem Grund des Daseins, die Fragen

[9] *K. Rahner*, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester, in: Stimmen der Zeit 175 (1964) S. 173—193.

nach Leben, nach Glück, nach Krankheit und Tod. Dazu kommen die Fragen, die sich heute aus dem Mißverhältnis von perfekter Technik und moralischem Unvermögen ergeben, aus dem Zustand der vollkommenen Mittel und der verworrenen Ziele. In alledem geht es um die *Bestimmung des Menschen*, um die Frage nach Sinn und Zielbestimmung.

Die Fundamentaltheologie, die, um ihre Aufgabe sehen und wahrnehmen zu können, eine Bemühung des Dialogs und der Begegnung sein muß, kann nicht wie früher nur die Philosophie als ihren Partner ansehen. Denn man kann nicht mehr sagen, was Hegel noch sagt, daß in der Philosophie die Zeit gleichsam in Begriffe gefaßt sei. Diese unsere Zeit artikuliert sich nicht nur in der Philosophie, sondern pluralistisch, interdisziplinär, im Bereich der Wissenschaften, unter denen die Philosophie nur eine unter andern ist und die oft genug dem Verdacht der Unwissenschaftlichkeit und der Ideologie ausgesetzt wird[10].

Von diesem Panorama der Wissenschaften wird der Mensch in seinem Denken, Fragen und Verhalten bestimmt. Von diesem Denken aus erheben sich Fragen an die Sache des Glaubens, die in der Theologie und, soweit es die Grundfragen betrifft, in der Fundamentaltheologie thematisiert werden. Diese Fragen sind keineswegs nur abweisende oder sich verweigernde, sie sind auch Antwort suchende, offene, hören wollende Fragen.

In diesen dialogischen Kontext kann sich der Theologe sicherlich nicht begeben, wenn er theologisch keine eigene Antwort, keine eigene Frage, keinen eigenen „Logos" hat. Der Dialog ist aber ebensowenig möglich, wenn der andere Logos, auf den hin der Dialog zu führen ist, nicht gekannt, nicht verstanden wird und wenn es nicht gelingt, die Sache des Glaubens, den *Logos der Theologie* als Antwort auf konkrete und situative, auf gestellte, nicht auf erfundene Fragen zu artikulieren und zu vermitteln. Genauso wichtig ist es, die Sache des Glaubens als Frage gegenüber gegenwärtigen Antworten und Behauptungen ins Spiel zu bringen und damit den Raum freizuhalten für eine nicht verstellte Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt.

Die Theologie wird unwirksam, wenn sie ihre Sache als Antwort oder als Frage auf eine nicht gegebene oder auf eine längst vergangene Situation bezieht oder wenn sie in einer falsch verstandenen „theologia perennis" glaubt, zeitlos sein zu können.

Die gleiche Aufgabe verlangt aber auch, die Sache der Theologie so zu artikulieren in der Sprache und in der Begrifflichkeit, daß sie ohne Identitätsverlust als vernehmbares, verstehbares und betreffendes Wort vermittelt wird, daß dabei die Beziehung von Sache und Sprache, die Tatsache der Begriffsgeschichte und des Sprachwandels bedacht wird. Die Repetition der alten Worte genügt

[10] Vgl. Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. Hrsg. von J. B. Metz und T. Rendtorff, Düsseldorf 1971.

nicht, sie können zu abgegriffenen Münzen, zu nicht gedeckten Leerformeln werden.

Um die Sache der Theologie zu sagen, vor allem dort, wo es um die heute gefragte Mitte und Voraussetzung geht, muß die Fundamentaltheologie den Beitrag der christlichen Theologie, wo immer er sich zeigt und findet, einbringen und für ihre Sache thematisieren. Dazu gibt es im Augenblick Hilfen genug. Stichwortartig seien genannt: die Bestimmungen über Offenbarung und Glauben, die auf Existenz, Person, Geschichte, Zukunft, Gesellschaft, Öffentlichkeit, Praxis bezogen sind und die, wenn sie nicht exklusiv, sondern, wie es sein muß, inklusiv verstanden werden, eine Fülle von Bezugspunkten ermitteln. Darüber hinaus gibt es heute auch Entwürfe zu einer evangelischen Fundamentaltheologie. Gerhard Ebeling hat dies thematisiert[11]. Sie ist der Versuch, die vertikale und horizontale Dimension der Theologie zusammen und in ihrer unlösbaren Verbindung vorzustellen.

Noch mehr: die Sache mit Gott, mit Jesus und mit dem Glauben muß die Fundamentaltheologie im Kontext mit der Anthropologie, der Psychologie und Soziologie sowie in der Begegnung mit den Religionen der Welt zur Sprache bringen. Denn nur damit ist der Horizont gespannt, innerhalb dessen das Wort und das Ereignis des christlichen Glaubens zu Wort kommen — sei es als Anknüpfung, sei es Widerspruch.

In diesem vielseitigen Bezug erbringt die Fundamentaltheologie nicht nur einen Beitrag für die Ökumene der Christen, sondern für die noch größere Ökumene der Religionen, der Menschen und der Welt. Denn hier wird eine Grundlage artikuliert, die einen Grund der Gemeinsamkeit darstellt vor und in allen Konkretionen und Differenzierungen.

Das Programm des Nikolaus von Kues: „Una religio in rituum varietate" ist heute neu aufzugreifen. Nicht als Empfehlung zu einem abstrakten, unlebendigen religiösen Esperanto, sondern als Besinnung darüber — so war es auch vom Kusaner in der Schrift „De pace fidei" gemeint —, daß der religiöse Grund, der allen Menschen gegeben ist, auch wenn er verschüttet scheint, ein Element und Grund des Friedens ist und eine Kraft, den Unfrieden, den Streit und alles, was dazu führt und in dessen Dienst gestellt wird, zu bannen oder beenden zu helfen. Dieser Grund ist auch die Kraft, sich für die Aufgaben in der Welt zu engagieren für die Gerechtigkeit, für die Hilfe an den Menschen, die durch Gott eine unantastbare Würde haben, für den Dienst in einer Welt, die in Gegenwart und Zukunft nicht zur Karikatur der Schöpfung werden soll. Wer soll bei uns diesen Grund artikulieren, wenn nicht die Stimme des christlichen Glaubens in seiner ökumenischen und universalen Dimension? Es ist

[11] *G. Ebeling*, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970) S. 479—524.

nicht die Stimme der Welt, aber die Stimme, die bezeugen soll, daß es das „Licht der Welt" gibt, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (Joh 1, 9) und das in der Person Jesu in die Geschichte eintrat, um darin zu wirken.

Die Fundamentaltheologie ist — das ist ihr Schicksal und hängt mit ihrem Aktualitätsbezug zusammen — eine außerordentlich rasch sich verändernde, eine stets sich überholende Wissenschaft. Das liegt an ihrem Bezugspunkt, an ihrem Formalobjekt: die Sache der Theologie nach den Bedingungen ihrer jeweiligen geschichtlichen Möglichkeit zu vermitteln. Dies gilt nicht abstrakt und formal, sondern im Blick auf den konkreten geschichtlichen Menschen. Wenn dessen Bestimmung heute durch Umbruch und Wandel bestimmt ist, durch eine Rapidität wie nie zuvor, dann können davon weder Glaube noch Theologie, zumal die Fundamentaltheologie nicht, unbetroffen bleiben. Das heißt nicht, daß sie und ihre Sache in dem wirbelnden Strudel verschlungen werden dürften — sie soll ja gerade davor bewahren. Aber um das tun zu können, muß die Fundamentaltheologie um die Situation des Wandels und Umbruchs wissen und ihr Wort darauf beziehen — vermittelnd und übersetzend.

Den Fundamentaltheologen, der vor diesen Schwierigkeiten ehrlicherweise fast kapitulieren muß, kann es ermutigen, daß die Fragen, um die es in dieser Disziplin geht, die heute wichtigsten Fragen sind. Das gibt der Fundamentaltheologie, die in der Zeit und in der Gestalt der Apologetik oft belächelt, bemitleidet oder nicht ernst genommen wurde, eine große und weitreichende Bedeutung. Die Situation der Fragwürdigkeit ist keineswegs die schlechteste, denn sie bedeutet auch: etwas wird der Frage gewürdigt. Nur wo etwas nicht mehr in Frage kommt, tritt jenes Verstummen ein, das das Zeichen einer Krankheit ist, die zum Tode führt.

Darüber hinaus kann die Fundamentaltheologie, die sich um die Grundlegung und um die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens bemüht einen unverzichtbaren Dienst für die Kirche, für die christliche Ökumene, für die Menschen leisten, für jene Aufgabe, der sich Edmund Schlink mit seiner Person und seinem theologischen Wirken verpflichtet hat.

Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive

Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Vorwort

Die unterschiedlichen Verständnisse vom ordinierten Amt und seiner Rolle in der christlichen Gemeinschaft stellen eines der wesentlichsten Hindernisse für die Einheit der Kirche dar. Man hat bereits große Fortschritte gemacht auf dem Wege zu einem Konsensus über die Bedeutung der Taufe und des Abendmahls. 1971 hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Tagung in Löwen (Belgien) die Texte zu diesen beiden Themen angenommen, aus denen hervorgeht, daß viele der früher trennenden Fragen weitgehend gelöst worden sind. Diese Texte sind später den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates mit der Bitte um Stellungnahme zugeleitet worden.

Mit der Frage des ordinierten Amtes steht es jedoch anders. Obgleich sie in vielen Kreisen diskutiert worden ist und die überlieferten Unterschiede allmählich zweifellos viel an Gewicht verlieren, ist es bisher noch nicht möglich gewesen, gemeinsame Auffassungen zu entwickeln, aufgrund derer die Kirchen die Einheit verwirklichen könnten, zu der sie durch Jesus Christus berufen sind. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung war der Ansicht, daß es genügend Anzeichen für einen Fortschritt und für eine berechtigte Hoffnung darauf gäbe, daß es auch zu einem gemeinsamen Text über das ordinierte Amt — ähnlich wie dem über die Taufe und das Abendmahl — kommen könnte. Sie beschloß, alle nur möglichen Anstrengungen zu unternehmen, um dieses Ziel bei ihrer nächsten Sitzung im Jahre 1974 zu erreichen. Der Mitarbeiterstab wurde aufgefordert, diese Aufgabe zu verfolgen. Daher wurde als Einleitung einer neuen Studienphase im September 1972 in Marseille (Frankreich) eine Konsultation abgehalten. Das vorliegende Dokument ist das Ergebnis der Gespräche dieser Tagung. Es wird hiermit allen an diesem Thema Interessierten vorgelegt. Wie der Leser sehr bald feststellen wird, macht das Dokument weitgehend Gebrauch von Übereinkommen, die auf früheren Konferenzen für Glauben und Kirchenverfassung getroffen wurden. Man war der Meinung, man sollte sich bei diesen neuen Bemühungen soweit wie möglich auf die sorgfältige Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung stützen. Der Bericht ist jedoch nicht nur eine bloße Zusammenfassung, sondern er bemüht sich, das Gespräch einen Schritt weiterzuführen. Alle Bemerkungen und Vorschläge zur Verbesserung und Ergänzung dieses Versuches nehmen wir dankbar entgegen. Der Text ist keineswegs endgültig. In etwa einem Jahr soll er bei einer weiteren Konsultation überarbeitet und dann der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Tagung im Sommer 1974 vorgelegt werden.

I. Der Gesprächspartner

Die Frage des ordinierten Amtes ist in der ökumenischen Bewegung schon seit langem Gegenstand von Diskussion gewesen. Bei den ersten Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) und Edinburgh (1937) spielte sie eine wichtige Rolle. Bei diesen Versammlungen verwandte man viel Zeit darauf, zu einem tieferen Verständnis der von den Kirchen vertretenen unterschiedlichen Auffassungen in dieser Frage zu gelangen. Aber die damals am Gespräch Beteiligten erkannten bald, daß die Unterschiede nicht überwunden werden konnten. Eine Übereinstimmung erschien so schwierig, daß die Frage für viele Jahre von der Tagesordnung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung verschwand. Erst bei der Vierten Weltkonferenz in Montreal (1963) wurde das Amt wieder als offizielles Diskussionsthema aufgenommen.

In der Zwischenzeit hatten sich die Voraussetzungen für ein solches Gespräch in mancherlei Hinsicht geändert, und es war deshalb nicht sinnlos, auf einen eventuellen Durchbruch zu hoffen. Seit Beginn der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hatte das Leben der Kirchen im Laufe der Jahrzehnte viele Veränderungen erfahren. Daher mußten die verschiedenen Kirchen auch unabhängig von ihrer Begegnung mit anderen Kirchen ihre Auffassung des Amtes neu überprüfen. Dieser Prozeß wird in einem früheren Dokument von Glauben und Kirchenverfassung folgendermaßen beschrieben:

„Daneben gibt es noch andere Gründe, warum wir uns dieser Frage erneut zuwenden. Am verheißungsvollsten ist vielleicht die Tatsache, daß das Gespräch über das Amt in vielen Kirchen sich in einer Weise entwickelt, die umfassendere und ausgewogenere Untersuchung ermöglicht. Alle Kirchen müssen sich heute fragen: ‚Wie wird das gesamte Amt Christi in unsere Tradition und in unserem Dienst an der Welt wahrgenommen?' Alle sehen sich aufgerufen, ihre gesamte Praxis und Lehre vom Amt im Lichte des Evangeliums neu zu bedenken. Als Ergebnis dieser Überprüfung wurde man sich in den letzten zwei Jahrzehnten in neuer Weise bewußt, was das Amt des ganzen Gottesvolkes bedeutet und welchen Stellenwert das ordinierte Amt innerhalb dieses Gottesvolkes hat. Indem die Kirchen sich den Fragen, die Menschen heute beschäftigen, geöffnet haben, indem sie das Problem ihres Auftrags *in* der Welt ernster nehmen, fangen sie an, die Stellung und das Amt des Ordinierten ebenfalls in einem neuen Licht zu sehen.

Diese Fragen zwingen *alle* Kirchen, Relevanz, Angemessenheit und Zweckmäßigkeit ihres gegenwärtigen Amtsverständnisses und ihrer Amtspraxis zu überprüfen, besonders angesichts der überraschenden Tatsache, daß sie trotz ihres unterschiedlichen Verständnisses der Ordination bei ihren Überlegungen, welche Formen des Amtes den Anforderungen der Gegenwart am besten gerecht werden, zu ähnlichen Schlußfolgerungen kommen und ähnliche Strukturen einführen! . . .

Auch unter den Exegeten ist man sich heute stärker des historischen Charakters der Amtsstrukturen innerhalb des Neuen Testaments bewußt. Die exegetische Forschung ist zu dem Schluß gekommen, daß es nicht möglich ist, im Neuen Testament *eine* Auffassung von der Ordnung der Kirche unter Ausschluß anderer Formen zu begründen. Anscheinend hat es in neutestamentlichen Zeiten verschiedene Formen des Amtes nebeneinander gegeben und entwickelten

sich in den verschiedenen geographischen Gebieten gleichzeitig unterschiedliche Formen. Darüber hinaus erkennt man in zunehmendem Maße, daß die Formen des Amtes in apostolischer Zeit historisch, sozial und kulturell bedingt waren und daß es daher heute gerechtfertigt, ja erforderlich ist zu versuchen, die Strukturen des Amtes den Erfordernissen der gegenwärtigen Situation anzupassen[1]."

Seit der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal sind mehrere Versuche unternommen worden, zu einem gemeinsamen Amtsverständnis zu gelangen. Sie sind zusammengefaßt in dem Dokument „Das ordinierte Amt" — vgl. Löwen 1971 —, das der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen vorgelegt wurde. Die Kommission fühlte sich durch diesen Text ermutigt und hielt ihn für eine erfolgversprechende Grundlage für weitere Bemühungen um eine gegenseitige Anerkennung des Amtes. Sie stellte jedoch fest, daß diese Aufgabe noch nicht abgeschlossen sei. Sie machte besonders auf folgende Bereiche aufmerksam, die noch weiterer Erörterung bedürften:

(a) die Verbindung zwischen dem Amt des ganzen Gottesvolkes und dem ordinierten Amt;
(b) das Ausmaß, in dem die einzelnen Kirchen die Ämter der anderen anerkennen;
(c) das sakramentale Geschehen im Zusammenhang mit der Ordination;
(d) die „persönliche existentielle Beziehung" des Pfarrers zum Heiligen Geist;
(e) das innerliche persönliche und geistliche Leben des Pfarrers, unter Einschluß der Fragen von Ehe und Ehelosigkeit;
(f) das Amt der Frau in der Kirche, unter spezieller Berücksichtigung der Ordination;
(g) die Konsequenzen einer möglichen Ordination für begrenzte Zeit;
(h) das Verhältnis zwischen Bischof, Pfarrer, Presbyter und Diakon;
(i) die Frage nach dem Wesen der apostolischen Sukzession und ihrer Verkörperung in der Kirche[2].

Aber dieses Problem ist nicht nur von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung behandelt worden, sondern auch von vielen anderen ökumenischen Organen. Es ist besonders im Rahmen mehrerer bilateraler Gespräche zwischen zwei Konfessionen auf weltweiter und nationaler Ebene erörtert worden (vgl. Confessions in Dialogue, N. Ehrenström und G. Gaßmann, Genf 1972). Wenn es zu einer Übereinstimmung in der Frage des Amtes kommen soll, dann müssen diese Bemühungen mit berücksichtigt werden.

In diesem Rahmen geht die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung an die Aufgabe heran, die sie sich gesetzt hat. Es ist offensichtlich immer dringlicher geworden, daß die Kirchen ihre Uneinigkeit in diesem Punkt überwinden. Erst wenn sie ihre Spaltungen überwinden, werden sie in der Lage sein, sich ganz der Aufgabe der Erneuerung zu widmen. Dieser unauflösliche Zusammenhang zwischen Einheit und Erneuerung ist gerade in der heutigen Zeit vielleicht noch deutlicher geworden. In dem Maße wie die Kirchen sich Herausforderun-

[1] Löwen 1971. Beiheft 18/19 zur Ökumenischen Rundschau, S. 78, 84.
[2] Ebda., S. 224.

gen stellen, die in neuen und überraschenden Formen den wahren Geist Jesu Christi in sich zu tragen scheinen, werden sie entdecken, daß sie zu einer engeren Gemeinschaft gefunden haben. Andererseits werden sie — wenn sie die unter ihnen bereits bestehende Gemeinschaft annehmen und stärken — mehr Freiheit erlangen, der Führung des Heiligen Geistes ohne eine unangemessene Achtung ihrer überlieferten Identität zu folgen.

II. Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft

Das ordinierte Amt ist als Teil der Gemeinschaft zu verstehen. Das Amtsverständnis muß daher vom Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ausgehen. Diese Überzeugung wird heute von fast allen Kirchen geteilt. Daher gehen die folgenden Überlegungen von der christlichen Gemeinschaft aus; sie versuchen dann, Wesen und Funktionen des ordinierten Amtes im Lichte dieser Gemeinschaft zu definieren.

A. *Die christliche Gemeinschaft*

Durch sein Wort und seinen Geist vergibt Jesus Christus Sünden und befreit die Menschen von der Herrschaft der zerstörerischen Mächte; er führt immer wieder gottesdienstliche Gemeinden aus dieser gebrochenen Welt zusammen als das vom Wasser der Taufe herkommende eine Gottesvolk. Durch die Kraft des Heiligen Geistes ist das Leben der Menschen in diesen Gemeinden mit Christus in Gott geborgen.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche beinhaltet Gemeinschaft mit dem Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist — sie stellt eine Beziehung des gegenseitigen Einwohnens mit Jesus Christus dar. Diese Zugehörigkeit ermöglicht eine einzigartige Erfahrung von Gemeinschaft auf der Grundlage von Gemeinschaft mit Gott, Buße, gegenseitiger Vergebung und Annahme und einer sich daraus ergebenden Freiheit zu neuem Leben. Es entspricht Gottes Plan, daß alle Menschen in diese Gemeinschaft hineingebracht werden sollen.

Diese allgemeine Beschreibung befaßt sich noch nicht mit der tatsächlichen soziologischen Erscheinungsform der Gemeinde. Sie weist nur auf die Kraft hin, die sie ins Leben ruft. Offensichtlich verändern sich die Gemeindeformen im Laufe der Geschichte. Traditionsgemäß sammelte sich die Gemeinde auf lokaler Ebene um Wort und Sakramente.

„Denn im 20. Jahrhundert hat sich die Bedeutung von ‚lokal' stark gewandelt. Geographische Gebiete passen heute nicht mehr wie bisher mit bestimmten sozialen Einheiten im großen und ganzen zusammen. Urbanisierung und die Organisationsformen der modernen Gesellschaft entwickeln sich weiter; aufgrund der charakteristischen Mobilität, Auflockerung und Spezialisierung dieser Gesellschaft gehören Menschen oft verschiedenen Gemeinschaften gleichzeitig an, von denen keine primär geographisch festzulegen ist. Diese Entwicklung gilt in wachsendem Maße auch für ‚ländliche' Gesellschaftsformen[3]."

Ohne Zweifel wird die nachbarliche Gemeinschaft der Christen auch weiterhin eine wichtige, lebendige Ausdrucksform der Kirche sein, und die traditionelle

[3] Löwen 1971, S. 89.

Zuordnung von Gemeinde und Pfarrer in einer relativ homogenen Nachbarschaft wird dort, wo sie besteht und sinnerfüllt ist, weiterhin nötig und gültig sein. Heute gehören die Christen jedoch mehreren verschiedenen Gemeinschaftsformen innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinschaft an. Diese Erscheinung bringt gleichzeitig neue Fragen und nie dagewesene Möglichkeiten für die Kirche mit sich. Die für unsere Zeit charakteristische Mobilität ermöglicht viele neue Gruppierungen von Christen auf nichtgeographischer Basis. In solchen neuen Gemeinschaftsformen entstehen viele fruchtbare Ämter.

Christen nehmen aber auch an vielen Arten von Gruppen mit breit angelegten humanitären Zielsetzungen teil. Da die Wertnormen einiger dieser anderen gesellschaftlichen und politischen Strukturen manchmal beinahe mit christlichen Werten identifiziert werden, besteht für die christliche Gemeinschaft die ständige Verpflichtung, alle konkreten Situationen und Verhältnisse im Lichte jener Verpflichtung zu überprüfen, die die Kirche allein Christus gegenüber auf sich genommen hat.

Aber dennoch sendet Christus die Kirche in die Welt, um an seinem Amt der Versöhnung und Befreiung teilzuhaben, und die Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften läßt viele dringende menschliche Anliegen in das Zentrum der christlichen Gemeinschaft treten. Die Kirche muß die Nöte Sorgen und Hoffnungen der sie umgebenden Kultur ernst nehmen; diese Anliegen können zum Anliegen der ganzen christlichen Gemeinschaft werden. Die durch diese Vielfalt von Gemeinschaften täglich vor sich gehende Zerstreuung von Jüngern bietet neue Möglichkeiten, an Bemühungen um menschliche Erfüllung, Befreiung, Bewußtseinsbildung und Dienst am Nächsten teilzuhaben. Auch durch diese Gruppen baut Christus sein Reich in den Herzen der Menschen, „um alle Dinge in ihm zu vereinigen".

B. *Das Amt der ganzen Kirche und die Vielfalt der Charismen*

Die Kirche ist als Gemeinschaft des Heiligen Geistes dazu berufen, das Reich Gottes vorwegzugestalten und zu verkündigen, indem sie als der Leib Christi auferbaut wird und der Welt das Evangelium verkündigt. Der Geist verleiht der Kirche vielfältige und einander ergänzende Gaben — das ordinierte Amt ist eine dieser Gaben; dieses Charisma kann nur in Beziehung zu den anderen Charismen in rechter Weise ausgeübt werden.

Jedes Glied des Leibes ist dazu aufgerufen, seinen Glauben und sein Zeugnis unter den Menschen so zu leben, daß es in Liebe dient, daß es sich für Gerechtigkeit einsetzt und den Grund seiner Hoffnung verkündet, indem es im Zusammenleben mit seinen Mitmenschen Freud und Leid teilt und sich beteiligt am Ringen der Unterdrückten um Freiheit und Würde, wie sie das nahende Reich Gottes verheißt. So legt die christliche Gemeinschaft überall Zeugnis ab von der Versöhnung, die sie erfahren hat, und ruft alle Menschen dazu auf, sich mit Gott und miteinander versöhnen zu lassen.

Verkündigung des Evangeliums, Dienst an der Welt und Auferbauung der Gemeinde erfordern eine Vielfalt von Tätigkeiten sowohl kontinuierlicher als auch vorübergehender, spontaner als auch institutioneller Art. Aus diesem Grunde verleiht der Heilige Geist der Kirche vielfältige und einander ergänzende Gaben, zu denen auch das ordinierte Amt gehört. Dieses ordinierte Amt

kann nur in enger Verbindung mit den anderen Gaben in echter Weise ausgeübt werden.

C. *Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes*

Wie unterschiedlich die Charismen oder Funktionen in einer christlichen Gemeinschaft auch sein mögen, der spezifische Dienst des ordinierten Amtes besteht darin, die Gemeinschaft zusammenzubringen und auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen — Christus als Quelle ihres Sendungsauftrags und als Grundlage ihrer Einheit.

Die Pfarrer werden der Kirche als Botschafter, Wächter und Haushalter des Herrn gegeben und müssen als solche ihm über ihre Haushalterschaft Rechenschaft ablegen. Sie erfüllen dreifache Funktionen:

— die Gläubigen zu sammeln, aufzuerbauen und zu beaufsichtigen und dafür zu sorgen, daß die Gemeinde in der Welt gegenwärtig ist, daß sie verantwortlich ist für die Hoffnungen, Freuden und Leiden der Menschen und daß sie in der Heiligkeit des Geistes wachsen möge, um zur Verheißung der Einheit für die ganze Menschheit zu werden;
— durch ihr Leben unablässig die frohe Botschaft von der Versöhnung als Grundlage der Befreiung des Menschen durch Gott und der Einheit aller Gläubigen im Glauben der apostolischen Kirche zu verkündigen und deutlich werden zu lassen;
— Taufe und Abendmahl zu verwalten — Danksagung der Gemeinde und Fürbitte für die Menschheit insgesamt[4].

Das Bestehen des Amtes in der Gemeinde weist hin auf die Vorrangstellung der göttlichen Initiative und Vollmacht im Leben der Kirche. Die Kontinuität des Sendungsauftrages Gottes in der Welt und die Verbindung zwischen den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in Vergangenheit und Gegenwart wird durch den Heiligen Geist hergestellt. Daher ist es Aufgabe des Pfarrers, die Gemeinde zu sammeln, indem er hinweist auf Gottes Liebe, die am Anfang steht. Dabei stehen ihm Wort und Sakramente als besonders herausgehobene Mittel zur Ausübung dieses Auftrags zur Verfügung.

„Jeder Dienst in der Kirche ist im Dienst Christi selbst verwurzelt zur Verherrlichung des Vaters in der Kraft des Heiligen Geistes. Christus bewegt, beruft, stärkt und sendet sowohl diejenigen, die er für den allgemeinen Dienst in seiner Kirche als auch diejenigen, die er für den besonderen Dienst erwählt hat; er macht sie zu Werkzeugen seiner Botschaft und seines Werkes. Die besonderen Diener (ministers) sind berufen, dem Werk des Herrn zu dienen, indem sie ihm nachfolgen, indem sie ihm gleichgestellt werden und indem sie seinen Namen verkünden. Das ordinierte Amt spiegelt so die erlösende Liebe Christi wider und steht zugleich in ihrem Dienst[5]."

Die Abhängigkeit aller von dem einen Herrn und Heiland kommt zum Ausdruck durch die gegenseitige Abhängigkeit von Gemeinde und Pfarrer. Durch

[4] Vgl. Löwen 1971, S. 83 f.

[5] Montreal 1963, Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal 1963, P. C. Rodger und L. Vischer, S. 56.

diese gegenseitige Abhängigkeit wird deutlich, daß die Kirche weder Herr über Wort und Sakrament ist noch Quelle ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Einheit. Sie verdeutlicht ebenfalls, daß der Pfarrer weder aus sich selbst heraus noch für sich selbst besteht und daß er nicht willkürlich mit dem christlichen Volk verfahren kann. Denn christliches Leben und christlicher Dienst werden von einem anderen empfangen, von dem in seiner Kirche lebendigen Christus, und sie werden lebendig durch den Heiligen Geist, der ständig ausgesandt wird, um das Reich Gottes auszubreiten[6].

Somit liegt die Autorität des Amtsträgers im Dienst an dem von Christus in die Welt gesandten christlichen Volk. Er ist weder ein Autokrat noch ein unpersönlicher Funktionär. Im Hören auf das Wort Gottes ist er ein Begleiter seines Volkes. Besonders heute im Zeitalter zunehmender Bildung, Befreiung und allgemeiner Beteiligung am Entscheidungsprozeß ist es wichtig, daß der Amtsträger seine Berufung zum Mit-Diener unter dem dienenden Gottesvolk deutlich werden läßt. Durch Gespräch und Gebet öffnet er sich mit den Gläubigen — an die er in Wechselseitigkeit und gegenseitiger Abhängigkeit gebunden ist — dem Wirken des Heiligen Geistes.

III. Die Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession

Alle Kirchen stimmen darin überein, daß die Kirche apostolisch sein muß. Sie sind jedoch darin unterschiedlicher Meinung, wie diese Apostolizität sichtbar zum Ausdruck kommen muß. Während viele Kirchen vertreten, daß der ordinierte Amtsträger in einer sichtbaren apostolischen Sukzession stehen müsse, legen andere diesem sichtbaren Zeichen nicht die gleiche Bedeutung bei. Alle Kirchen sind sich jedoch darin einig, daß die wesentliche Ausdrucksform der apostolischen Sukzession im Leben der Kirche als ganzer zu finden ist. Der apostolische Charakter des ordinierten Amtes muß im Rahmen der Apostolizität der Kirche erörtert werden. Die ökumenische Diskussion über das ordinierte Amt muß daher von einer Reflexion über die Apostolizität der Kirche ausgehen.

A. *Die Apostolizität der Kirche*

Unter den Kennzeichen des Amtes nimmt die Apostolizität einen zentralen Platz ein. Diese Apostolizität ist darin verwurzelt, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Christus ist der wahre Apostel. Durch ihn ist die Welt mit dem Vater versöhnt. Die ganze Kirche — das Volk Gottes, der Leib Christi — ist berufen und gesandt, an diesem Dienst der Versöhnung teilzunehmen in der Kraft des Heiligen Geistes. Die gesamte Kirche besitzt somit die apostolische Sendung und das apostolische Amt, ein antizipierendes Zeichen des kommenden Reiches Gottes zu sein. Diese grundlegende Apostolizität wird erhalten durch die Treue Christi und das Handeln des Heiligen Geistes in der Kirche. Es gibt daher eine apostolische Sukzession der ganzen Kirche. Gemäß der einmütigen Tradition der Kirchen ist die Kirche apostolisch, weil sie auf dem Fundament der Apostel und Propheten erbaut ist (Offbg. 21, 12—14; Eph. 2, 20).

Diese Apostolizität empfing ihre ersten historischen Verkörperungen in den

[6] Vgl. Dombes, 1972, Pour une Réconciliation des Ministères, Eléments d'accord entre catholiques et protestants, — unveröffentlichtes Manuskript.

frühen christlichen Gemeinschaften und in der Vielfalt der Gaben, die ihnen gegeben wurden. Innerhalb dieser Gemeinschaften übten die Apostel als die Augenzeugen des auferstandenen Herrn eine einzigartige und grundlegende Funktion aus, die nicht weitergegeben werden konnte[7]. Insofern als sie jedoch eine besondere, aber nicht exklusive Verantwortung für die Verkündigung der Botschaft der Versöhnung, für die Gründung von Kirchen und deren Aufbau im apostolischen Glauben trugen, mußte ihr Amt weitergeführt werden. Ein solches Amt ist wesentlich für die Kirche zu allen Zeiten und in allen Situationen. Wegen des geschichtlichen Charakters der Kirche wird es notwendigerweise auf unterschiedliche Weise und durch verschiedene Strukturen ausgeübt, aber wo immer es in Treue zur Sendung und dem Zeugnis der ersten Apostel ausgeübt wird, ist es ein apostolisches Amt und steht in der Nachfolge der Apostel.

Die apostolische Sukzession im Amt kann jedoch niemals von der Apostolizität der Kirche, von der es ein Teil ist, isoliert werden. Zur Fülle der apostolischen Sukzession der ganzen Kirchen gehört Kontinuität in den wesentlichen Merkmalen der Kirche der Apostel: Bezeugung der apostolischen Lehre, Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft in der Liebe, sakramentales Leben, Dienst an den Bedürftigen, Dialog mit und Offenheit gegenüber der Welt und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jedem geschenkt hat. Wo diese Merkmale in der Gemeinschaft vorhanden sind, ist auch das besondere Amt wirklich apostolisch.

B. *Die Rolle des apostolischen Amtes*

„Christus erwählte die Apostel, Zeugen seiner Auferstehung, damit sein Erlösungswerk an den Enden der Erde verkündigt und bezeugt und seine Früchte den Menschen mitgeteilt würden, und er vertraute ihnen das Wort von der Versöhnung an. Er rüstete sie aus mit dem Heiligen Geist und sandte sie aus, um alle Nationen in der Kirche zu versammeln und sie auf dem einen Grund zu erbauen, der kein anderer ist als er selbst. Mit ihnen nahm das Amt der vollbrachten Versöhnung zum Heil aller Menschen seinen Anfang. So haben die ganze Kirche und ihr besonderes Amt ihren Ursprung in der Sendung der Apostel. Das einzigartige Zeugnis der Apostel von Christus wird von der Kirche im Neuen Testament bewahrt. Ihre Sendung wird durch die Kirche und ihr Amt fortgesetzt[8]."

Die apostolische Sukzession der gesamten Kirche ist ein Ausdruck der Dauer und daher auch Kontinuität von Christi eigener Sendung, an der die Kirche teilhat. Bei der Verwirklichung dieser Teilhabe und Sukzession, an die es gebunden ist, spielt das ordinierte Amt, zusammen mit Schrift, Glaubensbekenntnissen und Sakramenten, eine wichtige Rolle:

(1) Es hat die Kirche ständig an ihren apostolischen Ursprung und Auftrag zu erinnern durch eine autoritative Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament und durch eine neue Interpretation und Konkretion des apostolischen Zeugnisses und der apostolischen Sendung;

[7] Zur umfassenderen Diskussion über die Bedeutung von „Apostel" vgl. den Bericht „Katholizität und Apostolizität", in: Löwen 1971, S. 136 ff.

[8] Montreal 1963, Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, S. 55.

(2) Es hat allen Gliedern der Kirche zu dienen, um sie zu befähigen, an der apostolischen Sendung und dem apostolischen Dienst der Kirche teilzunehmen;
(3) Es hat der Einheit der Ortskirchen untereinander in Zeit und Raum zu dienen und diese zum Ausdruck zu bringen.

Daher ist das ordinierte Amt ein Instrument zur Bewahrung und Aktualisierung der Apostolizität der Kirche. Die geordnete Weitergabe des apostolischen Amtes durch die Ordination wird in der Regel als eines der Mittel betrachtet, durch die die Kirche von Generationen zu Generationen im apostolischen Glauben bewahrt wird[9].

Wo dieses Amt nicht vorhanden ist, muß sich eine Gemeinschaft fragen, ob ihre Apostolizität bewahrt werden kann. Darüber hinaus bedeutet dies, daß jede Kirche unter der ständigen Verpflichtung steht, ihre Amtsstrukturen zu erneuern und, falls notwendig, zu ändern.

C. *Bischöfliche Sukzession und die Validität des Amtes*

In den besonderen historischen Verhältnissen der wachsenden Kirche in der nachapostolischen Zeit wurde die Sukzession der Bischöfe zur vorherrschenden Form des Amtes (neben anderen Formen), mit der die Apostolizität der Kirche zum Ausdruck gebracht wurde. Diese Sukzession wurde in der Weise verstanden, daß sie der Kontinuität des apostolischen Depositums des Glaubens dient, sie symbolisiert und schützt. Allen christlichen Traditionen ist es darum gegangen, den apostolischen Glauben zu bewahren, zu verkündigen und zu leben. Doch einige von ihnen glauben, daß sie diesen Glauben in ganz besonderer Weise in dieser Form der Amtssukzession bewahrt haben, selbst wenn es unterschiedliche Verständnisse und Interpretationen dieser Sukzession unter diesen Traditionen gegeben hat.

Heute ist in diesen Kirchen eine zunehmende Tendenz bemerkbar, die bischöfliche Sukzession als ein wirksames Zeichen, nicht als Garantie, der Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben und in der apostolischen Sendung zu interpretieren, die sich manifestiert in Lehre, Verkündigung, Sakramenten, Gottesdienst, Leben und Dienst. Sie schätzen dieses Zeichen als eine Gabe Gottes, die sie bewahren müssen. Einige der Faktoren, durch die diese Kirchen zu dieser Interpretation geführt worden sind, sind die folgenden:

(1) Es besteht zunehmende Übereinstimmung darin, daß das Neue Testament unterschiedliche Typen und sogar mehrere Prinzipien der Organisation der christlichen Gemeinschaften aufgrund der Verschiedenheit der Verfasser, Orte und Zeiten bezeugt. Auf dieser Grundlage haben sich im Laufe der Geschichte vielfältige Formen der Kirchenordnung entwickelt, wobei jede ihre Vorzüge und Nachteile hatte: Unter anderem waren es päpstliche, patriarchalische und konziliare Formen. Eine solche Vielfalt weist auf die Notwendigkeit und Freiheit hin, eine Vielfalt und Komplementarität kirchlicher Strukturen zu respektieren und zu akzeptieren.

(2) Weiterhin besteht unter Theologen Übereinstimmung darin, daß zwar die bischöfliche Ordination von Verwaltern der Eucharistie bereits sehr früh nahezu universal geübt wurde, man aber doch nicht nachweisen kann, daß eine solche

[9] Vgl. ebda., S. 57 f.

Kirchenordnung von den ersten Zeiten an überall in der Kirche bestand. Es gibt in der Tat Belege dafür, daß selbst diese Praxis erst nach einigen Jahrhunderten zur allgemeinen Übung wurde. Darüber hinaus gibt es in der späteren Kirchengeschichte gut belegte Fälle, in denen Priester — nicht Bischöfe — andere Priester zum Dienst am Altar ordiniert haben. Hinsichtlich solcher Fälle konnte die Kirche selbst Entscheidungen treffen und hat es auch getan.

(3) Es besteht wachsende Übereinstimmung darin, daß es unmöglich ist, vom Neuen Testament her nachzuweisen, daß der einzige Verwalter der Eucharistie ein Ordinierter war. Es gibt keine klaren biblischen Belege dafür, daß die Zwölf die einzigen Verwalter der Eucharistie in neutestamentlicher Zeit waren oder daß sie diejenigen ernannt haben, die allein bei der Eucharistie den Vorsitz führen konnten. Andererseits sollte man darauf hinweisen, daß es keine Belege dafür gibt, daß *alle* Christen zu wählende Verwalter der Eucharistie waren. Während es in den von Aposteln wie Paulus gegründeten lokalen Kirchen Vorsteher oder Personen mit besonderer Autorität gab, so wird sehr wenig darüber gesagt, wie diese Männer ernannt wurden und überhaupt nichts über ihre Verwaltung der Eucharistie.

(4) Eine Untersuchung kirchlicher Aussagen während des Mittelalters und auf dem Konzil von Trient zeigt deutlich, daß man zwar ständig darauf bestanden hat, daß allein ordinierte Priester die Eucharistie konsekrieren können, es trotzdem aber kein explizites Dogma darüber gab, was geschieht — oder nicht geschieht —, wenn aus evangelischen Gründen ein getaufter, aber nicht ordinierter Christ die Eucharistiefeier leitet. Selbst in Trient war der einzige Vorbehalt gegenüber dem protestantischen Amt, daß es nicht „legitim", d. h. nicht entsprechend kanonischen Normen geschaffen worden war. In Trient wurde jedoch überhaupt nichts gesagt über die Gegenwart oder Abwesenheit des sakramentalen Leibes und Blutes des Herrn in den Abendmahlsgottesdiensten der Reformationskirchen. Selbst nach Trient konnten römische Katholiken die Position von Hieronymus vertreten, daß die Bischöfe den Priestern übergeordnet sind aufgrund von Gewohnheit und Tradition, nicht aber aufgrund einer Anordnung des Herrn.

(5) In all den erwähnten Fakten ist das wachsende Bewußtsein mit enthalten, daß es mehr als nur eine Möglichkeit gibt, die Ämter der verschiedenen Kirchen gültig zu machen oder zu legitimieren. Ordination durch einen Bischof, die man als rituelle Gültigmachung (Validisierung) bezeichnet hat, ist eine Form. Bischöfliche im Gegensatz zu presbyterialer Kirchenordnung kann daher nicht als eine zureichende Rechtfertigung von Trennungen betrachtet werden. Es kann auch eine, wie man es genannt hat, ekklesiologische Validisierung geben (die von einer wahren Manifestierung der Kirche, die von Christus gegründet wurde, auf ein wahres Amt schließt). Es gibt auch eine charismatische Validisierung, die von der charismatischen Ordnung der Kirche in Korinth her die Möglichkeit einer solchen nicht-bischöflichen charismatischen Kirchenordnung heute begründet. Keine der beiden zuletzt genannten Möglichkeiten erfordert bischöfliche Handauflegung, doch beide gründen in der authentischen Tradition der Kirche. Somit stellt sich die Frage: Wenn aus seelsorgerlichen und historischen Gründen die charismatischen Ämter aufgegeben wurden, könnten sie dann nicht aus ähnlichen Gründen wieder eingeführt werden[10]?

[10] Vgl. Löwen 1971, S. 91—100.

Diese Faktoren, die in der Tat zu einem umfassenderen Verständnis der Apostolizität der Kirche und der Formen ihrer Bewahrung und Aktualisierung führen, ermöglichen die Anerkennung einer Kontinuität im apostolischen Glauben, Amt und in apostolischer Sendung auch in Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben. Diese Anerkennung findet zusätzliche Unterstützung in der Tatsache, daß die bischöflichen Funktionen und episkopale Wirklichkeit in vielen dieser Kirchen, mit oder ohne den Titel „Bischof" bewahrt worden sind.

Die Bedeutung des historischen Bischofsamtes ist jedoch nicht durch die angeführten Ergebnisse vermindert worden. Im Gegenteil, diese neuen Erkenntnisse ermöglichen es Kirchen ohne historisches Bischofsamt, dieses als ein Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen. Mehr und mehr Kirchen, einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, zeigen sich bereit, das Bischofsamt als ein besonders wichtiges Zeichen der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche in Glauben, Leben und Lehre zu verstehen und damit als etwas anzusehen, das man anstreben sollte, wo es fehlt. Was allein mit der gegenwärtigen historischen und theologischen Forschung unvereinbar ist, ist die Auffassung, daß die bischöfliche Sukzession identisch ist mit der Apostolizität der ganzen Kirche und diese umfaßt.

Wir werden in Kapitel VI sehen, welche Folgerungen sich aus dieser Konvergenz für die gegenseitige Anerkennung der Ämter ergeben und welche Schritte die Kirchen zu deren Erreichung unternehmen müssen.

IV. Ordination

A. *Die Bedeutung der Ordination*

„Man kann sagen, daß die Kirche dadurch, daß sie immer wieder Menschen zum Amt im Namen Christi ordiniert, dem Auftrag der Apostel zu folgen und ihrer Lehre treu zu bleiben sucht; der Akt der Ordination bekundet die Bindung der Kirche an den historischen Jesus und an die historische Offenbarung und erinnert zugleich daran, daß in Wahrheit der auferstandene Herr die Ordination vollzieht, die Gabe empfangen läßt. In der Ordination versucht die Kirche, für die treue Verkündigung des Evangeliums und den demütigen Dienst in Christi Namen Sorge zu tragen. Die Handauflegung bei der Ordination kann als ein Zeichen verstanden werden, das den Zusammenhang zwischen der Kirche, ihrem Amt und Christus bezeugt und das Amt an die bewußte Anerkennung bindet, daß die in ihm vollbrachte Offenbarung Grund und Ursprung des Amtes ist, und das die Kirche daran erinnert, auf ihn als die Quelle der Beauftragung zum Amt zu schauen[11]."

„Die Ordination verleiht eine Autorität (exousia), die nicht die des Amtsträgers selber ist, sondern Ausdruck der Autorität Gottes, mit der die Gemeinschaft ausgerüstet ist; sie beglaubigt und bekundet darüber hinaus die Tatsache, daß der Amtsträger von Gott berufen und gesandt ist. Ordination ist aber nicht einfach die Übereignung einer „Sache" oder eines „Besitzes", ja nicht einmal eines „Amtes" an sich; sie entsteht aus — und führt zu — einer personalen,

[11] Löwen 1971, S. 82.

existentiellen Beziehung zum Heiligen Geist, und sie bindet den Ordinierten unauflöslich an jene Gemeinschaft; sie ist Zeichen und Werkzeug Christi in dieser Gemeinschaft[12]."

Eigentlich bedeutet Ordination also ein Handeln Gottes und der Gemeinschaft, das eine Beziehung darstellt, bei der der oder die Ordinierte durch den Heiligen Geist für seine/ihre Aufgabe gestärkt wird und durch die Bestätigung und Fürbitte der Gemeinde getragen wird. Der Begriff Ordination bezieht sich auf den liturgischen Akt der Handauflegung unter Anrufung des Heiligen Geistes. Es ist die gebräuchliche Übersetzung des griechischen Wortes „cheirotonia", das dieses Geschehen wörtlich beschreibt.

Notwendigerweise ist die öffentliche Ausdrucksform dieser geistlichen Beziehung jedoch in sozialen Strukturen sichtbar geworden und im Sinne von gesellschaftlichen Metaphern verstanden worden, die der Kirche an jedem Ort und zu jeder Zeit ihrer Geschichte zur Verfügung stehen. Der lateinische Begriff „ordo" und das damit verbundene Verständnis eines rechtlich bestimmten Status diente nicht nur als Begriffsträger für das Verhältnis desjenigen, der die Handauflegung empfangen hatte, zur Gemeinde, sondern wurde auch allgemein gebräuchlich für die Übersetzung von „cheirotonia" in mehrere westliche Sprachen. In ähnlicher Weise kam es auch zu der Unterscheidung zwischen „Klerikern" und „Laien" zu einer Zeit, als die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben oder der Status als „Vorleser" oder „Schreiber" ein deutliches Unterscheidungsmerkmal desjenigen war, der eine besondere Stellung einnahm. Durch die Verfestigung des Klerus zu einem der „Stände" der mittelalterlichen Gesellschaft wurde das Element der allmählich üblich gewordenen gesellschaftlichen Einstufung noch stärker hervorgehoben und beeinflußte weitgehend die mit der Ordination verbundenen Auffassungen. Auch die reformatorische Sitte, nur die Ordinierten zum „ministerium" zu zählen und damit den Begriff „Dienst" im Blick auf den Diener aller Christen zu disqualifizieren, hatte Auswirkungen auf die Gewohnheiten und Vorstellungen der betreffenden Denominationen. Dagegen sind die meisten neutestamentlichen Begriffe für geistliche Leitung funktional. Aber selbst diese Worte machen Anleihen bei der sozialen Begriffswelt. Der „diakonos" ist ein Kellner/Diener, der „episcopos" ein Aufseher oder Vorarbeiter, und der „presbyteros" ein älterer Mann!

Wir können diese unumgängliche Ausdrucksform geistlicher Wirklichkeit in vorliegenden sozialen Kategorien als sakramental betrachten, da Gottes Gnadenhandeln gegenwärtig und wirksam ist „in, mit und durch" soziale Strukturen, derer er sich bedient. Gleichzeitig sollten wir aber darauf achten, daß uns die soziale Metapher, die gerade benutzt wird, nicht, auch nicht unbewußt, bei unserer Entfaltung der theologischen Begründung beeinflußt.

Es ist jedoch unvermeidlich, daß solche Metaphern benutzt werden, denn das liegt in der Tatsache der Inkarnation schon mit beschlossen. Welcher Terminologie man auch den Vorzug gibt, so verleiht doch die Ordination dem Ordinierten keinen höheren geistlichen Status in der Gemeinschaft. Sie gewährt ihm oder ihr keinen Eingang in einen geschlossenen Kreis von Eingeweihten mit Zugang zu besonderen Traditionen oder Vorrechten, noch impliziert sie den Besitz eines besonderen, geheimen Wissens. Sie verleiht dem Ordinierten nicht ein Amt, das er in völliger Unabhängigkeit und Isolation vom übrigen Volk

[12] Ebda., S. 83.

Gottes ausübt. Der ordinierte Amtsträger ist vielmehr jemand, in dem der Dienst der ganzen Gemeinschaft sein Zentrum, seine Bestimmung und seine Sichtbarkeit findet.

B. *Der Akt der Ordination*

Der Akt der Ordination ist zur gleichen Zeit dreierlei: *Anrufung des Heiligen Geistes* (epiclesis), *sakramentales Zeichen* und *Verpflichtung*. Er ist:

(1) „Ein Gebet zu Gott, daß er den neuen Amtsträger mit der Kraft des Heiligen Geistes ausrüsten möge[13]" und diese Kraft auch der Gemeinschaft, mit der er verbunden ist, verleihen möge. Das Anderssein der göttlichen Initiative, für die das ordinierte Amt ein Symbol ist, wird hier in Beziehung zur Ordination selbst anerkannt. Der Geist weht, wo er will, und die Anrufung des Geistes enthält ein Risiko. Diese Anrufung ist unerläßlich für den Akt der Ordination wie auch eine Erinnerung daran, daß das Geschehen in diesem Akt nicht völlig auf die Grenzen der diesen Akt vollziehenden Gemeinschaft begrenzt sein mag.

(2) „Ein Zeichen, daß der Herr, der die Gabe des Amtes verleiht, dieses Gebet erhört[14]." Die Gemeinschaft ordiniert im Vertrauen darauf, daß — frei, wie es der Geist ist — Gott sakramental in geschichtliche Formen menschlicher Beziehungen und Vorstellungen eingeht und sie für seine Zwecke benutzt. Somit wird das Zeichen der Ordination vollzogen im Glauben, daß die bezeichnete geistliche Beziehung gegenwärtig ist in, mit und durch die benutzten Worte, Handlungen und kirchlichen Formen.

(3) Eine Verpflichtung der Gemeinschaft und des Ordinierten zur Prüfung und zum Dienst, die in der neuen Beziehung gefordert sind. Indem sie den Amtsträger in der Ordination annimmt, verpflichtet sich die Gemeinschaft zur Verantwortlichkeit für und Offenheit gegenüber diesem neuen Amtsträger. Gleicherweise verpflichtet sich der oder die Ordinierte zu den Verantwortlichkeiten dieser neuen Beziehung.

„Wenn man die Wahrheit erfahren und anschaulich machen will, daß Aussonderung nicht auf eine höhere Stufe der Jüngerschaft, sondern in den Dienst *in* der Kirche stellt, ist es wesentlich, daß das Volk Gottes in seiner Gesamtheit am gesamten Vorgang der Ordination beteiligt wird. Es ist beständig zu betonen, daß Ordination sich nicht ‚oberhalb' oder ‚gegenüber' der Gemeinde vollzieht, sondern daß ein Mensch in der Gemeinde angesprochen wird. Es ist auch wichtig, daß die Gemeinde an der Berufung, Auswahl und Ausbildung eines Ordinanden beteiligt ist, um so die grundlegende Bedeutung des *rite vocatus* zu wahren. Es ist also nicht genug, daß ein oder zwei entsprechende Sätze in das Ordinationsformular eingefügt werden und die Ordination in *Gegenwart* der Laien vollzogen wird, so wichtig diese Aspekte auch sein mögen.

Eine lange, aus frühchristlicher Zeit stammende Tradition stellt die Ordination in den Kontext des Gottesdienstes und insbesondere der Eucharistie. Durch diese Einordnung des Ordinationsgottesdienstes wird das Verständnis der Ordination als eines *Aktes* der *gesamten* Gemeinschaft, und nicht eines bestimmten Standes in ihr oder eines einzelnen Ordinierten, bewahrt.

Selbst wenn man glaubt, daß der Vollzug der Ordination einem besonderen Stand in der Kirche vorbehalten ist, darf keinesfalls vergessen werden, daß die

[13] Ebda., S. 83.

[14] Ebda., S. 83.

gesamte Gemeinschaft an diesem Akt beteiligt ist. Die Verbindung von Ordination und Eucharistie hält der Kirche die Wahrheit vor Augen, daß es sich um einen Akt handelt, der einen Menschen in einen *Dienst der ‚Koinonia'*, einen Dienst an Gott wie an den Mitmenschen, einführt. Diese ‚Koinonia' wird par excellence durch die Eucharistie zum Ausdruck gebracht, und indem die Ordination weiterhin in Verbindung mit der Eucharistie vollzogen wird, wird diese Dimension des Amtes zum Bewußtsein gebracht. Ordination innerhalb des eucharistischen Gottesdienstes erinnert die Kirche auch daran, daß das ordinierte Amt dazu ausgesondert ist, auf Christi eigenes Amt und kein anderes hinzuweisen. Stellt man die Ordination in den Kontext des Gottesdienstes und insbesondere der Eucharistie, dann wird dieser Akt auf Gott selber zurückbezogen, und der Ordinierte wird dem Dienst ‚seines Knechtes' geweiht, der sich selber zur Erlösung der Welt hingibt[15]."

Diese Gedanken führen zu der Frage, ob unsere gegenwärtigen Liturgien und Ordnungen für den Akt der Ordination angemessen sind, um das zum Ausdruck zu bringen, was wir über diesen Akt im Leben der Kirche glauben. Liturgische Reform oder Erneuerung an diesem Punkt könnte eine Gelegenheit sein für ökumenische Konvergenz und für die weiterschreitende Überwindung von Hindernissen, die der gegenseitigen Anerkennung der Ämter im Wege stehen.

C. *Die Ordination von Frauen*

Die Frage der Ordination von Frauen wird seit einiger Zeit in der ökumenischen Bewegung diskutiert. Mehr als siebzig Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen ordinieren heute Frauen zum sakramentalen Amt, und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Frage auch in der Römisch-katholischen Kirche zunehmend diskutiert.

„Da die Verfechter der Ordination der Frau sich auf ihr Verständnis der Bedeutung des Evangeliums und der Ordination berufen und da die Kirchen, in denen Frauen ordiniert werden, positive Erfahrungen gemacht haben und keinen Anlaß sehen, ihre Entscheidung zu überprüfen, ist zu fragen, ob es nicht an der Zeit sei, daß alle Kirchen sich mit dieser Frage ernsthaft auseinandersetzen. Kirchen, die Frauen ordinieren, haben erfahren, daß die Gaben und Gnaden der Frau ebenso umfassend und vielfältig sind wie die des Mannes und daß ihr Amt ebenso sehr vom Heiligen Geist gesegnet ist wie das des Mannes. Aber selbst Kirchen, die bereits Frauen ordinieren, müssen sich vor diskriminierenden Tendenzen hüten, denn in diesen Kirchen wird offenkundig doppelzüngig verfahren — die ordinierte Frau erhält im allgemeinen eine Stelle mit minderen Rechten und pfarramtlichen Pflichten zugewiesen. Die Zwänge einer neunzehn Jahrhunderte alten Tradition gegen die Ordination der Frau können nicht so leicht über Bord geworfen werden. Aber die Traditionen sind in der Kirche geändert worden. Dieser Frage muß man sich stellen, und der Zeitpunkt dafür ist jetzt gekommen[16]."

Die Perspektive, in der man sich diesem Problem stellen muß, führt zu der Frage, was der tiefe Beziehungscharakter des Menschen (Gen. 1, 27) für die Form unserer Antwort auf das Evangelium bedeutet. Die Dualität unserer

[15] Ebda., S. 88.

[16] Ebda., S. 93.

geschlechtlichen Natur kann auf verschiedene Weise interpretiert werden. Diejenigen Traditionen, die nur Männer ordinieren, neigen zu einer Sicht der Verschiedenheit der Geschlechter im Sinne einer Komplementarität, die eine klare institutionelle Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Rollen rechtfertigt. Traditionen, in denen Frauen ordiniert werden, neigen dazu, geschlechtliche Unterschiede in diesem Kontext als unwichtig zu behandeln, wie relevant solche Unterschiede auch in anderen Bereichen sein mögen. So gelangt die Debatte in eine Sackgasse, indem dieselben Fakten auf unterschiedliche Weise gelesen werden.

Zweifellos ergibt sich ein Teil der Schwierigkeit aus der Vorherrschaft männlicher Vorstellungen in kirchlichen Organisationen und männlicher Bilder in theologischen Konzeptionen. Doch diese männliche Vorherrschaft ist, wo sie eine Rolle spielt, nur ein Beispiel unseres umfassenderen Versagens, tiefer nachzudenken über die Bedeutung unserer vollen, auf Beziehung hin angelegten Natur als geschlechtliche Wesen für unsere Berufung zum Amt der Kirche Christi. Es ist ebenso oberflächlich, unsere geschlechtliche Dualität hinzunehmen und zu sagen, sie bedeute einen grundlegenden Unterschied in der Frage des Amtes, wie diese Dualität hinzunehmen und zu sagen, sie bedeute überhaupt keinen Unterschied. In beiden Perspektiven ist der Beziehungscharakter, an dem Mann und Frau teilhaben, wenn sie wirklich menschlich sein sollen, entwertet und die daraus sich ergebenden Strukturen des Amtes sind verarmt durch einen Mangel an Einbeziehung des vollen Menschseins derer, die der Kirche dienen.

Probleme wie das Empfinden einiger Männer, daß ihre Sicherheit und Autorität in Frage gestellt werden, und die Frustration, die einige Frauen empfinden, wenn sie eine stärkere Beteiligung und größeren Einfluß anstreben, sind echt, aber im Kontext hier doch sekundär. Das eigentliche Problem ist doch, daß die Kirche eine Situation aufrechterhält, in der Männer wie Frauen sich nicht voll entfalten können. Deshalb ist es für Männer wie für Frauen schwierig, zu einem angemessenen Verständnis ihrer möglichen Rollen im Amt zu gelangen. Dieses Dilemma kann jedoch in der praktischen Arbeit selbst gelöst werden, sofern vorher keine Begrenzungen der Rollen vom Mann oder der Frau angenommen worden sind und sofern eine gegenseitige Offenheit vorhanden ist.

Für die meisten Kirchen ist die Rolle der Frau im Amt eine Sache der Ordnung und nicht der Lehre, wenngleich es Lehrpositionen im Blick auf diese Frage gibt. Wenn eine Übereinstimmung darüber erreicht werden könnte, daß der Aspekt der Ordnung in dieser Frage von primärer Bedeutung ist, könnte diese Frage auf einem zukünftigen ökumenischen Konzil entschieden werden. Abgesehen davon brauchen Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage auch heute schon kein Hindernis für die gegenseitige Anerkennung des Amtes zu sein. Ökumenische Erwägungen brauchen sich nicht hemmend auf eine umfassende und offene Diskussion dieser Frage auszuwirken.

D. *Notwendige und nicht notwendige Bedingungen für die Ordination*

Aus dem, was über die Ordination gesagt wurde, ergibt sich, daß bestimmte Voraussetzungen und Erwartungen hinsichtlich des Ordinanden unerläßlich sind, während dies bei anderen nicht der Fall ist. In dieser Frage Klarheit zu schaffen ist heute besonders wichtig angesichts der Vielzahl von Experimenten

mit neuen Formen des Amtes, mit denen sich die Kirchen der modernen Welt stellen. Zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten haben die Kirchen einige oder alle der folgenden Bedingungen aufgegeben, die, bei entsprechenden Verhältnissen, als „adiaphora" angesehen werden können.

1. *Abschluß einer akademischen Ausbildung.* Während das ordinierte Amt Fähigkeiten erfordert, die dem Stil des auszuübenden Amtes entsprechen, so folgt doch nicht daraus, daß solche Fähigkeiten nur durch formelle Studien oder die Erlangung akademischer Grade oder auch nur durch vorgeschriebene Ausbildungsstrukturen, die von der Kirche festgelegt werden, erworben werden. Bei Team-Ämtern kann eine Vielfalt von Formen der Ausbildung für das Amt die Fähigkeit der Gruppe zum Dienst bereichern. Diese Erwägungen sollen in keiner Weise die Bedeutung für die Kirche mindern, die ihre Doktoren der Theologie, ihre ausgebildeten Ausleger der Schrift für das Volk Gottes oder ihre Fachleute in anderen Bereichen besitzen. Es soll damit lediglich gesagt werden, daß bestimmte Formen des Amtes noch andere Fähigkeiten benötigen, darunter eingehende Erfahrungen in der „säkularen" Welt.

„Um ihrer seelsorgerlichen Verantwortung an den Christen und ihrer Beauftragung zum Dienst in der Welt besser nachkommen zu können, muß die Kirche in ihrem Amt einen monolithischen Professionalismus vermeiden. Tatsächlich ist die Praxis oft vielfältiger gewesen, als viele wahrhaben wollen; eine große Anzahl von Geistlichen sind Lehrer an theologischen Fakultäten oder sogar im öffentlichen Erziehungswesen oder gehen (jedenfalls auf Teilzeitbasis) anderen Berufen nach, die im allgemeinen als dem Pfarrerberuf ähnlich oder entsprechend angesehen werden. Da man jedoch davon ausgehen kann, daß Geistliche z. B. nicht in der Fabrik arbeiten oder andere nicht-akademische Berufe ausüben, haben die Kirchen gleichzeitig den Kontakt zu wichtigen Bevölkerungsteilen und damit die Möglichkeit zu seelsorgerlichem Dienst verloren[17]."

2. *Gehalt aus kirchlichen Mitteln.* Eine finanzielle Unterstützung durch die Kirche ist für das ordinierte Amt nicht unerläßlich und kann, in einigen Fällen, sogar dessen Wirksamkeit vermindern. Während die Kirche die unbestreitbare Pflicht hat, für ihre Diener finanziell zu sorgen, kann eine Unterstützung, bei angemessenen Voraussetzungen, auch aus anderen Quellen kommen.

3. *Hauptamtlicher Dienst.* Nichts in der Bibel fordert, daß alle Amtsträger hauptamtlich tätig sein sollten. Das Neue Testament vermittelt geradezu den entgegengesetzten Eindruck. Während ein hauptamtliches Amt Vorteile hat und in einigen Situationen unerläßlich sein mag, gibt es andere Verhältnisse, in denen eine nebenberufliche Amtsausübung möglich ist und die säkulare Erfahrung des Amtsträgers das Amt bereichern kann.

4. *Ein ununterbrochener, lebenslanger Dienst.* Während die anfängliche Verpflichtung zum ordinierten Amt gewöhnlich ohne Vorbehalt oder Zeitbegrenzung vorgenommen werden sollte, sind Beurlaubungen von diesem Dienst mit der Ordination vereinbar und sollten, wo dies notwendig ist, gewährt werden. Darüber hinaus kann es Fälle geben, in denen ein ordinierter Amtsträger nach seiner oder ihrer Ordination wünscht, diese Beziehung zur Gemeinschaft aufzugeben und sich wieder dem gemeinsamen Dienst aller Christen anzuschließen. Ein solches Verlangen muß nicht bedeuten, daß der ursprüngliche Akt der

[17] Ebda., S. 94.

Ordination ein Fehler war oder daß der Dienst des Pfarrers nicht vom Heiligen Geist gesegnet war. Eine solche Bitte, das ordinierte Amt aufzugeben, sollte ohne Schmach und Vorwürfe gewährt werden.

5. *Dienst in der traditionellen Gemeindestruktur.* Viele Formen eines übergemeindlichen Amtes müssen in den Strukturen der Kirche auf gleicher Basis mit gemeindlichen Formen einen Platz erhalten.

6. *Dienst innerhalb der sichtbaren Organisation der Kirche.* Die Möglichkeit, ein Amt gänzlich in akademischen, wirtschaftlichen oder anderen „säkularen" Bereichen auszuüben, muß immer offenbleiben.

„Wenn Theologie wirklich der Versuch ist, die Wahrheiten Gottes auf die quälenden Fragen der Welt zu beziehen, dann können Rechtsanwälte, Volkswirte, Jugendliche mit einem Gefühl für Ungerechtigkeit, Hausfrauen, Lehrerinnen, Nachwuchskräfte in der Industrie oder Naturwissenschaftler, die nie eine formelle theologische Ausbildung erhalten haben, das Wort Gottes mit besonderer Vollmacht auf bestimmte Situationen beziehen. Wenn die Kirchen die Stellenbeschreibungen und die unterschiedlichen Anstellungsverhältnisse sorgfältig ausarbeiten und vielfältigere und einfallsreichere Methoden entwikkeln, um solchen Menschen Inhalt und Bedeutung des Glaubens zu erschließen, kann sie ihre Dienste in Anspruch nehmen, ohne ihre Verantwortung für ein bestimmtes Bildungsniveau oder theologisches Verantwortungsbewußtsein zu vernachlässigen[18]."

Bei der Planung neuer Formen des ordinierten Amtes muß sich die Kirche immer davor hüten, Situationen zu schaffen, in denen bestimmte Ämter aus praktischen Gründen einen sekundären Status erhalten. In einer Weise kann dies dort geschehen, wo das Gemeindepfarramt die Strukturen der Kirche bestimmt und dazu neigt, Inhaber eines experimentellen oder spezialisierten Amtes von der Entscheidungsgewalt auszuschließen. Es kann in einer anderen Weise dort geschehen, wo Spezialämter ein unverdientes Prestige gewinnen und die Kirche auf den Dienst des Gemeindepfarrers herabblickt. Faktisch können diese beiden Tendenzen zur gleichen Zeit wirksam sein. Das sind nicht nur Angelegenheiten der inneren „politischen" Struktur, sondern Grundeinstellungen, die sich in dem Maße ändern müssen, in dem unser Verständnis des Wirkungsbereiches des Amtes wächst.

Andererseits und gerade weil das Verständnis des Amtes sich ausweitet, ist es wichtig, diejenigen Voraussetzungen zu nennen, die für die Ordination unerläßlich sind. Vier solcher Voraussetzungen scheinen der Erwägung wert zu sein:

(1) Wie immer neu auch die vorgeschlagene Form eines Dienstes ist, so muß das Amt, für das ein Christ ordiniert ist, eine aufweisbare Beziehung zur *Sendung* der Kirche haben.

(2) Das Amt, das eine bestimmte Form missionarischer Gemeinschaft sammelt und aufbaut, muß *eins* sein. Der ordinierte Amtsträger soll daher Verantwortung tragen für die Unterstützung und Zurüstung des Dienstes anderer.

(3) Das Amt muß in bewußter Treue zur frohen Botschaft der Versöhnung Gottes in Jesus Christus ausgeübt und der Amtsträger dazu angemessen vorbereitet werden.

[18] Ebda., S. 94.

(4) Das Amt muß in einer solchen Weise geführt werden, daß der Träger oder die Trägerin des Amtes zu Brüdern und Schwestern im Amt eine Beziehung herstellt und somit mit ihnen in einem Verhältnis gegenseitiger Verantwortlichkeit und gegenseitiger Fürsorge im Volke Gottes lebt.

V. Erneuerung des Amtes

A. *Die unvermeidliche Herausforderung zur Erneuerung*

Erneuerung ist ein beständiger Aspekt und eine dauernde Forderung des apostolischen Charakters der Kirche. In unserer heutigen Zeit hat Gott die Kirche in eine Welt gestellt, die am deutlichsten durch einen verwirrend raschen Wandel gekennzeichnet ist. Ob wir es wollen oder nicht, diese Welt wirkt sich unweigerlich auf die Kirchen und ihre Ämter aus. Diese Tatsache erfordert von den Kirchen, daß sie sich ständig für die Erneuerung offenhalten. Diese Bereitschaft zur Erneuerung ist ein Maßstab für die Lebenskraft einer Kirche und ihres Amtes. Ein selbstgefälliges Amt, das sich gegenüber der Notwendigkeit der Erneuerung verschließt, ist ein geistlich dahinsterbendes Amt. Eine Kirche und ihr Amt erneuern sich, indem sie zur Quelle des geistlichen Lebens zurückkehren, zur Bibel und zur apostolischen Tradition; indem sie antworten auf den Anruf des Herrn, der seinem Volk in jeder neuen Situation, mit der sie fertig zu werden haben, gegenübersteht; und indem sie sich erneut dem Heiligen Geist öffnen, der durch die Propheten, die Apostel und die Lehrer der Kirche in der Vergangenheit gesprochen hat und noch spricht, der aber auch das Volk Gottes durch sein Wirken in der heutigen Welt herausfordert und lehrt. Daher müssen in der Antwort einer Kirche auf die sich wandelnden Situationen in der Welt die Kräfte, die Gott seinem Pilgervolk in der Vergangenheit mitgegeben hat, verbunden werden mit den Erkenntnissen, die sie von der Welt empfängt, in die Gott sie hineingestellt hat.

1. Alle Kirchen haben neu bedenken müssen, auf welche Weise die Bibel für ihre Theologie und für ihr Leben autoritativ ist.
2. Alle Kirchen haben erkennen müssen, wieviel Gemeinsames sie mit anderen Religionen und Ideologien haben, und sie haben die eigentlichen Unterschiede zwischen dem Christentum und diesen anderen Religionen und Ideologien genauer definieren müssen.

B. *Das Problem der unterschiedlichen Interpretation der Rolle des Amtsträgers*

Mit jeder Lehre vom Amt ist eine Vorstellung von der Rolle verbunden, die der Amtsträger in der Gemeinschaft zu erfüllen hat. Wenn er sein Amt aufnimmt, tritt er der Gemeinde mit diesem Verständnis seines Auftrags gegenüber. Er wird jedoch bald feststellen, daß die eigentlichen Erwartungen der Gemeinde sich von seinem eigenen Verständnis unterscheiden. Da das ordinierte Amt eine repräsentative Funktion in der Gemeinde erfüllt, muß er diese Erwartungen mit berücksichtigen.

Sehr oft ergeben sich aus dieser Spannung Probleme, und viele Amtsträger erfahren darin ein schwieriges Dilemma. Entweder sie halten an ihrer eigenen

Auffassung vom ordinierten Amt fest und verlieren den Kontakt zur Gemeinde oder sie passen sich der Rolle an, die von ihnen erwartet wird und leiden an Schuldgefühlen. Erneuerung kann nur erreicht werden, wenn die beiden Auffassungen vom Pfarramt in eine schöpferische Spannung zueinander treten. Der Pfarrer ist damit beauftragt, eine Gemeinde auch gegen ihr Verständnis vom Pfarramt zu leiten, aber er muß auch das Gewissen seiner Mitchristen respektieren. Die Gemeinde muß sich dessen bewußt werden, daß ihre Erwartungen vielleicht korrigiert werden müssen.

Für diese Spannung könnte man viele Beispiele nennen. Man kann vom Pfarrer erwarten, daß er sich der religiösen Anliegen der bestehenden Gemeinde annimmt. Der Pfarrer muß jedoch seinen missionarischen Auftrag erfüllen. Die Gemeinde kann vom Pfarrer erwarten, ein Symbol der Ordnung zu sein. Er selbst kann sich aber dazu berufen fühlen, sich reformfreudigen oder revolutionären Bewegungen anzuschließen. Die Rollen lassen sich auch austauschen. Der Pfarrer kann seine Rolle darin sehen, die Gemeinde von Reformen und Veränderungen abzuhalten, während die Gemeinde von ihm eine nach vorn ausgerichtete Führung erwartet.

Wenn man über die gegenseitige Anerkennung der Ämter diskutiert, muß diese Spannung zwischen den verschiedenen Rollen mit berücksichtigt werden. Lehrmäßige Übereinstimmung macht nicht notwendigerweise den Weg zur Einheit frei. Die mit dem Amtsverständnis verbundene Rollenvorstellung ist in keiner theologischen Formulierung enthalten; daher ist ein gegenseitiges Verstehen der eigentlichen Rolle des Amtsträgers in Gemeinde und Gesellschaft eine wichtige Frage für das ökumenische Gespräch.

2. Ein ernsthaftes Problem ergibt sich für den Pfarrer, der sich dazu berufen weiß, das zu verwirklichen, was er für das „Reich Gottes" hält, dessen institutionelle Kirche — die ihn ordiniert hat und ihn versorgt — von ihm aber erwartet, in seinem Amt hauptsächlich danach zu streben, statistisch meßbare Ergebnisse zu erzielen und die kirchlichen Einrichtungen instandzuhalten.

3. In zunehmendem Maße haben viele ordinierte Pfarrer für sich selbst entscheiden müssen, wie eng sie sich Reformbewegungen oder revolutionären Bewegungen anschließen wollen oder können. Sie haben das in dem quälenden Bewußtsein tun müssen, daß es der ursprüngliche und lobenswerte Zweck dieser Bewegungen war, Ungerechtigkeiten zu beseitigen und entmenschlichende soziale und politische Strukturen zu reformieren, aber im Laufe der Zeit hat sich manchmal erwiesen, daß sie Keime für andere Ungerechtigkeiten und andere entmenschlichende Strukturen in sich bergen können.

C. *Neue Ämter und alte Ämter*

Aus der Erfahrung des wandernden Gottesvolkes sowohl in der entfernten als auch in der nahen Vergangenheit wird deutlich, daß neue Formen des Amtes sich als genauso empfehlenswert erweisen können wie die Formen, die eine Kirche zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort ererbt hat. Gleichzeitig hat sich häufig erwiesen, daß Amtsformen mit einer langen Geschichte äußerst anpassungsfähig für neue Situationen sind. Daher sollte eine Kirche zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort nicht leichtfertig eine ererbte Form aufgeben oder sie nur deshalb durch ein anderes System ersetzen, weil die ererbte Form alt und das andere System neu ist. Aus

diesem Grunde kann eine Kirche es heute tatsächlich für möglich und sogar sehr wünschenswert halten, eine altehrwürdige und traditionelle Form des ordinierten Amtes beizubehalten oder zu übernehmen — zum Beispiel das historische Bischofsamt oder die dreifache Ordnung von Bischof, Presbyter und Diakon, solange erwiesen ist, daß diese Form sich den neuen Anforderungen, die an eine bestimmte Kirche gestellt werden, anpassen kann. Gleichzeitig sollte man auch eine Kirche nicht tadeln, wenn sie ein ererbtes System durch neue Formen ergänzt oder wenn sie völlig neue Formen entwickelt, weil man völlig neuen Anforderungen nicht anders begegnen kann. So hat zum Beispiel der Dienst an Angehörigen bestimmter Berufsgruppen an vielen Orten eine entscheidende Lücke gefüllt. Für die Schaffung neuer Amtsformen haben die Kirchen jedenfalls Vorbilder in der Mannigfaltigkeit des Amtes sowohl in der im Neuen Testament beschriebenen apostolischen und nachapostolischen Gemeinde als auch in den folgenden Perioden der langen Kirchengeschichte.

1. Die Notwendigkeit eines geschärften Bewußtseins ökumenischer Verantwortung in diesem Punkt kann gar nicht genug betont werden. Die Wechselbeziehung der Kirchen untereinander, die die moderne ökumenische Bewegung möglich wie auch notwendig gemacht hat, sollte uns allen bewußt gemacht haben, daß keine Kirche sich ganz dem Einfluß des Handelns einer anderen Kirche entziehen kann. Es ist vielleicht nicht immer möglich, durch ein ökumenisches Forum Veränderungen im Amt vorzunehmen — so wünschenswert es auch sein mag. Bestimmte Probleme, ja sogar einige beinahe universale Probleme, können tatsächlich nur auf denominationeller oder sogar lokaler Ebene gelöst werden. Aber im Verlaufe solcher Veränderungen sollte jede Kirche sich darum bemühen, so offen wie möglich für die eventuellen ökumenischen Implikationen ihrer Problemlösungen zu sein, insbesondere in einem so empfindlichen Bereich wie dem des Amtes.

2. Wir beobachten, daß vielen Laien das Problem der Erneuerung im Amt und der gegenseitigen Anerkennung der Ämter oft weniger schwerwiegend erscheint als ordinierten Pfarrern und Kirchenführern. In mancherlei Hinsicht mag sich darin die Unwissenheit oder auch Gleichgültigkeit der Laien gegenüber den damit verbundenen Problemen zeigen. Es könnte aber auch ein Zeichen für ein klareres Erfassen der wesentlichen Elemente einer gegebenen Situation sein, die dem Blick derjenigen entgangen sind, die hauptsächlich mit institutionellen Erwägungen beschäftigt sind.

3. Die Beteiligung an einem interdenominationellen oder interdisziplinären Team-Amt hat bei vielen ordinierten Pfarrern Fragen aufkommen lassen nach dem Sinn der Ordination, so wie sie von ihren Kirchen verstanden wird, und nach der Gültigkeit der Gründe, warum man einem seinem Auftrag ergebenen Mitarbeiter des Teams aus einer anderen Denomination auch weiterhin die Anerkennung des Amtes verweigern sollte.

D. *Erneuerung und soziales Milieu*

„Die besondere Struktur und Ausrichtung des ordinierten Amtes und die besonderen Forderungen, die die Kirche an das ordinierte Amt stellen muß, haben sich nach den Bedürfnissen der Kirche in einer bestimmten Umwelt und zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt zu richten. Die Kirche hört niemals auf, ein Teil der Welt zu sein; stets ist sie in diesen oder jenen sozio-

kulturellen Kontext hineingestellt, in gewissem Sinne ein Gefangener der Geschichte. Da die Inkarnation der Kirche die radikale Geschichtlichkeit vorschreibt, muß sie stets versuchen, ihre Aufgabe, und damit auch ihr Amt, *zeitgemäß* zu verstehen. Wenn sich die Umstände, in denen die Kirche lebt, wandeln, bedürfen die überkommenen Strukturen ihres Amtes der Neuformulierung und Umgestaltung; das Amt muß sich beständig in der Kultur, in der es sich vorfindet, inkarnieren.

Diese gehorsame Anpassung wird erschwert, wenn die frühere historische Erfahrung der Kirche ‚verabsolutiert' und für alle Zeiten als normativ erklärt wird oder sogar mit einer ‚ontologischen' Begründung versehen wird. Als das Christentum z. B. auf den Philippinen Fuß faßte, konnten Filipinos aufgrund der damaligen sozialen Verhältnisse nicht ordiniert werden. Es war jedoch nicht gerechtfertigt, diese Tradition 400 Jahre lang aufrechtzuerhalten. Auch hat Jesus in der Tat keine Frauen oder Heiden unter die Zwölf aufgenommen, und es hat dafür einsichtige Gründe gegeben. Es ist aber etwas völlig anderes, aufgrund dieser Tatsache behaupten zu wollen, daß z. B. die Frau ihrem Wesen nach, physisch, persönlich und ontologisch, nicht zum Empfang der Gnade und der Verantwortung, die mit der Ordination verliehen werden, fähig sei.

Bedenkt man, daß sich die Kirche Gottes Auftrag gemäß nicht widerspruchslos unterwerfen und anpassen darf, wenn in einer Gesellschaft herkömmlicherweise bestimmte Menschen dadurch herabgewürdigt werden, daß man sie in bestimmte Kategorien einordnet und sie alle in einer bestimmten Weise behandelt, gewinnt die Frage nach einer Erneuerung jeder Amtstradition an Dringlichkeit. Obwohl die Kirche den Werten und Einstellungen der Gesellschaft und des Gebietes, dem sie angehört, geschichtlich verhaftet ist, wird sie doch versuchen, diese Einstellungen im Geiste Christi zu kritisieren und zu transzendieren. Zweifellos wird jede Kultur und jede Gesellschaft mit eigenen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, wenn sie das volle Maß der Menschlichkeit für ihre Bürger verwirklichen will. In der Kirche wie in der Welt ist z. B. der Rassismus wie auch das grundlose Vorurteil über Stellung und Fähigkeiten der Frau weit verbreitet. Die Kirche muß die begrenzte Einsicht ihrer Glieder ernst nehmen. Sie ist aber auch gehalten, das Urteil des Evangeliums gegenüber den kulturellen Zwängen, denen sie unterworfen ist, zum Tragen zu bringen. Sie ist auch gehalten, so gut sie kann, den Grundsatz zu vertreten, daß allein Gottes Gaben und Berufung über die Zulassung zur Ordination entscheiden sollten und nicht eine Klassifizierung nach Rasse, Farbe, sozialer Schicht oder Geschlecht[19]."

E. *Erneuerung und gegenseitige Anerkennung der Ämter*

Erneuerung ist nicht bloße Veränderung, Neuheit oder bloße Anpassung. Zur Erneuerung in der Kirche gehört immer ein neues Maß an Verpflichtung gegenüber dem Willen Christi für die Welt, die er zum Glauben versöhnt hat durch sein Leben, seinen Opfertod und seine Auferstehung zum Leben. Erneuerung ist die Verwirklichung des Planes des ewig schöpferischen Geistes und des Christus, der alles neu macht, in Raum und Zeit der Menschen. Aber in unserer unvollkommenen Welt und in unserem Gebundensein an das gegenwärtige Zeitalter stehen wir selbst in der Erneuerung unter dem Gericht Gottes.

[19] Löwen 1971, S. 92 f.

1. Diese Situation erfordert, daß sowohl die institutionelle Kirche als auch der einzelne ordinierte Amtsträger bei der Erwägung, Durchführung und Auswertung einer bestimmten Veränderung in den Amtsformen und -praktiken zutiefst um die Führung des Heiligen Geistes bemüht sind.

2. Gleichzeitig ist Erneuerung weder eine absolute Vorbedingung für die gegenseitige Anerkennung der Ämter noch eine Garantie dafür, daß es unweigerlich zu einer solchen Anerkennung kommen wird. Das Fehlen einer bestimmten Art oder eines bestimmten Maßes von Erneuerung, die ein Teil der Kirche oder ein einzelner in der Kirche im Auge haben mag, darf nicht zum Vorwand dafür werden, daß keine Anerkennung gewährt wird. Andererseits darf man sich nicht nur deshalb um Erneuerung bemühen, weil als Folge davon gegenseitige Anerkennung erwartet wird.

Gerade weil Erneuerung so eng verbunden ist mit der ständigen Buße, zu der Christus uns aufruft, gebührt ihr eine notwendige Priorität in unserem persönlichen Leben wie auch in unserer gemeinschaftlichen Existenz. Den Aufruf zur Erneuerung können wir nur zu unserem schweren geistlichen Schaden zurückweisen. Wir dürfen aber im Vertrauen darauf hoffen, daß unser gemeinsamer Herr und der Heilige Geist, den er all seinen Brüdern und Schwestern schenkt, uns alle durch ihr Werk der Erneuerung einander näherbringen werden.

VI. Auf dem Wege zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter

A. *Die Einheit der Kirche und die Anerkennung der Ämter*

Damit die Kirche eins wird, ist die volle, gegenseitige Anerkennung der Ämter notwendig. Die Erklärung der Vollversammlung von Neu-Delhi (1961) über die Einheit, die wir suchen, bringt dies deutlich zum Ausdruck. Indem sie die Bedingungen aufzählt, die erfüllt sein müssen, damit man von einer völlig verpflichteten Gemeinschaft sprechen kann, erwähnt sie auch das Amt. Einheit wird nur dann erreicht sein, wenn Glieder und Amtsträger überall in der christlichen Gemeinschaft anerkannt sind. Es ist nicht nur notwendig, daß die Amtsträger einer Gemeinschaft zugelassen sind, bestimmte Funktionen in der anderen Gemeinschaft auszuüben. Das wäre noch immer nur begrenzte Anerkennung. Zumindest im Prinzip muß es möglich sein, daß Amtsträger ihr Amt in jeder Gemeinschaft ausüben können. Natürlich kann es Beschränkungen administrativer Art geben, die die Ausübung des Amtes auf bestimmte Bereiche begrenzen. Solche Beschränkungen kann es innerhalb der einen Kirche geben. Doch die Einheit fordert, daß die Berufung zum Amt und die Frucht des Amtes überall anerkannt werden.

Die Trennung zwischen den Kirchen ist häufig in der gegenseitigen Ablehnung des Amtes zum Ausdruck gekommen. Diese Ablehnung beruht nicht immer auf einem Unterschied im Verständnis des Amtes als solchem. Die Anerkennung des Amtes kann abgelehnt werden, weil der Amtsträger mit dem in Verbindung gebracht wird, was als Irrtum in seiner Gemeinschaft betrachtet wird. Er kann so lange nicht akzeptiert werden, wie seine Gemeinschaft an ihrem spezifischen Bekenntnis oder ihrer spezifischen ethischen Entscheidung festhält. Sobald man in dieser trennenden Frage eine Übereinstimmung erreicht hat, wird auch der Amtsträger automatisch anerkannt werden. Eine Trennung

kann jedoch auf dem Verständnis des Wesens des Amtes selbst beruhen und die Bemühungen um Einheit müssen daher die Ausarbeitung einer Übereinstimmung über das Amt mit einschließen.

Die zuerst angeführte Form der Trennung findet sich z. B. zwischen den östlich-orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen oder zwischen bestimmten protestantischen Kirchen. Die andere Form findet sich z. B. zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation einschließlich der Anglikanischen Gemeinschaft. In diesen Fällen ist das Zeichen der apostolischen Sukzession zu einem wesentlichen Faktor der Spaltung geworden. Daraus folgt, daß gegenseitige Anerkennung nicht in der gleichen Weise mit allen Kirchen erreicht werden kann. Während in einigen Gesprächen das Hauptgewicht auf die trennenden Glaubensfragen gelegt werden muß, wird sich in anderen das Interesse auf das Verständnis des Amtes selbst konzentrieren müssen.

Ein gemeinsames Verständnis des Amtes wird daher nicht die gleichen Auswirkungen auf alle Beziehungen zwischen getrennten Kirchen haben. Zweifellos ist diese Frage von entscheidender Bedeutung für alle Kirchen, und es ist keine Frage, daß ohne ein gemeinsames Verständnis keine wesentlichen Schritte auf dem Wege zur Einheit unternommen werden können. Während jedoch für einige Kirchen eine gemeinsame Sicht und Praxis des Amtes die Situation nicht unmittelbar verändern wird, würde dies für andere den Durchbruch bedeuten, der erforderlich ist. Ein gemeinsames Verständnis ist notwendig, doch es ist deutlich, daß dieses Bemühen in jedem spezifischen Fall durch andere Bemühungen um die Einheit ergänzt werden muß. Volle gegenseitige Anerkennung kann nur durch eine Vielzahl von einzelnen Bemühungen erreicht werden.

Bei Überlegungen zur gegenseitigen Anerkennung müssen darüber hinaus auch die Bedingungen, unter denen die Spaltungen entstanden sind, mit berücksichtigt werden. Sie werden in hohem Maße den zur Erreichung einer Übereinstimmung einzuschlagenden Weg bestimmen. So kann z. B. gegenseitige Anerkennung zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation nur durch eine neue Prüfung und Neubewertung des Ereignisses der Reformation zu Beginn des 16. Jahrhunderts verwirklicht werden. Einheit zwischen Anglikanern und Methodisten muß die Bedingungen ihrer Trennung im 18. Jahrhundert berücksichtigen. Diese historische Dimension sollte jedoch nicht überbewertet werden. Ein gemeinsames Verständnis unter allen Kirchen ist heute gerade deshalb notwendig, weil die Kirchen sich über die Bedingungen ihrer Trennung hinaus weiterentwickelt haben. Eine bloße Rückbesinnung auf die Trennung kann nicht die Kluft heilen. Die Kirchen müssen gemeinsam voranschreiten, indem sie sich heute erneuern.

B. *Unterschiedliche Grade der Anerkennung*

Der Übergang von Trennung zur Einheit kann nicht auf einmal geschehen. Er muß Schritt für Schritt geschehen. Die Kirchen befinden sich auf verschiedenen Stadien des Weges. Während einige Kirchen einer gemeinsamen Übereinstimmung sehr nahe sind, sehen sich andere noch immer unüberwindbaren Hindernissen gegenüber. Um die gegenwärtige Situation zu verstehen, mag es hilfreich sein, verschiedene Grade und Formen gegenseitiger Anerkennung zu unterscheiden.

1. Der geringste Grad gegenseitiger Anerkennung — der im allgemeinen von Kirchen erreicht worden ist, die sich an der ökumenischen Bewegung beteiligen — ist der gegenseitiger Achtung. Der Amtsträger der anderen Kirche wird nicht einfach nur als Privatperson angesehen, sondern als jemand, der mit einer bestimmten Autorität ausgestattet ist, die es ihm ermöglicht, Sprecher für seine Gemeinschaft zu sein. Zumindest im Interesse der Verwirklichung des ökumenischen Dialogs wird sein repräsentativer Charakter anerkannt. Diese Anerkennung impliziert kein Urteil über den geistlichen Wert seines Amtes und stellt jede negative Beurteilung im Interesse einer positiven Begegnung zurück. Wenngleich von dieser Haltung aus keine theologischen Folgerungen gezogen werden, enthält sie doch mehr theologische Implikationen als die meisten Kirchen zugeben würden.

2. Ein anderer Grad der Anerkennung ist erreicht, wenn der kirchliche Charakter der anderen Kirche anerkannt ist. In diesem Falle kann vom Amt, auch wenn es nicht ohne Mängel sein mag, nicht gesagt werden, daß es ohne jegliche geistliche Bedeutung ist. Die Amtsträger werden als solche betrachtet, die von Gott für die Zurüstung seines Volkes berufen worden sind und die tatsächlich die Aufgabe erfüllen, die dem ordinierten Amt zugewiesen ist. Ihrem Amt fehlt lediglich die Fülle, die dem apostolischen Amt verheißen ist.

Während in vielen Fällen eine solche Anerkennung zu keinen praktischen Auswirkungen führt, bietet sie doch sehr häufig die Grundlage für eine ausgedehnte Zusammenarbeit. Auch wenn sich die Kirchen einander nicht als Kirche Christi im vollen Sinne des Wortes anerkennen können, erlauben sie ihren Amtsträgern Zusammenarbeit in vieler Hinsicht. Sie können sich an einem gemeinsamen Zeugnis in Bereichen ökumenischer Experimente oder in missionarischen Situationen beteiligen. Sie können sogar, wo dies die kirchlichen Verhältnisse erlauben, bei besonderen Gelegenheiten zusammen die Eucharistie verwalten, wenngleich ihre Kirchen noch keine volle Übereinstimmung über die Eucharistie erreicht haben und voneinander getrennt bleiben.

3. Noch ein weiteres Stadium ist erreicht, wenn das Amt der anderen Kirche offiziell als das von Christus gegebene apostolische Amt anerkannt ist. In einigen Fällen würde eine solche Anerkennung zu voller Abendmahlsgemeinschaft zwischen den beiden Kirchen führen. In jedem Fall bietet sie die Grundlage für eine intensivere Zusammenarbeit und gewöhnlich auch für häufigere gemeinsame Abendmahlsfeiern. Für einige Kirchen würde sie jedoch nur dann Auswirkungen auf die Beziehungen haben, wenn gleichzeitig auch Übereinstimmung in den anderen trennenden Fragen erreicht werden könnte.

4. Der entscheidende Schritt ist die gegenseitige Anerkennung der Gemeinschaften, die die gegenseitige Anerkennung des Amtes mit impliziert. Wenn die Kirchen dieses Stadium erreichen, stimmen sie darin überein, die andere Kirche in derselben Weise als Kirche Christi anzuerkennen, wie sie sich selbst als diese Kirche betrachtet. Das bedeutet nicht unbedingt, daß sie die gleichen organisatorischen Strukturen annehmen müssen, aber es schließt eine Bereitschaft zur gegenseitigen Durchdringung ein, wo dies vom Zeugnis gegenüber dem Evangelium gefordert wird.

Natürlich ist diese Beschreibung von Graden und Schritten der Anerkennung schematisch. Nicht jede Beziehung zwischen zwei Kirchen muß alle diese Stadien durchmachen. Es wurde nur versucht, die verschiedenen Grade der Anerkennung, die man heute in den Kirchen antreffen kann, zu klären.

C. *Vorschläge für Fortschritte auf dem Wege zur gegenseitigen Anerkennung*

Um Fortschritte auf das in der Erklärung von Neu-Delhi ausgesprochene Ziel hin zu machen, sind bewußte Anstrengungen notwendig. Diskussionen können zur Klärung der Fragen beitragen, doch Diskussionen allein werden das Problem nicht lösen. Die Kirchen müssen zu wirklichen Veränderungen in ihrer Haltung und Praxis bereit sein.

Aufgrund dessen, was oben gesagt wurde, sind zwei Dinge für die gegenseitige Anerkennung der Ordinationspraxis von entscheidender Bedeutung. Erstens muß die benutzte Ordinationsliturgie die Intention zum Ausdruck bringen, das apostolische Amt des Wortes Gottes und der Sakramente weiterzugeben. Zweitens muß die Ordnung eine Anrufung (Epiklese) des Heiligen Geistes und die Handauflegung einschließen. Die Anrufung des Heiligen Geistes soll das sichern und bezeugen, was in einigen Traditionen als die „Sakramentalität" der Ordination bezeichnet wird.

Um gegenseitige Anerkennung zu erreichen, sind von verschiedenen Kirchen verschiedene Schritte gefordert:

1. (a) Kirchen, die die bischöfliche Sukzession bewahrt haben, müssen den echten Gehalt des ordinierten Amtes in solchen Kirchen anerkennen, die nicht die bischöfliche Sukzession bewahrt haben. Trotz der gegenseitigen Trennung zwischen beiden Arten von Kirche schenkt der Gott, der seinen Verheißungen immer treu bleibt, den Gemeinschaften, die ohne bischöfliche Sukzession sind, aber in einer Sukzession des apostolischen Glaubens leben, ein Amt des Wortes und der Sakramente, dessen Wert durch seine Früchte bezeugt wird.

(b) Die Kirchen ohne bischöfliche Sukzession müssen anerkennen, daß sie, wenngleich ihnen nicht die Sukzession im apostolischen Glauben fehlen mag, nicht die Fülle des *Zeichens* der apostolischen Sukzession besitzen. Wenn volle sichtbare Einheit erreicht werden soll, sollte die Fülle des Zeichens der apostolischen Sukzession wiedergewonnen werden.

2. (a) Es ist notwendig, daß der Wert des bischöflichen Amtes, vor allem in seinen seelsorgerlichen Aspekten, neu bekräftigt und seine Bedeutung als ein personal verkörpertes Zeichen sichtbarer Einheit wiederentdeckt werden sollte.

(b) Andererseits ist es notwendig, ordinierte Ämter anzuerkennen, die ohne bischöfliche Sukzession sind, aber eine Sukzession ordinierter Amtsträger verkörpern, die in ihren Ämtern die Funktionen des Bischofs wie auch des Presbyters vereinen. Es könnte auch möglich sein, einige Ämter anzuerkennen, die keinen Anspruch auf eine formelle bischöfliche oder bischöflich-presbyteriale Sukzession erheben, die aber die ausdrückliche Intention vertreten, eine Sukzession im apostolischen Glauben zu bewahren.

D. *Auf dem Wege zu einem universalen ökumenischen Konzil*

Die Frage des Amtes wird in vielen verschiedenen Gesprächen diskutiert. Sie ist von entscheidender Bedeutung in Unionsverhandlungen und bilateralen Gesprächen zwischen konfessionellen Weltbünden. Sie wird auch eingehend diskutiert, wo erweiterte Zusammenarbeit vorgeschlagen wird. Alle diese Bemühungen müssen weitergeführt werden.

Die Kirchen müssen in der gegenseitigen Anerkennung so weit gehen, wie es ihre ekklesiologischen Positionen erlauben. Sie werden gedrängt von der Dringlichkeit des Zeugnisses, das sie zu verkündigen haben. Aber sie werden die Antworten auf die Fragen, in denen sie getrennt sind, nur entdecken, indem sie voranschreiten. Sie werden somit Fortschritte auf dem Wege zur gegenseitigen Anerkennung machen, indem sie die Gemeinschaft verwirklichen, die ihnen geschenkt wird, damit sie unter ihnen sichtbar wird.

Für einige Kirchen mag dies eine Ausweitung ihrer Zusammenarbeit und gemeinsame seelsorgerliche Tätigkeit in Bereichen besonderer Not (Mischehen, Diasporasituationen usw.) bedeuten. Für andere Kirchen mag die Zeit für häufigere gemeinsame Feiern der Eucharistie gekommen sein, und sie sind vielleicht dazu aufgerufen, die Praxis gelegentlicher gemeinsamer Feiern, wenn diese durch besondere Situationen gefordert sind, offiziell zu erlauben.

Jedenfalls müssen alle Bemühungen auf ein bestimmtes Ziel hin konvergieren. Tun sie das nicht, dann werden sie in verschiedene Richtungen führen. Der Vorschlag eines „universalen ökumenischen Konzils" könnte dieses gemeinsame Ziel darstellen. Indem die Kirchen sich auf dieses Ziel vorbereiten, werden sie ganz natürlich dazu gedrängt, eine gemeinsame Theorie und Praxis des Amtes zu erreichen. Das Ziel des Konzils würde sie zwingen, ihre Formen der Repräsentation im Blick auf ein gemeinsames Ereignis zu überprüfen. Vielleicht wird das Konzil dann doch nicht zusammentreten. Aber als ein vorläufiges Ziel könnte es dazu beitragen, die unterschiedlichen Bemühungen zusammenzuhalten und auf die gegenseitige Anerkennung, die in der Erklärung von Neu-Dehli erwähnt wird, hinzuführen. Die gemeinsame Vorbereitung könnte gleichzeitig als ein Rahmen für ihre gemeinsamen Bemühungen um eine Erneuerung ihrer Ämter dienen.

Bangkok — Ein Anfang am Ende der westlichen Missionsepoche

Professor Dr. Georg F. Vicedom, D. D., dem Lehrer und kritischen Freund als Gruß zum 70. Geburtstag.

Die Weltmissionskonferenz von Bangkok war Anfang — nicht zusammenfassende Darbietung von abschließenden Ergebnissen — eines neuen ökumenischen Dialogs; Anfang vielleicht eines sicher schmerzhaften, aber heilsamen Erneuerungsprozesses der Kirchen in der Mission. Am Ende ihrer Arbeitssitzungen stellte die Sektion III fest: „Soviel war deutlich: Es gibt eine fortdauernde Notwendigkeit, daß wir dabei bleiben, uns gegenseitig mitzuteilen und aufeinander zu hören und gemeinsam unser Verständnis von Gottes Mission und dem Gehorsam der Kirche an jedem Ort und in der Welt zu überprüfen, damit wir nicht vor der Aufgabe versagen, die Herausforderung unseres Themas — Heil der Welt heute in Jesus Christus — zu vermitteln und zur Darstellung zu bringen."

Diese Einsicht ist wichtig zur Beurteilung der Konferenz, die in vielem anders war als ihre Vorläufer von Edinburgh (1910) bis Mexico City (1963). Was Bangkok war, wird sich nicht aus gewichtigen Vorbereitungsbänden erheben lassen. Und auch die Sektionsberichte und Empfehlungen werden den eher verwirren als befriedigen, der Grundsatzdefinitionen und abgewogene Aussagen zu rundum abgeschrittenen Themenkreisen sucht.

Was Bangkok war, muß sich erst noch — wie ein Konferenzausdruck sagt — in „vielen Bangkoks" erweisen. Die Konferenz blieb einladend offen. Sie darf, wie Sektion III formulierte, „nicht das Ende der Besinnung über ‚das Heil der Welt heute' sein. Die begonnene Arbeit muß auf der Ebene der einzelnen Kirchen weitergehen. Wir sind berufen, auf Erneuerung zuzugehen."

Der äußere Rahmen

Bei für europäische Verhältnisse hochsommerlicher Hundstagewärme waren in der Zeit vom 29. Dezember bis zum 8. Januar 1973 326 Konferenzteilnehmer aus 69 Ländern in dem weitläufigen Rote-Kreuz-Erholungszentrum Swanganivas am Rande des äußersten Bangkok-Vororts Samudhprakarn zusammengekommen. Gut ein Drittel von ihnen waren Pressevertreter, Genfer Stab, Übersetzer, Sekretärinnen und Helfer. Unter den 212 stimmberechtigten Teilnehmern stellte zwar Europa noch das größte Einzelkontingent (70), das mit der bescheideneren nordamerikanischen Vertretung (30) die nordatlantische Präsenz immerhin auf gute 47 % brachte, aber die Zwei-Drittel-Welt überwog stärker, als die Zahlenverhältnisse erscheinen lassen. Dies gilt auch für die vom 9. bis 12. Januar an die Weltmissionskonferenz anschließende dritte (und in dieser Zusammensetzung wie in ihrer konstitutionellen Stellung letzte) Vollversammlung der Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökume-

nischen Rates der Kirchen, an der neben den Delegierten der Mitgliedsräte (78) und den vom Zentralausschuß berufenen Mitgliedern (40) nur eine begrenzte Zahl von Beratern und Vertretern verwandter Organisationen und Kirchen teilnahm.

Daß die Konferenz in Asien, inmitten des Spannungsfeldes der Zwei-Drittel-Welt stattfand, war dem, der in Jet und Taxi den abgeschiedenen Konferenzort 31 Kilometer außerhalb der von Menschen überquellenden, gegensatzreichen Hauptstadt Thailands erreicht hatte, trotz exotisch verfremdeter Umgebung nicht unmittelbar und bedrängend gegenwärtig. Ein ausgebuchtes Konferenzprogramm ließ nur knappen Raum für allzu flüchtige Eindrücke vom Leben der gastgebenden Kirche Christi in Thailand, vielleicht gerade für ein paar Touristenphotos von goldenen Pagoden, für ratlos verwirrende Vergleiche zwischen von Taxis, Personen- und Lastwagen wimmelnden, geschäftsreichen Hauptstraßen und dem trostlosen Elend überfüllter Quartiere entlang übelriechender Gewässer und Rinnsale.

Die Begegnung zwischen dem Westen und der Zwei-Drittel-Welt fand im Saal statt. Unmittelbarer vielleicht und unausweichlicher, als wenn selbstgeschaffene „Problemübersicht" erlaubt hätte, die Situation mitgebrachten Maßstäben und Vorurteilen anzupassen, die von erprobten theologischen Einsichten ausreichend abgesichert erscheinen. Daß es trotzdem manchem gelang, sich ihr zu entziehen, bleibt bemerkenswerte Randnotiz zu dem Geschehen von Bangkok.

Was zunächst befremdend und irritierend wirkte, erweist sich rückschauend als fruchtbar. Die Konferenz war nicht systematisierende Sichtung der vorlaufenden jahrelangen Studienarbeit, von der Thomas Wieser als verantwortlicher Genfer Sekretär am zweiten Tage Bericht gab. Sie war nicht Diskussion und kritische Umsetzung von Vorbereitungspapieren, auch nicht Auswertung programmatischer Hauptvorträge. Im Grunde gab es nur ein Referat zum Thema, nämlich von Dr. M. M. Thomas, Bangalore, Vorsitzender des Zentralausschusses und des Exekutivkomitees des ÖRK. Und dieses Referat war von ihm selbst als eine „persönliche Stellungnahme", „partikular und auf die eigene Situation bezogen" gekennzeichnet worden. Nach zwei biblischen „Präsentationen" — einer ungewohnten Form von Bibelarbeit in Anspiel, Podiumsgespräch, audio-visuellen Impressionen, Plenumsdiskussion und gemeinsamem Lobpreis — und nach dem Bericht des bisherigen Direktors der Kommission, D. Philip Potter, über die Entwicklungen seit der letzten Weltmissionskonferenz von Mexico City schien sich die Konferenz am Neujahrstag in 12 Gruppen (Bibelstudien, Meditation, Lieder vom Heil, bildende Kunst, heilende Gemeinschaft, Leiden und Tod) zu verlaufen, um sich bald, in veränderter Zusammensetzung in 10 thematisch verschiedene Untersektionen zersplittert, ins Unübersehbare zu verzweigen. Teepausengespräche und zufällige Tischrunden fügten immer neue Gruppierungen hinzu, und die wenigen Zusammenkünfte in großer Versammlung bei Plenardiskussion, Podiumsgespräch mit buddhistischen Gästen und „Trend-Besinnungen" (Reflecting Plenaries) wollten nur schwer die gewohnte Konferenzeuphorie und das warme ökumenische Familiengefühl aufkommen lassen. Aber gerade das, was so als Störung eines produktiven Konferenzverlaufs erschien, als Irritation und aussichtslose Verwirrung, ergab sich als Chance ehrlicher Begegnung in Tiefen, wie sie ökumenische Veranstaltungen wohl selten erreicht haben, Tiefen, die nur der gemeinsame Respons in den

täglichen gottesdienstlichen Feiern überspannte und zugleich unbegreifbar zu einer Brunnenstube neuer Gemeinschaft faßte: „Out of the depth, I cry unto thee, o Lord!"

Die Gruppe der „Reflektoren", Seismographen mehr als Berichterstatter der einzelnen Arbeitsgruppen und Untersektionen, gab am Ende ihre Eindrücke von der Konferenz mit den Sätzen wieder:

„Unsere Zusammenkunft war von dem scharfen Zusammenstoß leidenschaftlicher Überzeugungen gekennzeichnet. Da waren jene, die die Erfahrung bitterer politischer Unterdrückung oder wirtschaftlicher Ausbeutung zur Sprache brachten. Da waren jene, die die organisierten Kirchen und Missionen mit unter den Vertretern der Unterdrückung sahen. Da waren jene, die leidenschaftlich anderer Meinung waren über das Wesen der missionarischen Aufgabe heute. Da war das tiefe Empfinden von Kirchenmännern aus der Dritten Welt, daß der Westen ihnen seine Tagesordnung aufnötigen wollte. ... Wir kamen in kleinen Gruppen zusammen. Wir rangen zusammen mit verschiedenen biblischen Texten im Licht unserer widerstreitenden Überzeugungen und unserer scharf entgegengesetzten Erfahrungen. Wir waren da einander geöffnet, wo wir uns am tiefsten verpflichtet wissen, und da, wo sich unsere tiefsten Verlegenheiten befinden. Trotz der Verschiedenheit der Texte und Kontexte entdeckten wir, daß es eine gewisse Konvergenz in unserer Erfahrung gab. Wir sahen, daß der Gottesknecht die Erfahrung der trostlosen Abwesenheit Gottes machen kann (Ps 22); daß Leiden wesentlich zur apostolischen Berufung gehört (Kol 1, 24); daß Heil dem erwürgten Lamm zukommt (Offbg 7, 10) und daß die Bedeutung der Befreiung (Exodus) letztlich im Geheimnis des Passah zu finden ist (1Kor 5, 7)."

Es wäre kurzschlüssig, diese Signale einer tiefen biblischen — zutiefst menschlichen — Erfahrung einfach in das Koordinatensystem einer theologia crucis reformatorisch-pietistischer Tradition eingetragen zu lesen, wie es auch kurzschlüssig wäre, die „gewisse Konvergenz" zu einem Konsensus von Bangkok hochzustilisieren. Unübersehbar aber ist, daß sich diese Signale gebrochen und vielfältig reflektiert in allen Dokumenten und in den wesentlichen Sachzusammenhängen — Befreiung, Macht und Machtlosigkeit, Partnerschaft — wiederfinden. Sie deuten eine neue ökumenische Wirklichkeitserfahrung an, von der noch die Rede sein wird.

Die Arbeit der Sektionen, die zunächst im Wechsel mit den Gruppengesprächen stattgefunden hatte, bildete vom 4. bis 6. Januar den wesentlichen Teil der Tagung. Untersektionen der Sektion I waren unter dem übergreifenden Thema „Kultur und Identität" mit Fragen des Dialogs mit Menschen anderer Religionen oder besser: lebendiger Glaubensweisen, mit der Frage nach christlicher Identität und rassischer Identität und mit der Frage nach dem Zusammenhang von Bekehrung und kulturellem Umbruch befaßt.

Das Leitthema „Heil und soziale Gerechtigkeit" — Sektion II — verfolgten Untersektionen im Blick auf revolutionäre Situationen, auf Situationen wirtschaftlicher Ausbeutung, im Blick auf Aufgaben und Probleme nationaler Entwicklung und in bezug auf örtliche Konflikte.

Sektion III schließlich bemühte sich, den Auftrag der Kirchen zur ständigen „Erneuerung in der Mission" neu zu verstehen angesichts geschichtlich belasteter und weitgehend vom Nord-Süd-Gefälle bestimmter zwischenkirchlicher Beziehungen, im Blick auf das Verhältnis von zahlenmäßigem Wachstum und geist-

licher Vertiefung und unter der Frage nach der missionarischen Aufgabe jeder Kirche in ihrer unmittelbaren Umgebung.

Als dann am Sonntag, dem 7. 1., nachmittags und den ganzen Montag über die Berichte der einzelnen Sektionen vorgetragen und nun im Plenum diskutiert wurden, zeigte sich, ein wie starkes gemeinsames Problembewußtsein vorhanden war, wie man versuchte, sich gegenseitig ernst zu nehmen und aufeinander zu hören. Ebenso deutlich aber war, wieviele Konflikte ungelöst, wieviele Fragen unbeantwortet blieben und wie nur allzu leicht Mißverstehen und Vorurteile, Situations- und Interessengebundenheit alte Gräben nachziehen. Ein bißchen mehr Zeit für die gemeinsame Verarbeitung der Ergebnisse der einzelnen Gruppen wäre hilfreich gewesen, mehr Raum zum Austausch über neue Gesichtspunkte und Fragen, die so vielleicht nicht in der eigenen Sektion vorgekommen waren. Den Teilnehmern, die zur anschließenden Vollversammlung im Swanganivas-Zentrum zusammenblieben und die noch einmal die Empfehlungen und Anregungen der Konferenz im Blick auf ihre Bedeutung für die künftige Arbeit der Kommission für Weltmission und Evangelisation durchgingen, war diese Gelegenheit gegeben. Gewiß, mehr Antwort als die Konferenz fand auch die Vollversammlung nicht, aber vielleicht half sie, Fragen deutlicher zu verstehen und künftige Aufgaben klarer zu erkennen.

Emilio Castro, der neue Direktor der Kommission, sprach in seinem Schlußwort am Ende der Konferenz von den Erfahrungen der Frustration und der Hoffnung, die man miteinander in den zurückliegenden Tagen gemacht hatte. Aber der Nachdruck lag doch auf dem überwältigenden Erlebnis: „Die Überraschung und die Herrlichkeit unseres Glaubens tilgt unsere kleinen inneren Differenzen. Wir haben keine Ausrede dafür, Zusammenarbeit und gegenseitige Zurechtweisung zu verweigern. Unsere Vision ist eine Aufforderung zur Mission, zur Verkündung, zum Leben, zum Bekenntnis. Die ganze Welt ist zur vollen Menschwerdung aufgerufen."

Aus der Fülle der Aufgaben, Themen, Probleme und Situationen, die in Bangkok zur Sprache kamen, können im folgenden nur einige herausgegriffen werden. An ihnen mag deutlich werden, wo sich in Begegnung und Zusammenstoß, in Kontroverse und Dialog neue ökumenische Erfahrungen andeuten und bekannte Positionen neue Aspekte gewinnen.

1. Ein neues ökumenisches Wirklichkeitsverständnis

Die Erfahrung von Geschichte als Auftragsfeld der Kirchen im nationalen Aufbruch bislang unterdrückter Völker, in der „Renaissance" der nicht-christlichen Religionen, im raschen sozialen Wandel, in der Ausbreitung einer von Naturwissenschaft und Technologie geprägten Weltzivilisation, in revolutionären Situationen und im Prozeß der Selbstfindung diskriminierter Bevölkerungsgruppen hat die ökumenische Diskussion seit der Zweiten Vollversammlung des ÖRK in Evanston (1954) zu Recht stark beschäftigt und wesentlich geprägt. Bei den Versuchen auszudrücken, wie die Kirche in ihrem missionarischen Auftrag auf diese Ereignisse und Entwicklungen bezogen ist, gerieten allerdings Geschehen und Geschichte oft in einen geschichtstheologischen Deutungshorizont, in dem die Wirklichkeit notwendigerweise verkürzt werden mußte und die christliche Botschaft schließlich selbst fragwürdig zu werden drohte. Es ist nicht zu

übersehen, daß die offene Frage der Weltmissionskonferenz von Mexiko nach der Beziehung von Gottes (versöhnendem) Welthandeln und seinem Handeln in und durch die Kirche und dementsprechend die Frage nach Form und Inhalt der christlichen Versöhnungsbotschaft die Wahl des Themas für Bangkok: „Salvation today — Das Heil der Welt heute" provoziert hatte.

Hat Bangkok hier eine Antwort gefunden?

Auffallend war, daß *Philip Potter* in seinem Bericht, in dem er fast ein Jahrzehnt Zeit- und ökumenische Theologiegeschichte Revue passieren ließ, durchgehend den *paradoxen* Charakter geschichtlicher Vorgänge und Erscheinungen hervorhob, und damit jede christliche In-Beschlagnahme oder vordergründige Identifikation abschnitt. Dafür nur ein Beispiel: In seiner Darstellung des Kontextes der Mission heute wiederholt er, was so auch schon in Mexico-City und früher gesagt worden war: „Wir leben heute — und dies gewinnt immer schneller Gestalt — in *einer* Welt, in der alle Menschen durch Wissenschaft und Technologie, durch schnelle Verkehrs- und Verbindungsmittel und durch Massenmedien aneinandergerückt werden." Diese Tatsache wird nicht geleugnet oder auch nur in ihren positiven Möglichkeiten diffamiert, aber während man sie Anfang der sechziger Jahre als ‚Säkular-Ökumenismus' relativ ungebrochen zur Matrix kirchlichen Einheitsstrebens und zu einer Gelegenheit missionarischer Anknüpfung erklären konnte, weil man in ihr wie in manchen anderen geschichtlichen Vorgängen Gottes Schöpfergeist und Christi Verheißung für Mensch und Gesellschaft identifizieren zu können glaubte, weist *Potter* aus der Erfahrung der tragischen Konflikte der vergangenen Jahre darauf hin, daß unsere „one world" „in Wirklichkeit eine Welt ist, die politisch, wirtschaftlich und rassisch tief gespalten ist". Dieser Widerspruch zwischen einer zunehmend hervortretenden einheitlichen Weltzivilisation und der scharfen Trennungen und Konflikte in unserer Welt hat offenbar in mehreren Arbeitsgruppen eine Rolle gespielt. Die Reflektoren notierten dazu in ihrer Trend-Besinnung: „Bei unserer Suche nach Einheit in der Welt von heute haben wir mit einem akuten Gefühl der Frustration erkennen müssen, daß wir in einer scharf getrennten Welt leben. Man hat davon gesprochen, daß Millionen von Menschen aus allen Kulturen in eine gemeinsame, von der Technologie bestimmte Geschichte hineingezogen werden. Aber wir konnten aus dieser Tatsache kein Bewußtsein der Einheit ableiten."

Die Schlußfolgerung aus dieser bedrängenden Wirklichkeitserfahrung ist nicht Resignation oder Flucht in eine „fromme" Übergeschichtlichkeit, sondern nüchterne Einschätzung der Wirklichkeit — auch der konfliktgeladenen kirchlichen Wirklichkeit.

Dieser Erfahrung der Widersprüchlichkeit alles geschichtlich Gestalteten entspricht eine biblisch vertiefte Sicht von der Gefangenheit des Menschen in sich selbst und in seiner individuellen wie kollektiven Selbstsucht. *Potter* spricht hier mit *Luther* vom *homo incurvatus in se*, „unfähig, sich selbst und seine Schöpfungen auf Ziele hin zu verändern, die jenseits seiner eigennützigen Interessen liegen". Er berührt sich dabei mit *M. M. Thomas*, der in dem Umschlagen aller schöpferischen Bewegungen des Menschengeistes in selbstzerstörerischen Verrat an ihren inneren — gottgewollten — Zielen der Befreiung zu voller Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft den „alten circulus vitiosus von Gesetz, Sünde und Tod" wirksam sieht: „Wir sind uns seiner Realität und Macht heute stärker denn je bewußt."

Bewegend war, als Dr. *Rubem Alvez*, Brasilien, in einer Versammlung des Plenums die ganze Anfechtung aussprach, die in dem Widerspruch der eigenen lateinamerikanischen Situation zu Thema und Absicht der Konferenz — Feier des Heils — liegt. Was er sagte, will ich aus Stichwortnotizen wiedergeben:

„Mein Problem ist, daß ich den Reichtum des Heils nicht feiern, nicht rühmen kann, weil er in unserer lateinamerikanischen Situation von heute nicht zum Ausdruck kommt. Diese Situation ist eher in den Psalmworten (Ps 137, 4) ausgedrückt: ‚Wie sollen wir des Herrn Lied singen in fremden Landen?' Wir leben heute in einer Situation der Gefangenschaft. Nie zuvor war so viel Macht verfügbar, und nie zuvor fühlten wir uns so ohnmächtig.

Meine Erfahrung der Gegenwart Gottes ist eher die Erfahrung seiner Abwesenheit, meine Erfahrung der Auferstehung mehr die des Kreuzes.

Unser vornehmstes Ziel war gewesen, die Kluft zwischen Reichen und Armen zu überbrücken. Aber heute erkennen wir die eigentümliche Wechselbeziehung zwischen wirtschaftlichem Wachstum und Unterdrückung. Was dem Wirtschaftswachstum dient, beinhaltet möglicherweise die Zerstörung der Freizeit. Wir neigten dazu, technologische Entwicklung mit Gottes Befreiungsprozeß gleichzusetzen. Aber jetzt entdecken wir Probleme der Umweltzerstörung. Wir wollten Wachstum, Wachstum, Wachstum — und sehen unsere Ziele vernichtet. Wir haben zu eilfertig Zeichen des Fortschritts getauft. Nun sind wir betrogen durch Mächte und Machthaber.

Wie ist es möglich, die Dämonen auszutreiben? Wir sind machtlos. Wir leben nicht an der Schwelle einer neuen Zeit, nicht im Zeichen eines neuen Aufbruchs. Wir leben in Gefangenschaft.

Wie können wir der Verzweiflung entgehen, wie können wir nur Hoffnung in einer hoffnungslosen Situation bewahren? . . ."

Hier, an der äußersten Grenze menschlicher Erfahrung und christlicher Existenz, in den Widersprüchen und Konflikten unserer Gegenwart entschied sich und entscheidet sich, was Bangkok für die Erneuerung der Kirchen in der Mission bedeuten kann. Was hier zur Sprache kam, läßt sich ebensowenig auflösen in einen ungebrochenen ethischen Sozialaktionismus, wie es sich für alle die abbuchen läßt, die die Freiheitsbotschaft des Evangeliums lediglich als Vertröstung auf ein jenseitiges Heil verstehen wollen, auf ein Heil, das, seiner eigenen grundstürzenden Macht beraubt, in den hilflosen Liebestaten seiner Zeugen letztlich die Unheilsmacht der Mächtigen hier bestätigt. Weil damit liberale und konservative Positionen gleichermaßen in Frage gestellt sind, könnte sich ein neuer — gewiß nicht konfliktloser — Dialog zwischen nichtkonziliaren Evangelikalen und den der ökumenischen Bewegung verpflichteten Teilen der Christenheit ergeben. Evangelikale Vertreter in Bangkok, die hörbereit sich auf die Begegnung einließen, haben das bestätigt. Es erwies sich (so der Bericht der Reflektoren), „daß die alte vollmundige ‚Polarisations-Liturgie' nicht nur nicht wahrhaftig ist, sondern die echten Fragen verdunkelt."

2. Befreiung, Macht und Machtlosigkeit

Mit diesen Stichworten ist angedeutet, worum die Gespräche, Diskussionen und Auseinandersetzungen in allen Gruppen und Sektionen immer wieder kreisten. Sie lassen sich nicht auf einen Nenner bringen und verweigern sich einer glatten theologischen Systematisierung. Sie stehen für eine verwirrende

Vielzahl oft scharf gegensätzlicher Situationserfahrungen, die in „Action-reports", persönlichen Erlebnisberichten, in Meditationen, Gebeten und Diskussionsbeiträgen zur Sprache kamen.

Schon in seinem zusammenfassenden Bericht über die vorlaufende Studienarbeit hatte *Thomas Wieser* darauf hingewiesen, daß offenbar für viele „Befreiung" den Schnittpunkt darstellt, in dem sich biblische Geschichte und zeitgenössische Erfahrung treffen. Er hatte zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß in der Interpretation ihrer Beziehung zueinander konfliktreiche Meinungsverschiedenheiten bestehen, wobei — besonders in manchen europäischen Beiträgen — die alten Unterscheidungen und Gegenüberstellungen: persönlich — gesellschaftlich, geistlich — politisch, historisch/immanent — eschatologisch/transzendent, Erlösung — Humanisierung, eine besondere Rolle spielen.

Lagen hier die eigentlichen Fragen? Die Auseinandersetzung um die Anliegen der „Frankfurter Erklärung", die Professor Peter Beyerhaus (Tübingen) für wichtig hielt, fand in Bangkok jedenfalls nicht statt. Die Vertreter der Kirchen aus der Zwei-Drittel-Welt waren nicht bereit, Europas theologische Kontroversen zu lösen, auch wenn sie mit der Behauptung vorgetragen wurden, daß ihr Gegenstand eine weltweite Glaubenskrise sei. Sie forderten, daß man auf seiten der westlichen Kirchen doch endlich einmal *hören* möchte, anstatt in ständigen Monologen anderen die theologische Tagesordnung zu setzen.

Eingebettet in das, was ich oben eine neue Wirklichkeitserfahrung nannte, in das akute Erleiden von Macht und das bedrängende Erleben von Ohnmacht in der tatsächlichen Minderheitssituation der Kirchen wurde das leidenschaftliche Engagement für die Befreiung der Unterdrückten, der Ausgebeuteten, Niedergetretenen und Verachteten erfahrbar, als Hingabe unter dem Kreuz, als Dienst der Kirche in Knechtsgestalt.

Mandatilparampil M. Thomas hat in seinem Vortrag in diesem Zusammenhang als Mission der Kirche bezeichnet, „präsent zu sein in den kreativen Befreiungsbewegungen unserer Zeit, zu deren Schaffung das Evangelium mit beigetragen hat, und in ihnen mitzuarbeiten, um das wahre Evangelium der Befreiung kommunizieren zu können: Befreiung vom circulus vitiosus der Sünde und Entfremdung, des Gesetzes und der Selbstgerechtigkeit, der Enttäuschung und des Todes; Befreiung zum neuen Reich des neuen Menschseins Christi, wo Vergebung und Versöhnung ist, Gnade und Rechtfertigung, Erneuerung und ewiges Leben. Diese Botschaft befreit die Befreiungsbewegungen von falscher geistiger Sinngebung, die in der götzenhaften Verehrung von Unterfangen der Selbsterlösung verwurzelt ist; sie erlöst auf diese Weise die Kreativität dieser Bewegungen von selbstzerstörerischen Neigungen und schafft die Voraussetzung dafür, daß sie ihren eigentlichen Sinn erfüllen: die Emanzipation des Menschen. Unsere Botschaft von Christi Heil bleibt die gleiche — der Ruf an Menschen und Völker, sich abzuwenden von ‚falschen Göttern, um einem lebendigen Gott zu dienen', der uns aus dem ‚Reich der Finsternis in das Königreich seines geliebten Sohnes', Jesus Christus, versetzt hat, in dem wir erlöst sind von den letzten geistlichen Unsicherheiten des Selbst und ‚frei gemacht zu lieben'."

Dies bleibt zu verstehen, auch wenn es in politische, soziale oder wirtschaftliche Forderungen, Entscheidungen und Aktionen übersetzt erscheint. „‚Falsche Götter' und ‚Finsternis' sehen heute anders aus, und auch ‚Liebe' muß neue Folgerungen mit sich bringen."

An dieser Stelle müssen Gespräche und Streit von Bangkok weitergehen. Das

bedeutet vor allem für die Kirchen im nordatlantischen Raum, die bislang Träger der Mission gewesen waren, die Zumutung einer ehrlichen selbstkritischen Neubesinnung. Die Kirchen selbst bedürfen der Befreiung! Dies war eine gemeinsam in Ungeduld und Scham geteilte Überzeugung:

„Ohne die Erlösung der Kirchen aus dem Gefängnis der Interessen der dominierenden Klassen, Rassen und Nationen gibt es keine Kirche, die das Heil bringt.

Ohne die Befreiung der Kirchen und Christen aus ihrer Mitschuld an ungerechten Strukturen und Gewalt gibt es keine erlösende Kirche für die Menschheit. Jede Kirche und alle Christen müssen sich mit der Frage auseinandersetzen, ob sie nur Christus und seinem Heilswerk oder gleichzeitig den Mächten der Unmenschlichkeit dienen: ‚Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon'. (Matth 6, 24). Wir müssen bekennen, daß der Name Christi durch die Anpassung der Kirchen an oppressive Mächte, durch unsere ichbezogene Apathie, Lieblosigkeit und Furcht mißbraucht wird. ... Wir streben nach einer Kirche, die Katalysator für Gottes Heilswerk in der Welt ist, einer Kirche, die nicht nur eine Zuflucht für die Erlösten ist, sondern eine Gemeinschaft, die der Welt in der Liebe Christi dient" (Sektion II).

Im Gespräch über Macht und Ohnmacht wurde deutlich, daß die westlichen Kirchen ihre Erfahrung der Machtlosigkeit gegenüber ihrer eigenen Verstrikkung in Herrschaftsstrukturen und Machtverhältnisse nicht mit den Erfahrungen der Kirchen in unterprivilegierten Ländern gleichsetzen und flugs durch eine beruhigend richtige, allgemeingültige Knecht-Gottes-Theologie überhöhen dürfen. „Schließt uns nicht zu leichtfertig in euer ‚wir' ein. Wir sind zu oft einfach miteinbezogen worden", sagte General *Simatupang* (Indonesien), nachdem *John V. Taylor* (Großbritannien) ein Stück neutestamentliche Theologie expliziert hatte. „Ist nicht euer Gefühl der Machtlosigkeit Ausdruck der Situation in der westlichen Kultur nach dem Ende der imperialistischen Ära?"

Mit dieser Frage kommt in Blick, worum sich die Sektion über Kultur und Identität bemüht hatte. Wir müssen anerkennen, daß theologische Aussagen in verschiedenen Situationen Unterschiedliches abdecken und — wie biblisch auch ihr Wortbestand sein mag — das Evangelium gerade schuldig bleiben können.

In einer Arbeitsgruppe sagte Pastor *Idris Hamid* (Trinidad): „Ich habe über die Kreuzestheologie nachgedacht. In unserer Gesellschaft, einer Sklavengesellschaft, wurde, als die Missionare die Kreuzestheologie predigten, die Machtlosigkeit des Kreuzes ein Mittel, durch das die Sklaverei bestätigt wurde. Das gleiche geschah mit der Demut und Selbsterniedrigung Christi. Es gereichte zum Vorteil des ‚Master!"

Hier liegt offenbar der Grund, warum die Versammlung die „Bekräftigung unseres Glaubens", die eine Bibelstudiengruppe als ihr Arbeitsergebnis vorlegte, ohne große Begeisterung entgegennahm. Niemand hatte eigentlich etwas dagegen einzuwenden, besonders nachdem *Prof. Glasser* (USA, evangelikaler Teilnehmer) eine kleine, aber entscheidende Verbesserung als durchaus im Sinne der Arbeitsgruppe zugelassen hatte (Christus kommt, „die Machtlosen und Unterdrückten *zu befreien*"). Aber konnten solche unbestreitbaren Richtigkeiten wie „unser Vertrauen in die Allgenügsamkeit unseres gekreuzigten und auferstandenen Herrn", den wir „als den einen, der da ist und der da war und der da kommt" kennen, konnten sie die verzweifelte Hoffnung auf Heil eines akade-

misch gebildeten Arbeitslosen in Calcutta, eines zur Marktware degradierten schwarzen Minenarbeiters in Soweto beantworten?

In dem kaum begonnenen ehrlichen Dialog mit den Kirchen der Dritten Welt müssen wir erst noch lernen, daß die Universalität unseres gemeinsamen Glaubens im Konflikt lebendiger, situationsbezogener theologischer Entwürfe verantwortet und bewährt werden will.

Philip Potter hatte in seinem Bericht gesagt: „Unsere Väter in der Missionsbewegung vermieden den Schmerz theologischer und ekklesiologischer Kontroversen. Wir wagen es nicht."

Ein Gegenstand solcher Kontroversen wird sicher auch in den kommenden Jahren die Frage nach dem Gebrauch von befreiender Gewalt gegen unterdrückende Gewalt sein. Sektion II konnte hier nur das Problemfeld umreißen: „Jesu Gebot, seine Feinde zu lieben, setzt Feindschaft voraus. Man soll nicht der Feind seines Feindes werden, sondern diesen aus seiner Feindschaft befreien (Matth 5, 43—48).

Dieses Gebot warnt vor der Brutalität der Gewalt und der rücksichtslosen Mißachtung des Lebens. Aber im Falle institutionalisierter Gewalt, struktureller Ungerechtigkeit und legalisierter Unmoral schließt die Liebe das Recht des Widerstandes und die Pflicht ein, ‚die Diktatur zu bekämpfen'* unter verantwortungsbewußter Wahl der uns zur Verfügung stehenden Möglichkeiten. Es kann sein, daß wir so um der Liebe willen schuldig werden; wir können jedoch auf die Vergebung dieser Schuld hoffen. Realistische Heilsarbeit geschieht durch Konfrontation, beruht jedoch überall und immer auf der Versöhnung mit Gott."

Wir werden diesen Dialog nicht vermeiden können. Wichtig wird sein, daß wir nicht das, was vielleicht unsere eigenen theologiegeschichtlichen Probleme löst, denen als Lösung anbieten, die unter der Gewalt leiden, von deren Ausübung wir selbst profitieren.

3. Partnerschaft

Wie stark die gegenseitige Beziehung der Kirchen in der Mission von dem nord-südlichen Machtgefälle mitbestimmt und belastet ist, war bereits angeklungen. Das Ende der *West*mission, das sich seit Jahren immer deutlicher abzeichnet — in der selbstbewußten Artikulation der vor wenigen Jahren noch „Jungen Kirchen" fand es seine Besiegelung.

„Unsere Erfahrung in Bangkok", so resümierten die Reflektoren, „stellt vielleicht das Ende der langen Periode dar, in der jene, die sich ihrer Macht bewußt waren, mit Zuversicht davon reden konnten, daß *sie* der übrigen Welt die Gabe des Heils anbieten. Früher hatte man dieses Angebot in Gestalt der christlichen Botschaft gemacht. In den erst jüngst zurückliegenden Jahren wurde es in Form von Entwicklungshilfe gemacht. Aber die grundlegende Voraussetzung war dieselbe: Diejenigen, die aus Ländern mit dem Übergewicht politischer und wirtschaftlicher Macht kamen, boten den übrigen das Heil an. Von unserer Begegnung in Bangkok kam kein solches Angebot."

Bangkok war bestimmt von dem ehrlichen Bemühen, gemeinsam die Herausforderungen für die Mission in der einen geteilten Welt in den Blick zu

* (Schottisches Bekenntnis).

bekommen. Eine unbewältigte Vergangenheit stand dabei oft im Wege. Die bisherigen Träger der Mission waren selbst zum Problem der Mission geworden. Der Begriff der Partnerschaft, seit der Weltmissionskonferenz von Whitby 1947 im Gespräch, war weitgehend ein leerer Slogan geblieben. „Sogar dort, wo Selbständigkeit und gleichberechtigte Partnerschaft im formalen Sinne erreicht wurden, sind die tatsächlichen Verhältnisse dazu angetan, die Beziehungen von Vorherrschaft und Abhängigkeit fortzusetzen. Die Machtbeziehungen zwischen Missionsorganisationen in Europa, Nordamerika und Australasien und den Kirchen in anderen Gebieten, mit denen sie verbunden sind, spiegeln die wirtschaftlichen Ungleichheiten zwischen den betreffenden Nationen."

Die nordatlantischen Kirchen und Missionsorganisationen sind deshalb aufgerufen, „kritisch ihre Verflochtenheit als Teil von politischer und wirtschaftlicher Vorherrschaft zu untersuchen und die Rolle der ihr verfügbaren personellen und finanziellen Mittel im Licht dieser Untersuchung neu zu bedenken."

Könnte es sein, daß ihr missionarischer Einsatz in mancher Hinsicht „kulturellen Imperialismus" widerspiegelt bzw. den Partnerkirchen in bester Meinung aufdrängt, was vom westlichen kulturellen Hintergrund verständlich, in ihrer Situation aber ein Hindernis für die Eigenständigkeit, die Identität und die Mission der Kirche ist?

Hinter all den Fragen, Klagen und Forderungen steht der Wunsch nach einem neuen Stil der Beziehungen, nach einer „reifen Partnerschaft, die durch gegenseitige Beratung erreicht und in einem Prozeß fortlaufender gemeinsamer Besinnung durchgehalten wird". Selbst da, wo im Blick auf besondere Situationen ein zeitweiliges „Moratorium", eine Unterbrechung der finanziellen und personellen Mitarbeit von Übersee, zur Diskussion gestellt wird, ist dieses Ziel nicht aus dem Blick geschwunden. Das heißt nicht, daß die bisher in der Weltmission führenden Kirchen nicht beunruhigt zu sein brauchen. Eine heilsame Unruhe ist uns not.

Unsere Strukturüberlegungen müßten neu in Bewegung geraten. Sie dürften nicht länger von unseren eigenen organisatorischen Problemen, von Rücksichten auf geschichtlich gewachsene Ansprüche und Zuständigkeiten diktiert sein, sondern sollten darauf zielen, daß unsere Missionsorganisationen, Hilfswerke und Kirchen „sich in Beratung mit ihren Partnerkirchen so umgestalten, daß sie auf eine reife Beziehung hin angelegt sind, damit wirksame Missionsprogramme möglich gemacht und ökumenische Verbindungen gestärkt werden." Gegenseitige Verantwortung und gemeinsame Entscheidung sollten Gestalt gewinnen — eben nicht nur in unserer Mitberatung in Neuguinea, Indien, Südafrika oder wo immer unsere Partnerkirchen leben, sondern auch bei uns. „Wenn echte Gegenseitigkeit erreicht werden soll, müßte die Mitbeteiligung auf die Gremien ausgeweitet werden, die das Leben und die Arbeit der Kirche bestimmen, der die Missionsorganisation angehört." Unsere Kirchen sollten „bewußte Schritte unternehmen, ihre Glieder mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß ihnen ohne die Gegenwart und das Zeugnis von Ausländern unter ihnen ein Stück Universalität und Einheit der Kirche fehlt".

Die Mission kehrt zurück. Und nur darin können wir noch und wieder Teil der *Welt*mission werden, daß wir uns von den bisherigen Empfängern der Botschaft und der Hilfe zeigen lassen, wo wir selbst der Befreiung zu einem neuen Verständnis des Evangeliums, zu neuem Gehorsam gegenüber dem Zeug-

nisauftrag und zu einer vollen menschlichen Entwicklung in unserer eigenen abendländischen, nordatlantischen, westdeutschen Situation bedürfen.

Was Bangkok war — nicht die Überlegungen und Empfehlungen der Konferenz oder die Beschlüsse der Vollversammlung werden darüber Auskunft geben, sondern „das konkrete Handeln der Kirchen, Missionen und ökumenischen Einrichtungen, das aus ihr erwächst". Dies Handeln wird entscheiden, ob *Emilio Castro* recht hatte, wenn er in seinem Schlußwort zu dem Satz: „Wir sind am Ende einer Missionsära angelangt" den anderen hinzufügte: „Wir stehen am Anfang der Weltmission."

Paul-Gerhardt Buttler

Zur Lage des Ökumenischen Patriarchats

Eindrücke eines Besuchs

Als der Metropolit von Imbros und Tenedos Dimitrios (Papadopoulos) am 16. Juli 1972 unerwartet zum Nachfolger des weltweit bekannten Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. ernannt worden war, war es zunächst schwierig, überhaupt nur seine wichtigsten Lebensdaten zu erfahren. Denn der neue Patriarch war ein außerhalb seines engeren Wirkungsbereiches völlig unbekannter Mann. Man erfuhr schließlich, daß er am 8. September 1914 in Istanbul geboren war, daß er 1937 seine theologische Ausbildung auf Chalki abgeschlossen hatte, als Pfarrer in Teheran und Istanbul seelsorgerliche Erfahrungen sammeln konnte, 1966 zum Bischof geweiht und Anfang 1972 erst zum Metropoliten und Mitglied des Hl. Synod ernannt worden war. Aber selbst die wenigen Angaben, die man bekommen konnte, stimmten nicht immer überein. Aus seinen ersten Verlautbarungen wurde schließlich bekannt, daß er das Werk der Einheit, das sein Vorgänger begonnen hatte, fortsetzen wollte.

Am 29. Januar dieses Jahres hatte der Verfasser Gelegenheit, den Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Adolf Wischmann, zu einer ersten Kontaktaufnahme mit dem neuen Patriarchen zu begleiten. Die Griechische Kirche feierte an diesem Tag das Fest der hl. Drei Hierarchen Basilius d. Gr., Johannes Chrysostomus und Gregors d. Theologen, der größten Kirchenlehrer der Orthodoxen Kirche, und damit das Fest der Theologischen Wissenschaft. In der Patriarchatskathedrale waren zu diesem Anlaß fast alle Mitglieder des Hl. Synods neben dem Thronplatz des Ökumenischen Patriarchen versammelt, der von hier aus dem Gottesdienst folgte. Von einem gegenüberliegenden Platz aus konnte man den Patriarchen während des Gottesdienstes beobachten, wie er die an ihm vorüberziehenden Liturgen segnete, das Glaubensbekenntnis vorsprach und nach dem Ende der Liturgiefeier die geweihten Brote an die dicht an ihn herandrängenden Gläubigen austeilte. Die positiven Eindrücke, die man hier von ihm gewinnen konnte, bedeuten einem orthodoxen Christen ungleich mehr, als der Abendländer sich auszudenken vermag. Das orthodoxe Kirchenvolk beurteilt seine Hierarchen nun einmal weitgehend danach, ob sie den Gottesdienst würdig zu feiern verstehen.

Eine Stunde später wurde Präsident Wischmann mit seiner Begleitung vom Patriarchen in dessen Arbeitszimmer empfangen. Der Raum wird beherrscht von dem Schreibtisch des Patriarchen, einer großen alten und eindrucksvollen Pantokratorikone über dem Arbeitsplatz und der aufwendig eingerahmten Fotografie des in der Türkei offenbar allgegenwärtigen Atatürk. Das Atatürk-Bild, das schon Patriarch Athenagoras hatte anbringen lassen, ist ein unübersehbares Zeichen der Loyalität dem türkischen Staat gegenüber, und die Notwendigkeit eines solchen Signals ein Hinweis auf die schwierige Situation des nun einmal griechisch-byzantinisch geprägten Patriarchats in der Türkei. Nicht umsonst trägt der Ökumenische Patriarch den byzantinischen Doppeladler in seinem Enkolpion und verkörpert damit einen letzten Rest des alten Konstantinopel, das in seinem Titel weiter fortlebt. Nicht umsonst galt darum auch eine der ersten Erklärungen des neuen Patriarchen dem Verhältnis zum türkischen Staat, der sich bewußt national versteht und das Byzantinische gewissermaßen in die Prähistorie zu verbannen sucht.

Vielleicht wird es das Verhältnis zum türkischen Staat bessern, daß Dimitrios I. die Brillanz seines Vorgängers missen läßt. Er ist seinem Format nach kein zweiter Athenagoras, und es nimmt sofort für ihn ein, daß er ihn gar nicht erst nachzuahmen versucht. Die ökumenische Verpflichtung seines Vorgängers hat er bewußt übernommen; aber vielleicht wird es seine Lage in der Türkei erleichtern, daß er, wie verlautet, auch den Dialog mit dem Islam aufzunehmen beabsichtigt.

Schon darin wird ganz offensichtlich, daß er seinen eigenen Stil sucht und in gewissem Maße auch bereits gefunden hat. Sein Vorgänger, Patriarch Athenagoras I., habe die Tür zu einer engeren Beziehung der Kirchen zueinander geöffnet, erklärte er dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes. Das Werk an der Einheit, das Athenagoras begonnen habe, sei wie der Morgen nach einer dunklen Nacht gewesen; aber nun sei es in den Beziehungen der Kirchen zueinander Tag geworden, und das Tageslicht überstrahle das Licht des Morgens. Darum gelte es, den begonnenen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, den Patriarch Athenagoras noch als einen „Dialog des Glaubens und der Liebe" bezeichnet hatte, als „Dialog der Liebe und der Einheit" zu einem positiven Abschluß zu führen. — Die Variante der Formulierung machte uns deutlich, wie der Patriarch eigene Akzente zu setzen versucht und so eindeutig von einem ekklesial verbindlichen Ziel der Gespräche mit einer protestantischen Kirche spricht, wie es selten ein orthodoxer Hierarch vor ihm getan hat.

Nach dem Tode von Patriarch Athenagoras I. hatte man allgemein mit der Wahl des Metropoliten Meliton von Chalkedon zu seinem Nachfolger gerechnet. Er ist nicht nur rangältestes Mitglied des Hl. Synods, war nicht allein Patriarchatsverweser, sondern auch langjähriger engster Berater von Athenagoras I. Die ausnehmende Stellung dieses Metropoliten auch heute wurde daraus ersichtlich, daß er Präsident Wischmann und den Verfasser abends nach dem Besuch im Patriarchat in seine Privatwohnung in Kadiköy (Chalkedon) auf der asiatischen Seite Istanbuls einlud und dort in einer mehr persönlichen Atmosphäre den Gedankenaustausch fortsetzte. Es war wohl der Gesprächsort selbst, der den Metropoliten dazu inspirierte, die Annäherung der christlichen Kirchen zueinander in Beziehung zum Bekenntnis zur Gott-Menschheit Christi zu setzen. Es könne nicht darum gehen, der östlichen Christenheit die Mentali-

tät der westlichen aufzudrängen und umgekehrt. Die Annahme der ganzen Menschheit in ihrer Vielfalt durch den göttlichen Logos habe daher auch Konsequenzen für das Verhältnis der Kirchen zueinander, die ihre Einheit verwirklichen müßten, ohne den anderen das Eigene aufzuzwingen. Man wird Äußerungen, die bei einer Begegnung von mehr privatem Charakter fallen, nicht überbewerten dürfen. Dennoch war es bemerkenswert, daß der Metropolit hier einmal sehr eindeutig auf den bekannten orthodoxen Absolutheitsanspruch verzichtete.

Einen Tag vor dieser Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und Präsident D. A. Wischmann war der Verfasser von Istanbul aus mit dem Schiff nach Heybeliada (Chalki) gefahren, wo bis zum September 1971 die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats bestanden hatte. In Begleitung von Professor Konstantin Kallinikos stieg er zu der Hochschule mit ihren schönen, peinlich gepflegten Anlagen und der kleinen, mit prächtigen alten Ikonen geschmückten Kirche empor. Die Akademie ist heute zweigeteilt. Ein Flügel beherbergt ein griechisches Gymnasium, das noch immer fortbesteht. Die eigentliche Akademie im anderen Flügel ist in ein Kloster umgewandelt, in dem der Verfasser den Rektor der Akademie, Metropolit Maximos, besuchen konnte. Offenbar bestehen noch immer Hoffnungen auf eine Revision der Entscheidung, die Hochschule zu schließen. Es scheint, der Lehrbetrieb könnte von heute auf morgen wieder aufgenommen werden.

Für den Europäer, zumal für den christlichen Europäer, ist der Name der Stadt noch immer unlösbar eng verbunden mit dem Patriarchat. In den schmutzigen Gassen Feners aber wird auch der sonst durchaus zur Auskunft bereite Türke dem Fremden kaum den Weg zur wenig repräsentativen Pforte der Patriarchatsresidenz weisen können. In der Wirklichkeit der Stadt spiegelt sich das griechische Element nur mehr vornehmlich in den großen Friedhöfen mit ihren weißen Kreuzen draußen vor der Landmauer. Die Zahl der in der Stadt noch verbliebenen Griechen hat sich inzwischen auf 15 000 meist älterer Menschen verringert — manche nennen eine noch weit niedrigere Zahl. Patriarch Dimitrios scheint gut beraten, wenn er offenbar mehr noch als sein Vorgänger die innertürkische Bedeutung des Patriarchats hervorzuheben trachtet. Aber wird sich das Patriarchat auf dem Boden des alten Konstantinopel halten können, wenn der Anteil der Griechen an der Stadtbevölkerung noch weiter zurückgeht? Es scheint, Patriarch Dimitrios ist in dieser Situation gerade der rechte Mann. Aber es ist möglich, daß die Aufgabe, das Patriarchat als den letzten Rest des alten Konstantinopel in Istanbul zu halten, seine Kräfte übersteigen wird.

Karl Christian Felmy

Die Anfänge der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland

Es war der 10. März 1948, also noch vor Währungsreform und neuer Staatlichkeit in Deutschland, im über weite Flächen noch zerstört daliegenden Kassel. In dem verschont gebliebenen evangelischen Krankenhaus tagte, wie es damals für solche Gremien üblich war, der Rat der schon 1945 neuerstandenen Evangelischen Kirche in Deutschland, der „EKD". Einer seiner Tagungspunkte war die Bildung einer Arbeitsgemeinschaft mit den evangelischen Freikirchen und der Alt-Katholischen Kirche, mit deren außerdeutschen kirchlichen Entsprechungen, zumal in Gestalt der damals so wichtigen Hilfswerke, schon bald nach dem Ende des Krieges ökumenisch lebendige und sozial höchst wirksame Beziehungen entstanden waren. Hier galt es nun, nach innen eine Lücke zu schließen. Dies war besonders auch vom internationalen ökumenischen Zentrum Genf dringend gewünscht worden, dessen Verbindungsmann zur EKD, schon von gefährlichen Botengängen in der Hitlerzeit her, Dr. Hans Schönfeld war, damals als Referent für Ökumenefragen im Außenamt der EKD und Promotor der heute noch so wichtigen Ökumenischen Centrale in Frankfurt. Zeitlich drängte es, da für den Sommer 1948 die Gründungs-Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam bevorstand.

Und so war es im Lauf des Jahres 1947, zuerst während des Sommers in breiterem, unverbindlichem Rahmen im Frankfurt-Ginnheimer Seminar der Methodisten und dann am 17. Oktober in einem engeren Kreis bevollmächtigter Vertreter im damals der Michaelsbruderschaft dienenden Schloß Assenheim bei Frankfurt zu Vorbesprechungen gekommen. In Assenheim wurde ein besonderer ökumenischer Zusammenschluß bejaht. An diesem eigentlichen Geburtstag der neuen Gemeinschaft hatte Propst Asmussen die Leitung, doch nahmen von seiten der EKD auch Hanns Lilje und Martin Niemöller teil. Es folgten weitere Zusammenkünfte, um den Kreis der Teilnehmer abzugrenzen und die Grundlagen der Zusammenarbeit zu klären. Der erste Entwurf dafür war als „Satzung" eines „Nationalen Rates der Kirchen in Deutschland" konzipiert. Daraus wurden auf Wunsch des Rates der EKD nur „Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland".

Der Kreis der Nicht-EKD-Kirchen war zunächst klein. Er umfaßte nur die sechs Kirchen oder Gemeinschaften der Methodisten und der Evangelischen Gemeinschaft, der Baptisten in ihrer Vereinigung mit den Darbysten, der Mennoniten, der Freien Evangelischen Gemeinden und der Alt-Katholiken. Ihr ökumenisch vorbestimmtes Gegenüber war die EKD und damit vor allem deren Rat. Gewiß war so eindeutig der Anschluß markiert an die zur EKD hinführenden und in ihr, beziehungsweise ihrem Rat, fortwirkenden Kräfte der Bekennenden Kirche und so auch an die mit diesen Kräften zutiefst verbundene, weltweite ökumenische Bewegung. Zugleich aber war damit der neue innerdeutsche Zusammenschluß in folgenschwerer Weise auch wieder isoliert, jedenfalls praktisch distanziert vom unmittelbaren kirchlichen Geschehen und öku-

menischen Bewußtsein in den so wichtigen und dazu noch konfessionell differenzierten Landeskirchen. Dazu kam, daß trotz des bewußten Einstehens aller beteiligten Kirchen für ganz Deutschland der neue Zusammenschluß faktisch im Bereich der drei westlichen Besatzungszonen und Berlin erfolgte und gewiß damals auch nur hier erfolgen konnte. Und schließlich darf im Rückblick auch nicht unerwähnt bleiben, daß in der Zeit des Widerstandes und Kirchenkampfes Freikirchen, Alt-Katholiken und Bekennende Kirche nicht zu ausgeprägten Gemeinschaftserfahrungen gekommen waren. So mußte man sich in mancher Hinsicht doch auch erst finden, entdecken und anerkennen! In diesem Sinne sind mir denn auch die verschiedenen ersten Begegnungen in viel tiefer zu Herzen gehender Erinnerung geblieben als der 10. März 1948 in Kassel. Nach der vorhergehenden Erfahrung unmittelbarer brüderlicher Begegnung wurde in Kassel mehr geschäftsmäßig ein offizielles Verhältnis, im wesentlichen das des Rates der EKD zu der Gruppe der Freikirchen in Deutschland, sanktioniert. Das war hochnotwendig und bleibt positiv. Doch ökumenisches Feuer brannte hier nicht und hat sich an diesem Verhältnis auch seither nicht entzündet.

In welcher Weise auch immer zu sehr nach innen gewandt, war dies im engeren Kreis der Arbeitsgemeinschaft selbst allerdings anders. Hier lebte tatsächlich, was damals für viele den neuen Begriff „Ökumene" mit Leben erfüllte und sie für ihr ganzes Leben und Arbeiten in Anspruch zu nehmen begann. So war es schon in Schloß Assenheim im Herbst 1947 und noch oft bei Sitzungen in Frankfurt oder auf den erweiterten Tagungen der ersten Jahre, etwa 1950 auf Burg Hohensolms bei Gießen oder 1953 auf dem mennonitischen Thomashof bei Durlach. Hier leuchtete und wärmte noch, wenn auch gewiß ohne genügend nach außen wirkende Kraft, jene ökumenische Unruhe, wie sie Hans Asmussen in den Anfängen umtrieb, oder jener tatkräftig ausgreifende, ökumenische Geist, wie er bei aller Verschiedenheit der eingeschlagenen Richtung die starken Persönlichkeiten von Martin Niemöller und Hermann Kunst brennend bewegte, die in den ersten Jahren das innere Leben der Gemeinschaft so wesentlich mitbestimmten. Mit ihnen und vor allem durch sie übertrug sich die Haltung gelebter und christlich-bekennender, aus dem gemeinsamen Beten erwachsender Bruderschaft auf den Kreis. Und das war auch der Ton, auf den gerade die freikirchlichen Brüder ansprechen konnten. Stand doch hinter allen Einzelnen von der Vergangenheit her deren Schatten — im Bösen wie im Guten, im Trennenden wie im Verbindenden — vom 16. oder 19. Jahrhundert her, sich aufrichtend im Erbe der großen Gestalten Luther, Calvin, Menno Simons, Wesley, Zinzendorf, Döllinger und so vieler anderer. Und nun wuchs das Bewußtsein, daß diese Schatten und dieses Erbe nicht mehr vor allem Trennung bezeichnen mußten, sondern den geistigen Tiefgang des nach vorne weisenden Kurses für das Schiff der Ökumene bezeichnen können.

Unvergeßlich der erste Erlebnisbericht Martin Niemöllers, unmittelbar sozusagen vom Flughafen her, nach dem ersten Besuch der orthodoxen Kirche in Moskau um die Jahreswende 1950/51 oder die lebendigen Einblicke in das Werden des neuen Staates und den damit den Christen sich stellenden Fragen durch die Berichte von Hermann Kunst aus Bonn. Und doch: Irgendwie war ja dies alles zu wenig vom Anspruch des Anfangs und Auftrags her! Im Rückblick auf den 10. März 1948 sage ich deshalb heute: Hier geschah etwas Gutes und Notwendiges, hier wurde etwas auch heute fruchtbar Weiterwirkendes eingeleitet, das nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Mehr jedoch, vor allem

nach außen hin, war notwendig, auch über die verschiedenen guten Worte und Stellungnahmen hinaus und abgesehen von der allgemein anerkannten, kontinuierlichen Wirksamkeit der mit der Arbeitsgemeinschaft verbundenen „Ökumenischen Centrale", der unersetzlichen „Ökumenischen Rundschau" und dem mit der Arbeitsgemeinschaft zusammenhängenden „Deutschen Ökumenischen Studienausschuß", von denen allen hier nicht zu berichten ist. Vielmehr bleibt es dabei, daß ein Manko oder Rückstand des Anfanges nicht überwunden oder aufgeholt wurde: Das Neue erfolgte zu spät — erst 1948! Es hätte mit dem Kriegsende elementar aus den Trümmern sich erheben müssen. Vielleicht wäre dann der Funken des ökumenischen Feuers ganz anders sehr viel breiter in das Empfinden und das Denken vieler im ganzen deutschen Volk eingedrungen. Nämlich das, worum es im Kern auch noch bei dem mühsam und lange sich hinziehenden Ringen um die neue Satzung der Arbeitsgemeinschaft und im Prozeß der Einbeziehung aller Kirchen einschließlich der römisch-katholischen, der orthodoxen, der alt-lutherischen und pfingstlichen heute geht: Die volle ökumenische Bruderschaft der Kirchen und Christen in unserem Volk und Land! Darum ging es ja den Christen in der Not der Konzentrationslager, vor den Gerichten des Unrechtsstaates oder dann in den Gefangenenlagern und in der vielfältigen Not und Hoffnung der „Heimkehr"!

Deshalb im Rückblick und Erinnern: keine Bitterkeit oder Anklage und Enttäuschung, aber auch kein Rühmen oder Schönfärben, sondern Besinnung auf Sinn und Auftrag der Anfänge, ihre Grenze, ihr Großes und Neues, aber auch ihr Ungenügen, damit es in rechter Weise weitergehe „In Gottes Namen", in der Liebe Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes!

Werner Küppers

Chronik

Über die Weltmissionskonferenz in Bangkok bringen wir einen ausführlichen Bericht auf S. 257 ff.

Der Exekutivausschuß des ÖRK, an dem deutscherseits Präsident D. Wischmann teilnahm, befaßte sich auf seiner Sitzung vom 14.—19. Januar in Bangalore (Indien) u. a. mit den Friedensbemühungen in Vietnam, dem Verhältnis des ÖRK zu den Kirchen in Südafrika und den Ergebnissen der Weltmissionskonferenz in Bangkok. Zum dritten Male wurde aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms eine Zuwendung in Höhe von 200 000 Dollar an 25 Organisationen beschlossen, die in fünf Kontinenten den Rassismus bekämpfen.

Der Exekutivrat der (anglikanischen) Bischöflichen Kirche in den USA beschloß, 25 000 Dollar für den Sonderfonds des Antirassismus-Programmes zu spenden. Die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA gab bekannt, daß sie in ihrem Budget einen Betrag von 10 000 Dollar für 1972 (wie im Jahre 1971) eingeplant habe und hoffe, einen gleichen Betrag auch für 1973 vorsehen zu können. Der Bund evangelischer Kirchen in Italien hat seine Mitgliedskirchen dazu aufgefordert, „regelmäßig Spenden zu geben" als ein Zeichen „ihrer Beteiligung am Kampf gegen den Rassismus".

Christen und Moslems seien gemeinsam aufgerufen, die antireligiösen Kräfte abzuwehren. Diese Auffassung vertrat der Islamische Weltkongreß zu Beginn dieses Jahres in Beirut. Der Islamische Weltkongreß, das offizielle Organ der islamischen Orthodoxie, das 570 Millionen Gläubige vertritt, befaßte sich in Beirut zum erstenmal mit dem christlich-islamischen Dialog, der 1970 mit Gesprächen in Ajaltoun (Libanon) begann.

Die Führer der größten Kirchen Irlands (römische Katholiken, Methodisten, Presbyterianer und Anglikaner) haben in einer gemeinsamen Erklärung an die Gläubigen appelliert, dem Blutvergießen im nordirischen Konflikt ein Ende zu bereiten.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland bestand am 10. März 25 Jahre. (Einen Rückblick von Prof. Werner Küppers bringen wir auf S. 270ff.)

Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Frühjahrssitzung in Bad Honnef ihre grundsätzliche Bereitschaft erklärt, die Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche in der Bundesrepublik in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zu beantragen.

Neben den alljährlichen Tagungen der Ökumenischen Centrale fand erstmalig eine von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland einberufene Tagung der regionalen Arbeitsgemeinschaften vom 15.—18. Januar in Königstein statt, die dem gegenseitigen Erfahrungsaustausch und einer engeren Zusammenarbeit diente.

Von Personen

Der Direktor der Programmeinheit des ÖRK „Bildung und Kommunikation", Pfarrer Werner Simpfendörfer, ist zum Generalsekretär des „Ökumenischen Leiterkreises der Akademien und Laieninstitute in Europa" berufen worden und wird sein neues Amt im September antreten.

Erzpriester Vitalij Borovoj, langjähriger Mitarbeiter im Faith and Order-Referat des ÖRK, kehrte nach Moskau zurück. Er wird künftig im Außenamt des Moskauer Patriarchats und als Professor an der Geistlichen Akademie Moskau in Sagorsk tätig sein.

Pastor Jens Thomsen, bisheriger Stellv. Generalsekretär des ÖRK, kehrte Anfang des Jahres in den Dienst seiner dänischen Heimatkirche zurück.

Neue Stipendienreferentin im ÖRK wurde Florence W. Addison, Pädagogin aus Ghana.

Zum Bischof von Oslo und damit zum Primas der lutherischen Kirche von Norwegen wurde Bischof Dr. Kaare Støylen, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, berufen.

Nachfolger des kürzlich verstorbenen Prof. Dr. Miklós Pálfy als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn wurde Prof. Dr. Karoly Pröhle (Budapest).

Prof. D. Dr. Wilhelm Niesel, 1948—1968 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK und 1964—1970 Präsident des Reformierten Weltbundes, wurde am 7. Januar 70 Jahre alt.

Kirchenpräsident i. R. Friedrich Middendorf, langjähriges Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, wurde am 2. Februar 90 Jahre alt.

Prof. D. Dr. Georg Vicedom, einer der führenden deutschen Missionswissenschaftler, wurde am 8. März 70 Jahre alt.

Am 23. November starb der Professor für Patristik an der Orthodoxen Geistlichen Akademie in Leningrad, Leo Parijskij, der zu den Initiatoren des Dialogs zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD zählte, im Alter von 80 Jahren.

Erzpriester Pawel Sokolowskij, ökumenischer Mitarbeiter im Außenamt des Moskauer Patriarchats, ist am 19. Februar im Alter von 44 Jahren bei einem Flugzeugunglück in der Nähe von Prag ums Leben gekommen.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 10. 3. 73)

Christian Oeyen „Apostolisches und nichtapostolisches Amt", Internationale Kirchliche Zeitschrift, Nr. 4/1972, S. 194—208.

Nach Auskunft der Schriften des Neuen Testamentes und der frühapostolischen Zeugnisse läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, ob die Lehre vom Amt in der Kirche eine wirklich verpflichtende Glaubenslehre war. Offensichtlich kannte die apostolische Generation eine doppelte Art der Legitimität eines kirchlichen Amtes: eine durch die Einsetzung, die andere durch die Früchte des Geistes — diese Amtsträger wurden ohne Einsetzung durch andere Amtsträger in ihrem Amt anerkannt. Die neutestamentlichen „Propheten" beweisen denn auch, daß die katholisch verfaßten Kirchen die Vollmacht haben, ein bestehendes, nicht in der apostolischen Sukzession stehendes Amt aufgrund einer kirchlichen Substanz anzuerkennen. Dieses Amt stellt keinen Sonderfall neben dem apostolischen Amt dar, sondern es sollte einfach in das historische Amt der Kirche eingegliedert werden. Auf diese Weise könnte man einen

Weg zur Wiederherstellung der Einheit des Amtes in der Kirche aufzeigen, weil damit auch die nicht in der apostolischen Sukzession stehenden Amtsträger als Teilnehmer an dem einen Amt der Kirche anerkannt würden. Dabei sollte man sich vor allem über das Wesen des Amtes einigen, aber Raum für theologische Verschiedenheiten offen lassen.

In einer der ersten Reaktionen auf das *„Memorandum zur gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter"* von einigen ökumenischen Universitätsinstituten weist Lorenz Kardinal Jaeger in „Es geht um die Kirche selbst", Rheinischer Merkur, Nr. 8/1973, S. 29, zunächst darauf hin, daß dieses Unternehmen der Universitätsinstitute die These von der „Krise der Ökumene" widerlege. Allerdings müsse als „bedenkliche Verkürzung" gewertet werden, wenn im Memorandum kaum vom Petrusamt die Rede sei. Auf Mißverständnis stoße auch der Begriff „Sprachregelung" in bezug auf die Sakramentalität der Ordination. Weiter hätte deutlicher aus dem Memorandum hervorgehen sollen, daß die Kirche mehr ist als ein soziologisches Gebilde. Katholischerseits sei zu bedauern, daß Glauben und Leben der orthodoxen und anglikanischen Gemeinschaften nicht genügend berücksichtigt worden seien. —

In der Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zum Memorandum heißt es u. a.: „So sehr für katholische Theologie die Begründung im historischen Ursprung wesentlich bleibt, wird doch hier der Glaube in unzulässiger Form der historischen Vernunft untergeordnet. Nicht das Ganze des gewordenen Glaubens der Kirche, sondern seine von den Verfassern vermuteten ersten Stadien gelten als allein maßgebliche Norm ... Für katholische Glaubensüberzeugung ist es wesentlich, die Schrift in ihrer Ganzheit und in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit mit der Kirche zu befragen." — Ein Auszug aus dem Memorandum, die Stellungnahme der Glaubenskommission und die Erwiderung der Institutsleiter sind in Heft 3/1973 der Herder Korrespondenz auf den Seiten 157—160 abgedruckt.

Mit dem „Zölibat des katholischen Priesteramtes" beschäftigt sich Heft 10/1972 der Zeitschrift Concilium. Dabei informieren zwei Aufsätze über dieses Problem im orthodoxen und evangelischen („Ehe und geistliches Amt") Bereich. Als besonders wichtig sind die Beiträge von J. Dittes „Der Symbolwert des Zölibats für die katholischen Gläubigen" sowie von J. Gill „Die psychologische Auswirkung des Übergangs zum Wahlzölibat" anzusehen.

Paul Wesemann, „Das katholische Eherecht und die getrennten christlichen Kirchen", Atti del Congresso internazionale di diritto canonico la chiesa dopo il concilio, II, 2, Milano 1972, S. 1403—1426.

Das Motupropio „Matrimonia mixta" hat Pfarrern und Gemeinden neue Möglichkeiten der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen eröffnet. Daß es zugleich Ergebnis einer umfassenden Neuorientierung im katholischen Eherecht ist, sollte dem Ökumeniker nicht weniger wichtig sein — schon deshalb, weil bei den nichtkatholischen Kirchen manch alter Vorbehalt aufzuarbeiten wäre und neue Schritte gemeinsam getan werden sollten. Der Verfasser, Offizial des Bistums Münster und selbst in der ökumenischen Arbeit engagiert, stellt das heutige katholische Eherecht in seine ökumenischen Bezüge. Der Leser erfährt die nötigen Begriffsbestimmungen, wird vertraut gemacht mit den Auffassungen von der Ehe, die in den christlichen Kirchen „gleichgerichtet" — wenn auch nicht gleich — sind, und lernt die kirchenrechtliche Situation in den Einzelfragen des Eherechts kennen, z. B. in den Fragen „kirchliche Form der Eheschließung", „Ehe-

scheidung und Wiederheirat". Die gründliche Kenntnis des orthodoxen Kirchenrechts, der evangelischen Lebensordnungen und der freikirchlichen Praxis ermöglicht es dem Verfasser, jedesmal die Punkte hervorzuheben, wo die Weiterarbeit möglich und aussichtsreich ist.

Raymond Moloney, „The Influence of Oscar Cullmann on Roman Catholic Eucharistic Theology", Journal of Ecumenical Studies, Nr. 4/1972, S. 841—854.

Der Einfluß Oscar Cullmanns auf die katholische Theologie betrifft vor allem das Gebiet der biblischen Theologie und dort das der Heilsgeschichte, den Zentralbegriff seines theologischen Denkens. Cullmann konzentriert sich im Blick auf das Abendmahl vor allem auf drei Fragen: den zweifachen Ursprung des Abendmahls, den historischen Zusammenhang des Gottesdienstes und dessen Aktualisierung. Innerhalb des ersten Problemkreises beschäftigt sich Cullmann besonders mit dem Verhältnis zwischen dem liturgischen Abendmahl und der Mahlfeier, die Christus mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung hielt. Hinsichtlich der zweiten Frage analysiert der Basler Theologe das Vierte Evangelium, das für ihn den Schlüssel zur Sakramentenlehre enthält. Nach Auffassung Cullmanns setzt das Johannes-Evangelium eine enge Verbindung zwischen dem lebendigen, auferstandenen Christus und dem Leben der Kirche voraus. Schließlich geschieht die Aktualisierung des Gottesdienstes durch das gegenwärtige Handeln Christi; die Sakramente sind lebendige Zeugen der weiterwirkenden Heilsgeschichte.

Heinz Beckmann, „Ökumenische Erwekkung", Zeitwende, Nr. 1, Januar 1973, S. 26—34.

Man kann nicht allein der katholischen Kirche vorwerfen, sie bremse die ökumenische Bewegung. Auf protestantischer Seite muß in verstärktem Maße darüber nachgedacht werden, ob nicht die evangelischen Christen und Kirchen Anlaß zu einer mehr abwartenden Haltung der katholischen Kirche gegeben haben. Weiter ist zu beachten, daß nicht nur in der katholischen, sondern auch in den protestantischen Kirchen ein Prozeß der Bewahrung, der Verteidigung des Althergebrachten eingesetzt hat. „Konversion zueinander hin, ein Leib und füreinander verantwortlich sein — das sind heute die wahren, einzig tragfähigen Fundamente der Ökumene" (S. 31). Diese Konversion zueinander setzt aber voraus, daß die Kirchen ihre jeweiligen „Gnadengaben" nicht aus falscher ökumenischer Rücksicht fallen lassen. Um die zweifellos vorhandene derzeitige Lähmung der Ökumene zu überwinden, muß man den Gemeinden und den einzelnen Christen Mut machen zur eigenen ökumenischen Existenz.

Heft 3, März 1973, der Lutherischen Monatshefte enthält auf den Seiten 139—144 eine Dokumentation zur Frage der offenen Kommunion mit den wichtigsten evangelischen und katholischen Äußerungen der letzten zwei Jahre.

Aus den bisher vorliegenden Berichten zur Weltmissionskonferenz in Bangkok vom Januar 1973 seien besonders genannt:

M. M. Thomas, „Teilnehmen an der Befreiung", Lutherische Monatshefte, Nr. 2/1973, S. 82—85.

Eberhard le Coutre, „Katalysator für das Heilswerk", Lutherische Monatshefte, Nr. 3/1973, S. 114 bis 118.

Hans-Joachim Girock, „Nicht nur ‚Ende der Einbahnmission'. In Bangkok sind theologische Grundfragen sichtbar geworden." Nachrichten der

Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 4/1973, S. 61—63.

Peter Beyerhaus, „Mission. Eindrücke von der Weltmissionskonferenz in Bangkok", idea Nr. 3/73, I a—I c.

Walter J. Hollenweger, „Professor Unrat geht nach Bangkok. Die Weltmissionskonferenz oder Variationen zu einem Roman", Evangelische Kommentare, Heft 3/März 1973, S. 146 bis 149.

Helmut Class, „Hyptheken der Mission", Evangelische Kommentare, Heft 3/März 1973, S. 150 f.

Jürgen Moltmann, „Bangkok 1973 — eine Mission an uns!", Evangelische Theologie, März/April 1973/2, S. 209—213.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Heinrich Bacht SJ, „Eine neue Phase im Interkommunions-Gespräch? Das Altarsakrament ist kein Vehikel der Christusbewegung", KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 7, Februar 1973, S. 5—9.

Albert Brandenburg, „Die ökumenische Theologie der Zukunft", Stimmen der Zeit, Heft 1/1973, S. 23—32.

Oscar Cullmann, „Ökumenismus im Lichte des biblischen Charismabegriffs", Theologische Literaturzeitung, Nr. 11/1972, S. 810—818.

Johann Christoph Hampe, „Versuch, das Heil miteinander zu leben", Zeitwende, Nr. 1/1973, S. 15—26.

Peder Højen, „Der gemeinsame Weg ist schwer. Vor der neuen Runde im katholisch-lutherischen Dialog", Lutherische Monatshefte, Nr. 3/1973, S. 119—121.

Eberhard Hübner, „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 1/1973, S. 37—46.

Reinhard Mumm, „Was heißt Kirchengemeinschaft auf dem Boden der Reformation?", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 5/1973, S. 157—159.

Karl Rahner, „Christen zwischen den Kirchen", Evangelische Kommentare, Nr. 1/1973, S. 14—17.

Neue Bücher

THEOLOGIE

Werner Krusche, Schritte und Markierungen. Aufsätze und Vorträge zum Weg der Kirche. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Band 9.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 217 Seiten. Kart. DM 28,—.

Diese Aufsätze und Vorträge des Magdeburger Bischofs und einstigen Predigerseminardirektors in Lückendorf/Sa. sind von ganz besonderer Aktualität. Mit einer wachen Sensibilität und realistischen Nüchternheit sind die tiefgreifenden Veränderungen im Leben der Kirche wahrgenommen. „Die Situation der Kirche ähnelt heute wohl derjenigen des alten Gottesvolkes auf einem Zug durch Gelände, in dem es keine gebahnten und markierten Wege gibt, keine erprobten und bewährten Verhaltungsweisen, in dem die Situationen ständig wechseln und also Erfahrungswerte von früher nicht

mehr einfach übernommen werden können; ein offenes Gelände, in dem man nicht vorweg, sondern nur im Gehen die nächsten Schritte bedenken und nur ein paar leichte Markierungen setzen kann" (Vorwort). Es ist für dieses Buch kennzeichnend, daß hier im klaren Wissen um diese Situation weder pragmatisch darauflos experimentiert, noch eine Anti-Ideologie entwickelt, sondern mit einer starken systematisch-theologischen Kraft vom Zentrum des christlichen Glaubens die veränderte Wirklichkeit auf neue Wege des Gehorsams gegenüber dem Auftrag der Kirche abgetastet wird.

Für die ökumenische Fragestellung sind von besonderer Bedeutung die Abhandlungen über die missionarische Aufgabe der Kirche: „Das Missionarische als Strukturprinzip", „Die Gemeinde Jesu Christi in der Welt (Thesen)", „Die Kirche für andere. Der Ertrag der ökumenischen Diskussion über die Frage nach Strukturen missionarischer Gemeinden", „Missio — Präsenz oder Bekehrung?". In einem durchaus dynamischen Vorstoß aus althergebrachten Konzeptionen heraus werden zugleich einseitige moderne Programme, wie sie auch z. B. von Genfer ökumenischen Stellen in jüngster Zeit propagiert worden sind, in einer fairen Weise korrigiert. Der heute häufig schlagwortartig und unpräzis gebrauchte Begriff der kirchlichen Struktur wird dabei in einem Sinn verwendet, daß sowohl eine willkürliche als auch eine unveränderliche Begriffsbestimmung ausgeschlossen ist. Man könnte aus den Ausführungen Krusches eine Lehre von den dynamischen Grundstrukturen der Kirche ableiten, die zwar für das Wesen der Kirche zu allen Zeiten konstitutiv sind, sich aber nur in mannigfaltigen, nämlich geschichtlich wechselnden Gestalten angemessen manifestieren. Nicht bereits als zeitlose Wesenseigentümlichkeiten, sondern in ihrem aktuellen Hineinwirken in die jeweilige geschichtliche Wirklichkeit sind sie dogmatisch, kirchenrechtlich und kybernetisch ernst zu nehmen und zu konkretisieren. Krusches Beiträge sind hervorragende Anleitungen zu der heute notwendigen Bemühung um den Wandel der Strukturen bei gleichzeitiger Wahrung der unverletzlichen Grundstrukturen. Zu diesen Grundstrukturen gehört aber in jedem Fall die Sendung der Kirche zum Christuszeugnis vor der Welt. So ist dieses Buch auch ein bedenkenswerter Beitrag zur Lehre von den beiden Reichen. Kurzum: Diese Verbindung von systematischer und praktischer Theologie, wie sie hier von einem Theologen in der DDR betrieben wird, ist durchaus als vorbildlich auch für andere geographische Bereiche der Kirche zu bezeichnen.

Edmund Schlink

Kazoh Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes. Aus dem Japanischen von Tsuneaki Kato und Paul Schneiss. (Theologie der Ökumene, Bd. 11.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 172 Seiten. Kart. DM 21,—.

Seit Michalson dem Westen Einblick in die japanische Theologie der Gegenwart verschaffte, mußte man mit Spannung die deutsche Übersetzung dieses grundlegenden Werkes erwarten. Der Vf. ist Ordinarius für Systematik am Union Theological Seminary in Tokyo. Er hat mit vielen japanischen Theologen eine umfassende Kenntnis der westlichen theologischen und philosophischen Literatur gemeinsam. Aber Kitamori kopiert das europäische Christentum nicht, sondern entwickelt eine eigenständige japanische Theologie. Er tut das, indem er einem ganz bestimmten Begriff seiner theologischen Reflexion Relevanz verleiht, und er entdeckt diesen Begriff im Schmerz Gottes, in dem Gott seine Liebe begründet hat. Ausgehend von Luthers theologia crucis bezeichnet Kitamori den Schmerz Gottes als „dolor contra dolorem" (S. 17). „Gott im Schmerz", so definiert er, „ist der Gott, der in seinem

eigenen Schmerz unseren menschlichen Schmerz aufhebt" (S. 16). „Deshalb ist die Botschaft vom Schmerz Gottes die frohe Botschaft" (S. 17), und zwar gerade, weil „das Evangelium die Tragödie Gottes genannt werden muß" (S. 130 f.).

Kitamoris Denkmodell ist die Emanation, d. h. ein Gedanke geht aus dem anderen hervor. Aus dem Schmerz Gottes als dem „alles einhüllenden Prinzip" (S. 144) entwickelt sich die Liebe Gottes, die den Zorn überwindet (S. 34, 38, 56). Der Schmerz Gottes ist folglich „der tiefste Hintergrund des geschichtlichen Jesus" (S. 32).

In diesem Modell findet aber auch der mystische Gedanke vom Symbolcharakter des menschlichen Schmerzes Platz (S. 59 f., 62 ff., 137). Bezeichnend des Vf's Formulierung: „Ich werde in den Schmerz Gottes aufgelöst, ich werde im Schmerz mit ihm vereinigt" (S. 71).

Bereits an anderer Stelle (Der Charakter des Evangeliums, Kyoto 1948, S. 19) hatte der Vf. den Buddhismus „unsere Tradition" genannt. Jetzt entfaltet er diesen Gedanken, indem er Gottes Schmerz „im Schmerz der Weltwirklichkeit" entdeckt (S. 98 f.) und damit ein wesentliches Element der buddhistischen Lehre vom Leiden aufnimmt. Bezeichnenderweise findet er dazu eine Entsprechung in Luthers Lehre vom deus absconditus (S. 108, 112). Die angemessenste Erklärung für den Schmerz Gottes liefert Kitamori aber der japanische Begriff tsurasa, der „in der Tiefe des japanischen Herzens liegt" (S. 134) und sich dort verwirklicht, „wo einer sich oder seinem geliebten Kind den Tod gibt, um einem dritten das Leben zu erhalten" (S. 135, 138). Die japanische Tragödie wird ihm dabei zum Gleichnis für die Tragödie Gottes (S. 148).

Diese Identität von Weltschmerz und Gottesschmerz enthält das Heil der Welt. Sie ist „die tiefste aller Wahrheiten" und läßt sich nicht verwirklichen „ohne die Vermittlung Japans" (S. 137).

Man kann Kitamori vorwerfen, daß er für seine These vom Schmerz Gottes nicht eine einzige biblische Belegstelle beibringen kann, nicht einmal Jer. 31, 20 und Jes. 63, 15, über die er S. 152 ff. meditiert, reichen dazu aus. Man kann ihn auch einen Patripassianer nennen oder einen Synkretisten. Aber wenn je eine *japanische* Theologie entstehen soll, dann muß darin auch das japanische Daseinsverständnis und „das japanische Herz" ernst genommen werden. Inwieweit dabei die betreffenden religionsgeschichtlichen und philosophischen Traditionen gleichsam zum „alttestamentlichen" Hintergrund werden dürfen, ist eine Frage, die an alle „jungen" Theologien gestellt werden muß.

Peter Gerlitz

Eberhard Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit. 3., neu durchgesehene und wesentlich erweiterte Auflage. Karl Schünemann Verlag, Bremen 1969. 556 Seiten. Leinen DM 22,—.

Der ersten Auflage haben wir seinerzeit eine ausführliche Besprechung gewidmet (vgl. ÖR 3/1966 S. 301 f.). Die dritte Auflage ist sowohl im Text- wie im Dokumententeil erheblich erweitert und erfreulicherweise durch ein Namen- und Sachregister ergänzt worden. So sind z. B. die Darstellungen von Friedrich Gogarten und Paul Tillich „ihrer Rolle in der gegenwärtigen Theologie entsprechend" neu überarbeitet und die Sozialethik sowie das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche einbezogen worden. Wenn immer noch Wünsche offenbleiben oder bekannte Namen vermißt werden, so wird man die Beschränkung auf einen „Leitfaden" — wenngleich diese Bezeichnung im Titel nicht mehr auftaucht — und die damit verbundene Verkürzung mancher Zusammenhänge in Rechnung stellen müssen. Dieses äußerst informative und durch die betonte Aufnahme keineswegs überholter Barth'scher

Fragestellungen anregende Werk dürfte auf dem heutigen theologischen Büchermarkt nach wie vor nicht seinesgleichen haben.

Kg.

Udo Smidt (Hrg.), Johannes Calvin und die Kirche. Ein Lesebuch mit Texten und Themen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972. 119 Seiten. Leinen DM 10,—.

In dem vorliegenden Buch wurden ausgewählte Texte Calvins unter den vier Themen Einheit, Auftrag, Verteidigung und Aufbau der Kirche zusammengestellt. Außer der leichter zugänglichen „Institutio" werden vor allem Texte aus Vorlesungen, Predigten, Briefen und Schriften aus besonderem Anlaß vorgestellt und in kurzen einleitenden Abschnitten nach Inhalt und Sitz im Leben interpretiert. Ein Vorwort und ein Abschnitt „Absicht und Anlage" versuchen zusätzlich, die Texte auch für unsere Gegenwart zu erschließen.

Das Ganze ist sowohl in sich selbst als auch als Fortsetzung der im gleichen Verlag erschienenen Sammlung über Martin Luther und die Kirche rundherum gelungen. Es entstand ein wirkliches Lesebuch für alle, denen Calvins Werk und Wirken sonst nur schwer zugänglich ist, die aber trotzdem danach fragen, welche Bedeutung der neben Luther bekannteste Reformator nun eigentlich für unsere Zeit und die sie bewegenden Fragen haben könnte. Als Beispiel sollen hier nur angeführt werden für den innerkirchlich-theologischen Bereich Calvins Darlegung des Abendmahls im Brief an Sadolet und in der „Kurzen Abhandlung..." (S. 61 ff.), die Ausführungen zu den notae ecclesiae in Text und Kommentar (S. 28 ff. und 102 ff.), zur Ordination wie überhaupt zum Amt in der Kirche (S. 89 u. ö.). Stellung und Rolle der Kirche in Staat und Gesellschaft werden an vielen Stellen berührt, besonders sei auf die zitierten Abschnitte aus dem Mahnschreiben an Karl V. zum Reichstag in Speyer 1544 (S. 81 ff.) hingewiesen. Calvins Beurteilung des Konflikts mit Frankreich und des Türkenkrieges sind unübersehbare Denkanstöße für heute!

Aber auch für den ökumenisch arbeitenden und mitdenkenden Zeitgenossen ist die Zusammenstellung wichtig. Wir müssen uns bewußt machen, daß die Gedanken Calvins in der weltweiten Ökumene oft eine viel größere Rolle spielen, als es uns im deutschen Bereich mit seiner maßgeblich lutherischen Prägung deutlich wird. In der Vielfalt gegenwärtiger Lehrmeinungen, Äußerungen zu Gegenwartsfragen, Thesen und Gegenthesen mit daraus folgenden unguten Polarisierungen kann gar nicht oft genug auf die Quellen zurückverwiesen werden. Nicht als ob damit die bedrängenden Probleme unserer Zeit relativiert werden sollten, wohl aber, weil sich Maßstablosigkeit einerseits und Abkapselung und exklusives Denken andererseits immer mehr als Hauptübel zeigen. Über seinen unmittelbaren Inhalt hinaus regt das Buch zum Nachdenken darüber an, inwieweit die obengenannten vier Themengruppen auch heute brauchbare Kriterien zur Erkenntnis und Bewältigung der vor der Christenheit stehenden Fragen darstellen können.

Die vom Herausgeber mehrfach gegebene Anregung zum Studium dieser oder jener Schrift Calvins im Ganzen kann nur warm unterstützt werden. Hierzu Mut zu machen ist ein nicht geringes Verdienst der vorgelegten Sammlung.

Claus Kemper

Megas Farantos, Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien, Phil. Dissertation, Bonn (Rotaprint) 1972. 244 Seiten. Kartoniert.

Der Verfasser, orthodoxer systematischer Theologe, legt in diesem Buch seine in Bonn im Jahre 1971 angenom-

mene philosophische Dissertation vor. Er versucht darin, „die Gedanken des Klemens von Alexandrien über die Gerechtigkeit zu verstehen und systematisch darzustellen" (S. 231), um damit einen Beitrag zu leisten „zur Frage der Gerechtigkeit, die in den letzten Jahrzehnten neue Aktualität in der Forschung gewonnen hat" (S. 3). Klemens von Alexandrien, der zweifellos zu den bedeutendsten Theologen der alten Kirche gehört, hat keine systematische Lehre von der Gerechtigkeit entwickelt. Deshalb müssen seine Ansichten zu dieser Frage aus den erhaltenen Schriften zusammengetragen werden. Dies hat der Verf. mit großem Fleiß und umfassender Kenntnis des klementinischen Schrifttums unternommen. Seine Darstellung ist systematisch-theologisch gegliedert und bemüht sich, die Äußerungen des Klemens zur Gerechtigkeit in Beziehung zu setzen zu dessen Theologie, Anthropologie, Christologie, Tugendlehre usw. Leider geschieht dies ohne Rücksicht auf historische Zusammenhänge oder Besonderheiten der einzelnen Schriften des Klemens. Überhaupt scheinen den Verf. die historischen Fragen wenig zu beschäftigen, wenn er z. B. schreiben kann, Klemens habe „gegen die Irrlehre der Manichäer zu kämpfen" gehabt (S. 35). Mani wurde jedoch erst um 216 n. Chr. geboren, während Klemens bereits vor 215 starb. Der Verzicht auf historische Zusammenhänge und Hintergründe verhindert dann auch, daß die philosophischen Einflüsse im Denken des Klemens, die der Verf. zeigen will (vgl. S. 10), klar hervortreten. Ebenso wichtig wäre es m. E. gewesen, die Gegner des Klemens — z. B. die Gnostiker, die er bekämpft — deutlicher zu Wort kommen zu lassen. Denn ohne Zweifel enthält das Werk des Alexandriners interessante Ausführungen zum Problem der Gerechtigkeit, die aber erst auf dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen verständlich werden.

Wolfgang Bienert

ÖKUMENISCHES GESPRÄCH

Georg Strecker, Evangelium und Kirche nach katholischem und evangelischem Verständnis. Die Ergebnisse der römisch-katholischen / evangelisch-lutherischen Studienkommission. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1972. 58 Seiten. DM 7,40.

Eine Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die gemeinsame Studienkommission von Theologen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche bzw. des Lutherischen Weltbundes. Diese Kommission führte in den Jahren 1967—71 in fünf Sitzungsperioden Gespräche in Schweden, in der Schweiz, in Italien und zuletzt auf Malta. Bekannt geworden ist vor allem der Schlußbericht von Malta. Er handelt über das Evangelium und die Kirche.

Georg Strecker, selbst Mitglied der Studienkommission und auch Mitunterzeichner des offiziellen Schlußdokuments, hat in einer kleinen Schrift eine eigene Wiedergabe und Interpretation der Ergebnisse der Kommissionsarbeit vorgelegt. Der Schrift Streckers liegt die Gliederung des Berichtes zugrunde: Evangelium und Überlieferung; Evangelium und Welt; Evangelium und kirchliches Amt und Evangelium und kirchliche Einheit.

Der am katholisch-lutherischen Gespräch Interessierte wird die klaren Ausführungen Streckers mit innerer Hingabe lesen. Er wird aber vor allem verweilen bei der Frage nach dem *Eigentlichen des Evangeliums*. Davon sagt Strecker, daß es „mit einer theologischen Aussage nicht zeitlos identisch ist. Es geht vielmehr aller Theologie und aller Verkündigung vorauf, da es sich in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als dem Ort des eschatologischen Heilshandelns Gottes realisiert hat" (S. 19).

Wichtig ist dann natürlich das dritte Kapitel: Evangelium und kirchliches Amt. Hier sind ja auch die oft genannten

trennenden Unterschiede. Genügt eine Sukzession der Lehre oder muß eine historische Abfolge hinzukommen? Hier wäre eine größere Ausführlichkeit in der Problembehandlung erwünscht gewesen. Auch andere besonders allergische Fragen, vor allem nach dem päpstlichen Primat und der Interkommunion, werden behandelt.

Ein kritisches Wort sei gestattet. Es ist zu bedauern, daß mit Malta das Gespräch aufhört. Wir stehen gerade im Begriff festzustellen, daß zu jedem fruchtbaren Kontroversgespräch *Zeit* gehört. Man gewinnt mit der Zeit immer neue Aspekte. Auch im katholisch-lutherischen Gespräch wird dieses sicherlich der Fall sein. Die Jahre 1967—71, in denen die theologischen Konferenzen stattfanden, hatten noch Anteil an dem Auftrieb und Enthusiasmus im Ökumenischen, wie sie vom Konzil verursacht waren. Nun ist ökumenische Krise: Leitbildlosigkeit und Orientierungslosigkeit. In Hemmnis und Skepsis wachsen neue Vorstellungen und Fragen. Ich bin der unabweisbaren Überzeugung, daß ein nochmaliger Beginn der Gespräche dringend notwendig ist. Man sollte dann ganz neu die *erste* Frage stellen: Was ist Evangelium? Immer wieder wird den katholischen Partnern vorgehalten, daß ihnen das Eigentliche des Evangeliums, das immer Ungreifbare, das nie in Lehre Bindbare unzugänglich bleibe. Das macht ein echtes „Verständigungsgespräch" unmöglich.

Evangelium, das aber in der viva vox Evangelii erklingen muß, ist bei aller göttlichen Freiheit, die ihm zu eigen ist, doch in die Aussagbarkeit hineingegeben; sonst wäre Verkündigung nicht möglich. Zur bezeugenden Verkündigung gehört aber auch die Wiedergabe der mit dem Evangelium mitgegebenen *Lehre*. Ich möchte sagen: Zu diskutieren bleibt noch die Frage nach der göttlich geschenkten Intensität von Evangelium, aber auch der von Gott verfügten und klar bestimmten Aussage und Aussagbarkeit. Man kann hier nicht in einen Mythos von Unendlichem flüchten. Streckers Buch ist eine sehr wertvolle Hilfe zur Einführung in das Inwendige des katholisch-lutherischen Gesprächs.

Albert Brandenburg

Episcopalians and Roman Catholics: Can They Ever Get Together? Hg. v. Herbert J. Ryan S. J. and Robert Wright. Dimension Books, Denville N. J. 1972. 250 Seiten. Paperback $ 2,95.

Das Papst Paul VI. und dem Erzbischof von Canterbury gewidmete Buch enthält Vorträge, die je 7 Episkopalianer und römische Katholiken im Rahmen einer Tagung gehalten haben, die das Graymoor Ecumenical Institute der franziskanischen Friars of the Atonement in Garrison N. Y. vom 8.—12. Mai 1972 in Gemeinschaft mit der Episcopal Church Foundation veranstaltete.

Die Anglikanische Gemeinschaft, die sich traditionell als Brücke und Mittelglied zwischen der römischen und den protestantischen Kirchen versteht, steht mit der römisch-katholischen Kirche sowohl auf internationaler als auch auf nationaler Ebene in den USA in offiziellen Verhandlungen. Die Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC) und die amerikanische Joint Commission on Anglican-Roman Catholic Relations (ARC) untersuchten in jahrelanger Arbeit die Probleme, die sich einem Zusammenrücken und einer vollen Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen entgegenstellen. Über den Gang dieser Untersuchungen informiert der erste Beitrag des Buches, in dem H. J. Ryan zugleich das gegenwärtige Arbeitsprogramm und die Zukunftsaussichten dieser Gesprächsgruppen darstellt. Sein anglikanischer Partner ist Bischof Bayne, der frühere Executive Officer der Anglikanischen Gemeinschaft. Weitere Referenten erörtern Fragen der Lehrübereinstimmung, der liturgischen Annäherung, des kirchlichen

Amtes und des Papsttums, jeweils aus anglikanischer und römischer Sicht.

Besonders wichtig erscheinen die abschließenden Beiträge über regionale Union und soziale und kulturelle Faktoren. William F. Murphy untersucht die theologischen Voraussetzungen einer Union anglikanischer und römisch-katholischer Diözesen aus römisch-katholischer Sicht. Dazu gehören: Übereinstimmung in den wesentlichen Fragen der Glaubenslehre, vor allem über Papsttum, Amt, Apostolische Sukzession und liturgische Praxis; Abbau der psychischen Widerstände im Kirchenvolk; Bewahrung der bestehenden Gemeinschaft im Rahmen der anglikanischen und der römischen Kirche. Der letzte Punkt erinnert an die Probleme, die durch den Eintritt anglikanischer Diözesen in die Kirche von Südindien entstanden sind, und macht deutlich, daß auch eine regionale Union im Grunde erst dann verantwortet werden kann, wenn eine Union auch überregional theologisch bejaht wird.

In seinem Parallelbeitrag diskutiert Richard Gary die praktischen Probleme, die sich bei der Durchführung einer regionalen Union stellen. Es erscheint nicht unbedenklich, wenn er empfiehlt, Meinungsverschiedenheiten über bestimmte Probleme — er nennt ausdrücklich die Fragen der menschlichen Sexualität — vorerst nicht öffentlich zu erörtern; denn es könnte sein, daß die Kirche gerade zu diesen Fragen nicht schweigen darf, wenn sie den Menschen der Gegenwart nicht in den Schwierigkeiten allein lassen will, die ihn im Zentrum seiner Existenz berühren.

Praktische Fragen der Vereinigung römisch-katholischer und anglikanischer Pfarrgemeinden erörtert abschließend George Shipman.

Die römisch-katholische Kirche steht in Verhandlungen nicht nur mit der Anglikanischen Gemeinschaft; die anglikanischen Kirchen nehmen in zahlreichen Ländern an Unionsprojekten teil, in den Vereinigten Staaten vor allem an der Consultation on Church Union. Es wird eine wichtige und zugleich schwierige Aufgabe gerade für die Anglikaner sein, weder die Vereinigung nach einer Richtung auf Kosten der anderen einseitig durchzusetzen, noch die Bemühungen nach beiden Seiten sich gegenseitig aufhalten zu lassen. Im ersten Falle würde die Anglikanische Kirche sich ihrer ökumenischen Mittlerstellung endgültig begeben, im anderen müßte die ökumenische Bewegung in einem Dialog ohne Ende versanden.

Hanns Engelhardt

Vinzenz Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 60, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, herausgegeben von Joseph Lortz.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970. 432 Seiten. Leinen DM 56,—.

Die mannigfaltigen heutigen Bemühungen um die Erstellung oder Feststellung von Lehrkonkordien zwischen christlichen Traditionen unterschiedlicher Prägung machen es immer notwendiger, den Ursprüngen der Spaltungen mit größerer Genauigkeit und Einfühlungsvermögen nachzugehen. Daß der ursprüngliche Hauptgrund der Kirchenspaltung des 16. Jh., nämlich die unterschiedliche Rechtfertigungslehre, heute keine Geltung mehr hat, und zwar darum, weil er auch schon zur Zeit der Reformation und des Tridentinums nur sehr beschränktes Recht hatte, hat sich schon seit längerem herumgesprochen. Was allerdings noch nicht geleistet war, ist der bis in die letzten Einzelheiten gehende historische Beweis dieses Sachverhaltes. Die Arbeit von Vinzenz Pfnür deckt in überzeugender und kaum noch ergänzbarer Weise diese Lücke. Schon das vom Autor mit ein-

wandfreier wissenschaftlicher Exaktheit erschlossene Quellenmaterial und die akkurate historische Explizierung der einzelnen Begriffe, um die die Kontroverse sich drehte, machen die vorliegende Studie zu einem Modell ökumenischer Forschung und die Ergebnisse zu einem Fixpunkt, hinter den man nicht mehr zurückgehen kann.

Als wichtigste Aufgabe der Reformationsforschung und auch seiner Arbeit betrachtet Pfnür die Feststellung und Klärung der Positionen, gegen die die jeweilige Partei polemisiert. Folgerichtig ist sein Buch in zwei Hauptteile aufgegliedert. Im ersten Teil untersucht er die Rechtfertigungslehre der CA und die gegnerische Position, die die Urheber der Confessio vor Augen haben. Im zweiten Teil widmet sich Pfnür der Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zur Rechtfertigungslehre der CA in der Zeit von 1530 bis 1535. Nicht nur die offizielle, im Auftrag des Kaisers bezogene Stellungnahme, sondern auch die Schriften einzelner Kontroverstheologen (Johannes Dietenberger, Johannes Cochlaeus, Petrus Rauch, Johannes Mensing, Thomas de Vio Cajetanus und Michael Vehe) kommen hier ausführlich zur Sprache.

Die Ergebnisse, zu denen Pfnür kommt, sind erfreulich in bezug auf die Zukunft: Man wird mit der Rechtfertigungslehre die Kirchenspaltung nicht mehr begründen können; betrübend im Rückblick auf die Vergangenheit: Wie konnten die vom Autor aufgezeigten Mißverständnisse entstehen und wie hat man vermocht, so lange darauf zu beharren? Die Reformatoren nämlich polemisierten nicht gegen die zeitgenössische katholische Theologie, sondern gegen den hauptsächlich von Gabriel Biel verbreiteten Nominalismus, den keiner der Zeitgenossen mehr vertrat. Die katholischen Kontroverstheologen wiederum polemisierten gegen extreme Formulierungen des frühen Luthers und nicht gegen die hauptsächlich von Melanchthon inspirierten konzilianteren und abgewogeneren Formulierungen der CA.

Daß mit der Bereinigung dieser grundsätzlichen Mißverständnisse noch lange nicht alle katholisch-evangelischen Kontroverspunkte gegenstandslos geworden sind, übersieht Pfnür keineswegs. Seine Arbeit aber ist zweifelsohne ein entscheidender Beitrag zur Klärung derselben.

Hans-Jörg Urban

Joachim Beckmann, Heinrich Fries, Friedrich Heer, Ernst Gottfried Mahrenholz, Kirche ohne Zukunft? Bilanzen und Prognosen. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972. 171 Seiten. Kart. DM 12,80.

Vier Analysen von Männern, die für ihre immer offene Kritik an der Kirche ebenso bekannt sind wie für ihr kirchliches Engagement, Männer, auf die Luthers Selbstbezeichnung „gratia Dei sanctus apostata" in jedem Falle zutrifft, kurzum: die wissen, daß Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen als „Volk Gottes" existiert und nur aus dem Geiste leben kann, der Jesus Christus als den Herrn über Leben und Tod bekennt. Heer fordert auf der Folie einer in letzter Zeit bei ihm immer deutlicher werdenden kontrastierenden Geschichtsinterpretation eine „offene Kirche", in der die Magna Charta der Menschenwürde endlich Wirklichkeit wird.

Beckmanns „Hoffnung für die Kirche" gründet sich auf der Überzeugung, daß nicht der Mensch, sondern „Gott im Regimente" sitzt. „Die Kirche der Zukunft wird eine Kirche der ökumenischen Bruderschaft sein". Aber Revolutionäres kann und darf nicht erwartet werden. Kleine Schritte im Rahmen theologischer Gespräche und einer von den Kirchenleitungen offiziell gutgeheißenen ökumenischen Praxis in den Gemeinden sind der Weg, der in solche bruderschaftliche Zukunft führt. Eine Neubesinnung auf das Evangelium — bes. im Protestantis-

mus — muß den Anfang bilden, ein Gedanke, hinter dem sich bei Beckmann eine erstaunliche Angst vor den Möglichkeiten und Konsequenzen historisch-kritischer Arbeit im Bereiche der Theologie kundtut, dadurch keineswegs glaubwürdiger, daß diese Arbeit als das Überbleibsel der ratio-freundlichen Aufklärung abqualifiziert und dafür verantwortlich gemacht wird, daß der Glaube seine „Kraft und Lebensmöglichkeit" weithin verloren hat.

Fries' Aufsatz über „die Zukunft einer intensiven Kirche" ist m. E. der theologisch sachlichste und die praktische Lage am unbefangensten beurteilende von allen. Es geht um die Verwirklichung des von Johannes XXIII. propagierten „Aggiornamento", dessen Geist derzeit in Rom nicht mehr recht spürbar ist, der aber — ob es Rom recht ist oder nicht — weht, wo er will, und zum Zuge kommen wird, wenn „die Aussagen des christlichen Glaubens als befreiende Antwort auf Fragen des in geschichtlicher und gesellschaftlicher Konkretheit lebenden Menschen" wieder deutlich gemacht werden. Das heißt: Kirche existiert konkret in der politisch-kulturellen Umwelt ihrer Zeit. Sie ist die „Gemeinschaft der bewußt und entschieden Glaubenden", eine Minderheit auf dem Wege in die Zukunft.

Nach Mahrenholz wird die Zukunft der Kirche sich entscheiden an ihrer ökumenischen Diakonie, die aber Utopie bleibt, solange nicht theologischer Pluralismus, mehr Demokratie und interkonfessionelle Kooperation den Weg frei machen zu einer Diakonie, die unter dem Motto steht: „Den anderen glücklich machen". Darin sieht Mahrenholz, einen Gedanken Bonhoeffers aufgreifend und verändernd, die Quintessenz der Predigt Jesu.

Hinter allen Beiträgen steht also der Gedanke der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit, den in den letzten Jahren vor allem Hans Küng und Gregory Baum so eindrucksvoll zur conditio sine qua non für die Zukunft der Kirche erklärt haben.

Aufs Ganze gesehen nur eine „systemimmanente" Kritik ohne den Willen zu einer wirklichen „reformatio ex ovo", wie sie die Strukturverbesserer in oder die Gegner außerhalb der Kirche immer lauter fordern? Keineswegs. Die Sonde der vier genannten Autoren ist tief genug angesetzt, der Grund des die Kirche zu allen Zeiten in Frage stellenden und somit zur Neubesinnung und Veränderung nötigenden Evangeliums kommt zum Vorschein.

Bernd Jaspert

Inter Confessiones. Beiträge zur Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächs. Friedrich Heiler zum Gedächtnis aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 30. 1. 1972. Herausgegeben von Anne Marie Heiler. (Marburger Theologische Studien 10.) N. G. Elwert Verlag, Marburg 1972. 198 Seiten und 14 ganzseitige Abbildungen. Ganzleinen DM 46,20.

Diese Auswahl aus der Friedrich Heiler zu seinem 75. Geburtstag gewidmeten, aber erst posthum zu seinem 80. Geburtstag veröffentlichten Festschrift offenbart noch einmal die Fülle der anregenden und gestaltenden Kräfte, die von dem vor sechs Jahren verstorbenen Gelehrten auf die christlichen Konfessionen ebenso wie auf die nichtchristlichen Religionen ausgegangen sind. Das erschließt und deutet Kurt Goldammer in seinem einleitenden Beitrag „Ein Leben für die Erforschung der Religion", in dem er z. B. Heilers „interreligiöse Ökumene" nicht synkretistisch, sondern synthetisch zu verstehen lehrt.

In den Bereich des im engeren Sinne „Ökumenischen" fallen die Beiträge von Nikolaus v. Arseniew „Ökumenisches im russischen Christentum der letzten zwei Jahrhunderte" und Emmanuel Jungclaussen „Der Dialog der römischen mit der orthodoxen Kirche und seine Grundlegung im Dekret über den Ökumenismus".

Die den Band abschließende Bibliographie (S. 154—196) spiegelt den Reichtum eines universalen Gelehrtenlebens wider, das unter uns unvergessen bleiben sollte.

Kg.

Christliche Daseinsgestaltung. Ökumenische Stellungnahmen zu Fragen der Gegenwart. Ausgewählt von Heinz-Horst Schrey mit einer Einleitung von Helmut Thielicke. Karl Schünemann Verlag, Bremen 1971. 617 Seiten. Leinen DM 28,—.

In dieser verdienstvollen Textsammlung sind ethische Stellungnahmen aus dem evangelischen, aber auch aus dem ökumenischen Bereich, unter bestimmten Leitworten zusammengefaßt worden. Es dürfte kein Thema von Belang geben, das dabei ausgelassen ist. Die Problematik des Eides, Mensch und Technik, Institutionen, Schwangerschaftsunterbrechung, Ehescheidung, Theologie der Revolution, Rassenfragen, Friedensdienst der Christen und Entwicklungshilfe mögen als Beispiele für viele andere Stichwörter stehen, die in einem ausführlichen Sachregister — auch ein Namenregister fehlt nicht — aufgeschlüsselt sind. Man merkt aber auch, wie schnell sich die Akzente in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen verlagern, wenn man etwa an die durch das Antirassismus-Programm des ÖRK inzwischen ausgelösten Debatten, vor allem an die Gewaltfrage, denkt.

Ein vorzügliches Arbeitsbuch, das den Leser durch das sorgfältig ausgewählte Material unmittelbar in die Sachdiskussion hineinzieht.

Kg.

Pinchas E. Lapide, Ökumene aus Christen und Juden. Neukirchner Verlag, Neukirchen 1972. 143 Seiten. Brosch. DM 16,50.

Immer häufiger bekennen sich Juden zur Ökumene, zur „Bibelökumene" (S. 14, 22, u. ö.), ohne Christen zu werden, sondern bewußt als Juden; immer häufiger machen sich Juden — Journalisten, Theologen, Historiker — Gedanken über Jesus, über das Neue Testament, über gemeinsame und trennende Faktoren jüdischer und christlicher Überzeugung. Lapide — Journalist und Theologe — hält für theologisch viel bedeutender, was uns eint („... der Glaube an den einzig wahren, lebendigen Gott, den Herren der Weltgeschichte, den wir beide mit ‚Unser Vater' anrufen und auf dessen Heil wir harren"), als was uns trennt (S. 12).

Die trennenden Faktoren finden sich einerseits als Glaubensgegensätze (Jesu Sühnetod, göttliche Dreieinigkeit, Verdammung Israels durch die Kirche u. a. „Nicht das Wissen, wer die Gottheit ist, sondern lediglich, was die Gottheit von ihm fordert, kann den einzelnen nach jüdischer Anschauung erlösen"), andererseits als Folge dieser unnötigen, übertriebenen, mißverstandenen Glaubensgegensätze in der unglückseligen geschichtlichen Entwicklung von Golgatha nach Auschwitz (S. 42). Die Wurzeln von Auschwitz reichen bis „zur gehässigen Umdeutung und Verzerrung Golgathas, durch die Jesu Brüder, Schüler und Jünger zu ‚Gottesmördern' gestempelt wurden" (S. 20).

Lapide arbeitet in dem Kapitel „Vom ‚Gottesmord' zum Völkermord" heraus, daß die Gegner einer „Ökumene aus Juden und Christen" durch Voten des Lutherischen Weltbundes, des Weltrates der Kirchen, des katholischen Konzils und namhafter Theologen sowie Kirchen zwar geschwächt sind, daß sie aber immer noch besonders in der Volksfrömmigkeit (Oberammergau!), aber auch in der Theologie und Hierarchie der Kirche lebendig sind. „Erst jetzt, da Israel die Souveränität im Lande seiner Vorfahren wiedergewonnen hat, da das Land, das Volk und das Buch wieder eins sind, bestehen die Voraussetzungen für ein ehr-

liches Gespräch. Erst jetzt kann auch der Jude sagen, was ihm schon lange am Herzen liegt" (S. 14). Bei der Bedeutung des Landes gehen nun die Meinungen vielleicht noch am stärksten auseinander. Allerdings wird sie von Lapide überhaupt nicht weiter ausgeführt.

In sechs biblischen Kapiteln „Die achtzehn Titel", „Die Freudenboten", „Die Hebraizität der Frohbotschaft", „Jesus der Jude", „Das Evangelium in der Synagoge" und „Jesus und die Heiden" weist Lapide gegen Stauffer und andere Theologen nach, daß Jesus ein sich für die Gültigkeit der Torah und der Propheten einsetzender treuer Sohn Israels war. Beim Lesen wird deutlich, daß das Judesein Jesu zwar heute selten bestritten wird, aber noch längst nicht genügend durchdacht ist. Lapide deckt Widersprüche im Neuen Testament auf (S. 63 f.), die bei sorgfältiger Prüfung gar keine sind und denen man sicher ebensoviele Widersprüche aus der hebräischen Bibel gegenüberstellen kann. Das Leben ist oft widersprüchlich.

Besonders interessant und nachdenkenswert sind unter anderem Lapides Ausführungen über den „Schuldverschiebungsprozeß" hinsichtlich der Verurteilung Jesu von Pilatus zu den Juden (S. 37 ff.). — Auch dieses Buch eines gläubigen Juden zeigt uns eindrücklich, daß ökumenische Begegnungen, ökumenisches Denken ohne Beteiligung von Juden unvollständig bleiben, weil „christlicher Glaube ohne die jüdische Wurzel sich falsch — unbiblisch — entwickelt" (S. 6).

Franz von Hammerstein

Nordisk ekumenisk årsbok 1972. Herausgegeben von Lars Thunberg, in Zusammenarbeit mit dem Nordischen Ökumenischen Institut. Gummesson Verlag, Falköping 1972. 170 Seiten. Kartoniert.

Dem ersten nordischen ökumenischen Jahrbuch wünscht man viele Nachfolger. Es informiert in einem ersten Teil an Hand kurzer Artikel über aktuelle gesamtökumenische Probleme („Salvation today", Antirassismus-Programm) und berichtet aus der nordischen Ökumene (z. B. darüber, daß norwegische Christen im ganzen positiver, aber auch unentschlossener zur EWG standen als der Durchschnittsnorweger). Der zweite Teil enthält die ökumenischen Rechenschaftsberichte der einzelnen Länder und ihrer ökumenischen Institutionen. Ein dritter Teil ist offiziellen Stellungnahmen und Dokumenten gewidmet. In einem vierten Teil werden Philip Potter und Gunnar Stålsett, der Generalsekretär des Zwischenkirchlichen Rates der Norwegischen Kirche, vorgestellt. Der fünfte Teil — ca. ein Drittel des Bandes — enthält Kurzrezensionen ökumenisch relevanter Literatur. Dabei erfährt man u. a., daß zwischen allen nordischen Kirchen Fragen der Missionstheologie und des Verhältnisses von Kirche und Staat intensiv erörtert werden. Den reich illustrierten Band beschließt ein ökumenisches Anschriftenverzeichnis.

Ich gehe jetzt nur ein auf zwei für den kontinentalen Leser aufschlußreiche Abschnitte. Der erste ist ohne Zweifel die Sammlung der verschiedenen Berichte aus Finnland, Dänemark, Norwegen und Schweden. In Dänemark und Finnland klagt man über mangelhafte Verbindungen zwischen Zentrale und den mitverantwortlichen Gruppen. Hinzu kommen finanzielle Schwierigkeiten: Dänemark hat sein Sekretariat dezentralisieren müssen, und im finnischen Bericht heißt es darüber hinaus, die Verständnislosigkeit gegenüber ökumenischen Fragen nähme eher zu als ab. Norwegen hat — anders als die übrigen Länder — keinen Ökumenischen Rat. Hier sorgt ein rührriger Zwischenkirchlicher Rat der Norwegischen Kirche für Kontakte und Impulse. Das Nordische Ökumenische Institut in Sigtuna (Schweden), dessen Direktor die Redaktion des Jahrbuches besorgte, ver-

steht sich mit Recht als die hier im Norden am stärksten wirksame ökumenische Zentralstelle. Das bezeugen u. a. eine Reihe stark beachteter Konferenzen zu den sog. UNCTAD III-Fragen, zum Verhältnis von Staat und Kirche im Norden und zur Rolle des Pfarrers in der Gesellschaft heute.

Wiederholt ist im Jahrbuch die Rede von „G 72", dem in der Berichterstattung auf dem Kontinent sträflich vernachlässigten ökumenischen Kirchentag in Göteborg. Hier haben zum erstenmal in Schweden offizielle Delegierte und einzelne Glieder aller im Lande vertretenen Kirchen, religiösen Gemeinschaften und ökumenischen Gruppierungen erörtert, wie „Entfremdung" *in* der Kirche (Sprache, Status, religiöse Erlebnisschemata usw.), *zwischen* den Kirchen, zwischen *Einwanderern* und Schweden (Probleme der Schule, Sprache und Religion) und schließlich in der *Welt* („offene" Familie — „offene" Gesellschaft — Mitverantwortung für internationale Fragen) zu verstehen und zu bewältigen sei. Wenn es richtig ist, daß Schweden in seiner gesellschaftspolitischen Entwicklung für Ansätze auf dem Kontinent Maßstäbe setzt, muß eine verantwortliche christliche Auseinandersetzung mit diesen Problemen auch auf dem Kontinent aufmerksamer verfolgt werden. Dazu gibt das Jahrbuch gute Anstöße.

Hans Deppe

Urs Peter Forster, Kirchen auf dem Weg zur Kirche. Die Auseinandersetzung um den Beitritt des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Gotthelf Verlag, Zürich 1972. 263 Seiten. Brosch. DM 21,50.

Die in eingehendem Quellenstudium und im Kontakt mit noch lebenden Mitbeteiligten entstandene Arbeit behandelt einen Ausschnitt der jüngeren Kirchengeschichte der Schweiz. Zugleich gibt er einen Einblick in Formen kirchlicher Beschlußfassung.

Nachdem im 19. Jh. unter schweren Spannungen die evangelischen Kirchen der Schweiz sich von der Bekenntnisbindung gelöst hatten, wurden von bestimmten Seiten schwere Einwände laut, als die Einladung zum Beitritt in den ÖRK die Zustimmung zur Basisformel einschloß. Man befürchtete die Wiedereinführung des „Bekenntniszwanges". Eine Konsultation aller Landeskirchen wurde nötig. Sie erfolgte unter der Begleitmusik theologischer Streitgespräche und Zeitschriftenfehden. Dank intensiver Bemühungen von Leuten wie Alphons Koechlin und Adolf Keller, beides Mitgestalter des ÖRK, wurden schließlich die Einwände isoliert und der Beitritt vollzogen. Nachwirkungen blieben, indem die Schweizer Delegierten im ÖRK immer wieder betonen mußten, daß die Basisformel die Bekenntnislosigkeit der Kirchen der Schweiz nicht präjudizieren könne. Auch bei den Beratungen der Leuenberger Konkordie kamen derartige Vorbehalte wieder zum Ausdruck.

Es ist nicht zu übersehen, daß die Auseinandersetzungen sich in Fronten vollzogen, die längst vorgegeben waren. Die Zeitläufe — 1938—1940 — waren dazu angetan, die Frage des Bekennens in Solidarität mit der Bekennenden Kirche Deutschlands zu verstehen. Die Gegner standen in einer Front gegen die Theologie der Bekennenden Kirche und ihrer Freunde in der Schweiz.

Eigenartig ist nur, daß die Funktion der Basisformel des ÖRK als einer Grundsatzerklärung für die bestimmte Situation kaum hervorgehoben wurde. Ebenso fehlte der Debatte das Verständnis für die Aufrichtigkeit des Bekennens anderer Kirchen.

Die Arbeit von U. P. Forster legt großes Gewicht darauf, den Weg kirchlicher Meinungsbildung und Entschlußfassung zu zeigen. Die Entscheidung war eine Sache sehr weniger Leute. Die Dis-

kussion fand in einem relativ geschlossenen Kreis statt, die Entscheidung fiel unter dem nachhaltigen Einfluß sehr weniger Theologen und Kirchenverantwortlicher. Die Gemeinde war faktisch nicht einbezogen. Kein Wunder, daß die daraus sich ergebende langfristige Verpflichtung auch heute noch von wenigen anerkannt wird. Es wäre aber Illusion gewesen, die Gemeinde einzubeziehen. War doch das ökumenische Denken für sie im Grunde erst möglich, als im Vaticanum II die römische Kirche sich zur ökumenischen Bewegung bekannte.

Eduard Wildbolz

CATHOLICA

Lorenz Kardinal Jaeger, Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band 31, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut.) Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972. 427 Seiten. Leinen DM 25,—.

Ein Ökumeniker aus dem Bereich der Forschung hat andere Artikulationsmöglichkeiten als etwa der ökumenisch engagierte Kirchenführer. Ein Bischof ist oft gezwungen, kurzfristig zu handeln und in das Geschehen einzugreifen, ohne seine letzten Motive sowie die Abwägungen für und wider gleichzeitig kundgeben zu können. Er ist exponierter, kann leichter mißverstanden oder verkannt werden. Obwohl der Paderborner Erzbischof Lorenz Kardinal Jaeger sicher nicht zu denjenigen gehört, die irgendeinen Schritt vollziehen oder veranlassen, ohne ihn reiflich bedacht und vor allem — auch der Öffentlichkeit gegenüber — theologisch begründet zu haben, beschäftigt zweifelsohne manchen die Frage, welche Motive letztlich diesen Mann bewegen, der schon mehr als 30 Jahre die ökumenische Bewegung in Deutschland maßgebend mitverantwortet. Insofern hat der anläßlich der Vollendung des 80. Lebensjahres von Kardinal Jaeger vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebene Band echten Dokumentationswert. Er enthält 55 Beiträge des Kardinals zur Einheitsfrage der Kirche von 1941 bis in die jüngsten Tage, die zum größten Teil hier erstmals veröffentlicht werden. Vom Fernsehinterview bis zur Predigt, vom Gutachten bis zum Konzilsvotum umfassen sie nicht nur von der literarischen Gattung her, sondern auch von der Fülle der behandelten Thematik eine äußerst reiche Palette, beeindrucken aber vor allem durch die innere Einheit, die sämtliche Voten durchdringt. Die Texte, die im Grunde immer Beiträge zur Lösung anstehender konkreter Probleme sind, spiegeln im einzelnen und in ihrer Ganzheit die existentiell wahrgenommene Not der Spaltung, den Sinn für das Geschenk der bleibenden Verbundenheit und vor allem die Sehnsucht und den Willen zur Wiedervereinigung im Glauben wider. Besonders deutlich wird diese Tiefendimension, wenn man den historischen Kontext der einzelnen Beiträge anhand der Erläuterungen der Herausgeber mitvollzieht. Sie zeigen dem Leser, wie der Christusglaube als solcher ein kirchliches Leitungsamt zum Dienst an der Einheit umwandeln kann, wie er aber auch zum gezielten und vor allem verantwortlichen Einsatz drängt.

Hans-Jörg Urban

Victor Conzemius, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus. Benziger Verlag, Zürich 1972. 324 Seiten + 20 Seiten Tafelbilder. Brosch. DM 29,80.

Ein reizvoller Gedanke, am Lebensbild dieser zwanzig Pioniergestalten abzulesen, welche Formkräfte der Katholizismus der Neuzeit birgt und welche Anstöße und

Hoffnungen er der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen zu geben vermöchte! Auch wenn einzelne unter den Wegbereitern — wie Félicité de Lamennais (1782—1854), Antonio Rosmini (1797—1855) oder Ignaz von Döllinger (1799—1890) — ihren katholischen Zeitgenossen als Außenseiter und Abtrünnige galten! Andere haben ihr Werk schon eher auf dem Boden gefügter Kirchlichkeit vollenden können, wie der Gesellenvater Adolf Kolping (1813—1866) und der Bischof Marius Besson (1876—1945), oder sind wie Daniel O'Connel (1775 bis 1847), der Vorkämpfer der Freiheit Irlands, unanfechtbar geworden vor dem Urteil der Geschichte. Auf alle aber bezieht der Verfasser die Regel, daß Nonkonformismus die normale Situation des Christen sei.

Gewiß mag der unbestechliche Historiker über die Auswahl streiten: Sind es denn gerade diese, die den neuzeitlichen Katholizismus geprägt haben? An welchen Kriterien will denn der Katholizismus der Zukunft gemessen werden? Doch solches Fragen trifft nicht die Absicht des Verfassers, der selbst zu den besten Kennern der neueren Kirchengeschichte zählt. Er würde den Katholizismus der Neuzeit als eine Hoffnung bezeichnen, für die der Katholik ringen, kämpfen und leiden muß. Daß die meisten dieser Wegbereiter an ihrer Kirche gelitten haben, darin sieht Conzemius das verbindende, das leitende Prinzip seiner Auswahl. Und wer um den Katholizismus der Zukunft ringt, wird erfreut sein, in welch überzeugender Gestalt und in wie verschiedenen Lebensbereichen er sich hier ankündigt und vorwegnimmt: In Antonio Rosmini (1797 bis 1855), der einen neuzeitlichen Gesamtentwurf der Philosophie wagte; in Paul Couturier (1881—1953), der sein Leben der Einheit der Kirche verschrieb; in John la Farge († 1963), der für die Rassenfreiheit in Amerika kämpfte, oder in Madeleine Delbrêl (1904—1964), die das Experiment des Glaubens im Umkreis des Atheismus wagte und bestand. Ein Buch, das auf jeder Seite den Leser in seinen Bann zieht.

Richard Boeckler

Karl Herbst, Jenseits aller Ansprüche. Mit Nachwort von Anton Antweiler und Norbert Greinacher. Verlag J. Pfeiffer, München 1972. 232 Seiten. Kart. DM 18,80.

Als Band 12 der Reihe „Experiment Christentum" hat Thomas Sartory die Briefe herausgebracht, die der katholische Pfarrer Karl Herbst in Rötha bei Leipzig seit 1958 im Gespräch mit seinem evangelischen Amtsbruder Günter Loske verfaßt und verantwortet hat. Diese Briefe, hektographisch verbreitet, wurden von vielen hundert Christen in der DDR und auch im Westen aufmerksam und dankbar gelesen. Sie gelten dem Bemühen um die Einheit der Kirche, dem Dialog über zentrale Aussagen des Glaubens von Gott, von der Lehre der Kirche, dem Verhältnis zu Schrift und Tradition und damit eben den Fragen, die heute in aller Welt die ökumenische Christenheit beschäftigen. Bei dem Mangel an christlichen Büchern und Zeitschriften in der DDR boten diese Briefe für viele eine willkommene Gelegenheit, an dem Gedankenaustausch teilzunehmen, der glaubende Christen bewegen muß.

Karl Herbst hat es auf sich genommen, auch umstrittene Themen ausführlich und kritisch anzusprechen: den päpstlichen Primat, die Eucharistie und das Zölibatsproblem. Er bekennt sich zum freiwilligen Verzicht auf die Ehe als einem eschatologischen Zeichen. Aber er stellt fest: „Die Pastoralbriefe verlangen den bewährten Gatten und Vater als Gemeindevorsteher", und kommt zu dem Ergebnis: „Das Neue Testament empfiehlt also nicht den Amtszölibat, es ermöglicht aber, ihn sinnvoll zu leben." Angesichts des zunehmenden Mangels an katholischen Pfarrern weist er die Hier-

archie seiner Kirche darauf hin, daß ihr Gebot zum Amtszölibat seine Grenze findet am Anspruch der Gemeinde auf genügend zahlreiche und geeignete Vorsteher.

Seine Darlegungen über das Papsttum faßt Herbst zusammen: „Die Struktur der Kirchenleitung war von Anfang an situationsbedingt und wandelbar (mehr charismatisch oder mehr amtlich, mehr kollegial oder mehr monarchisch). Also müßte das römische Papsttum gar nicht in pedantischer Weise biblisch und historisch von einer direkten Stiftung Jesu hergeleitet werden. Die römische Gesamtkirchenleitung — aber ebenso jede andere Form — wäre schon hinreichend legitimiert, wenn sie nur faktisch den Petrusdienst recht versähe, d. h. evangeliumsgemäß und situationsgerecht für die Einheit der Gesamtkirche sorgte. Die Welt braucht nach dem Ende des konstantinischen Papsttums den evangelischen Papst, der nicht mehr Sanctus Papa (heiliger Vater) ist, sondern Bruder."

Der Anhang des Buches enthält eine tiefbewegende Dokumentation. Bis zu seinem Tod hat Bischof Otto Spülbeck von Meißen seine schützende Hand über den mutigen Pfarrer gehalten. Dann aber verlangte die Ordinarien-Konferenz unter Vorsitz des Berliner Kardinals Bengsch kategorisch den Abschluß dieser Briefe. Pfarrer Herbst blieb fest und demütig. Da man ihn nicht vom apostolischen Glaubensbekenntnis her widerlegte, wurde er aus seinem Amt entlassen. Heute arbeitet Karl Herbst als Krankenträger. Er ist aber auch als solcher katholischer Priester geblieben.

Man mag zugestehen, daß Pfarrer Herbst es gewagt hat, sehr freimütig römisch-katholischen Auffassungen zu widersprechen. Er hat damit seine Vorgesetzten in eine schwierige Lage gebracht. Daß diese Vorgesetzten dann aber einen gläubigen Seelsorger seines Amtes enthoben, wirft einen dunklen Schatten auf die katholische Kirche und auf die ökumenischen Bemühungen. Offenbar muß die Kirche noch tiefer in die Not geführt werden, damit sie lernt, ihre Traditionen und Gesetze unter den klaren Sinn des Evangeliums zu beugen.

Reinhard Mumm

ORTHODOXIE

Peter Kawerau, Das Christentum des Ostens (= Die Religionen der Menschheit. Hrsg. von Christel Matthias Schröder, Band 30.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972. 298 Seiten. Ln. DM 52,—.

Was auf evangelischer Seite bisher nur Friedrich Heiler in seinem Werk „Die Ostkirchen" fertiggebracht hatte, hat Peter Kawerau hier auf eine ganz andere Weise versucht: eine Darstellung, die alle orthodoxen und orientalischen Kirchen umfaßt. Während in der Darstellung Heilers der Schwerpunkt auf den chalzedonensisch-orthodoxen liegt, hat Peter Kawerau die Gewichte gleichmäßiger verteilt; die tatsächliche gegenwärtige Bedeutung läßt sich an dieser Gewichtsverteilung allerdings nicht ablesen.

Friedrich Heilers Werk „Die Ostkirchen" besitzt als Handbuch einen vergleichsweise höheren Rang als umfassende Informationsquelle. Peter Kawerau hat dagegen einen Weg gewählt, auf dem manches plastischer und im Detail subtiler herausgearbeitet werden konnte: Einzeldarstellungen mit der Wiedergabe des Inhalts hervorragender Werke und knappen Lebensbildern ihrer Verfasser sowie einige kurze, mehr zusammenfassende Kapitel — vor allem in der etwas überdimensionierten Einleitung.

Die Nennung der Namen, deren Werke P. Kawerau vorgestellt hat, zeigt, wo er Schwerpunkte gesetzt hat: Der erste Abschnitt „Der Orient" enthält Kapitel über Bardesanes, Ephräm den Syrer,

Theodor von Mopsuestia, Dionysius Areopagita, Bar Hebräus und ein besonders aufschlußreiches Kapitel „Islamisch-christliche Auseinandersetzungen".

In den 2. Teil — „Byzanz" — hat Kawerau Kapitel über Euseb von Cäsarea, Basilius von Cäsarea, Johannes von Damaskus, Theodor von Studion und Gregor Palamas gefaßt. Ein Kapitel „Byzanz und Europa", in dem auf den interessanten Versuch einer Orientierung auf Byzanz bei Konstantin Leont'evs hätte verwiesen werden können, schließt diesen Teil ab.

„Südost- und Osteuropa" hat Kawerau im dritten Teil in den Kapiteln über Johannes Exarches, Awwakum, die Philokalie und das Jesusgebet, das Dobrotoljubie und der russische Pilger, sowie Hilarion, den Hauptvertreter der Verehrer des Jesusnamens, dargestellt.

Die Auswahl, die der Verfasser getroffen hat, ist im ganzen durchaus vertretbar. Doch erschiene beispielsweise eine Darstellung von Leben und Gedanken der hl. Sergij von Radonež, Nil Sorskij oder Serafim von Sarov wesentlicher für ein Bild der russischen orthodoxen Theologie als der Abschnitt „Hilarion: Die Göttlichkeit des Namens Jesu". Die Charakterisierung der Auffassungen eines russischen Religionsphilosophen wie A. Chomjakov hätte die Darstellung fraglos bereichert. Das Fehlen einer Einführung in Geist, Geschichte und Ablauf der Liturgien, in denen die orthodoxen und orientalischen Kirchen gemeinsam ihren Lebensnerv haben, allerdings schlägt als einziger empfindlicher Mangel dieses im übrigen empfehlenswerten Werkes zu Buch.

In der Darstellung der russischen Kirche fallen einige Unstimmigkeiten auf, die hier aus Gründen der Raumersparnis nicht einzeln aufgeführt werden sollen. Erwähnt werden sollte lediglich, daß die amerikanische, jetzt autokephale Metropolie und die französische Erzdiözese, die aus der Metropolie Evlogijs hervorgegangen ist, trotz mancher Übereinstimmung in den geistigen und kanonischen Situationen, die sie durchlebt haben, niemals identisch waren oder gar sind (S. 32). Die geringe Zahl ähnlicher Korrekturen, die noch angebracht werden könnten, ist eher geeignet das Vertrauen in die gediegene Arbeit Peter Kaweraus zu festigen, als dieses in Frage zu stellen.

K. Christian Felmy

THEOLOGIE DER MISSION

Ludwig Rütti, Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen. Chr. Kaiser Verlag, München, und Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972. 363 Seiten. Kart. DM 34,—.

Wer, zumal nach den diffusen Debatten der Bangkok-Konferenz, die „Grundlagenkrise" der protestantischen Mission beklagt, darf sich trösten: Auf katholischer Seite sieht es nicht viel besser aus. Offenbar hat zwar die Polarisierung noch nicht die gleiche Intensität erreicht; eine „Frankfurter Erklärung" gibt es in der katholischen Mission ja bislang noch nicht. Aber wenn nicht alles täuscht, zeichnen sich ähnliche Frontverläufe ab. Die einschlägigen Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrem Modell einer ekklesiozentrisch-expansiven, hierarchisch geordneten Mission bilden die eine Seite. Auf der anderen formiert sich eine „welthaft-exzentrische" Auffassung von Mission, für die Rüttis Münsteraner Dissertation zwar keineswegs der einzige Beleg ist, gleichwohl ihrer ganzen Anlage nach als eine Art Kompendium gelten kann und wohl auch will. Der Standort der Untersuchung ist am besten mit J. B. Metz' „Theologie der Welt" zu umschreiben. Die protestantischen Bundesgenossen sind vollzählig angetreten, von Hoekendijk bis Linz. Was nicht in dies Konzept paßt, wird allenfalls beiläufig

erwähnt oder auch ganz übergangen (so z. B. H. Bürkle, seltsamerweise aber auch W. Kohler). Dafür wird man aber durch ausführliche Auseinandersetzung mit katholischer Theologie und Missiologie entschädigt (vieles davon leider in unzumutbar eng und unübersichtlich gedruckten Fußnoten versteckt; unzumutbar ist bei einer solchen Detailfülle auch das Fehlen jeglicher Register!).

Im übrigen sollte klar sein, was von dieser Art Theologie der Mission inhaltlich zu erwarten ist und was nicht: Sie grenzt sich energisch ab gegen eine „biblische Missionsbegründung", hat exegetisches Fragen im herkömmlichen Sinn sozusagen immer schon hinter sich, da im Zweifelsfall die jeweilige geschichtliche Situation das eigentlich Relevante ist. Sie gewinnt damit überdies die Freiheit, allgemeintheologische Fragestellungen im Sinne eines „fundamentalen Weltbezugs von Glaube und Sendung" den besonderen Erwägungen missionarischer Praxis überzuordnen. Schließlich darf nicht verwundern, daß so etwas wie „Junge Kirche" mit ihren spezifischen Problemen weitgehend außerhalb des Interessenhorizonts bleibt und nur gegen Ende kurz erwähnt wird. Das allerdings mag man bedauern in einer Epoche, da auch ein so konsequent auf „Welt als geschichtlichen Prozeß" bezogenes Missionsverständnis dem Verdacht ausgesetzt ist, westliche Dominanzansprüche gleichsam durch die theologische Hintertür erneut geltend zu machen. Der Rezensent gesteht, daß er sich eine Übertragung dieses Buchs etwa in eine indische Sprache, vielleicht auch nur die sinnvolle Anwendung seiner Grundthesen im Kontext einer nichtwestlichen Kirche kaum vorzustellen vermag. Läge das wirklich nur an der Rückständigkeit jener Kirchen, oder ergäbe sich daraus nicht eher eine kritische Rückfrage an unsere Art, Theologie der Mission zu treiben (wobei der Rezensent sich durchaus einschließt)?

Hans-Werner Gensichen

Peter Beyerhaus, Allen Völkern zum Zeugnis. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1972. 144 Seiten. Paperback DM 9,80.

Zu der vorliegenden „Biblisch-theologischen Besinnung zum Wesen der Mission" wurden Vorträge, Meditationen und eine Predigt zusammengetragen, die in Missionsheften und Jahrbüchern zwischen 1968 und 1970 veröffentlicht wurden. Wissenschaftliche Diskussion und missionarische Anrede ergeben eine Fülle von Anregungen zum Nachdenken und Weiterarbeiten, zur Auseinandersetzung mit der Mission der Väter und zur Neuausrichtung auf das kommende Reich als dem Ziel der Mission. Die für diesen Neudruck leicht überarbeiteten Beiträge sind unter den Überschriften „Mission im Vollzug" und „Weckung missionarischer Verantwortung" eingeordnet und eine „Biblische Begründung" über Grund, Inhalt und Ziel der Mission vorangestellt, die bisher unveröffentlicht war. Das Buch wird abgeschlossen mit einer Reihe von Begriffserklärungen, die es auch dem Nichttheologen ermöglichen soll, sich mit den Fragen der Missio Dei zu befassen.

Mit starker innerer Beteiligung behandelt Beyerhaus z. B. die Situation des europäischen Missionars, seiner Verflechtung mit den Fragen der Politik und der Gesellschaft damals und heute, wie auch die Probleme des Spezialisten, der als „fraternal worker" in diesem neuen Begriff zwar noch eine Berufsethik, aber nicht mehr „das Proprium missionarischer Bestimmtheit" finden könne (S. 76). In einer positiven Diskussion der Begegnung des Christen mit dem Anhänger einer anderen Religion weist Beyerhaus nach, daß an einer bestimmten Stelle die Form des „Dialogs" durch das Kerygma gesprengt wird, das „in seiner für den nichtchristlichen Partner befreienden Bedeutung empfunden werden kann" (S. 99).

Im Vergleich zu den sachlichen Argu-

menten der älteren Beiträge sind die einführenden Bibelarbeiten nicht frei von kontroverstheologischen Zügen, obwohl im Vorwort darauf hingewiesen wird, daß diese Auseinandersetzung an anderer Stelle veröffentlicht worden sei. Auch fällt auf, daß die Meinungen z. B. von „manchen Missionstheologen" in Indien oder „einigen anderen Leuten in der Missio-Dei-Theologie" mit Anführungsstrichen zitiert werden ohne Angabe, um wen es sich handelt und wo man diese Aussage nachlesen kann. Hier hätte eine Überarbeitung für den Druck Abhilfe bringen können.

Hilfreich für unsere Beschäftigung mit der Mission ist dagegen der Hinweis auf die zum Wesen der Mission gehörende Fürbitte und das Gebet als die „wahre Priorität der Mission" (S. 127).

Jörg Schnellbach

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. Vierter Band: Allgemeine Ikonographie. Saba, Königin von — Zypresse, Nachträge. Mit 294 Abbildungen. Stichwortverzeichnisse in Englisch und Französisch. Verlag Herder, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1972. 338 Seiten mit 674 Spalten, Lexikonoktav. Gebunden in Leinen. Subskriptionspreis je Band DM 148,—.

Mit dem vierten Band schließt dieses anspruchsvolle und bedeutende lexikalische Werk in seinem Kernteil einer „allgemeinen Ikonographie" ab. Er enthält wiederum wichtige Stichwörter, die aufschlußreich für die bildhafte Darstellung christlichen Glaubensgutes und damit im Grunde auch für das Selbstverständnis des Christentums sind, das man in dieser besonderen Ausprägung nicht übersehen darf. Themen wie „Sakramente", „Salomo", „Säule" (zu kurz! Hinweis auf den wichtigen kosmologischen Komplex der Weltensäule und des Weltenbaumes in der mittelalterlichen Kunstsymbolik und auf religionsgeschichtliche Zusammenhänge fehlt), „Schiff", „Schmerzensmann", „Schöpfer, Schöpfung", „Taufe", „Altes Testament", „Tod", „Weltall, Weltbild", „Weltgericht", „Wurzel Jesse", „Zehn Gebote", „Zodiakus" mögen dies verdeutlichen. Ein Nachtragsteil bringt ebenfalls so Bedeutsames wie „Musik, Musikinstrument", „Noe (Noah)", „Pflanzen".

Gründlichkeit und Genauigkeit der einzelnen Artikel schwanken, wohl auch im Zusammenhang mit der zugemessenen Länge. Wiederum wird man an manchen Stellen die Knappheit der Literaturangaben nicht nur allgemeiner kultur- und religionsgeschichtlicher, sondern manchmal auch spezieller Art bedauern. Sehr nützlich ist ein angehängtes Stichwörterverzeichnis in englischer und französischer Sprache, das auch dem deutschsprachigen Benutzer eine kurze Übersicht der Begriffe und die entsprechende fremdsprachliche Terminologie für bestimmte Themenkreise vermittelt. Ob es hinsichtlich der fremdsprachlichen Nomenklatur immer ganz gelungen ist, bleibt offen. Warum eigentlich unter dem englischen „Acts of the Apostles" das Verweisstichwort „Apostelkommunion" (obwohl es einen Artikel „Apostel" im Lexikon gibt)? — Angekündigt ist der erste Band einer zusätzlich erscheinenden „Ikonographie der Heiligen", die vor allem für den Fachmann mindestens ebenso wichtig zu werden verspricht wie die „Allgemeine Ikonographie".

Kurt Goldammer

FÜR DIE PRAXIS

CHRIST + BUCH. Ökumenische Erfahrungen der Kirche mit dem Buch in aller Welt. Im Auftrage der Evang. Buchhilfe herausgegeben von Oskar Schnetter. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal/Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1972. 320 Seiten. Kartoniert.

Dem 1970 erschienenen Handbuch I unter dem Thema „Ein Handbuch für Dienste mit dem gedruckten Wort" folgt dieser 2. Band anläßlich des von der UNESCO ausgeschriebenen „Internationalen Jahres des Buches". Mit großer Sorgfalt ist dieser neue Band zusammengestellt, in dessen Mittelpunkt das „Buch der Bücher" steht, die Bibel. Unter den 23 Autoren notieren wir besonders Landesbischof i. R. Hanns Lilje, Dr. Olivier Béguin, Dr. Hanfried Krüger, Dr. Walter Müller-Römheld. Die beiden letztgenannten Autoren steuern je einen Beitrag bei über „Bücher als Wegweiser in die Ökumene" und „Zur Bedeutung der Literatur in der modernen ökumenischen Bewegung". Dabei geht es nicht nur theoretisch zu, sondern die praktischen Erfahrungen in den verschiedenen Ländern der Welt stehen im Mittelpunkt. Das gibt dem Leser Veranlassung, erneut über die Rolle des gedruckten Wortes bei der missionarischen Aufgabe in der Welt der Völker nachzudenken. Das Buch ist vielfältig verwendbar zur eigenen Unterrichtung und in der Praxis der Gemeinde- und Jugendarbeit.

Horst Quiring

Liebe ist nicht nur ein Wort. Ökumenische Beatmesse. Schwann-Studio Nr. 451. 33 cm Langspielplatte. DM 19,—.

Diese „Beatmesse" kann sich insofern ökumenisch nennen, als hier Elemente aus dem jüdischen Synagogen-Gottesdienst, der römisch-katholischen Messe und der lutherischen Liturgie miteinander zu einem harmonischen Ganzen verwoben sind. Folgerichtig bildet das Abendmahl den Höhepunkt des Gottesdienstes. Wer sich für die Erneuerung, besonders der Musik des heutigen Gottesdienstes interessiert, wird an dieser Platte seine helle Freude haben. Zu erwähnen sind besonders die leicht singbaren Melodien des Schalom-Liedes zu Beginn und des Vaterunsers (Musik von Peter Janssens). Die verschiedenen Bestandteile des Gottesdienstes lassen sich zum Teil auch in anderem Zusammenhang einzeln gut verwenden.

H.-B. Motel

Nachwort der Schriftleitung

Die Hauptartikel dieses Heftes sind Prof. D. Edmund Schlink anläßlich seines 70. Geburtstages am 6. März gewidmet. In allen diesen Beiträgen geht es um die Einheit der Kirche Jesu Christi in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen — ein Thema, dem sich der Jubilar jahrzehntelang mit ganzer Hingabe gewidmet und das er im ökumenischen Bereich entscheidend gefördert hat. Als tätigen Mitherausgeber unserer Zeitschrift grüßen wir ihn auch an dieser Stelle im Namen der anderen Herausgeber, der Schriftleitung und des Verlages mit herzlichen Segenswünschen für sein weiteres Schaffen!

Die Faith and Order-Studie über das ordinierte Amt, die ja gerade in diesen Wochen eine brennende Aktualität gewonnen hat, wird hoffentlich viele Stellungnahmen

auslösen, die wir bis spätestens Ende August unmittelbar dem Referat für Glauben und Kirchenverfassung, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20, zuzuleiten bitten.

Sonderdrucke der Studie können zum Preise von DM 1,20 beim Verlag angefordert werden.

Der Bericht über die Weltmissionskonferenz in Bangkok aus der Feder des Exekutivsekretärs des Deutschen Evangelischen Missions-Rates, Pastor Paul-Gerhardt Buttler, möchte dazu dienen, die dort gegebenen Anstöße aufzunehmen und zu einer Besinnung über den Auftrag der Mission heute anzuleiten. Wir verweisen auch auf die in anderen Blättern erschienenen Artikel über Bangkok, die wir in der „Zeitschriftenschau" verzeichnet haben.

Über die gegenwärtige Lage im Ökumenischen Patriarchat gibt der Reisebericht von Pastor Dr. Felmy einige interessante Aufschlüsse. — Der Rückblick von Prof. Küppers auf 25 Jahre „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland" — er selbst zählt zu den Mitbegründern — sollte zur Grundlage der jetzt anstehenden Überlegungen über den weiteren Weg dieses Organs der innerdeutschen Ökumene werden, nachdem die Deutsche Bischofskonferenz kürzlich die grundsätzliche Bereitschaft zur Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche in der Arbeitsgemeinschaft erklärt hat.

Über die gerade in ökumenischer Hinsicht bedeutsamen Vorgänge auf der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer werden wir in einer der nächsten Nummern berichten.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Wolfgang Bienert, 521 Troisdorf-Kriegsdorf, Reichensteinstr. 70 / Pfarrer Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 / Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Leostr. 19a / Pastor Paul-Gerhardt Buttler, 2 Hamburg 13, Mittelweg 143 / Lic. theol. Hans Deppe, Råbyvägen 15 0:33, S-22357 Lund / Dr. jur. Hanns Engelhardt, 62 Wiesbaden, Schloßplatz 2 / Pfarrer Dr. K. Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 / Prof. Dr. Heinrich Fries, 8 München 21, Friedenheimerstr. 151 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, 69 Heidelberg, Eckenerst. 1 / Pastor Dr. Peter Gerlitz, 285 Bremerhaven, Martin-Donandt-Platz 7 / Prof. Dr. Kurt Goldhammer, 355 Marburg/Lahn, Rotenberg 11a / Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, 1 Berlin 37, Beerenstr. 49 / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Biegenstr. 6 / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 / Dr. Ulrich Kühn, 703 Leipzig, Denkmalsblick 17 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 / KR Dr. Reinhard Mumm, 8 München 37, Postfach 37 0240 / Dr. Horst Quiring, 7 Stuttgart, Heusteigstr. 34 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, 65 Mainz, Berliner Str. 29 / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 / Dr. Willem A. Visser 't Hooft, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dr. Eduard Wildbolz, Bürenst. 12, CH 3007 Bern / Jan Kardinal Willebrands, Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, J-00186 Vatikanstadt.

Konfessionen und Einheit der Christen

VON WOLFHART PANNENBERG

1.

Die Pluralität christlicher Konfessionen hat zwar schon in der Trennung von westlicher und östlich-orthodoxer Christenheit ihren Ursprung. Vielleicht reicht sie noch weiter zurück bis ins 5. Jahrhundert, zur Abspaltung der monophysitischen und nestorianischen Kirchen. Man mag sogar fragen, ob nicht schon der Gegensatz von orthodoxen und arianischen Kirchen konfessionellen Charakter hatte. In der lateinischen Christenheit aber ist die Pluralität von Konfessionen ein modernes Phänomen, Ergebnis der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, die von keiner der damaligen „Religionsparteien" gewollt war. Im 16. Jahrhundert war die Vielheit der Konfessionen eine Vielheit sich gegenseitig ausschließender Modelle christlicher Einheit. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert wurde daraus eine Pluralität selbständiger Ausprägungen des Christentums, die sich voneinander als altgläubige und moderne oder als rechtgläubige und abgeirrte Glaubensformen schieden. In der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts wird die Vielfalt der Konfessionen wieder auf die geglaubte Einheit der Kirche bezogen, und die ererbten Konfessionskirchen erscheinen nun leicht als bloßes Hindernis der christlichen Einheit. Auf der anderen Seite darf aber nicht übersehen werden, daß der Inhalt des Glaubens und die Formen christlichen Lebens und kirchlicher Verfassung bis heute noch überwiegend mit den unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen verbunden sind. Daher besteht die Gefahr, daß eine Abwendung von den konfessionellen Glaubens- und Lebensformen zugleich auch einen Verlust der christlichen Substanz bedeutet, die bisher nur oder doch weit überwiegend in solcher konfessionellen Bindung explizite Gestalt gewonnen hat. Daß eine der Konfessionen exklusiv die Wahrheit des christlichen Glaubens verkörpert und gar keiner Ergänzung durch die anderen christlichen Gemeinschaften bedarf, wird heute nur noch selten behauptet. Aber weil die Konfessionskirchen in der Pluralität ihrer Glaubens- und Lebensformen trotz der Gegensätzlichkeit ihrer Ausprägungen die Substanz der christlichen Glaubenstradition bewahren, darum sind die Konfessionskirchen doch noch mehr und anderes als die zählebigen, aber im Prinzip überlebten Restbestände einer hoffnungslos rückständigen und durch ihre Spaltungen verhängnisvollen Phase der Geschichte des Christentums. Die Konfessionskirchen

können jedenfalls dann eine positive, zukunftsweisende Rolle für die Entwicklung des Christentums spielen, wenn sie sich als Treuhänder eines Erbes verstehen, das in eine neue christliche Einheit eingebracht werden soll. So gesehen behält die Pluralität der Konfessionen heute eine positive Funktion für die Einheit der Christen. Es geht darum, die christliche Substanz, die in den gegensätzlichen konfessionellen Ausprägungen bewahrt wird, fruchtbar werden zu lassen für ein neues Bewußtsein christlicher Gemeinsamkeit und in der Ausbildung neuer Formen christlichen Lebens, die auch innerhalb der heutigen Konfessionskirchen schon über die konfessionellen Gegensätze früherer Zeiten hinausweisen. Für die Sichtung der konfessionellen Traditionen sind dabei kritische Prinzipien erforderlich, und zur Gewinnung eines solchen Maßstabes empfiehlt sich eine Besinnung auf den eigentlichen Sinn des Bekennens und des Bekenntnisses im Leben der Kirche, um daran die konfessionellen Ausprägungen des Christentums in unseren Kirchen zu prüfen.

2.

Im Zentrum allen Bekennens und aller Bekenntnisbildung muß das Christusbekenntnis stehen. Es ist in seinem Ursprung Bekenntnis *zu* Jesus Christus, zu seiner Botschaft und zu seiner Person. Beim Bekennen geht es ursprünglich um die persönliche Gemeinschaft mit Jesus Christus, nicht um feierliche Selbstverpflichtung auf eine Reihe von Lehraussagen. In den Evangelien tritt dieser personale Charakter des Bekennens ausdrücklich hervor in dem doch wohl auf Jesus selbst zurückgehenden Wort Lk12, 8 f.: „Jeder, der sich zu mir bekennt (ὁμολογήσῃ) vor den Menschen, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes." H. v. Campenhausen hat kürzlich auf die „gewaltige Nachgeschichte" dieses Spruches hingewiesen: „Überall, wo im Urchristentum das christologische Bekennen oder ein ihm korrespondierendes Verleugnen auftaucht, ist im Zweifelsfall eine direkte oder indirekte Nachwirkung dieses Jesus-Wortes zu vermuten[1]."

In welcher Form haben sich die ersten Christen zu Jesus bekannt? Gab es dafür überhaupt eine bestimmte Form? Das ist neuerdings wieder recht unsicher, nachdem H. v. Campenhausen die bisher geläufige Annahme, daß sich im Neuen Testament Anspielungen auf Taufbekenntnisse und sogar Formelstücke aus urchristlichen Taufbekenntnissen finden, mit beachtlichen Argumenten in Zweifel gezogen hat. Danach wären bis weit ins zweite Jahrhundert hinein keine Taufbekenntnisse nachweisbar. Dennoch stellt die Taufe als solche natürlich einen Akt des Sichbekennens zu Jesus dar, und im höchsten Sinne gilt das-

[1] H. v. Campenhausen: Das Bekenntnis im Urchristentum, in: ZNW 63, 1972, 210—53, Zitat 214.

selbe für die „Bluttaufe", das Martyrium. Ob hingegen die christliche Deutung Jesu durch Titel wie Christus und Gottessohn schon stets als Bekenntnisakt zu bezeichnen ist, wie es mit anderen auch H. v. Campenhausen annimmt, erscheint als zweifelhaft. Nicht nur tritt das Verb „bekennen" nur selten in Verbindung mit solchen Titeln auf, auch der forensischen Situation eines Bekennens „vor den Menschen" entspricht die Bezeichnung Jesu durch solche Würdenamen nicht ohne weiteres. Das gilt auch für die Situation des sog. „Petrusbekenntnisses" Mk8, 29. Das Fehlen einer ausdrücklichen Kennzeichnung als Bekenntnis in diesem Text wiegt daher schwerer als vielfach angenommen worden ist.

Ausdrücklich von „Bekennen" redet dagegen Paulus in einem viel beachteten Satz des Römerbriefes, der oft als Anspielung auf ein Taufbekenntnis verstanden worden ist: „Denn wenn du mit deinem Munde bekennst: ‚Jesus ist der Herr', und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt', so wirst du gerettet werden" (Röm10, 9). In neuerer Zeit wird der Ruf „Herr ist Jesus" häufig als kultische Akklamation von der Form eines Bekenntnisses abgehoben. Doch immerhin kennzeichnet Paulus diesen Ruf ausdrücklich als ein Bekennen. Läßt sich ein Taufbekenntnis im Urchristentum nicht nachweisen und ist dann auch die paulinische Formel nicht als Anspielung auf ein Taufbekenntnis zu verstehen, so zeigt das, daß man den Begriff des Bekenntnisses nicht auf einen solchen Typus fixieren darf. Der Begriff des Bekenntnisses muß so offen gehalten werden, daß er auch dem expliziten paulinischen Sprachgebrauch Rechnung zu tragen vermag. Für Paulus vollzieht sich das Bekenntnis zu Jesus offenbar gerade in der Teilnahme an der kultischen Anrufung Jesu als des Herrn durch die Gemeinde.

Im Unterschied zu Jesu Spruch vom Bekennen läßt sich aus der Bemerkung des Paulus weiter entnehmen, daß sich das Bekennen zu Jesus in der gottesdienstlichen Anrufung der Gemeinde mit einer näheren Bestimmung dessen verbindet, wozu sich der Glaubende mit dem Namen Jesu bekennt: Er bekennt sich nicht einfach zu Jesus, sondern zu Jesus als dem Herrn (Röm10, 9). Entsprechend endet die von Paulus im 2. Kapitel des Philipperbriefs zitierte urchristliche Formel mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn und Christus (Phil2, 11). Diese Als-Struktur des Bekennens der Gemeinde bildet den Ausgangspunkt für die spätere Entwicklung zum Tauf- und Lehrbekenntnis. Im Römerbrief fügt Paulus schon hinzu, daß das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn den Glauben an seine Auferweckung durch Gott einschließt. Später wird daraus eine der inhaltlichen Näherbestimmungen des expliziten Bekennens selbst.

Machen wir uns die Veränderung klar, die sich hier anbahnt. Solange Jesus mit seiner Verkündigung für jedermann leiblich gegenwärtig war, konnte eine inhaltliche Näherbestimmung des Bekenntnisses zu ihm entbehrlich sein. Zwar

mag es schon auf vorösterliche Zeit zurückgehen, daß seine Jünger ihn als den erwarteten Messias identifizierten (Mk8, 29) oder als „den Sohn" des Vaters, den er verkündete. Darin mag schon damals die Bedeutung Jesu, wie sie sich den Jüngern darstellte, als Grund ihres Sichbekennens zu ihm zum Ausdruck gekommen sein. Doch war die Festlegung auf ein solches Interpretament damals noch nicht Bedingung der Eindeutigkeit des Sichbekennens selber. Die entscheidende Frage, ob der Bekennende sich durch sein Bekenntnis wirklich auf Jesus selbst einläßt, konnte damals einfach dadurch entschieden werden, daß Jesus ein solches Bekenntnis annahm, und daher konnten die unterschiedlichen Deutungen seiner Person in der Schwebe bleiben. Die nachösterliche Gemeinde hingegen mußte sich anhand der mit dem Namen Jesu verbundenen Interpretamente dessen vergewissern, daß das Bekenntnis des einzelnen wirklich auf Jesus selbst gerichtet war, so wie ihn die erste Gemeinde kannte. Die Gemeinde trat darin an die Stelle Jesu selbst: Die Annahme des individuellen Bekenntnisses durch sie verbürgte dem einzelnen fortan die Annahme seines Bekenntnisses durch Jesus selbst. Umgekehrt bekannte sich der einzelne nun zu Jesus durch Übernahme des Bekenntnisses der Gemeinde zu ihm als Herr, Christus, Sohn Gottes. Hier verband sich das Motiv der Näherbestimmung der Bedeutung Jesu durch das mit seinem Namen verknüpfte Interpretament mit dem Motiv der Identifizierung des individuellen Bekennens als eines wirklich auf Jesus selbst gerichteten Aktes: Ob Jesus selbst im Bekenntnis gemeint war, das wurde nun daran gemessen, ob der Bekennende sich zu Jesus in der Bedeutung, die die Gemeinde mit ihm verband, bekannte. Das macht verständlich, daß Paulus der Teilnahme an der Akklamation Jesu als des Herrn, wie sie im Gemeindegottesdienst geübt wurde, Bekenntnischarakter zuschreiben konnte. Ähnliche Funktion wird das „Bekenntnis" zu Jesus *als* dem Sohn Gottes gehabt haben, wie es durch den ersten Johannesbrief bezeugt ist: „Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem hat Gott bleibende Wohnung und er in Gott" (1Joh 4, 15). Auch hier nimmt der einzelne teil an dem, was die Gemeinde tut, indem sie Jesus den Sohn Gottes nennt. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes verbindet den Bekennenden nach der Auffassung des ersten Johannesbriefs übrigens nicht nur mit Jesus selbst, sondern (dadurch) auch mit Gott. Dabei handelt es sich nicht etwa um ein spätes Theologumenon der Urchristenheit, sondern diese Feststellung entspricht durchaus dem Anspruch, mit dem Jesus aufgetreten war, daß sich nämlich am Verhalten der Menschen zu ihm ihr Gottesverhältnis entscheide. Indem sie diesen Sachverhalt explizit macht, läßt die Formulierung des ersten Johannesbriefs schon erkennen, wie das Bekenntnis zu Jesus den Ansatzpunkt für die Mehrgliedrigkeit der späteren christlichen Taufbekenntnisse in sich enthält. In die gleiche Richtung weist 1Joh 2, 23: „Wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater." In der Welt des

hellenistischen, polytheistischen Volksglaubens gewann das Bekenntnis zum Vater als dem einen Gott seit dem 2. Jahrhundert selbständiges Gewicht, insbesondere auch in der Auseinandersetzung mit der Gnosis, der gegenüber es vor allem um die Feststellung gehen mußte, daß es sich bei diesem einen Gott um den Schöpfer der Welt handle. Die differenziertere Ausbildung des Christusbekenntnisses selbst wird im Urchristentum nicht nur durch die Vielzahl der mit dem Namen Jesu verbundenen Titel vorbereitet, sondern auch durch Verbalsätze wie, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat (Röm 10, 9), oder daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen ist (1Joh 4, 2). Schließlich verbindet das Bekenntnis zu Jesus ebenso wie mit dem Vater auch mit dem von Jesus ausgegangenen und den Gläubigen des ewigen Lebens vergewissernden Geist: Das Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios ist das Kriterium des rechten Geistes; denn „niemand vermag zu sagen ‚Herr ist Jesus' außer im Heiligen Geist (1Kor 12, 3). Da das Bekenntnis zu Jesus in der nachösterlichen Situation durch Teilnahme an der gottesdienstlichen Anrufung Jesu in seiner Gemeinde geschieht, ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohne Gottes immer zugleich das Bekenntnis zu dem von ihm ausgehenden Geist, der in der Kirche wirksam ist, in der Jesus als der Herr und als Sohn Gottes bekannt wird. Die trinitarische Ausgestaltung der späteren christlichen Taufbekenntnisse, deren Ausgangspunkt noch im urchristlichen Schrifttum erkennbar ist (Mt 28, 19), läßt sich also verstehen als Entfaltung des Christusbekenntnisses, als Entfaltung der Implikationen des persönlichen Bekennens zu Jesus hinsichtlich der ihm eigenen Bedeutung, nämlich im Hinblick auf seine Einheit mit Gott, die auch dem Glaubenden Gemeinschaft mit Gott verbürgt, aber auch als Entfaltung des kirchlichen Charakters des christlichen Bekennens: Der einzelne kann sich fortan nur so zu Jesus bekennen, daß er das Bekenntnis der Gemeinde zu ihrem Herrn übernimmt und sich damit zugleich auch zum Wirken des von Christus ausgegangenen Geistes in dieser Gemeinde bekennt.

Der Prozeß inhaltlicher Erweiterung der expliziten Näherbestimmungen des Bekenntnisses zu Jesus ist offenbar durch die Auseinandersetzung mit Irrlehren ausgelöst worden, die die Eindeutigkeit des einfachen Sichbekennens zu Jesus als dem Herrn, dem Christus und Gottessohn, gefährdeten. Das zeigt sich schon im ersten Johannesbrief und wenig später bei Ignatius von Antiochien[2]. Während Paulus sich noch mit der Feststellung begnügen konnte, daß das Einstimmen in die Akklamation der Gemeinde „Herr ist Jesus" den Glauben an seine Auferweckung durch Gott impliziert, geht es dem ersten Johannesbrief bereits um das explizite Bekenntnis, Jesus sei ins Fleisch gekommen. Diese Formel wird nun gegenüber der Irrlehre zum Zeichen der Einheit der Christen im Bekenntnis

[2] H. v. Campenhausen, a.a.O. 235 ff., 241 ff.

zu Jesus Christus. Eine ähnliche Funktion haben die inhaltlich differenzierten, partizipial gebauten Deklarationen des Ignatius, durch die dieser für die Gemeinden, an die er seine Briefe richtet, zusammenfaßt, wer der ist, zu dem sich die Gemeinde bekennt. Die Nuancierung dieser Zusammenfassungen ist bestimmt durch die aktuellen Auseinandersetzungen: Die menschliche Geburt und das wirkliche Leiden Jesu werden betont hervorgehoben. Daß die Kirche verbunden bleibe im Bekenntnis zu *diesem* Jesus Christus und daß niemand einem „leeren Wahn" verfalle (Magn 11), das ist die Sorge des Bischofs von Antiochien, der die Einschärfung des wesentlichen Inhalts des gemeinsamen Glaubens durch seine formelhafte Zusammenfassung dient.

3.

Wir haben gesehen, wie sich schon im urchristlichen Christusbekenntnis die beiden Motive des Bekenntnisses zur *Person* Jesu und der Angabe seiner ein *Bekenntnis* zu ihm allererst begründenden Bedeutung verbunden haben und wie die Übernahme der für die Gemeinde mit Jesus verbundenen Bedeutung dem einzelnen verbürgt, daß sein Bekenntnis sich wirklich auf Jesus bezieht. Von hier aus ist das Gewicht zu verstehen, das die Einheit des Bekenntnisses, die Einmütigkeit im Verständnis der Jesus zuerkannten Bedeutung, für das Leben der Kirche gewonnen hat. An der Übereinstimmung der Jesus zugeschriebenen Bedeutung, wie auch hinsichtlich der Beziehungen zum Vater und zum Geist, ist zu ermessen, ob man im Bekenntnis *zu* Jesus verbunden ist, so daß man durch die Gemeinschaft mit Jesus untereinander zur Gemeinschaft *in Christus*, zur Gemeinschaft der Kirche verbunden ist.

Von hier aus ist die Funktion der Lehrbekenntnisse der altkirchlichen Konzilien zu verstehen. In Nicaea 325, in Konstantinopel 381, in Chalkedon 451 — immer geht es darum, daß die Übereinstimmung in den Aussagen über Jesus Christus, über sein Verhältnis zum Vater und über den Geist die Einheit in Christus, die Einheit im Bekenntnis zu Christus anzeigt und so die Einheit der Kirche begründet.

Dieselbe Funktion hat grundsätzlich auch die spätere Dogmenentwicklung noch erfüllt. Allerdings wird bei den Dogmenformulierungen der mittelalterlichen Kirche nicht immer zugleich das Ganze des Christusbekenntnisses ausgesagt. Die Verselbständigung von dogmatischen Einzelthemen zeigt an, daß die Lehre nun für sich thematisch wird. Aber immer noch geht es bei der Frage nach der rechten Lehre — auch wenn sie sich im einzelnen der Gnadenlehre, den Sakramenten oder anthropologischen Themen zuwendet — letzten Endes um die Bedeutung Jesu für den Glauben. Dasselbe gilt für die konfessionellen Lehrbekenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts. Trotzdem ist es unverkennbar,

daß im Zuge dieser Entwicklung die fortschreitend differenzierten Probleme der Lehre über Jesus und der christlichen Lehre überhaupt ein Eigengewicht gewonnen haben, welches die Tatsache verdeckt, daß es sich bei derartigen dogmatischen Definitionen letztlich nur um die Identität des persönlichen Bekenntnisses zu Jesus handeln kann, um die Festlegung der Bedingungen, unter denen das Bekenntnis des Glaubens von der Gemeinschaft der Kirche als Bekenntnis zu Jesus anzuerkennen ist. Mit dieser Aufgabe verbinden sich jetzt andere, im Prinzip von ihr zu unterscheidende Interessen wie das an einer „Sprachregelung" (K. Rahner) für die in der Kirche stattfindende theologische Lehre. Solche Sprachregelung mag um der Einheit der Kirche willen wünschenswert sein, so sehr sie andererseits die Gefahr birgt, die lebendige Pluralität der Interpretationen der christlichen Überlieferung abzuschneiden. Doch sie hat auf jeden Fall nicht dieselbe Dignität wie die Feststellung der Bedingungen des persönlichen Bekenntnisses zu Jesus Christus.

Dieses personale Moment des Sichbekennens zu Jesus Christus muß der zentrale Bezugspunkt aller Bekenntnisaussagen der Kirche bleiben. Die Elemente der Lehre sind dabei nicht ausgeschlossen. Das personale Bekenntnis zu Jesus impliziert, wie gezeigt wurde, ein Verständnis der Bedeutung Jesu und der mit Jesus verbundenen Wirklichkeit Gottes des Vaters und des Geistes. Im Hinblick auf diese Bedeutungselemente, die ihrerseits Gegenstand der Lehre werden, vergewissern sich die Kirche und der einzelne gegenseitig, daß das Bekenntnis der Christen sich auf einen und denselben Jesus Christus richtet. Aber die lehrhaften Elemente müssen im Bekenntnis dienende Funktion behalten. Sie sind nicht um ihrer selbst willen Inhalt kirchlichen Bekennens. Würden die Aufgaben der Lehre und des Bekenntnisses nicht mehr unterschieden werden, so ergäbe sich die Tendenz zu einer Lehrgesetzlichkeit, der es schließlich als ein Mangel erscheinen kann, daß nicht alle Lehrinhalte bekenntnismäßig fixiert sind. Doch solche Lehrgesetzlichkeit muß als eine Fehlentwicklung erkannt werden. Keine Kirche bekennt sich zu einer Lehre als solcher, sondern die christlichen Kirchen bekennen sich durch ihre Lehre zu dem einen Jesus Christus.

4.

Die erste Konsequenz aus dieser Verbindung von personalem und sachlichem Element im Bekenntnisakt wie auch in der kirchlichen Bekenntnisbildung ist, daß sich die Bekenntnisformulierungen der Kirchen an ihrer eigenen Intention messen lassen müssen. Sie müssen sich darauf befragen lassen, inwieweit ihre dogmatischen Lehrformulierungen sich als Bedingungen wirklicher Glaubensverbundenheit des einzelnen Christen mit Jesus Christus erweisen lassen. Diese Frage ist um so dringender, als die verschiedenen Kirchen mit ihren unterein-

ander kontroversen Lehrbekenntnissen sich auf einen und denselben Jesus Christus berufen und sich zu einem und demselben Jesus Christus bekennen wollen.

Eine solche Prüfung ist möglich, weil es das Neue Testament gibt. Die Evangelien und die sonstigen Dokumente der apostolischen Zeit erlauben nicht nur die Feststellung, was die Urchristenheit als Bedingung heilswirksamen Bekenntnisses zu Jesus angesehen hat — nämlich daß er als der Auferstandene, als der Herr, als der Christus, als ins Fleisch gekommen geglaubt wird. Sie gestatten auch eine Urteilsbildung darüber, was Jesus selbst gelehrt hat, in welchem Bedeutungszusammenhang sein Auftreten und seine Geschichte ursprünglich stehen und was im Hinblick darauf ein Bekenntnis zu Jesus beinhalten muß, um dem, was wir von Jesus wissen können, wirklich zu entsprechen und sich nicht unter dem Namen Jesu auf ganz andere Inhalte einzulassen.

Daß die Erkenntnis der Schrift zwar nicht völlig unabhängig, aber doch in hohem Grade selbständig ist gegenüber den kirchlichen Lehrbekenntnissen und Dogmen, darf heute als weithin anerkannt gelten: Die historisch-kritische Untersuchung der biblischen Schriften führt zwar keineswegs immer zu einhelligen Ergebnissen, folgt aber ihren eigenen methodischen Kriterien und macht dadurch ihre Selbständigkeit geltend gegenüber der dogmatischen Schriftauslegung der Kirchen in ihrem Lehramt und ihrer Bekenntnisbildung. Daran ändert auch die hermeneutische Bedingtheit der wissenschaftlichen Schriftauslegung beim einzelnen Ausleger durch sein jeweiliges Vorverständnis nichts: Die unterschiedlichen Vorverständnisse werden in der Diskussion der verschiedenen Auslegungen von der Sache her korrigiert, indem die alternativen Auslegungen an ihrer Kraft zur Erschließung der verschiedenen Aspekte des Textzusammenhangs gemessen werden.

Die Möglichkeit, die verschiedenen Formen konfessioneller Lehrbildung von der Schriftexegese her an ihrer gemeinsamen Sache selbst zu messen, nämlich durch ihre Intention, Bedingungen des Bekenntnisses zu Jesus Christus zu formulieren, hat nun aber nicht nur eine negativ kritische Relevanz für die Beurteilung kirchlicher Bekenntnisbildung. In diesem Fall dürfte die Dogmenbildung der Kirche nicht über die Aussagen der Schrift hinausgehen. Tatsächlich aber läßt sich der Inhalt kirchlicher Bekenntnisbildung nicht auf urchristliche Aussagen reduzieren, weil es in den Bekenntnisformulierungen der Kirche um die Bedingungen des Christusbekenntnisses in einer späteren Zeit, im Kontext ihrer Sprache und Problematik, geht. Hier wäre die stets hervorgehobene Bedeutung des Auftretens von Häresien als Anlaß zu Bekenntnis- oder Dogmenbildung genauer zu würdigen. Der jeweils aktuelle Bezug einer Bekenntnisformulierung auf eine bestimmte geschichtliche Situation rechtfertigt das Hinausgehen über biblische Aussagen, beschränkt allerdings zugleich auch den Geltungsanspruch

der so entstehenden Formulierungen: Eine spätere Phase der Kirchengeschichte wird wieder durch eine andere Problemlage bestimmt sein, so daß die Bedingungen des Christusbekenntnisses wiederum anderer Formulierung bedürfen werden.

Wie aber läßt sich die Einheit der Sache, die Identität des Glaubensinhalts angesichts der Unterschiedlichkeit der Bekenntnisformulierungen verschiedener Epochen der Kirchengeschichte festhalten? Das ist nur so möglich, daß die jeweilige Gegenwart alle früheren Bekenntnisaussagen als Ausdruck der christlichen Grundintention deutet, sich zu Jesus Christus zu bekennen. Insofern kann und muß die personale Intention allen Christusbekenntnisses als hermeneutischer Schlüssel seiner Sachaussagen dienen. Nur so kann die sachliche Einheit der Bekenntnisaussagen aus verschiedenen Zeiten der Kirche erfaßt werden. Dabei kann die historische Relativität der jeweiligen Lehrformulierungen gewürdigt werden, ohne daß die Interpretation deshalb in einem historischen Relativismus steckenbleiben müßte.

In grundsätzlich ähnlicher Weise lassen sich nun auch die verschiedenen und in ihren Aussagen oft gegensätzlichen Lehrbekenntnisse der Konfessionskirchen behandeln. Die Aussagen dieser Bekenntnistexte sind auch dann, wenn sie zur Zeit ihrer Abfassung in ausschließenden Gegensätzen zueinander standen, einer produktiven Interpretation zugänglich, die die damaligen Kontrahenten *beide* im Licht ihrer Intention liest, Bedingungen zu formulieren, unter denen das Bekenntnis des Glaubens der Wirklichkeit Jesu Christi entspricht. Obwohl die gegensätzlichen Formulierungen solcher Bedingungen damals kontrovers waren, bezogen sie sich doch auf den Glauben an einen und denselben Jesus Christus. Man kann daher sehr wohl von der Annahme ausgehen, daß es beiden damaligen Kontrahenten — also etwa dem Luthertum des 16. Jahrhunderts und den Vätern von Trient, oder auch Lutheranern und Reformierten des 16. und 17. Jahrhunderts — letztlich um denselben Jesus Christus ging, wenn sie das auch damals angesichts der Differenz ihrer theologischen Perspektiven nicht zu erkennen vermochten. Im Lichte gegenwärtiger Christuserkenntnis läßt sich dann auch beschreiben, in welcher Weise es der einen und der anderen Seite damals um die Wirklichkeit Jesu Christi ging, die unserem heutigen Bewußtsein in der Perspektive gegenwärtiger Erfahrung aus den neutestamentlichen Texten deutlich wird. Eine solche produktive Interpretation der in der Überlieferung kontroversen Lehraussagen der Konfessionskirchen wird den Inhalt dieser Aussagen in der Form aufnehmen, wie er sich im Lichte heutigen exegetischen und historischen Wissens als Ausdruck des Christusbekenntnisses und als Feststellung der Bedingungen dafür verstehen läßt, daß das Bekenntnis des Glaubens der Wirklichkeit Jesu Christi entspricht. In dem Maße, wie sich dabei der intendierte Inhalt der verschiedenen Bekenntnisformulierungen als ein einziger, nämlich als

mit der einen Wirklichkeit Jesu Christi verbunden erweist, werden die gegenseitigen Exkommunikationen der Vergangenheit überwindbar. Ein Bemühen um eine solche produktive Interpretation der beiderseitigen Lehrüberlieferung ohne Bruch mit deren positiven Intentionen liegt heute z. B. in der Leuenberger Konkordie vor, wenn auch die methodischen Voraussetzungen eines solchen Verfahrens dort noch nicht hinreichend geklärt sind. Seine Grundlage liegt m. E. in der Notwendigkeit, dogmatische Aussagen der Überlieferung als Bekenntnistexte zu lesen, d. h. von ihrer personalen Intention als Christusbekenntnis her, sie als Formulierung der Bedingungen sachgemäßen Bekennens beim Wort zu nehmen und die hermeneutische Unterstellung, daß es ihnen tatsächlich um die Sachgemäßheit des Christusbekenntnisses ging, als Auslegungsschlüssel für die Feststellung des verbindlichen Inhalts dieser Aussagen zu gebrauchen. Eine solche produktive Interpretation überschreitet den Fragehorizont der lediglich historischen, auf den damals intendierten Wortsinn gerichteten Hermeneutik. Sie ist vergleichbar der juristischen Hermeneutik, die einen Gesetzestext auf den durch ihn zu regelnden Sachverhalt hin auslegt und nicht nur nach den subjektiven Auffassungen des Gesetzgebers fragt. Sie hat herauszuarbeiten, daß und wie die Intention überlieferter Bekenntnisformulierungen auf das Christusbekenntnis über die zeitbedingte Gestalt der damaligen Formulierungen hinausführt.

5.

Es bleibt noch eine zweite Konsequenz aus der Feststellung zu ziehen, daß die lehrhaften Elemente der überlieferten Bekenntnisformulierungen wie auch gegenwärtigen Bekennens der personalen Intention des Christusbekenntnisses eingeordnet werden müssen, so daß ihre dienende Funktion für den Vollzug des Christusbekenntnisses gewahrt bleibt: Die Annahme einer dogmatischen Formulierung ist nicht gleichbedeutend mit dem persönlichen Bekenntnis zu Jesus Christus. Die Annahme einer Bekenntnisformulierung, in der eine Kirche ihr Verständnis von der Bedeutung Jesu zum Ausdruck gebracht hat, kann nicht mehr als einen Anhaltspunkt bilden für eine begründete Vermutung, daß jemand, der diese Formulierung annimmt, sich zu Jesus Christus bekennen will. Dieser Anhaltspunkt ist aber keineswegs in allen Fällen hinreichend. Das Urteil über die Echtheit des persönlichen Bekenntnisses ist letztlich ein geistliches, ein pastorales Urteil. Das gilt insbesondere für die Zulassung oder Ausschließung beim Mahl des Herrn: Exkommunikation ist ein geistliches, personal bezogenes Urteil, und es ist kaum zu vertreten, die Entscheidung über eine Exkommunikation generell nach dem Maßstab der Konformität oder der mangelnden Konformität mit einem approbierten Lehrbekenntnis zu fällen. Bei

solchem Vorgehen bleibt völlig außer acht, daß die Annahme wie die Nichtannahme einer derartigen Formulierung sehr verschieden motiviert sein können. In vielen Fällen ist die Zustimmung zum Dogma der Kirchen kaum mehr als der Ausdruck eines Konformismus, der über das geistliche Engagement des einzelnen sehr wenig besagt. Andererseits steht außer Zweifel, daß häufig Lehrbekenntnisse bestimmter Kirchen von einzelnen Christen und von ganzen Gemeinschaften eben deshalb abgelehnt wurden, weil sie (zumindest vermeintlich) mit der Intention des Bekenntnisses zu Christus nicht vereinbar schienen. Dieser Sachverhalt ist nur aus der Geschichtlichkeit und damit auch Beschränktheit jeder Lehrformulierung verständlich, wenn man nicht an der Auffassung aus der Zeit der konfessionellen Kämpfe festhalten will, derzufolge alle Wahrheit nur auf einer Seite zu finden ist. Um die Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit und Beschränktheit kirchlicher Lehrformulierungen kommt man aber, wie bereits hervorgehoben wurde, auch im Hinblick auf die Wandlungen der eigenen konfessionellen Tradition nicht herum, wenn man die Einheit in diesen Wandlungen sucht. Die Sache selbst — das, was in Jesus offenbar geworden ist — überschreitet die Zeitbedingtheit der jeweiligen Lehrformulierung. Andererseits aber haben auch der Glaube und das persönliche Christusbekenntnis eine Unbedingtheit, die die Vorläufigkeit der jeweiligen Gestalt der Glaubenserkenntnis und auch der kirchlichen Lehrformulierung überschreitet.

Welche Folgerungen ergeben sich aus diesen Erwägungen? Die Einheit der Kirche ist nicht in erster Linie Einheit der Lehre. Sie beruht hingegen auf dem gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus. Die Gemeinsamkeit dieses Bekenntnisses wird durch Unterschiede und sogar Gegensätze im Glaubensverständnis nicht notwendigerweise beeinträchtigt. Solche Gegensätze *können* betrachtet werden als gegensätzliche, aber darin auch einander korrigierende und ergänzende Ausdrucksformen letztlich *derselben* Glaubensintention. Sie können allerdings auch als Ausdruck eines Gegensatzes erscheinen, der das Bekenntnis zu Christus selbst berührt, nämlich als Ausdruck davon, daß der andere letztlich etwas ganz anderes meint als Jesus Christus. Ob das eine oder das andere der Fall ist, das ist letzten Endes Sache eines geistlichen Urteils über die Situation, in der solche Gegensätze auftreten. Bisher tolerierte Gegensätze des Glaubensverständnisses können in der Situation eines *status confessionis* als Gegensätze im Christusbekenntnis selbst erscheinen. Umgekehrt können aber auch Gegensätze, die einmal als Gegensätze im Christusbekenntnis selbst gegolten haben, aus der Sicht einer späteren Zeit diesen Stellenwert verlieren. Das ist heute nach dem Urteil der Verfasser der Leuenberger Konkordie der Fall im Hinblick auf die innerprotestantischen Spaltungen der Reformationszeit. Die unterschiedlichen und z. T. gegensätzlichen Lehrbildungen der lutherischen und

reformierten Kirchen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts sind heute nur noch als Überlieferungselemente in einem veränderten Kontext kirchlichen Lebens und theologischer Problematik präsent. Daher läßt sich in einer Perspektive, die auf beiden Seiten die Intention des Bekenntnisses zu Jesus Christus anerkennt, sagen, daß die damaligen Gegensätze innerhalb der heutigen Gesamtsituation ihre kirchentrennende Bedeutung verloren haben. Ein solches Urteil braucht nicht vorauszusetzen, daß man über die damals strittigen Fragen bereits eine alle alten Differenzen überwindende, von allen Seiten als haltbar akzeptierte Lösung gefunden hätte. In dieser Hinsicht dürften die Konsensusformeln von Leuenberg einen höheren Grad von Übereinstimmung vermuten lassen, als er in der gegenwärtigen Sachdiskussion tatsächlich besteht. Entscheidend ist aber, ob im Rahmen der gegenwärtigen Gesamtsituation der kirchlichen und theologischen Problematik im Gegensatz zu der Urteilsbildung des 16. und 17. Jahrhunderts wechselseitig anerkannt werden kann, daß es den reformierten wie den lutherischen Kirchen in ihrer Lehrbildung um das Bekenntnis zu Jesus Christus geht und daß trotz der Gegensätze im Glaubensverständnis keine Abweichung davon vermutet werden muß. Dieses Urteil ist ein zwar durchaus der Begründung fähiges, aber in seinem Wesen geistliches Urteil, dessen definitiver Vollzug daher auch Sache der Kirchen und ihres Lehramtes, nicht Sache einzelner Theologen ist, so sehr es von der Theologie vorbereitet werden kann und soll. Im Lichte eines solchen geistlichen Urteils wird dann auch die produktive Interpretation einer konfessionell gespaltenen Vergangenheit allererst legitimiert, die auf beiden, damals ausschließend gegeneinandergetretenen Seiten zwar einseitige, aber darin auch einander ergänzende Ausprägungen des Bekenntnisses zu dem einen Herrn Jesus Christus herausarbeitet.

Evangelikale in Deutschland

Skizze einer neuen geistlichen Bewegung im deutschen Protestantismus

VON ULRICH BETZ

I. Was ist das eigentlich — evangelikal?

Seit einiger Zeit wird in der kirchlichen Öffentlichkeit recht häufig von ihnen gesprochen — von „den" Evangelikalen. Ihre Äußerungen zu bestimmten Fragen, die heute anstehen, werden zusammen mit anderen Meinungen publiziert und diskutiert. Offensichtlich sieht man in „den" Evangelikalen — aus was für Gründen auch immer! — einen ernst zu nehmenden Gesprächspartner, dessen Beitrag nicht zu übergehen ist, zumal er sich auch ungefragt und manchmal ziemlich lautstark zu Worte meldet. Nur — die Bezeichnung „die Evangelikalen" ist ein wenig irreführend. Sie legt nahe, an eine homogene, an eine theologisch geschlossene und gutorganisierte Gruppe zu denken. Also an eine Art pressure-group, einen starken Flügel im kirchlichen Bereich, der seinem Gruppeninteresse zu Gewicht, Ansehen und Durchsetzung zu verhelfen versucht. Aber „die" Evangelikalen in diesem Sinne gibt es nicht, zum mindesten zur Zeit noch nicht — und hoffentlich nie.

Was aber soll damit bezeichnet werden, wenn von „den" Evangelikalen gesprochen wird, die es ja ohne Zweifel gibt? Was ist gemeint, wenn „evangelikal" etwa in Unterscheidung zu „evangelisch" oder „protestantisch", zu „pietistisch" oder „konservativ", zu „orthodox" oder „fundamentalistisch" verwandt wird, oder auch im Gegenüber zu „liberal" oder „progressiv" oder „ökumenisch" erscheint? Die Antwort auf diese Fragen ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt schwerer, als man denken möchte. Das kommt daher, daß die Bezeichnung „evangelikal" heute von einem bunten Spektrum kirchlicher und freikirchlicher Gruppen für sich in Anspruch genommen wird und theologisch noch nicht so sauber zu definieren ist, wie das im angelsächsischen Bereich, aus dem die Bezeichnung stammt, geschehen ist.

Generell könnte man aber bei „den" Evangelikalen von einer geistlichen Unterströmung sprechen, die quer durch die Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsverbände geht, ohne jeweils in diesen den Gesamtbereich abzudecken. Genauer gesagt: Es gibt Evangelikale in den Landeskirchen, in den

Freikirchen, in den Gemeinschaftsverbänden, aber es gibt keine evangelikale Landeskirche, keine evangelikale Freikirche, keine im ganzen evangelikalen Gemeinschaftsverbände.

Das Theologisch-Gemeinsame, das die Evangelikalen unter ihrem Namen zusammenhält und diesem Begriff seine inhaltliche Füllung gibt, ist durch vier wesentliche Merkmale gekennzeichnet (nach F. Laubach, Aufbruch der Evangelikalen, Wuppertal 1972, S. 82 f.):

1. Durch „die persönliche Erfahrung der Errettung durch Christus, den Empfang der Vergebung der Sünden und die Gewißheit des Glaubens".

Die Evangelikalen verstehen unter einem Christen, einem Glaubenden also, einen Menschen, der das Heilsangebot Gottes im Evangelium persönlich gehört und in der Umkehr zu Gott konkret angenommen hat. Wenn auch die Bezeichnungen für diesen Schritt variieren — man redet etwa von Bekehrung oder Wiedergeburt oder dem Beginn des neuen Lebens oder dem Gläubigwerden u. ä. —, und wenn auch diese Bezeichnungen in der theologischen Nomenklatur nicht ganz deckungsgleich zu sein scheinen, so ist doch jeweils die gleiche menschlische Erfahrung gemeint: das Angenommensein durch Gott im Annehmen der Gnade durch den Menschen. Glauben ist also nicht Fürwahrhalten der christlichen Dogmatik, sondern persönliche, durch Christus ermöglichte und verwirklichte Zuwendung zu Gott. Eine persönliche Zuwendung, in der empfangen und damit erfahren wird, was das Werk Jesu Christi, sein Kreuz und seine Auferstehung für den Menschen bedeuten. An dieser Stelle reden die Evangelikalen generell von der Stellvertretung Jesu Christi am Kreuz für den sündigen und damit verlorenen Menschen. Ihr allein ist die Rettung aus der Schuldverhaftung des menschlichen Lebens und aus dem göttlichen Gericht zu verdanken. Die Auferweckung des Gekreuzigten aber ist Eröffnung und Unterpfand der Hoffnung auf ein todüberwindendes Leben und eine echte, unzerstörbare Zukunft in dem kommenden Reich Gottes.

Dieser soteriologische Gesichtspunkt, der christologisch und eschatologisch begründet ist, ist grundlegend für die Gemeinschaft der Evangelikalen. Er trennt sie von manchen konservativen Gruppen, die sich um Bibel und Bekenntnis scharen, er trennt sie von toter Orthodoxie. Er verbindet sie mit allen, die von der pietistischen Erfahrungstheologie herkommen, mit allen Glaubenden aus allen Lagern.

2. Durch „das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit allen Menschen, die von Herzen Jesus Christus nachfolgen".

Damit ist erneut etwas sehr Wesentliches angesprochen. Nämlich die Entdeckung, daß weder der einzelne Christ noch eine einzelne Gemeinde oder Gruppierung für sich stehen kann. Sondern daß der *eine* Geist und die *eine* Liebe und der *eine* Gehorsam gegenüber dem *einen* Herrn dahin drängen, die

Gemeinschaft in dem *einen* Leib konkret Gestalt werden zu lassen. Dem steht, besonders in Deutschland, das geschichtlich Gewordene entgegen. Die Existenz der verschiedenen Gruppierungen und Benennungen unter den Evangelikalen samt den dahinterstehenden, wirksamen Traditionen kann weder übersehen noch übergangen werden. Die Unterschiede müssen ernst genommen und soweit wie möglich überwunden werden, im übrigen jedoch getragen werden. An dieser Stelle steht der evangelikalen Bewegung in Deutschland noch einiges an Arbeit und Mühsal bevor. Sie kann aber und wird getan werden in der Hoffnung auf gute Ergebnisse, weil die grundsätzliche Einheit unter dem einen Herrn besteht und weil, wie wir noch sehen werden, auch das eine Wort Gottes für alle gemeinsam bindend ist.

Die Offenheit für den Bruder im anderen Lager, ohne die Unterschiede der Tradition in Ekklesiologie und Frömmigkeitsstil zu übergehen, ist sozusagen der im guten Sinne „ökumenische" Zug des evangelikalen Unterstromes. Er trennt die Evangelikalen von den Fundamentalisten und Konfessionalisten. Er verbindet sie mit allen, die sich über alle Grenzen hinweg um die Einheit und Gemeinschaft der Glaubenden bemühen.

3. Durch „die Bereitschaft, sich persönlich in Evangelisation und Mission zu engagieren".

Wie die Gemeinschaft mit den anderen Glaubenden, so ist auch die Bezeugung des Heils, das Jesus Christus gibt, ein Wesensmerkmal christlicher Existenz. Darum sind Mission und Evangelisation unaufgebbare Lebensäußerungen des Glaubens. Dabei ist es — trotz mancher gegenteiliger Vorwürfe — auch für die evangelikale Theologie klar, daß Evangelisation und Mission nicht in Verkündigung allein aufgehen, sondern im Kontext diakonischen Handelns und der Bereitschaft zur Weltverantwortung stehen. Auch die evangelikale Praxis weist in diese Richtung. Daß allerdings Erkanntes und Getanes in diesem Zusammenhang nicht deckungsgleich sind, daß hier immer wieder schmerzliche Lücken entstehen, darf um der Wahrhaftigkeit nicht bestritten werden. Allerdings sind diese Lücken auch dort zu finden, wo man sich total dem sozialen Engagement verschrieben hat.

Es ist sicher nicht von ungefähr —, und das mag die Bedeutung dieses Merkmales unterstreichen —, daß die Wurzeln der evangelikalen Bewegung, der Anlaß des Zueinanderfindens die Organisation und Durchführung der Großevangelisationen mit Billy Graham waren, die seit 1954 in gewissen zeitlichen Abständen immer wieder stattfanden und einen Großteil der westdeutschen Großstädte erreichte. Nicht ohne Folgen blieb es, daß die Verantwortung für diese Evangelisationen ab 1960 von dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz übernommen wurde. Weitere Anstöße gab dann auch der „Weltkongreß für Evangelisation" 1966 in Berlin.

Dieses Merkmal verbindet die Evangelikalen mit allen, denen es um die Bezeugung des Evangeliums durch Wort und Tat geht. Es trennt sie von allen, die das Evangelium zu einer immanenten Befreiungs- bzw. Humanisierungsideologie umfunktioniert haben und damit das Heil in seinem futurisch-eschatologischen Sinn verdunkeln. Es trennt sie von allen, die zwar behaupten, bei ihnen fielen Horizontale und Vertikale des christlichen Glaubens ineinander, die man sich aber doch nur auf der Horizontalen bewegen, dort reden, denken und handeln sieht. Es trennt sie von allen, die die entscheidende Wahrheitsfrage nach dem Heil in Christus gemäß der Heiligen Schrift durch Dialog, Toleranz und Pluralismus zu umgehen versuchen. Es trennt sie zuletzt von allen Tendenzen einer Lehre der apokatastasis panton.

4. „Nachfolge Jesu, Glaube und Gehorsam sind nur möglich in der Bindung an das Wort Gottes. Ohne die Fragen zu verdrängen, die sich vom Text und von der Auslegung der Heiligen Schrift her der menschlichen Vernunft stellen, geht es doch darum, immer wieder Gottes Reden in der Bibel zu vernehmen und im Gehorsam des Glaubens Schritte in der Nachfolge zu tun, auch wenn sie über die Grenzen des eigenen Denkvermögens hinausführen."

Die Evangelikalen sind sich trotz ihres breiten theologischen Spektrums darin einig, daß die Bibel Gottes Wort *ist*, und nicht, daß sie Gottes Wort *enthält*. Sie sehen in der Definition, daß die Bibel Gottes Wort enthalte, eine Einschränkung ihrer Autorität und eine Unterwerfung derselben unter den menschlichen Geist, unter die Vernunft der Theologen — wie ja auch die Geschichte der protestantischen Theologie seit der Aufklärung dafür Beleg über Beleg liefert. Wo Menschen festlegen, was Gottes Wort in der Bibel ist, verliert das biblische Wort seine Qualität als Gottes Wort, als Urkunde göttlicher Offenbarung. Wenn die evangelikale Theologie, erwachsen aus der praktischen Erfahrung, die der Umgang mit dem biblischen Wort dem Hörenden bringt, die Bibel als Ganzes Gottes Wort nennt, so spricht sie damit fraglos von Inspiration der Bibel. Es ist an dieser Stelle allerdings anzumerken, daß wohl über das Daß, nicht aber über das Wie der Inspiration unter den Evangelikalen Einhelligkeit besteht. Das Gefälle der Inspirationsverständnisse liegt m. E. zwischen dem, was die angelsächsischen Theologen inerrancy bzw. infallibility nennen, also zwischen einer totalen Irrtumslosigkeit der Schrift in allen Dingen bzw. ihrer Unfehlbarkeit in den eigentlichen Offenbarungsaussagen, die das Verhältnis Gott—Mensch, des Menschen Bestimmung und Aufgabe unter der göttlichen Ordnung, seine Sünde und seine Erlösung und seine Vollendung beschreiben. Die voneinander abweichenden Inspirationsverständnisse sind, anders als in den Vereinigten Staaten, unter den Evangelikalen hier noch nicht diskutiert worden. Sie könnten etwas Trennendes in ihre Gemeinschaft hineintragen. Zur Zeit aber ist die Formel, die Heilige Schrift als Wort Gottes norma

normans für Glauben, Lehre und Leben, als gemeinsame Basis völlig ausreichend.

Sehr viel mehr Bedeutung als der Definition der Inspiration ist der Konsequenz beizumessen, daß die Heilige Schrift norma normans für Glauben, Lehre und Leben sei. Und hier liegt eine der noch unerfüllten, erst im Ansatz erkannten und verwirklichten Aufgaben der Evangelikalen. Es geht um den Aufbau einer biblischen Theologie und einer biblischen Ethik, die den Anforderungen und Anfragen unserer Zeit standhalten kann. Es geht also um theologisch-wissenschaftliche Arbeit, die nicht dem wissenschaftstheoretischen Ansatz des säkularen Denkens verpflichtet ist und sich vor ihm verantwortet, sondern sachgemäß auch den Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung als nicht welthaft verrechenbar mit in ihre Überlegungen einbringt. Es geht um das Denken des Glaubens, darum, „alle Gedanken gefangenzunehmen unter den Gehorsam Christi" (2 Kor 10, 5b). Und von daher dann auch um neuen Gehorsam in der Verkündigung, in der Sammlung des Volkes Gottes, im Lebensstil, im Dienst an der Welt, in Forschung und Wissenschaft.

Das Verstehen und Erfahren der Bibel als Wort Gottes rückt die Evangelikalen nahe an den Fundamentalismus und an die konservative Theologie heran. Es trennt sie von allen Formen theologischen Denkens, das aus dem Ansatz erwächst, die Bibel enthalte nur Gottes Wort, also etwa von der historisch-kritischen Forschung wegen ihrer Unangemessenheit gegenüber ihrem Gegenstand, etwa von der existentialen Interpretation wegen ihrer Immanenzverhaftung, etwa von der Situationsethik wegen deren Überspringung der biblischen Weisung — um nur einiges zu nennen.

Daß auf dieses Nein ein Ja in Gestalt positiver Entfaltungen kommen muß, ist die verpflichtende Aufgabe für die Evangelikalen, und das nicht nur in der Theologie, sondern in allen Lebensbezügen. Kommt dieses Ja nicht oder bleibt es in verbalen Deklamationen stecken, hat sich die evangelikale Strömung an ihrem eigenen, biblischen und geistlichen Ansatz gerichtet, ihr Pfund verspielt. Von daher gilt es nun in einem zweiten Angang zu sehen, was in der evangelikalen Bewegung bereits Gestalt angenommen hat.

II. Formen evangelikaler Gemeinschaft

Entsprechend seinem Charakter als einer geistlichen Unterströmung ist der Evangelikalismus mehr oder weniger stark durch Personen, die von seinem Denken her geprägt sind, in den verschiedensten Bereichen vertreten.

Zu nennen wären hier zunächst der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz, der sich im wesentlichen aus evangelikal gesinnten Männern zusammensetzt. Diese Einstellung wirkt sich natürlich auch in den Verlaut-

barungen und Aktivitäten des Hauptvorstandes aus, wie etwa seine Stellungnahme zur Bibelfrage 1965 oder die Veranstaltung von Großevangelisationen oder die „Aktion in jedes Haus" (eine systematische Aktion, bei der in jeden Haushalt einer bestimmten Region eine Mappe mit evangelistischem Schrifttum verteilt wird) zeigen. Da dieselben Persönlichkeiten zum Teil auch in der Vereinigung evangelischer Freikirchen oder in den Bekennenden Gemeinschaften oder im Gnadauer Gemeinschaftsverband an führenden Positionen stehen, bringen sie auch dort ihre evangelikale Grundeinstellung ein. Dennoch wird man zur Zeit nicht sagen können, daß die evangelischen Freikirchen oder die Bekennenden Gemeinschaften oder der Gnadauer Verband als ganze als evangelikal anzusprechen wäre. Man könnte eher sagen: Diese religiösen Organisationen sind von evangelikalem Gut durchströmt.

An dieser Stelle wird ein gegenwärtig typisches Merkmal des deutschen Evangelikalismus erkennbar: Er ist im wesentlichen von Personen getragen, weniger von Organisationen. Das ist auf der einen Seite seine Stärke, auf der anderen Seite aber auch seine Schwäche. Denn Personen verlautbaren nicht immer mit einer Zunge.

Neben diesen organisatorisch nicht abgestützten Wirkweisen der evangelikalen Bewegung innerhalb bestehender, von ihnen nicht geschaffener Größen stehen drei ausgeprägte evangelikale Organisationen. Die älteste ist die nach dem Krieg entstandene Studentenmission in Deutschland (SMD), in der sich Studenten aus allen Lagern zusammenfanden und zusammenfinden, um an der Universität unter ihren Kommilitonen den Auftrag der Evangelisation und der Gemeinschaft wahrzunehmen, zu dem heute zum Teil auch die Teilnahme an den hochschulpolitischen Entscheidungen getreten ist.

Das zweite zu nennende evangelikale Werk ist der Evangeliums-Rundfunk in Wetzlar, der 1959 gegründet wurde und 1961 seine Sendetätigkeit über Radio Monte Carlo aufnahm. An seiner Geschichte kann man ablesen, wie fruchtbar die Prinzipien der Treue zum Wort Gottes auf der einen und der Weite in der brüderlichen Begegnung und Zusammenarbeit über die Grenzen einzelner Denominationen hinaus auf der anderen Seite sein kann. Die vielen tausend Hörerbriefe auf die sechs täglichen Hörfunkprogramme beweisen, daß den evangelikalen Kreisen in den deutschsprachigen Ländern mit dem Evangeliums-Rundfunk ein weitreichendes Missionsinstrument gegeben wurde. In Zusammenarbeit mit Seelsorgern und Beratern in den verschiedensten Orten der Bundesrepublik kommt es auch zu gemeindebauenden Nachwirkungen.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch der im Aufbau befindliche Informationsdienst der Deutschen Evangelischen Allianz (idea), dessen Aufgabe es ist, Nachrichten, Berichte und Kommentare aus dem evangelikalen Bereich zu sammeln und an die Massenmedien weiterzugeben.

In besonders deutlicher Form findet sich die Zusammenarbeit der deutschen Evangelikalen in der Konferenz evangelikaler Missionen (KEM). Sie erwuchs aus der 1967 gegründeten Arbeitsgemeinschaft für freikirchliche Missionarskurse. Aus diesen Kursen wurden die Missionare freikirchlicher Missionen, die sich auf Heimaturlaub befanden, zusammengefaßt, um sie an die geistige, gesellschaftliche und theologische Lage der Heimat wieder heranzuführen und um ihnen Gelegenheit zu geben, gemeinsam ihre missionarischen Erfahrungen aufzuarbeiten.

Angestoßen durch Paul Schmidt, den damaligen Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz, kam es sehr bald nach der Gründung der Arbeitsgemeinschaft für freikirchliche Missionarskurse zu Überlegungen, nach dem Muster der Missionskonferenzen der Evangelischen Allianz in Amerika (NAE) eine Sammlung der evangelikalen Missionen im deutschsprachigen Raum zu unternehmen. Ernst Schrupp, Leiter der Wiedenester Mission und damals noch Mitglied des Deutschen Evangelischen Missions-Rates (DEMR), war es dann, der sich dieser Aufgabe annahm, die besonders darauf zielte, den zahlreichen kleinen, biblisch ausgerichteten Missionsgesellschaften, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden und nicht Mitglied des Deutschen Evangelischen Missions-Tages geworden waren, ein Sammelbecken zu bieten. Diese Sammlung der „evangelikalen Missionen" sollte nicht im Gegensatz zu DEMT und DEMR stehen, sondern neue Kontakte schaffen und gemeinsame Arbeit ermöglichen. Unter der Schirmherrschaft der Deutschen Evangelischen Allianz fand dann vom 13.—15. Februar 1969 die erste Tagung der Evangelikalen Missionen statt, aus der die KEM sich bildete. 1972 wurde auf der 4. Konferenz in Velbert beschlossen, die Basis der Evangelischen Allianz als allgemeine Glaubensgrundlage und die Frankfurter Erklärung (FE) als Ausdruck des Missionsverständnisses der KEM anzunehmen.

Zur Zeit sind etwa 25 Missionsgesellschaften, durchweg sogenannte „Glaubensmissionen", Vollmitglieder der KEM, hinzu kommen eine Reihe von Einzelpersonen, die für sich Mitglieder sind, und Gäste.

III. Der Streit um das richtige Missionsverständnis

Vermutlich wären die KEM kaum in dem Maße in die Öffentlichkeit getreten und damit die Evangelikalen kaum zu solcher Publizität gekommen, wäre nicht seit Beginn der 70er Jahre der Streit um das rechte Missionsverständnis in einer vorher nicht vorhandenen Schärfe aufgebrochen. Er entzündete sich besonders an der „Informationsaktion Weltmission", einer auf drei Jahre konzipierten Imagewerbung für die Mission, die aber nach zwei Jahren 1972 wieder eingestellt wurde. In dieser vom DEMT mitgetragenen und durch den

Stab des DEMR mitverantworteten Aktion sahen die Evangelikalen ein Missionsverständnis ausgedrückt, dem die zentralen Inhalte wie Verkündigung des Evangeliums als Ruf zum Glauben, wie Sündenvergebung usw. fehlten bzw. sozial umgedeutet erschienen. Heil ging hier im wesentlichen in Wohl für den Menschen auf, der Schwerpunkt war allein auf die Horizontale des Glaubens verlegt, während die Vertikale wie selbstverständlich vorausgesetzt wurde.

Bereits in dieser, nicht gesuchten, sondern aufgezwungenen Auseinandersetzung begann eine Veränderung des Selbstvertändnisses der KEM, das Ernst Schrupp 1969 noch so beschrieben hatte: „Es geht uns nicht um eine Frontstellung irgendwelcher Art, sondern darum, daß wir aus einer gemeinsamen geistlichen Tradition herkommen und deren Trägergemeinden weitgehend identisch sind mit den pietistisch-erweckten Kreisen in den evangelischen Landeskirchen, der Gemeinschaftsbewegung und den Freikirchen, auch unseren gemeinsamen Auftrag erkennen" (Laubach, a.a.O. 91 f.). Nun fing man doch an, Position zu beziehen. Die vorher zwischen einzelnen Personen (etwa Beyerhaus-Hoffmann) geführten Auseinandersetzungen wurden nun zu Gruppendebatten, die den inneren Zusammenhalt des DEMT zu zerreißen drohten. Das Ende dieser Debatte über die „Informationsaktion Weltmission" ist im Bereich der evangelikalen Missionen gekennzeichnet durch die Übernahme der FE als Ausdruck ihres Missionsverständnisses. Das zweite, was zur Verhärtung der Fronten führte, war und ist der theologische Kurs der Hamburger Missionsakademie. Da die Evangelikalen es inzwischen als aussichtslos erkannt haben, in diesem Institut einen theologischen Wandel zu schaffen, der ihren biblischen Einsichten entspricht, beginnt man mit dem Aufbau eines theologischen Studienzentrums in Tübingen unter der Leitung von Prof. Peter Beyerhaus.

Noch einmal verschärft wurden die Auseinandersetzungen durch die Debatte der Weltmissionskonferenz von Bangkok. Ohne nun noch einmal in den Streit der Meinungen, Deutungen, Berichte und Emotionen einzutreten, bleibt doch zum gegenwärtigen Zeitpunkt folgendes anzumerken: Aus der Sicht der Evangelikalen ist die Deutung und Darstellung von Heil, wie sie Bangkok gab, nur *teilweise* an der christologisch gelesenen Bibel orientiert. Und eben dieses „teilweise", das für sie sehr ernst ist, läßt die Frage nicht zur Ruhe kommen, ob in Bangkok nicht Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Glaube und Ideologie, Zeugnis und zeugnisloser Dialog miteinander vermischt und damit die Treue zu Jesus Christus und zur Heiligen Schrift verlassen wurden, mit allen Konsequenzen, die dies für die Mission und damit für das Heil der Welt und die Zukunft der Welt hat.

Die Antworten, die auf diese Fragen gegeben wurden, waren zum Teil wegen ihres Inhaltes, zum Teil wegen ihrer Form nicht dazu angetan, die bestehenden Bedenken auszuräumen. Das hatte zur Folge, daß ein großer Teil der evangeli-

kalen Missionen zu einer Verwerfung der Bangkok-Konferenz kam. Und auch die, die sich dieser Verwerfung noch nicht anschließen konnten, stehen Bangkok doch ausgesprochen zurückhaltend gegenüber.

Damit steht aber zugleich die Frage nach dem Verbleiben der evangelikalen Missionen im DEMT an. Der Rücktritt von Ernst Schrupp als Mitglied des DEMR sowie als Vorsitzender der KEM signalisiert die Zerreißprobe, der die evangelikalen Vertreter der vermittelnden Position ausgesetzt sind. Die noch in diesem Jahr zu entscheidende Frage wird sein, ob für Ernst Schrupp ein anderer Vertreter der Evangelikalen mit vollem Mandat durch die KEM für den DEMR kandidieren wird. Sollte man sich im Bereich der KEM nicht darauf verständigen können, besteht die — sehr zu bedauernde — Möglichkeit des Auseinanderfallens des DEMT. Ob aber damit irgendeinem, geschweige denn der Sache Gottes in dieser Welt, gedient ist, ist der ernste Fragenhintergrund der Entscheidungen, die hier anstehen.

IV. Zukunftsaspekte

Aus den im ersten Teil beschriebenen Glaubensgrundlagen der Evangelikalen ergibt sich ganz von selbst ihre von Zurückhaltung bis Ablehnung grenzende Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung und der Theologie der Genfer Zentrale. Damit ist aber keineswegs das biblische Motiv der Einheit des Leibes Christi abgelehnt. Vielmehr versteht man diese Einheit als eine Einheit der wahrhaft Glaubenden, also derer, die in echter, persönlicher Gottesbeziehung stehen, und nicht als eine Einigung von Kirchen, von deren Gliedern man diese Aussage des persönlichen Glaubens nicht generell machen kann. Um der biblischen Gabe der Einheit des Leibes Christi sichtbar Gestalt zu verleihen, versucht man auf Weltebene, die lose Verbindung der Evangelikalen in der World Evangelical Fellowship (WEF) enger zu knüpfen. Auf dem Sektor der studentischen Arbeit gibt es als internationalen Verband die International Fellowship of Evangelical Students (IFES), auf dem Sektor der Mission das Theological Assistance Program (ThAP) der WEF, durch das Ausbildungsprogramme und Referenten nach den Wünschen und Bedürfnissen der Missionskirchen in der Dritten Welt bereitgestellt werden. Im Blickfeld steht zusätzlich ein Curriculum für Graduierungen.

Ein weiterer Bereich zukünftiger Entwicklungen evangelikalen Denkens und Handelns ist, wie schon angemerkt, in einer sachgemäßen theologischen Arbeit zu suchen. Es kommt nicht von ungefähr, daß drei wesentliche Gruppierungen, die im Ausstrahlungsbereich der Evangelikalen stehen, sich in den vergangenen Jahren bzw. neuerdings theologische Beiräte geschaffen haben. Es handelt sich um den Konvent Bekennender Gemeinschaften, um die KEM sowie die Vereini-

gung evangelischer Freikirchen. Ziel der zu leistenden theologischen Arbeit kann es, muß es und wird es hoffentlich sein, positive Darstellungen biblischer Theologie über die ganze Bandbreite der Disziplinen zu geben. Ein Modell, das allerdings nicht übertragbar ist, ist etwa die Herausgabe einer Taschenbuchserie unter dem Titel „Christian Foundations" durch englische Evangelikale. Es wird also um Kommentare zur Heiligen Schrift, um systematische Darstellungen, um Missionstheologie, um christliche Soziologie und anderes gehen, um den Vorwurf abzubauen, Evangelikale sagten immer nur Nein, sie reagierten nur statt zu agieren. Aus der positiven Darstellung, aus dem Ja, wird sich dann auch das Nein ableiten und einsichtig sein. Dieser zu entfaltenden theologischen Arbeit ist die sich entwickelnde Medienarbeit zuzuordnen, die nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Evangelisation, sondern auch dem der Glaubenstreue in Weltoffenheit geschieht. Hinzuweisen wäre hier etwa auf eine Sendereihe des Evangeliums-Rundfunks unter dem Titel „Glauben und Denken". Oder auf die — wenn auch noch nicht in Vollblüte stehende — Kommentierungsarbeit bei idea. Hinzu kommt die Publikation von Büchern und Schriften in Verlagsgemeinschaften wie ABC-Team und Telos, durch die das wirtschaftliche Risiko beim Verlegen von Büchern, die man von ihrem Inhalt her für publikationsnotwendig hält, verringert wird.

Für beide Bereiche der Medienarbeit werden, um qualifizierte Mitarbeiter zu bekommen, Fachschulungen gehalten. Zu den Rundfunkkursen des Evangeliums-Rundfunks sind seit zwei Jahren gutbesuchte sogenannte literature-workshops getreten, die zu besserer „Schreibe" verhelfen sollen und dazu beitragen, die religiöse Binnensprache abzubauen.

Zur Weltoffenheit in Glaubenstreue gehört auch soziales und politisches Engagement. Dazu gehört z. B. die Begleitung von Gesetzesvorlagen, wie sie etwa zur Zeit bei der anstehenden Neufassung des § 218 als notwendig erscheint. Die evangelikale Seite hat zu der geplanten Fristenlösung nicht geschwiegen. Sie hat ihre Meinung klar präzisiert und in Verbindung mit einer Unterschriftensammlung in den politischen Kanal eingespeist — wenn auch mit nicht gerade großem Erfolg. Ähnliches widerfuhr ihr auch bei der Neuregelung des Pornographieparagraphen.

Ein Letztes sei in diesem Zusammenhang zur Wahrnehmung der sozialen Verantwortung gesagt. Evangelikale stehen ja in dem Ruf, an dieser Stelle blind zu sein, weil ihnen angeblich nur das ewige Heil der Menschen wichtig sei. Nun ist es gar keine Frage, daß das ewige Heil für die Menschen bei den Evangelikalen tatsächlich an erster Stelle steht. Das bedeutet aber nicht, daß es nicht noch zweite und dritte Stellen gäbe, an denen es ihnen sehr wohl um das Wohl des Menschen in dem Geflecht der irdischen Bezüge zu tun ist. Vermutlich tun die Evangelikalen in Relationen zu ihrer Zahl mehr für die Verbesserung

sozialer Verhältnisse als die, die immer nur davon reden, wie nötig das sei. Sie handeln mehr, aber sie reden nicht von ihren guten Taten.

Es bleibt abschließend nur zu wünschen, daß die Evangelikalen nicht nur ins Gerede gekommen sind. Es bleibt zu wünschen, daß es ihnen gelingt, die Sache, die zu vertreten sie angetreten sind, in Wahrheit und Liebe zu verbreiten. Daß sie etwas sind von dem Salz, von dem Jesus spricht, das fermentierend in die Bereiche eindringt, die nicht Salz sind.

Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt

Aus orthodoxer Sicht

VON DAMASKINOS PAPANDREOU

Trotz mannigfaltiger Verschiedenheiten der Kulturformen in fast allen christlichen Gemeinschaften, die manchmal nicht bloß akzidenteller, sondern sogar substantieller Natur sein können, sollte man doch den Gottesdienst als das einigende Band unter den Konfessionen ansehen. Auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubensgutes und vor allem der gemeinsamen Ziele wegen müßten die Christen sich auch zum gemeinsamen Gebet an den einen Vater verbinden. Viel wichtiger noch als die ökumenische Begegnung im Dialog dürfte wohl die Begegnung im Gebet sein[1].

Es scheint nicht einfach zu sein, den gleichen Grundsatz auch auf die heilige Eucharistie anzuwenden. Die interkonfessionelle Praxis hinsichtlich der Sakramentsgemeinschaft ist sehr nuanciert und reicht von einer fast voraussetzungslosen, leichtfertigen „Interkommunion" bis zur Ablehnung der eucharistischen Gemeinschaft dort, wo die Einheit des Glaubens nicht gegeben ist, wie dies immer wieder von orthodoxer Seite vertreten wird. Der Eindruck entsteht, als stünden fortschrittliche und konservative Richtungen einander gegenüber, als herrsche ein weltoffener, solidarischer Geist auf der einen Seite und ein weltverschlossener, abgekapselter Geist auf der anderen.

Es sei mir gestattet, das Thema „Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt" auf das gottesdienstliche, eucharistische Ereignis zu beschränken, indem ich das mehr säkulare und weltliche Institutionen und

Geschehnisse heraufbeschwörende Wort „Gesellschaft" durch das mehr dem kirchlichen und liturgischen Geschehen entsprechende Wort „Koinonia = Gemeinschaft" ersetze. Meine Ausführungen würden somit das folgendermaßen formulierte Thema betreffen: „Eucharistie — geschlossene Gemeinschaft? Solidarität mit der Welt".

I. Die Eucharistie als Koinonia

1. Wie die Kirche, so ist auch die Eucharistie christologisch zu verstehen. Sie ist der lebendige Leib Christi, die unteilbare Einheit von Gottheit und Menschheit Christi. „Christus totus in capite et in corpore[2]." Als solche ist sie ihrem Wesen nach ein Mysterium, eine Angelegenheit der Erkenntnis durch Erfahrung, durch Koinonia, durch Teilhabe und Teilnahme und keine Angelegenheit des Verstandes. Man kann sie nur erfassen durch eine in der Gnade geschenkte Erfahrung, indem man an ihr teilnimmt. Als der Leib Christi ist sie Fülle (pleroma). Sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.

Christus bezeichnet sich als „das Brot des Lebens" (Joh 6, 48). Dieses Leben ist von Gott dem Vater in der Fleichwerdung seines Sohnes gegeben. Es wird vom Menschen empfangen und offenbart sich in dem und durch den Leib Christi, in der Eucharistie und durch die Eucharistie. Durch das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes erreicht und erlebt man eine dynamische Koinonia mit Christus, die der Einheit des Sohnes mit dem Vater entspricht, und der Liebe des Vaters für die Welt, die er durch Hingabe seines Sohnes bezeugte. Es handelt sich um eine echte Koinonia, um eine echte Vereinigung und Gemeinschaft mit Christus. Durch die Koinonia wird man zum echten Christophorus, Christusträger, verklärt.

Johannes Chrysostomus meint, Paulus habe bewußt das Wort koinonia gewählt und nicht metoche, also „Gemeinschaft" und nicht „Teilnahme", denn er wollte mehr sagen, als daß es nur einen irgendwie gearteten Zusammenhang zwischen den Kommunizierenden gebe; ihm sei es um die nähere Bestimmung des Zusammenhangs als einer Vereinigung gegangen: der Kommunizierende nimmt nicht bloß am Mahl Anteil, sondern geht eine Vereinigung mit Christus und mit den Brüdern ein[3].

Mit Recht macht daher die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrem Dokument „Interkommunion oder Gemeinschaft" die folgenden beachtenswerten Bemerkungen: „Der Mensch wurde in der Gemeinschaft mit Gott und für diese geschaffen. Wenn er sie verliert, ist seine gesamte Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu seiner natürlichen Umwelt gestört. In Jesus Christus erneuert Gott die Gemeinschaft in beiden Dimensionen. Die Eucharistie ist das sakramentale Geschehen, in dem diese erneuerte Gemeinschaft durch die

Kraft des Heiligen Geistes gefeiert und bewirkt wird. Unsere Teilhabe am Tisch des Herrn schließt somit, in Jesus Christus, untrennbar die Gemeinschaft mit Gott und mit unseren Mitmenschen ein. Die Eucharistie ist das eschatologische Zeichen des universalen Heils[4]."

2. Daß die Eucharistie keine geschlossene Gemeinschaft ist, finden wir im Einheitsbewußtsein der Urkirche verwurzelt. So finden wir z. B. in der Didache, die die ursprünglichen eucharistischen Gebete bewahrt hat, das Bild der Einheit in der Eucharistie nicht nur in jeder Kirche, sondern in der ganzen „katholischen Kirche in der Ökumene": „Wie dieses gebrochene Brot auf dem Berge zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so sammle deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich[5]."

Es handelt sich um die paulinische Konzeption der Eucharistie, nach der alle Anteil haben an dem einen Tisch um der Verwirklichung des einen und ständigen Zieles willen, nämlich der Erlösung aller Menschen: „Weil es ein Brot ist, bilden wir viele einen Leib, wir haben alle an dem einen Brot teil" (1Kor 10, 17).

In der Eucharistiefeier ist das Bild von der Kirche als dem Leib Christi nicht nur gegeben, sondern auch verwirklicht und manifestiert. „Was ist denn das Brot?" fragt Johannes Chrysostomus, „Leib Christi. — Und was werden die Empfangenden? Leib Christi. Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Wie das Brot aus vielen Körnern besteht und zu einem wird, so daß man nirgendwo die Körner sieht und sie trotzdem bestehen und ihr Unterschied geheim bleibt durch die Verbindung, so sind auch wir miteinander und in Christus verbunden[6]."

3. So kommt die allumfassende Dimension der kultischen Opferhandlung nicht nur in den großen Synaptien[7] der östlichen Liturgien zum Ausdruck, in denen das Fürbittegebet eine allumfassende Liebe atmet, welche eine Überwindung des Egoismus bewirkt und zu einer Quelle innerer Freiheit und Freude für alle wird, „seien sie männlich oder weiblich" — „Kai pantôn kai pasôn" (Schlußformel der Diptychen, der persönlichen Fürbitten in der Chrysostomus-Liturgie), nicht nur im Gebet des Priesters für die Katechumenen[8], sondern hauptsächlich und vor allem im Hauptteil der Anaphora, dem eucharistischen Hochgebet[9].

Mit der Rezitation der Einsetzungsworte werden die Apostel und ihre Nachfolger beauftragt, das Sakrament der heiligen Eucharistie zu feiern. Gleichzeitig wird auf die kosmische Weite und Katholizität verwiesen, wie es in der Fortsetzung der Anamnese unterstrichen wird: „Eingedenk also dieses heilsamen Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der künftigen glorreichen Wiederkunft, bringen wir dir dar das Deinige vom Deinigen, *gemäß allem und für alles.*" Es folgt die Epiklese mit

der Wandlung, daran anschließend das Gedächtnis der Entschlafenen, bei dem sich die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren vereint.

Das Opfer wird aber nicht nur für die Entschlafenen, sondern für alle Heiligen dargebracht, vornehmlich aber für die Gottesmutter: „. . . insonderheit für unsere allheilige, allreine, hochgepriesene und glorreiche Gebieterin, die Gottesmutter und Immerjungfrau Maria." Nicht allein die anwesenden Gläubigen, sondern die ganze Gemeinschaft der Heiligen nimmt an der Eucharistiefeier teil. Das geistige Opfer wird dargebracht „für das ganze Erdenrund, für die heilige, katholische und apostolische Kirche. . . "

So lebt die Kirche in der Eucharistie in der Communio Sanctorum, in dauernder Vereinigung mit den im Jenseits weilenden Gliedern des Leibes Christi. Sie vereint Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, Zeit und Ewigkeit: „Zehntausendmal zehntausend standen bei Ihm, und tausendmal tausend dienten Ihm, und sie riefen: heilig, heilig, heilig ist seiner Herrlichkeit Fülle. Auch wir wollen deshalb, in Eintracht am selben Ort (‚epi to auto') pflichtbewußt versammelt, wie aus einem Munde beharrlich zu Ihm rufen, damit wir seiner großen und herrlichen Verheißungen teilhaftig werden . . .[10]."

4. Das ganze Mysterium Christi, der ganze Christus als das Heil der Welt offenbart sich in der Eucharistie, lebt in ihr, konzentriert sich in ihr: „Die Welt, die den liturgischen Raum betritt, ist die gefallene Welt selbst. Aber die Welt tritt nicht in die Kirche, um so zu bleiben, wie sie ist. Die Liturgie ist gerade deshalb ‚ein Heilmittel für die Unsterblichkeit', wie der hl. Ignatius von Antiochien sagt, weil sie in ihrer Annahme und Billigung der Welt deren Verdorbenheit zurückweist, sie heiligt und dem Schöpfer darbietet: ‚Deine Gaben, die wir von Deinen Gaben nehmen, bringen wir Dir dar in allem und für alles.' Die Annahme der Welt durch die Liturgie zeigt also, daß diese für die liturgische Schau der Schöpfung niemals aufgehört hat, Gottes Kosmos zu sein, daß sie in Sünde und Vernichtung nicht Teufelswerk ist, wie Marcion (und Harnack!) glaubte, sondern daß all das, was wir sind, was wir tun, was uns in dieser Welt interessiert, durch die Hände des Zelebranten als Opfergabe Gott dargebracht werden kann und soll. Nicht, daß es so bleiben soll, wie es ist. Es soll aber andrerseits auch nicht aufhören, das zu sein, was es im Grunde ist, sondern das werden, was es eigentlich ist und was die Sünde entstellt hat. Dieses Paradoxon der Bejahung und Verneinung der Welt durch die Liturgie, d. h. die Umgestaltung der Welt, ohne sie zu zerstören, und ihre Erneuerung, ohne sie neu aus dem Nichts zu erschaffen, offenbart sich durch die Eucharistie in Raum und Zeit als das Mysterium Christi. In ihm erneuert sich der alte Adam, ohne vernichtet zu werden, die menschliche Natur wird unverändert angenommen; der Mensch wird vergöttlicht, ohne aufzuhören, Mensch zu sein[11]."

Die orthodox-katholische Kirche strebt trotz aller Askese nicht nach Weltver-

neinung, sondern nach Weltverklärung. Nicht allein der Mensch, sondern der gesamte Kosmos wird in der Eucharistie verklärt.

So ist die eucharistische Gemeinschaft kosmisch. „Im Leibe seiner Kirche handelt Christus, der neue Mensch, als Priester für die gesamte Schöpfung, indem er die ganze Schöpfung als Eucharistie darbringt. Die Eucharistie hat es daher mit der Transfiguration und Heiligung aller Dinge zu tun[12]." Der Priester betet nach der Kommunion: „. . .breite deine Herrlichkeit aus über die ganze Erde." Und nach dem Abschluß der Liturgie: „Die Gnade, die aus deinem Munde gleich einer Fackel aufloderte, hat den Erdkreis erleuchtet . . ." Das unscheinbare Rinnsal des menschlichen Gebetes mündet in den brausenden Strom des himmlischen Gebetes. Gott und Kosmos, ungeschaffene und geschaffene Natur, Himmel und Erde werden mystisch-symbolisch vereint.

5. Liturgie ist zutiefst ekklesial und damit auf das Gemeinschaftliche hin angelegt, während der Mensch von sich aus oft individualistisch eingestellt ist. Die Liturgie wandelt diesen Individualismus ins wahrhaft Persönliche; eine vollendete Ergänzung und Durchdringung des Persönlichen und Gemeinschaftlichen vollzieht sich in ihr. „Sie ist in der Einheit vieler in einem Einzigen der vernehmbare individuelle Geist, sie ist das im Wir verschmolzene Ich[13]." Sie ist nicht bloß Erfüllung privater Bedürfnisse, sondern in erster Linie gemeinschaftlicher Vollzug, wobei die vielen aber als Personen und nicht als Masse einbezogen werden. Als Personen sind sie eins untereinander und in Christus. Am Schluß der Anaphora heißt es: „Und laßt uns einmütig und eines Herzens deinen allgeehrten und hocherhabenen Namen rühmen und preisen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit." Und nach der Anaphora betet der Diakon: „Nach dem Gebet um Einheit im Glauben und um Gemeinschaft im Heiligen Geiste lasset uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, befehlen."

Im anschließenden „Vater unser" wird nicht die „ich"-Form, sondern die Mehrzahl „wir" gebraucht. Auch in der Anaphora, besonders in der Anamnese und Epiklese, wird die Pluralform angewendet: „Boōmen", „legomen", „prospheromen", „eucharistoumen", „memnemenoi", „parakaloumen", „deometha" usw.

Mit diesen Worten werden ausgedrückt: die Einheit und Fülle der Kirche, die untrennbare Gemeinschaft all derer, die die Eucharistie darbringen. Man nimmt nicht als unabhängiger einzelner teil, sondern als ein Glied am Leibe Christi und mystisch in seiner Gemeinschaft. Die Pluralformen in der Liturgie weisen hin auf die Universalität und Einheit der Kirche. Jede Liturgie wird vollzogen in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und in deren Namen. Man könnte sagen, daß an jeder Liturgie die gesamte Kirche teilnimmt: auf

eine unsichtbare und doch reale Weise ist die Gemeinschaft der Heiligen aller Zeiten anwesend mit den unzähligen seligen Mächten, den Engeln und Erzengeln, den Cherubim und Seraphim. Die heilige Eucharistie ist das Sakrament der Kirche. Sie ist mehr als bloß der Ausdruck des göttlichen Erlösungsmysteriums[14]. Liebevoll und besorgt mahnt daher der heilige Ignatius die Philadelphier: „Seid deshalb bedacht, eine einzige Eucharistie zu gebrauchen; denn einer ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einer nur der Opferaltar, einer nur der Bischof, zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten; damit, was immer ihr tut, ihr Gott gemäß handelt[15]."

II. Die untrennbare Einheit der Theologie der Eucharistie und der Hierosyne (des Priestertums)

1. Von dem oben ausgeführten eucharistischen Standpunkt aus ist die Einheit der Kirche auf den Bischof als Mittelpunkt ausgerichtet. Er ist der eine Zelebrant der eucharistischen Agape: „Folgt alle dem Bischof, wie Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone achtet wie Gottes Gebot. Keiner soll ohne den Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jede Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen noch das Liebesmahl halten; was aber jener für gut findet, das ist auch wohlgefällig, auf daß alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei[16]." „Hopou an phanē ho episkopos, ekei to pléthos estin, hosper hopou an é Iésous Christos ekei é katholiké ekklesia." Ich übersetze das Wort pléthos bewußt mit Gemeinde, Kirche. „Pléthos" als im ersten Glied und „ekklesia katholiké" im anderen entsprechen sich. Die Katholizität der Kirche wird also in der eucharistischen Gemeinschaft der Ortsgemeinde, vereint um den einen zelebrierenden Bischof, am innerlichsten erlebt und ausgedrückt. Wenn wir von der katholischen Kirche sprechen, dann verstehen wir darunter vor allem die lokale Kirche, das heißt, das Volk Gottes, das, versammelt um seinen Bischof, am Geheimnis des Todes und der Auferstehung des Herrn vollständig teil hat, das teil hat am Erlösungswerk vor allem durch die Teilhabe am eucharistischen Tisch. Die Katholizität verwirklicht sich wesentlich in der Lokalkirche, welche das Geheimnis der Erlösung in der Erwartung des zukünftigen Lebens in der Fülle lebt. Das bedeutet, daß jede vollständige, d. h. vom Bischof (oder von dem von ihm eingesetzten und dazu beauftragten Priester) präsidierte eucharistische Versammlung die Fülle der Kirche Gottes in Christus besitzt, als einer

örtlichen Manifestation dieser Fülle der „katholischen" Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt kann man nicht von Teilen der Kirche sprechen; denn diese ist unteilbar und weder als Summe noch als Teil zu fassen.

2. Man muß zwei verschiedene Aspekte der Katholizität unterscheiden: einen inneren, geheimnisvollen und einen äußeren, manifesten. Die mittelalterliche westliche Theologie hat die Auffassung von der Katholizität vollständig mit der Universalität der Kirche identifiziert.

Dieser zweite Aspekt der Katholizität ist aber unvollständig und sekundär. Die Kirche ist katholisch von ihrem Ursprung her, und dazu ist es nicht erforderlich, daß sie sich bis an die Enden der Erde ausbreite. Die Katholizität ist das Charisma, das ihr von Christus gegeben ist, damit sie Heils- und Evangelisationsmittel werde. Sicher ist der äußere Aspekt der Katholizität nicht zu vernachlässigen, aber die Kirche muß missionarisch sein, sie muß ihrem Wesen nach die Fähigkeit haben, das in ihr Vorhandene zu verbreiten. „Ohne dieses dynamische Verständnis der Katholizität wird der Begriff des Katholischen fast bedeutungslos oder bestenfalls eine Art von Reliquie, die in den hochgeschätzten Unterlagen des Glaubensbekenntnisses erhalten und gehegt wird... Die Kirche Christi ist katholisch oder sie ist überhaupt nicht die Kirche Christi. Aber wir müssen katholisch werden, indem wir diese Katholizität in ihrer Fülle ausdrücken und sie zu ihrem letzten Ziel bringen: der Einheit der Menschen in der Gefolgschaft des dreieinigen Gottes zur Ehre des ewigen Reiches[17]."

Man könnte aus orthodoxer Sicht sagen, daß die Anerkennung der Kirche als katholische ein Aufruf ist, „an der Ganzheit des Lebens in Gemeinschaft mit Gott teilzunehmen. Die Katholizität kann dann nicht mit der äußerlichen Ausweitung der Kirche gleichgesetzt werden, die bestrebt ist, sich auszudehnen, alle Menschen zu umfassen und an allen Enden der Erde gegenwärtig zu sein. Natürlich ist diese geographische, quantitative Dimension ein wesentlicher Teil des kirchlichen Auftrags. Die Frage nach der Katholizität der Kirche ist aber, wie die Welt mit dem Geist und der Qualität des Lebens durchdrungen wird: Fülle des Lebens bedeutet Gemeinschaft mit Gott. Dieses Leben ist von Gott dem Vater in der Fleischwerdung seines Sohnes gegeben; es wird vom Menschen empfangen und manifestiert sich in dem und durch den ‚Leib Christi', die vom Heiligen Geist belebte Kirche. Das ist der eigentliche Imperativ der Katholizität der Kirche. Wir müssen unser Denken über Katholizität von einer rein horizontalen Dimension auf ihr vertikales Sein einstellen. Katholizität ist nicht nur eine Beziehung zwischen Menschen, Nationen, Klassen, Rassen als solchen, sondern eine Beziehung dieser Beziehungen zu dem dreieinigen Gott. Sonst könnte Katholizität leicht mit einem Panhumanismus gleichgesetzt werden, der heute im rein weltlichen Verständnis der internationalen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts so häufig vertreten wird[18]."

3. So bezeichnet der Begriff „katholische Kirche" die Gemeinschaft und Teilnahme nicht nur an der heiligen Eucharistie, sondern auch im Glauben. Der orthodoxe Glaube und das eucharistische Opfer sind in gegenseitiger Abhängigkeitsbeziehung. Von der Harmonie dieser beiden Faktoren während der ersten drei Jahrhunderte hängt die Einheit der Kirche ab, und zwar in solchem Ausmaße, daß jeder, der mit dieser Realität nicht übereinstimmt, sei er nun Bischof oder Priester, „kein Bischof ist und auch kein Priester; wenn er Diakon ist, ist er kein Diakon und nicht einmal ein Laie; wenn er ein Laie ist, ist er kein Laie und wird somit nicht teilhaftig (d. h. er hat keinen Anteil an der eucharistischen Versammlung)"[19].

Die Verbindung der Einheit in der Eucharistie mit der Einheit in der Orthodoxie verwirklichte sich mit dem Beginn des dritten Jahrhunderts und unter dem Druck der Häresie, die bereits versuchte, sich das Mäntelchen der Kirchlichkeit umzuhängen. In der Person des Bischofs fanden diese beiden Elemente ihren Ausdruck. Zur Zeit des Kyprianos dehnte sich diese Verbindung der Eucharistie mit der Orthodoxie weiter aus und steigerte sich immer mehr unter dem Druck eines anderen negativen Faktors: des Schismas. Die Eucharistie befand sich nunmehr in Übereinstimmung mit der Orthodoxie, und die Orthodoxie in Übereinstimmung mit der Eucharistie (Irenäus); der Bischof hingegen wurde zum Nachfolger der Apostel sowohl in der Eucharistie als auch in der Orthodoxie (Hippolyt), indem er durch das „Charisma der Wahrheit" (Irenäus), welches er ausschließlich durch die in der Eucharistie zelebrierte Weihe empfing (Hippolyt), die Identität des Glaubens und die Fülle der Kirche bewahrte (Kyprianos). Somit war jede Kirche, die unter ihrem solchermaßen eingesetzten Bischof vereint war, eine vollkommene Kirche, identisch mit dem gesamten Leib Christi. Aus diesem Grunde wurde der Begriff „katholische Kirche" während der ersten drei Jahrhunderte ursprünglich und hauptsächlich verwendet, um jeweils eine lokale Kirche zu bezeichnen, für die der Bischof ein anderer Christus, ein anderer Apostel (alter Christus, alter apostolus) war[20].

4. Diese Katholizität jeder bischöflichen Kirche machte jedoch diese Kirche nicht in ekklesiologischer und historischer Hinsicht von den übrigen Kirchen der Welt unabhängig. Die hier vorgetragene These der Vollkommenheit jeder lokalen „katholischen Kirche" ist im Zusammenhang mit der Einheit mit den übrigen katholischen Kirchen zu betrachten. Jede abgetrennte Kirche hört auf, eine katholische Kirche zu sein. Während es also in der Welt viele „katholische Kirchen" gibt, gibt es nur einen Leib, denn „Christus ist unteilbar". Daher sehen wir in einer in ihrer selbstgenügsamen lokalen Gemeinschaftlichkeit gefesselten Ortskirche eine wesentliche Abweichung von der eucharistischen ekklesiologischen Auffassung. Eine solche Einstellung birgt Gefahren in sich, an die wir sorgenvoll denken, wenn wir z. B. die Verengerungen der offiziellen deut-

schen Übersetzung der liturgischen Texte der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor Augen haben. Zwei solche Beispiele seien hier angeführt:

„In der deutschen Übersetzung des Missale Romanum ist das Wort ‚Kirche' beinahe ganz verschwunden. Es ist durch den Terminus ‚Gemeinde' ersetzt, der dadurch noch weiter beherrschend wird, daß auch andere Ausdrücke wie das schöne und traditionsreiche ‚familia' unbegreiflicherweise mit Gemeinde übersetzt sind: die vielfältigen Farbtöne des Kirchenbegriffes gehen in dem gleichmäßigen Grau der alleinseligmachenden ‚Gemeinde' unter.

Ein anderes Beispiel liefert der an sich reichlich traditionsfremd wirkende neue Taufritus. Der in der alten Kirche so bedeutsame Akt der Besiegelung mit dem Kreuz wird im lateinischen Text schon recht farblos folgendermaßen eingeleitet: N. N. Magno gaudio communitas christiana vos excipit. In cuius nomine ego signo vos signo crucis . . . Im deutschen Text ist das blasse, traditionsfremde Wort ‚communitas christiana', das immerhin noch die Assoziation zur ‚communio' hin weckt, so übersetzt: ‚Es nimmt euch die *christliche Gemeinde* auf.' Zur Wahl gestellt ist die Lesart: ‚Die Pfarrgemeinde nimmt euch auf.' Der Täufling wird nach diesem Ritual nicht mehr in die eine, welt- und zeitenumspannende Kirche hineingetauft, sondern in eine Pfarrgemeinde eingegliedert und in ihrem Namen — nur in ihrem! — wird er mit dem Kreuz bezeichnet[21]."

Das in der Urkirche schon früh in Erscheinung tretende Bewußtsein der „kata ten oikoumenen katholikes Ekklesias" (Martyrium des Polykarp) bedeutete, daß, obschon es in der Welt *Kirchen* gab, es doch in Tat und Wahrheit nur *eine Kirche* gab. Alle wahren lokalen Kirchen bilden „einen Leib", und dieser eine besteht aus vielen und ist „in den vielen eins"[22], wie Johannes Chrysostomus sagt, denn „dieser Leib ist weder räumlich noch zeitlich zertrennt"[23]. Der Ort trennt, der gemeinsame Herr aber verbindet, so daß „auf dem ganzen Erdental eine Kirche sein soll, obwohl räumlich vielhaft getrennt"[24]. So anerkannte die Urkirche als einziges Einheitszentrum der in der Ökumene verbreiteten Kirche den einen Herrn Jesus Christus, mit dem sich die in der Ökumene eingesetzten Bischöfe identifizieren sollten. Sie vertreten ihn mystisch und real, indem sie die Heilige Eucharistie präsidieren, durch die an jedem Ort die Kirche Gottes in ihrer Fülle offenbart wird.

5. Die Eine katholische Kirche in der Ökumene fand also ihren höchsten Ausdruck in der Einheit von Eucharistie und Bischof. Von diesem Standpunkt aus betrachtet gründet derjenige, der nicht an dieser Einheit teilnimmt und eine zweite Eucharistie unter einem zweiten Bischof innerhalb der geographischen Grenzen einer bestimmten Kirche ins Leben ruft (und somit ein Schisma

begründet), eine zweite Kirche, und zwar nicht nur in kanonischem, sondern auch in substantiellem, dogmatischem Sinne. Da es jedoch nach der grundlegenden Auffassung des Kyprianos nur eine Kirche gibt, ist jede Kommunion in einer anderen Eucharistie und unter einem anderen Bischof ohne jede Beziehung zum Leib Christi. Zwei oder mehr eucharistische Versammlungen unter zwei oder mehr Bischöfen in der gleichen Stadt sind unzulässig. Diese Voraussetzung ist die Grundlage für die von Kyprianos entwickelte „Ekklesiologie des Schismas".

Diese „Ekklesiologie des Schismas" gründet sich auf die ursprüngliche Identität der Kirche mit der eucharistischen Versammlung. Voraussetzung für die These des Kyprianos ist das Zusammenfallen der kanonischen und der substantiellen Grenzen der Kirche. Dies wird durch die Einheit der Kirche in einer Eucharistie und unter einem Bischof erreicht.

Wurde jedoch das Problem des Schismas überhaupt durch diese Ekklesiologie gelöst? Vom historischen und vielleicht auch vom theologischen Standpunkt aus muß man diese Frage verneinen. Das Zusammenfallen der kanonischen und der charismatischen Grenzen der Kirche wurde von Papst Stephan nicht anerkannt und später von Augustin gänzlich verworfen. Dieser ablehnenden Haltung schloß sich später fast die ganze westliche Kirche an, die es vorzog, zwischen dem charismatischen und dem kanonischen Bereich der Kirche zu unterscheiden und die Möglichkeit der Teilnahme am ersteren Bereich für diejenigen anzunehmen, die wegen des Schismas nicht am letzteren teilnehmen konnten. Die östliche Kirche scheint mit einigen wenigen Ausnahmen dem Kyprianos gefolgt zu sein, ohne jedoch bis jetzt dies grundlegende Problem völlig gelöst zu haben, weder vom theologischen noch vom historischen Standpunkt aus[25].

III. Schlußfolgerungen für unsere heutige Situation

Versuchen wir, aus diesen Ausführungen die Konsequenzen für unsere heutige Situation herauszukristallisieren.

1. Die eucharistische Interkommunion oder, um es treffender auszudrücken, die eucharistische Kommunion — denn „Interkommunion" kann sowieso nur etwas Unvollkommenes, Vorläufiges sein — ist nach orthodoxer Auffassung eine ekklesiologische Realität. In der Kommunion und durch die Kommunion wird die vollkommene Einheit der Kirche erlebt. Durch die Eucharistie und in der Eucharistie vereinen sich die Gläubigen mit Christus und miteinander zu einem Leib. Eucharistische Koinonia bedeutet also Kommunion in der Einen Kirche, vollkommene Vereinigung der Glieder des einen und einzigen Leibes der einen Kirche Christi.

2. Da die Frage der eucharistischen Gemeinschaft nicht in den Bereich des Gefühls oder der Vernunft oder der Kirchenpolitik gehört, sondern nur in jenen der Ekklesiologie, muß jeder Versuch einer Lösung des Problems mit größter Vorsicht und Überlegung geschehen. Vom orthodoxen Standpunkt aus ist die sakramentale Gemeinschaft nicht ein Problem, das in die Zuständigkeit der lokalen Kirchen fällt, sondern eine Angelegenheit der gesamten Orthodoxie. Jede provisorische, partielle oder andere Lösung durch eine Lokalkirche, unter Umständen sogar aus anderen als theologischen Gründen, mit der lediglich eine oberflächliche und provisorische Erleichterung angestrebt wird, ohne auf das Wesen und die Grundlage einzugehen, kann Verwirrung stiften und sich auf alle aufrichtigen Bemühungen um eine Annäherung der Kirchen nachteilig auswirken.

3. Kommunionsgemeinschaft ist da nicht möglich, wo eine Trennung im Eigentlichen der Pistis, d. h. der großen konziliaren Symbole vorliegt, oder wo die Grundordnung der Ekklesia, das Fortbestehen der altkirchlichen apostolischen Struktur, also die successio apostolica gestört ist. Diese Elemente sind nicht voneinander zu trennen, es geht um ein kontinuierliches, lebendiges Ganzes, das man durch Teilnahme und Teilhabe am Leben der Kirche erfahren kann. Es ist letzten Endes nicht möglich, den sakramentalen Christus vom Christus des Glaubens und der Wahrheit zu trennen.

Es ist daher vom eucharistischen Standpunkt aus inkonsequent, wenn man die dogmatischen Unterschiede in der Einheit der Kirche als bedeutungslos abtun will, und zwar mit der Behauptung, daß jede Kirche, insofern sie die Eucharistie zelebriert, nicht aufhört, eine Kirche Gottes zu sein, wenn auch isoliert und von den übrigen Kirchen getrennt. Für den Begriff der „katholischen Kirche" genügt nämlich nicht die Eucharistie, auch die Orthodoxie ist dafür erforderlich, wie wir bereits erläutert haben.

4. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist jeder Versuch einer „Interkommunion" zwischen den durch Häresie oder Schisma getrennten Kirchen unvorstellbar. Der Grund für die Unmöglichkeit der Kommunion in der Eucharistie liegt also hauptsächlich nicht in diesem oder jenem Unterschied zwischen den getrennten Kirchen, sondern in der Trennung als solcher. Die forcierte Tendenz zur „Interkommunion" in der heutigen ökumenischen Bewegung hat einerseits theologische Gründe — und als solche zitieren wir den Mangel an ekklesiologischen Betrachtungen über die Eucharistie — und andererseits psychologische Gründe, nämlich die Tendenz, das Schisma als eine natürliche, vom Organismus der Kirche nicht wegzudenkende Tatsache hinzunehmen, wodurch jedes Gefühl der Trauer und der Reue gegenstandslos wird. Im Gegensatz zu dieser Haltung steht die Vermeidung der Kommunion mit Andersgläubigen für alle jene, die die Eucharistie im Lichte der Ekklesiologie

betrachten. Dieser Betrachtungsweise liegt jede Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit ferne; es wird damit eher das dauernde Erlebnis der Tragödie des Schismas zum Ausdruck gebracht[26].

5. Diese Feststellung, daß vor dem einen eucharistischen Tisch die Einheit der Kirche am sichtbarsten, aber auch ihre Trennung am schmerzlichsten zum Ausdruck kommt, zwingt uns, die trennenden Wände zu durchbrechen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken. Es ist eine Fügung Gottes, daß wir in einer Zeit der Entgiftung des vergifteten Klimas zwischen den Kirchen leben, das in einem jahrhundertelangen Prozeß des Fanatismus und gründlicher Mißverständnisse entstanden ist. Wir leben tatsächlich in einer Zeit der freien gegenseitigen Begegnung, eines echten Dialogs, der darin besteht, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, zugleich aber auch bereit ist, zuzuhören und, wenn es sich als notwendig erweist, die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen. Die im wesentlichen bestehende Übereinstimmung in der Wahrheit erheischt, daß man miteinander alle Punkte, in denen man auseinandergeht, neu überprüft. Eine Verständigung zwischen den Kirchen kann nicht durch Verschweigen oder Unterdrücken bestehender Gegensätze erreicht werden.

Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionsverweigerung rechtfertigen, d. h. ob die Trennungen im Sinn verschiedenartiger Traditionen zu verstehen sind und nicht mehr als Trennungen in der Tradition des Glaubens selbst. Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: „Dürfen wir miteinander kommunizieren", sondern auch: „Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?" Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig.

Sollten andererseits im Dialog grundlegende Widersprüche festgestellt werden, die uns tief voneinander trennen, wie dies auch der Fall zu sein scheint, so dürfen sie nicht in einer Beziehung des toten Nebeneinander und Gegenüber verharren, sondern müssen Gegenstand einer lebendigen Auseinandersetzung werden. Diese darf natürlich nicht mit einer überflüssigen polemischen Selbstbehauptung verwechselt werden, auch nicht mit einer „ökumenisch" verkleideten gegenseitigen Bekämpfung. Die Wahrheit liegt aber auch nicht zwischen den Gegensätzen, und es ist möglich, daß wir zur Verfestigung unserer Verschiedenheiten geführt werden oder zu einem noch tieferen Bruch, wenn wir in unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung das Leben der Kirche nicht in seiner Gesamtheit berücksichtigen. So ist es jedenfalls paradoxerweise schon öfters in der Geschichte vorgekommen, daß Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen zur endgültigen Verfestigung ihrer Trennung führten. In ihrem Suchen nach

einem Einvernehmen zwischen den verschiedenen Denominationen in ihren gegenwärtigen Erscheinungsformen sollten die Kirchen ihr räumliches Nebeneinander, ihren „Ökumenismus im Raum" (ecumenism in space) durch einen „Ökumenismus in der Zeit" (ecumenism in time) vervollständigen, unter der besonderen Berücksichtigung ihres geschichtlichen Gewordenseins.

Nach dem Beitrag der orthodoxen Delegierten in der Sektion für die Einheit in Neu-Delhi 1961 schlagen die orthodoxen Theologen „diese neue Methode der ökumenischen Forschung, diesen neuen Maßstab für eine ökumenische Bewertung als einen königlichen Fels" vor in der Hoffnung, daß die Einheit der getrennten Denominationen wiedererlangt werden kann durch ihre Rückkehr zu ihrer gemeinsamen Vergangenheit. Auf diese Weise können divergente Denominationen sich treffen in der Einheit der gemeinsamen Tradition. Die orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu beteiligen als der Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung „aller Zeitalter" garantieren kann. „Es soll auch keine starre Einförmigkeit geben, da ein und derselbe Glaube, geheimnisvoll nach seinem Wesen und adäquat nicht meßbar durch Formeln menschlicher Vernunft, auf verschiedene Weise zutreffend ausgedrückt werden kann. Der unmittelbare Gegenstand der ökumenischen Forschung ist nach orthodoxem Verständnis eine Reintegration des christlichen Bewußtseins, die Wiedererlangung der apostolischen Tradition, die Fülle christlicher Schau und christlichen Glaubens, in Übereinstimmung mit allen Zeitaltern[27]."

Wenn wir die anderen auffordern, auf die ersten Jahrhunderte zurückzugehen, so heißt das nicht unbedingt, daß wir von ihnen fordern, ihre eigene Tradition zu verleugnen, und auch nicht, daß wir das Wirken des Heiligen Geistes bei ihnen völlig in Abrede stellen. Wie Nikos Nissiotis in Neu-Delhi sagte: „Dasein und Zeugnis der östlichen orthodoxen Kirchen und ihr Zeugnis einer ungebrochenen orthodoxen Tradition können allen anderen geschichtlichen Kirchen helfen, ihr eigenes wahres Leben zu entdecken[28]."

In der kontinuierlichen geschichtlichen Vermittlung der Verkündigung Gottes kommt dem ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte eine besondere Bedeutung zu. Es ist auch eine Zeitperiode der Auseinandersetzung von Glauben und Verstehen, und viele unserer heiklen ökumenischen Fragen könnten eine gewisse Antwort finden oder mindestens neu gestellt werden, wenn wir gemeinsam zu den Quellen zurückkehren. Die Orthodoxen werden dadurch ihr ursprüngliches Ideal einer lebendigeren Vätertheologie noch näher vor sich sehen, während die Evangelischen zu einer Verkirchlichung und die westlichen

Christen überhaupt zu einer gesunden Entrationalisierung ihrer Theologie geführt werden, ohne ihr Wesen und ihre eigene Frömmigkeit völlig leugnen zu müssen.

Die Zukunft liegt natürlich in den Händen Gottes. „Die göttliche Macht", um Gregor von Nyssa zu zitieren, „ist fähig, eine Hoffnung entstehen zu lassen, da, wo keine Hoffnung mehr besteht, und einen Weg ins Unmögliche zu finden[29]." Nicht der Weg ist unmöglich, sondern das Unmögliche selbst kann der Weg sein, der zum Vater führt.

6. Wie Ratzinger[30] bemerkt, sollte es jedenfalls in unserer heutigen Situation die Aufgabe lebendig nach Einheit suchender Kräfte sein, positive Alternativen zur Interkommunion zu finden, etwa in Anknüpfung an die altkirchliche Büßer- und Katechumenenliturgie. Bei Origenes gibt es eine wundervolle Auslegung von Jesu Verzichtwort beim letzten Abendmahl: „Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich es neu trinke im Reiche Gottes" (Mk14, 25). Origenes sagt dazu: Jesus kann den Kelch nicht allein trinken, den er nur mit allen seinen Jüngern zusammen trinken wollte. Der Festtrunk Jesu bleibt aufgeschoben, bis er ihn mit *allen* trinken kann. Ist es nicht eine sinnvolle Form liturgischen Handelns, wenn die getrennten Christen, die als Getrennte zusammenkommen, dabei bewußt in den Verzicht Jesu eintreten — wenn sie gerade durch das Fasten mit ihm und so miteinander kommunizieren, an Jesu Selbstexkommunikation aus der eschatologischen Freude Israels teilnehmen und so die „Eucharistie der Hoffnung" begehen? Könnte so nicht auch stärker ins Bewußtsein gerückt werden, daß dem Mahlhalten die Versöhnung vorausgehen muß und daß wir zuerst lernen müssen, zusammen Büßer zu sein, Bußliturgie zu feiern, ehe wir den nächsten Schritt wagen dürfen? Vielleicht ist im Hinblick auf solche Fragen die Behauptung angebracht, daß man sich, allem gegenteiligen Anschein zum Trotz, in der Ökumene heute die Leidenschaft und die Phantasie eines verantwortungsvollen Handelns am Ort ersparen will. Statt dessen möchte man lieber gleich jetzt Gesamtkirche spielen, womit sowohl der lokale wie der universale Aspekt verfehlt wird.

Eine zerspaltene Christenheit ist eine offene Wunde am Leibe Christi. Diese Wunde muß heilen. Nicht nur aus taktischen Gründen, etwa um dem Atheismus gegenüber eine geschlossene Front zu bilden; auch nicht nur darum, um in den Missionen glaubwürdig zu werden, sondern von Christus und seiner Wahrheit her, damit jener Wunsch verwirklicht werde, den Er in seinem letzten Gebet ausgesprochen hat: „Daß alle eins seien", „damit die Welt glaube" (Joh17, 20—21).

Dazu gehört, wie oben gesagt, gegenseitiges Beten, gegenseitige Buße, gegenseitiges Tragen und Getragenwerden, gegenseitiges Verantwortungsgefühl. In

einer gespaltenen Christenheit hat niemand das Recht, sich der Verantwortung für die anderen zu entziehen.

Es ist nicht Zufall, daß in der Liturgie des Johannes Chrysostomus der Rezitation des Glaubensbekenntnisses die folgende sinnvolle Aufforderung vorausgeht: „Lieben wir einander, auf daß wir in Einmütigkeit bekennen. . .“

ANMERKUNGEN

[1] D. Papandreou, Das Ökumenismus-Problem von der Liturgie her gesehen, in: „Liturgie und Mönchtum“, Heft 40, Maria Laach, 1967, S. 32.

[2] Augustinus, In Evang. Ioannis, tr. XXVIII, Migne, PL 35, 1622 (Migne Patrologia Graeca et Latina; im folgenden PL oder PG).

[3] Migne, PG 61, 200 bei Gerasimos Saphiris, Die Eucharistie als Sacrificium und Commemoration, in: E. Suttner, Eucharistie Zeichen der Einheit, Erstes Regensburger Ökumenisches Symposion, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970, S. 68.

[4] Interkommunion oder Gemeinschaft? In: Ökumenische Rundschau, Nr. 4/69, S. 578.

[5] Didache IX, 4.

[6] J. Chrysostomus, Im ersten Korinther-Brief: Homilie 24, 2 (PG 61, 200). Vgl. D. Papandreou, L'Unité de l'Eglise selon le N.T. et les Pères, in: Verbum Caro, 1967, Heft 82, S. 61—62, 66.

[7] Der Gemeinschaftscharakter der Liturgie tritt bereits in vielen urchristlichen liturgischen Texten hervor: In der Didache (IX, 1—4 und X, 1—5) wird darum gebetet, daß die Kirche in der Eucharistie geeint werden möge (s. o.). — Noch deutlichere ähnliche Gedanken finden sich in der sogenannten Clemens-Liturgie, siehe Apostolikai Diatagai VIII, 1 (PG 1, 1085). — Vgl. P. Rodopoulos, Die Anaphora der Clemens-Liturgie, 1959, S. 18 (gr.). — Auch in der Liturgie Gregors des Theologen betet der Priester für das Aufhören der Spaltungen und die Einigung aller Christen auf dem Erdenrund (PG 36, 713). — Ähnliche Gedanken erfüllen auch die Anaphora der antiochenischen Liturgie, die den Namen des Apostels Petrus trägt; siehe: Die heilige Liturgie des Apostels Petrus (A. Stavrinos, Die ältesten und zeitgenössischen Liturgien, Bd. I, 1929, S. 153) (gr.). — Desgleichen in der Anaphora der Liturgie des A. Jakobus, siehe: Apostolikai Diatagai VIII, 1, 2 (PG 1, 1104), und in der alexandrinischen Liturgie des Basileios des Großen (PG 31, 1629, 1640).

[8] „Herr, unser Gott, der du in der Höhe des Himmels wohnst und auf das Niedrige herabblickst, der du zum Heile des Menschengeschlechtes deinen einzigen Sohn und Gott, unseren Herrn Jesus Christus gesandt hast, schau auf deine Diener, die Katechumenen, die sich beugen vor dir. Würdige sie zur rechten Zeit des Bades der Wiedergeburt, der Vergebung ihrer Sünden und des Gewandes der Unverweslichkeit; vereinige sie mit der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und zähle sie deiner auserwählten Herde bei.“

[9] Während der Chor das „Heilig, heilig, heilig. . .“ singt, betet der Priester: „Mit diesen seligen Mächten, o menschenliebender Herr, bezeugen auch wir und sprechen: Heilig bist du und allheilig, du und dein eingeborener Sohn und der Heilige Geist. Heilig bist du und allheilig, und erhaben ist deine Herrlichkeit. So sehr hast du die

Welt geliebt, daß du deinen eingeborenen Sohn dahingabst, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern das ewige Leben habe. Er war gekommen und hatte für uns die ganze Heilsordnung erfüllt. Dann nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst zum Heile der Welt überlieferte, das Brot in seine heiligen, makellosen und unbefleckten Hände, dankte, segnete, heiligte, brach es und gab es seinen Jüngern und Aposteln und sprach: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden. Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahle und sprach: Trinket alle daraus, das ist mein Blut des Neuen Testamentes, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden."

[10] Clemens-Brief 34, 6—7.

[11] J. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute, in: Una Sancta, 1970, S. 343—345.

[12] Interkommunion oder Gemeinschaft? a. a. O., S. 580.

[13] Bulgakov, L'Orthodoxie, Paris 1932, S. 84 und 91.

[14] D. Papandreou, Das Ökumenismus-Problem von der Liturgie her gesehen, a.a.O., S. 35—36. — Vgl. G. Florowsky, The elements of liturgy in ways of worship, 1951, S. 61, und R. Rodopoulos, a.a.O., S. 97.

[15] Ignatius, An die Philadelphier IV.

[16] Ignatius, An die Smyrnäer 8, 1—2.

[17] K. Sarkissian, in: Bericht aus Uppsala 1968, hrsg. von Goodall, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968, S. 4—5.

[18] K. Sarkissian, a.a.O., S. 4.

[19] Jean Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide, Sources Chrétiennes No. 67, 1960, S. 64 (5,5).

[20] J. Zizioulas, Die Einheit der Kirche in der göttlichen Eucharistie und dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten, Athen 1965, S. 146—147 (gr.).

[21] J. Ratzinger, Ausführungen, vorgetragen am 16. 11. 1972 anläßlich der Versammlung der Delegierten der Ökumenischen Nationalkommissionen im Vatikan; Thema des Vortrags: Ökumenismus am Ort.

[22] Joh. Chrysostomus, Über die Epheser, Hom. 3, 2 (PG 62, 26) und 10, 1 (PG 62, 75).

[23] Joh. Chrysostomus, Drei Homilien (PG 52, 277). — Vgl. Über den ersten Korintherbrief, Hom. 1, 1 (PG 61, 13).

[24] Joh. Chrysostomus, Über den ersten Korintherbrief, Hom. 1, 1 (PG 61, 13).

[25] J. Zizioulas, a.a.O., S. 133—134.

[26] J. Zizioulas, a.a.O., S. 197—198. — Überlegungen orthodoxer Theologen zur Interkommunion hat Prof. Raymund Erni auf sorgfältige und zusammenfassende Art und Weise gesammelt in seiner Artikelserie: Interkommunion — Abendmahlsgemeinschaft in der Sicht der Orthodoxie, in: Catholica Unio, 40. Jahrgang, 1972.

[27] Siehe Erklärung in: D. Papandreou, Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vaticanums, Freiburg 1969, S. 448—451.

[28] N. Nissiotis, in: Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 550.

[29] D. Papandreou, Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht, Überlegungen und Perspektiven, in: Ökumenische Rundschau, Nr. 3/1971, S. 279.

[30] J. Ratzinger, a.a.O.

Gottesdienst — Ausdruck der Konziliarität unter den Kirchen

Eine katholische Stellungnahme

VON HERIBERT MÜHLEN

1. Der innere Zusammenhang von Konziliarität und Gottesdienst

Auf der vorjährigen Regionaltagung der Ökumenischen Centrale in Nordrhein-Westfalen wurde von der Arbeitsgruppe „Konziliarität" ein Text erarbeitet, in welchem es um die Konvergenz als Strukturprinzip der Konziliarität und eines möglichen kommenden Konzils aller Christen ging[1]. Diese Überlegungen sollen in diesem Jahr im Hinblick auf die Verwirklichung der Konziliarität im Gottesdienst weitergeführt werden. Eine solche Fortsetzung ist in mehrfacher Hinsicht sinnvoll und notwendig. Konziliarität ereignet sich ja nicht primär im Dialog über Lehrunterschiede. Er kann nur eine erste Stufe sein, die nunmehr entschieden überschritten werden muß auf die Konvergenz hin, in welcher die schuldhaft getrennten Kirchen auf jene Mitte hinstreben, die unter ihnen immer schon anwesend ist und die wir Heiliger Geist nennen. Dieses tätige Zusammenstreben vollzieht sich keineswegs lediglich oder primär in der gemeinsamen Hinwendung zur Welt, in einem sog. „indirekten" Ökumenismus, sondern eben auch in der gemeinsamen Hinwendung zueinander. Wo aber sollte sich diese intensiver und wirksamer ereignen als im gemeinsamen Gottesdienst?

Außerdem ist darauf hinzuweisen: Schon der Bedeutungsgehalt des Wortes „Konziliarität" enthält denjenigen von „Gottesdienst". Das Wort „Konziliarität" ist abgeleitet von concilium: das Zusammenkommen, die Versammlung. Diesem Wort liegt das Verb calare zugrunde: aus-, zusammenrufen. Für unsere folgenden Überlegungen ist wichtig, von Anfang an diese allgemeine Bedeutung von concilium im Auge zu behalten und nicht sofort an die großen geschichtlichen Konzilien der Kirche zu denken: Auch unabhängig von diesen Konzilien gehört es zum Wesen der ekklesia, der „Versammlung", daß sie sich eben in der Versammlung der Gläubigen ereignet und selbst darstellt.

Es ist nun bedeutsam, daß das in der Themenstellung verwandte Wort „Gottesdienst" im Neuen Testament seine eigentliche Entsprechung nicht in den Worten latreuein, threskeia, leiturgia hat, denn keiner der bei den Griechen oder im Alten Testament für die Verehrung der Gottheit gebrauchten Worte vermag das auszudrücken, was in der Versammlung der Christen geschieht. Vielmehr entsprechen unserem heutigen Wort „Gottesdienst" im Neuen Testa-

ment Begriffe, die das Zusammenkommen und Versammeltsein im Namen Jesu ausdrücken: synagestei (vgl. Mt 18,20; 1 Kor 5,4; Apg 4,31; 20,7 f. u. a.), synerchesthai (vgl. 1 Kor 11, 17—20; 33 f.; 14,23.26). Der christliche Gottesdienst *ist* in sich selbst ekklesia = Versammlung[2]. Um nur eine der markantesten Stellen zu zitieren: „Wenn ihr zusammenkommt (synercheste), trägt jeder etwas bei: einer ein Lied, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung; einer redet in Sprachen und ein anderer deutet es. Alles geschehe so, daß es aufbaut" (1 Kor 14,26). Wir werden im folgenden Abschnitt (2) zeigen, daß die ntl. Charismenlehre (sie ist keineswegs Eigengut des Paulus; vgl. 1 Petr 4,10) das Zentrum des urkirchlichen Gottesdienstes freilegt. Dieses muß inhaltlich als „Mysterium" beschrieben werden (3). Abschließend werden wir dann einige Überlegungen über die Konziliarität im gemeinsamen Gottesdienst der schuldhaft getrennten Kirchen vorlegen (4).

Wir müssen es uns versagen, in diesen Ausführungen die Konziliarität der Kirche zum ausdrücklichen Thema zu machen. Wir haben dies an anderer Stelle bereits vorweggenommen und müssen hier darauf verweisen[3]. Es sei lediglich hervorgehoben, daß man unterscheiden muß zwischen der *ekklesialen* und der *konziliaren* Konziliarität. Die erstere ist eine Wesenseigenschaft der Kirche bzw. kirchlichen Handelns zu allen Zeiten und an allen Orten. Die zweite ist darüber hinaus Kennzeichen von Konzilien und durch Elemente bestimmt, die mit einer gottesdienstlichen Versammlung nicht ohne weiteres gegeben sind: a) auf Konzilien versammeln sich Vertreter, Delegierte, Repräsentanten der Gesamtkirche oder einzelner Kirchen; b) diese Gruppe faßt Beschlüsse, die Anspruch auf Verbindlichkeit und Autorität erheben. Es wäre deshalb für den Fortschritt der ökumenischen Bewegungen verhängnisvoll, jegliches Zusammenkommen von Christen, also etwa auch zum Gottesdienst, undifferenziert als „Konziliarität" zu bezeichnen.

2. Die Konvergenz der Geistesgaben: Voraussetzung der Konziliarität im Gottesdienst

In unseren Überlegungen geht es nicht primär um solche Gottesdienste, zu denen sich Christen einer bestimmten Konfession oder kirchlichen Gemeinschaft versammeln, sondern um Gottesdienste, die Angehörige schuldhaft getrennter Kirchen miteinander feiern. Im Hinblick darauf muß man verschiedene Intensitätsgrade von Konziliarität unterscheiden. Wenn eine homogene Gruppe zusammenkommt, in der kaum Unterschiede greifbar sind, dann wird das Moment des „Zusammen" weniger deutlich als in einer Versammlung, in welcher Unterschiedenheiten deutlich werden. Auch die großen ökumenischen Konzilien waren keine problemlosen Versammlungen, in denen man lediglich Erfahrungen

austauscht, sondern sie wurden einberufen, weil unerträgliche Spannungen aufgetreten waren, weil die Einheit bedroht war oder wiederhergestellt werden sollte.

In den urkirchlichen Gottesdiensten, von denen uns vor allem im ersten Korintherbrief berichtet ist, waren Unterschiedenheiten bis zu einem gewissen Grade konstitutiv für die Erfahrung der Einheit, und die Grenze zum Schisma, die Möglichkeit der Spaltung, wurde immer gleichursprünglich mit erfahren. Der deutlichste Hinweis darauf ist 1 Kor 12,4: „Es gibt Unterschiedenheiten (oder auch: Zuteilungen) von Geistesgaben, aber nur *einen* Geist." Der eine und selbe Geist „wirkt" sogar diese Unterschiedenheiten (V. 11) und wird gerade so als der eine „offenbar" (V. 7). Paulus setzt 1 Kor 14,26 voraus, daß dieselben Korinther zu einer solchen „Offenbarung des Geistes" zusammenkommen, von denen er 1,13 und 11,17 sagt, daß ihre Einheit durch auflösende Spaltungen bedroht ist.

Diese urkirchlichen Erfahrungen werden heute wieder auf überraschende Weise lebendig in den sog. „charismatischen" Gottesdiensten, die im Augenblick in allen traditionellen Großkirchen aufbrechen: Je mehr die persönliche Eigenart eines jeden einzelnen und damit die Unterschiedenheit voneinander in den Gebetsbeiträgen durchleuchtet, um so intensiver ist die Erfahrung der von den Teilnehmenden nicht selbst hergestellten, pneumatischen Einheit. Bevor wir auf die großen Hoffnungen eingehen, die sich aus diesem — man muß wohl schon sagen „epochalen" — Aufbruch urkirchlicher Gottesdiensterfahrungen ergeben, sei noch einmal auf das Gemeindemodell von 1 Kor 12 eingegangen. Wir glauben nämlich, daß dieses analog auch angewandt werden kann auf das Verhältnis der schuldhaft getrennten Konfessionskirchen zueinander und daß hier am deutlichsten abgelesen werden kann, was Konziliarität im Gottesdienst sein will.

Der erste Korintherbrief, vor allem die Kapitel 12—14, werden in der ekklesiologischen Diskussion immer mehr zu Basistexten, in ähnlicher Weise, wie etwa Joh 1,14, Röm 1,3 f. und Phil 2,7 ff. in der Tradition zu christologischen Basistexten geworden sind. Vor allem 1 Kor 12,7 wird ganz deutlich, was wir schon an anderer Stelle als „Konvergenz"[4] gekennzeichnet haben: „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes (he phanerosis tou pneumatos) verliehen zum allgemeinen Besten (pros to sympheron)". Dieser pneumatologische Kernsatz des Neuen Testaments kann uns wie kaum ein anderer in den theologischen Hintergrund des urkirchlichen Gottesdienstes einführen. Phanerosis: Die Geistesgaben machen den Geist selbst „offenbar" (gen. object.) bzw. der Geist macht sich selbst in den Geistesgaben offenbar (gen. subject.). Der radikal göttliche, mit dem Kyrios und Gott auf gleicher Stufe stehende (vgl. V. 5 f.) Geist tritt in den Geistesgaben aus seiner Verborgenheit heraus, „erscheint" als jener

„Gott in uns", von dem wir nie *genau* sagen können, ob er in uns zum Vater ruft (Gal 4,6) oder wir in ihm (Röm 8,15). Wenn wir uns zum Gottesdienst versammeln, dann sind zwar immer wir selbst es, die beten (sogar derjenige, der die Sprachengabe hat, kann durchaus von sich selbst her diese Geistesgabe betätigen, er kann beginnen und er kann auch aufhören), aber untrennbar davon ist der Geist Gottes selbst es, der in uns betet (vgl. Röm 8,26: auto to pneuma). Im charismatischen, freien Gebet vor Gott wird deshalb durchaus immer auch die Person des Betenden selbst, seine „Eigenart" (vgl. das idia 1 Kor 12,11) offenbar: Die einzigartige Wir-Erfahrung der gottesdienstlichen Versammlung ist nicht nur konstitutiert durch die Unterschiedenheit der Geistesgaben, sondern gleichursprünglich auch durch die Unterschiedenheit der diese Geistesgaben betätigenden Personen. Das „ungetrennt" der altkirchlichen Terminologie fordert jedoch sofort das „unvermischt" heraus: Ebensowenig wie das Beten des Geistes in uns lediglich ein Verhältnis Gottes zu sich selbst ist ohne uns (ungetrennt), ebensowenig sind wir selbst mit diesem Geiste in jeder Hinsicht identisch (unvermischt). Diese für den urkirchlichen Gottesdienst schlechthin konstitutive *unio spiritualis* zwischen dem Geiste Gottes bzw. seinen Gaben und uns tritt dabei in eine deutliche Analogie zu der unio hypostatica zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus von Nazareth. Wir brauchen diese Analogie hier nicht im einzelnen durchzuführen[5]. P. Brunner hat sie in seiner Lehre vom Gottesdienst deutlich herausgearbeitet[6] und dabei zugleich mit Nachdruck auf den Geheimnischarakter auch der unio spiritualis hingewiesen.

Aber nicht nur auf dem Boden und in der Terminologie der altkirchlichen Konzilien ergibt sich diese Analogie, sondern ursprünglicher noch aus den Aussagen des Neuen Testaments selbst: 1 Joh 1,1—3 heißt es, in dem Menschen Jesus von Nazareth sei das „Wort des Lebens" leibhaftig „erschienen": Die Zeugen des Lebens Jesu haben etwas von diesem ewigen Logos selbst gesehen, gehört, mit Händen betastet, als sie den Menschen Jesus von Nazareth sahen, hörten und betasteten. In einer analogen Weise dürfen wir etwas vom Geiste Gottes selbst sehen, hören und erfahren, wenn wir im Vollzug der gottesdienstlichen Versammlung sehen, hören und erfahren, wie die Mitchristen zur Auferbauung der Gemeinde im Geiste durch Christus zum Vater beten.

Allerdings ist zugleich die wohl entscheidendste Differenz zum Geheimnis des Menschen Jesus von Nazareth deutlich zu machen: Dieser wurde ganz transparent für das „Wort des Lebens", es konnte in ihm wirklich total aufscheinen, weil dieser Mensch ohne Sünde war. Wir dagegen sind und bleiben konstitutiv Sünder. Wir verhindern durch unsere Sünde, daß der Geist in uns und durch uns wirklich allen erfahrbar in Erscheinung tritt, ja, wir versuchen sogar durch unsere übertriebene Ichbetonung, den einen Christus bzw. das eine Pneuma zu zerspalten (vgl. 1 Kor 1,13). Diese unsere konkupiszente Seinsver-

fassung hat zu den großen geschichtlichen Spaltungen geführt und verhindert bis zur Stunde ein durchgreifendes Offenbarwerden des Geistes vor der Welt. Paulus ermahnt die Korinther deshalb mit großem Nachdruck, jegliche übertriebene Ichbetonung der einzelnen und der Gruppen innerhalb der Gemeinde abzubauen (1 Kor 1,10—16) und gerade bei der Betätigung der Geistesgaben jegliches Schisma schon im Ansatz zu vermeiden (1 Kor 12,35).

Wie aber macht man das: die für das „Offenbarwerden des Geistes" tödlichen Spaltungen schon im Ansatz vermeiden (bzw. schon vollzogene Spaltungen beseitigen)? Paulus gibt uns den schlechthin entscheidenden Hinweis: Alle Geistesgaben sind in ihrer Jeweiligkeit und Unterschiedenheit gegeben „pros to sympheron" im Hinblick auf das Ganze des Leibes Christi, der Kirche. Das substantivierte Partizip to sympheron meint in seiner transitiven Bedeutung „zusammentragen, zusammenbringen, sammeln, vereinigen" und in seiner intransitiven Bedeutung a) nützlich sein, nützen, oder b) mit jemandem zusammenwirken bzw. übereinstimmen. Das Partizip sympheron wird zwar meist nur in der Bedeutung „nützlich, förderlich" gebraucht, so daß das substantivierte Partizip den Nutzen, den Vorteil meint. An unserer Stelle ist jedoch keineswegs der „private" Vorteil eines jeden einzelnen im Blick (vgl. 1 Kor 10,33), sondern der gemeinsame Nutzen aller (vgl. 1 Kor 7,35). Deshalb meint das Partizip hier auch das Zusammenbringende, Vereinigende. Unser Satz müßte also zunächst und wörtlich übersetzt werden: „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes verliehen im Hinblick auf das, was vereinigt", oder auch: „im Hinblick auf das, was zur Übereinstimmung führt" bzw. zur „Auferbauung" der Gemeinde (vgl. 1 Kor 14,4.26). So sind dann die unterschiedenen Gnadengaben zugleich auch allen nützlich und förderlich. Die ganze Bedeutungsbreite des Verbums sympherō muß also ins Spiel kommen, wenn wir das Geheimnis der unio spiritualis des einen Geistes mit den vielen Geisteträgern und damit das Geschehen urkirchlichen Gottesdienstes beschreiben wollen.

Dieses Zusammenwirken, Zusammenstreben, Übereinstimmen zur Auferbauung der Gemeinde kann man als „Konvergenz" bezeichnen. In seiner allgemeinsten Bedeutung meint dieses Wort das Zusammenwirken mehrerer Personen oder Personengruppen, die von verschiedenen Perspektiven her auf ein und dasselbe hintendieren[7]. Es entspricht der konstitutiven Begrenztheit unserer jeweiligen menschlichen Erfahrung und Erkenntnis, daß ein einzelner nie das Ganze eines komplexen Geschehens erfassen kann. Je unterschiedlicher die Standorte und Perspektiven sind, von denen her ein solches Geschehen betrachtet und erfahren wird, um so mehr Aussicht besteht, die Komplexheit überhaupt als solche erfassen zu können. Dies gilt vor allem hinsichtlich der Mysterien des Glaubens, insofern sich in ihnen eine nicht adäquat zu erfassende Komplexheit von Göttlichem und Menschlichem ereignet, nicht nur für das Myste-

rium der Menschwerdung, sondern auch für das Mysterium der Kirche und damit auch des gottesdienstlichen Geschehens. Paulus ist fest davon überzeugt: Wenn ein Ungläubiger oder Unkundiger in die Gemeindeversammlung kommt, dann wird er „auf sein Gesicht niederfallen, Gott anbeten und ausrufen: Wahrhaftig, Gott ist unter euch" (1 Kor 14,25). Dies ist jenes „Mysterium", von welchem in demselben Brief im 2. Kapitel die Rede ist: daß nämlich der Geist Gottes, der allein die Tiefen Gottes erforscht (2,7—10), im Gottesdienst unter uns anwesend ist und „erscheinen" will. Der Geheimnischarakter dieses Ereignisses zeigt sich nicht zuletzt darin, daß die erfahrene Einheit *nicht eine nachträgliche Vereinigung der Unterschiedenen* ist, sondern daß die Unterschiedenheit aus jener Einheit und Einigung, welche der Heilige Geist selber ist, entspringt! Eine Spaltung kann deshalb niemals legitim sein, und daraus ergibt sich der erneute Anruf, „die Einheit des Geistes zu wahren" (Eph 4,3). Konziliarität im Gottesdienst zeigt sich also vor allem in dem Zusammenstreben der unterschiedenen Geistesträger und unterschiedlichen Geistesgaben auf jene Einheit hin, die wir Menschen nicht selbst herstellen können, die nämlich der Geist Gottes selbst ist.

Diese pneumatische Konvergenz ist schon in der zweiten und dritten Generation zurückgetreten hinter eine Konzentration des Gottesdienstes auf das Gegenüber zwischen Bischof und Gemeinde (Ignatiusbriefe). Die weitere Entwicklung brachte eine fortschreitende Verengung des Gottesdienstes auf die Eucharistie mit sich, und die Reformation des 16. Jahrhunderts war dann nicht zuletzt auch der Versuch einer Reformation des Gottesdienstes[8]. Trotz aller Bemühungen blieb jedoch bis heute auch in den reformatorischen Kirchen der Rückgriff auf die charismatische Grundstruktur des urkirchlichen Gottesdienstes weitgehend ein Postulat. Jedenfalls sind die Gottesdienste in den traditionellen Konfessionskirchen im Grunde eine Beschäftigung dieser Kirchen mit sich selbst, sie sind nicht offen für die notwendige, die universale Einheit der einen Kirche Christi allererst offenbarenden Einheit in der Unterschiedenheit. Jede dieser Kirchen hat nur bestimmte Gnadengaben aktualisiert und jede hat diese dann zugleich so verabsolutiert, daß sie kirchentrennend geworden sind. Die Konzentration auf den Augenblick der Wandlung der eucharistischen Gaben in der katholischen Kirche war ebenso einseitig wie die Überbetonung der Predigt in den reformatorischen und deren Unterbewertung in den orthodoxen Kirchen. Die „Fülle" der einen Kirche Christi wird nur dann wieder erfahrbar werden können, wenn jede der traditionellen Kirchen ihre Gnadengaben und gottesdienstlichen Elemente in eine erhoffte universale Christenheit einbringt, und dazu wäre zunächst ein konziliarer Prozeß notwendig, der sich nicht zuletzt auch im Gottesdienst selbst zeigt.

Im Hinblick darauf sei hervorgehoben: Das Vaticanum II spricht in bezug

auf die getrennten Brüder von einer vera quaedam in Spiritu Sancto conjunctio, von einer „wahren Verbindung im Heiligen Geiste, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist" (Konstitution über die Kirche, Art. 15). Der Geist Christi gebraucht die getrennten Kirchen und Gemeinschaften als „Mittel des Heiles" (Dekret über den Ökumenismus, Art. 3,4). Wenn die katholische Kirche dies dankbar auch von sich selbst bekennt, dann kann der in ihr gegenwärtige Heilige Geist kein anderer sein als der auch in den getrennten Kirchen wirksame. Hier *muß* im strengsten Sinne ein und derselbe, unteilbare und ungeteilte, *eine* Geist Christi am Werke sein! Er wirkt seine unterschiedlichen Gnadengaben also auch noch in den *schuldhaft* getrennten Konfessionskirchen! Deshalb *müssen* diese zur Einheit zusammenstreben, und zwar nicht aufgrund menschlicher Planung, sondern aufgrund der jetzt schon bestehenden Einheit in dem einen Geist Christi. Die ekklesiale Konziliarität im Gottesdienst müßte deshalb auch durch folgenden Drei-Schritt vorbereitet werden:

1. Jede Kirche müßte sich zunächst fragen, welche Geistesgaben in ihr besonders aktualisiert und wirksam sind. Dieser Prozeß der Selbstfindung kann jedoch nicht ohne die Mithilfe der anderen Kirchen geschehen, da die Verschiedenheit der Gnadengaben bzw. deren unterschiedliche Ausprägung sich nicht nur innerhalb der einzelnen Kirchen, sondern auch und gerade im Verhältnis der Kirchen zueinander zeigt. Im ökumenischen Dialog lernen die Kirchen sich nicht nur gegenseitig kennen, sondern sie verhelfen auch der jeweils anderen Kirche zu sich selbst.

2. Gleichursprünglich müßte jede Kirche sich aber auch selbstkritisch fragen, ob und inwiefern sie die ihr eigenen Gnadengaben so verabsolutiert, so als das Ganze der Heilsbotschaft angesehen hat, daß sie kirchentrennend geworden sind. Auf diese Weise wird sie fähig, auch die Gnadengaben der anderen Kirchen dankbar als solche anzuerkennen und sich von ihnen bereichern zu lassen! Der Dialog drängt zur „Fülle der Katholizität", zur *Konvergenz*.

3. Dieser Befreiungsprozeß auf das Ganze der einen Kirche Christi hin führt alle Kirchen mit Notwendigkeit zu der weiteren Frage, was sie von ihrer eigenen, je als unaufgebbar angesehenen Position her von den anderen Kirchen — unter Umständen kritisch — übernehmen, annehmen, rezipieren können und müssen. Solche Rezeption müßte bis an die Grenze des Möglichen gehen, da ja alle Gnadengaben verliehen werden „zum allgemeinen Besten" (1 Kor 12,7), bzw. im Hinblick auf die Einheit hin, *als* Ermöglichung pneumatischer Konvergenz.

Von diesem Ansatz her darf keine Kirche ihre theologische Identität preisgeben und damit auch nicht die gottesdienstlichen Formen, die ja immer auch irgendwie gebetetes Dogma sind. Sie darf aber andererseits auch nicht ihre eigene

Identität als maßgebend für alle anderen Kirchen herausstellen. Die katholische Kirche hat im Dekret über den Ökumenismus ausdrücklich festgehalten, daß sie wegen der Spaltungen die Fülle der Katholizität in der Wirklichkeit des Lebens nicht unter jedem Aspekt ausprägen könne (Art. 4,10). Sie hat ja auch bereits versucht, durch eine neue Betonung der Heilshaftigkeit der Verkündigung des Wortes diese geschichtlich bedingte Einseitigkeit zu korrigieren. Andererseits: die Mitfeier der orthodoxen Liturgie bringt sowohl Katholiken als auch reformatorischen Christen deutlich zum Bewußtsein, wie wenig in ihren Gottesdiensten die himmlischen Mysterien wirklich als anwesend erfahren werden!

3. Gottesdienst und Mysterium

a) Die Krise des Gottesdienstes

Fast alle christlichen Kirchen verzeichnen einen Rückgang des Gottesdienstbesuches. Die Studie „Löwen 1971" macht dazu bemerkenswerte Ausführungen: „Eine Funktion des Gottesdienstes hat zu allen Zeiten darin bestanden, dem Menschen die Erfahrung höherer Gewißheit zu vermitteln, das heißt ihn fähig zu machen, die Ungewißheit zu meistern, vor der er sich in dieser Welt befindet. In der Vergangenheit wurde diese Erfahrung immer wieder durch den Hinweis auf das Feststehende und Unveränderliche vermittelt"[9]. Demgegenüber wird betont, daß die „dem Menschen innewohnende religiöse Eigenschaft der Anbetung" heute nicht mehr auf Gott beschränkt bleiben dürfe, daß im Gottesdienst vielmehr das Alltägliche erwähnt und integriert werden muß und daß er kein in sich geschlossener Akt sein dürfe, sondern welthaften, missionarischen Charakter haben müsse[10].

Diese Ausführungen treffen wohl den Kern der gegenwärtigen Krise. Mit der Vokabel „Gott" ist bzw. war weithin jenes für sich seiende, sich selig zu sich selbst verhaltende göttliche Subjekt gemeint, das schon die griechischen Philosophen als das höchste Seiende, das höchste Wesen, erkannt haben und das die Christenheit als den Schöpfer Himmels und der Erde bekennt. Bei der Vokabel „Gott" fällt aber kaum jemandem spontan „Heiliger Geist" ein, obwohl ja schon im Neuen Testament das Pneuma auf eine Stufe mit dem Kyrios und dem Theos gestellt wird und das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel vom Jahre 381 ausdrücklich bekennt, daß der Heilige Geist zugleich mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird. Der urkirchliche Gottesdienst war nun aber keineswegs eine Anbetung des unveränderlichen Schöpfergottes, sondern jenes Gottes, der in uns und unter uns ist, und den man auch Pneuma nennt. Wenn es an der schon zitierten Stelle 1 Kor 14,25 heißt: „Wahrhaft, Gott ist unter euch!" dann ist hier mit „Gott" zunächst zweifellos der Jahve

des alten Bundes gemeint, aber dieser ist eben in unvorstellbarer Weise *in uns und unter uns durch seinen Heiligen Geist*. So verstehen sich denn ja auch die Christen in der Nachfolge Jesu als Tempel Gottes bzw. des Heiligen Geistes, und zwar sowohl in ihrer Gesamtheit als Gemeinde (1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16) als je einzeln (6,19)[11]. Nicht mehr der steinerne Tempel von Jerusalem ist jener ausgesonderte und ausgezeichnete Ort der machtvollen Gegenwart Gottes, sondern zunächst Jesus selbst, denn er hat ja eben sich selbst als den Tempel Gottes bezeichnet (Joh 2,19), dann aber auch die Christen in ihrem wechselseitigen Gegenüberstand.

Diese Umorientierung der altbundlichen Tempelvorstellung ist wohl der tiefste Einschnitt zwischen Altem und Neuem Bund, ein Ereignis, das noch kaum in unsere Erfahrung eingegangen ist. Die gottesdienstlichen Formen, wie sie sich vor allem seit der konstantinischen Wende herausgebildet haben, sind ausdrücklich am altbundlichen Tempelkult orientiert und weniger an dem pneumatischen Ereignis, daß jeder Christ für jeden Tempel Gottes ist. Wenn man den gegenwärtigen Umbruch theologisch kennzeichnen wollte, könnte man sagen, heute vollziehe sich auf analoge und epochal andere Weise erneut der Übergang vom altbundlichen Tempelkult zur Erfahrung pneumatischer Mitmenschlichkeit, wiewohl der Neue Bund und die im Neuen Testament niedergelegten Erfahrungen immer so neu bleiben werden, daß die Menschheit bis zum Ende der Geschichte den altbundlichen Hinweg dorthin nachvollziehen wird. Jedenfalls ist die Krise des Gottesdienstes zugleich der Ausdruck einer Krise der Gotteserfahrung selbst, ist die sog. „Horizontalisierung" der Glaubenserfahrung zugleich der Aufbruch urkirchlicher Geisterfahrungen. Diese sind ja nicht weniger Gotteserfahrung als die traditionelle Anbetung eines unveränderlichen Schöpfergottes. Das wohl deutlichste Anzeichen dieser Krise ist die Tatsache, daß die Faszination, die tiefe Betroffenheit, die Ergriffenheit durch das Unbegreifliche, aus den traditionellen Großkirchen ausgezogen ist und sich auf welthafte Objekte verlagert hat. Lassen Sie mich hier etwas weiter ausholen.

Wir sprachen oben von der dem Menschen innewohnenden religiösen Eigenschaft der Anbetung. Damit ist keine mehr oder weniger zufällige, vorübergehende Gefühlsanwandlung gemeint, sondern die Tatsache, daß jeder Mensch thematisch oder unthematisch das Verhältnis zu einer nicht mehr hinterfragbaren, unverfügbar sinngebenden und deshalb verehrungswürdigen Macht erfährt. Diese Macht wird in ihrer Präsenz und Unantastbarkeit auch „das Heilige" genannt. Es wäre unbedingt erforderlich, in diese Überlegungen eine ausführliche Analyse der Erfahrung des Heiligen, auch und gerade in unserer gegenwärtigen Kultur, einzubeziehen. Erst so würde die Dringlichkeit einer gemeinsamen Rückbesinnung auf die Dimension des Mysteriums ganz sichtbar.

Hier können nur drei Aspekte dieser Erfahrung namhaft gemacht werden: a) das Heilige ist das „Unbegrenzte", das, was jegliche Begrenztheit und Eingrenzung allererst ermöglicht. Das Mysterium Gottes, das im Gottesdienst anwesend wird, ist das Angebot einer Befreiung aus gesellschaftlicher oder individueller Begrenztheit; b) das Heilige manifestiert sich in dem „Außergewöhnlichen", in dem, was nicht alltäglich, nicht durchschnittlich, nicht gewohnt ist. Die fundamentale Erfahrung der Urchristen war es, daß dieses Außergewöhnliche, dieser „Ausschnitt" aus der Gesamtwirklichkeit („Tempel" kommt von temnein: schneiden, absondern) nicht mehr der steinerne Tempel von Jerusalem ist, sondern die „Heiligen" je selbst in ihrem pneumatischen, wirhaften Gegenüberstand; c) das „Außergewöhnliche" ist das, was uns anzieht, indem es sich uns entzieht, hat also die Struktur der *Faszination*. Die vielfältigen, anonymen Enthusiasmen in unserer Kultur sind von daher ein einziger Aufschrei nach der Unbegreiflichkeit des Geheimnisses[12].

Wenn die Christen der Welt das Geheimnis vorenthalten, sind sie mit schuld an der Verabsolutierung der Faszination durch die Welt und ihre Mächte, verweigern sie den Menschen das Angebot einer Möglichkeit kritischen Abstands von allen Absolutismen. Die Solidarität mit der Welt im Vollzug des Gottesdienstes wird sich also nicht zuletzt auch darin zeigen müssen, daß auf eine wirklich erfahrbare, glaubhaft bezeugte Weise den Gläubigen bzw. allen Menschen die Dimension des unbegreiflichen, heiligen und heilenden Geheimnisses eröffnet bleibt. Mit allergrößter Wahrscheinlichkeit werden die christlichen Kirchen sich darauf vorbereiten müssen, die Frage nach Metaphysik und Geheimnis auf neue Weise zu beantworten. Wenn die Zukunftsforscher recht haben, werden schon in 20 Jahren die Menschen in den Industrieländern nur noch wenige Tage in der Woche arbeiten, also über sehr viel Freizeit verfügen. Das Bedürfnis nach Meditation, nach Reflexion der Sinnfrage wird neu erwachen und eben damit auch der Sinn für das Geheimnis des Seins, vielleicht sogar der Sinn für das Geheimnis Gottes selbst.

b) Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Rückgewinnung der Dimension des Mysteriums

Bei den Bemühungen um einen konziliaren Prozeß innerhalb des Ökumenischen Rates haben sich in der Hauptsache vier Modelle der Einigung herausgebildet: Die interkonfessionelle Bewegung, die Föderation oder der Rat von Kirchen, die volle gegenseitige Anerkennung und die sog. „organische" Union. Wir haben an anderer Stelle ausgeführt, daß und inwiefern das Modell der vollen gegenseitigen Anerkennung unter verschiedenen Rücksichten nicht zureichend ist[13]. Notwendig wäre demgegenüber die intensive Bemühung um den *Beginn*

einer gemeinsamen Tradition, in welcher die bisherigen gesonderten Traditionen nicht mehr gesondert fortgesetzt werden. In diesem Sinne geht es im folgenden nicht um eine Aufrechnung von Fehlentwicklungen, sondern um den Versuch, gerade auch in gemeinsamen ökumenischen Gottesdiensten die Konvergenz auf das fundamentale Geheimnis: „Heiliger Geist Gottes und Christi unter uns" auf neue Weise erfahrbar zu machen. Es sei mir gestattet, daß ich dabei von den Erfahrungen meiner, der katholischen Kirche her zu sprechen versuche. Ekklesiale Konziliarität erfordert ja keineswegs die Preisgabe der je eigenen ekklesialen Identität und Erfahrungen, sondern gerade die Besinnung auf diese und die durch den Dialog ermöglichte Einsicht in die jeweiligen Einseitigkeiten und Verabsolutierungen. Erst so wird ja die Öffnung auf die anderen Kirchen möglich und erst so ergibt sich die Notwendigkeit der Rezeption geistlicher Erfahrungen. Woanders aber sollte diese Rezeption intensiver geschehen, als im gemeinsamen Gottesdienst?

In der katholischen Kirche ist er zentral geprägt von der Erfahrung: Hier geschieht das *leibhaftige Geheimnis* der Kirche bzw. des Todes Jesu, der Kirche allererst ermöglicht hat. Ich bin mir bewußt, daß diese Erfahrung überlagert war und ist von epochal bedingten Übertreibungen und Entstellungen. Daß die Meßfeier zur Zeit der Reformation weitgehend abgeglitten war in magische, heidnische, dingliche Vorstellungen, wird niemand bestreiten. Auch die vielfältigen Meßopfertheorien, die nach dem Konzil von Trient entwickelt wurden, haben eigentlich nur gezeigt, daß mit ihnen das Geheimnis der Eucharistiefeier nicht zureichend beschrieben werden kann[14]. Auch sei keineswegs behauptet, daß jeder katholische Gläubige bei der sonntäglichen Meßfeier zutiefst betroffen sei von dem Bekenntnis, das nach der Wandlung alle miteinander sprechen: „*Geheimnis des Glaubens!* Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit." In der katholischen Tradition besteht zweifellos die Tendenz, die Leibhaftigkeit des im Gottesdienst sich ereignenden Geheimnisses zu übertreiben, ja, über dieses Geheimnis verfügen zu wollen, wie über eine res, einen Gegenstand[15]. Die katholische Kirche muß die in ihr lebendige Erfahrung des Geheimnisses von solchen epochal bedingten Übertreibungen reinigen und sie dann den anderen Kirchen als rezipierbar anbieten.

Bevor ich dies versuche, sei zunächst darauf hingewiesen, daß sich in der *Lehre* vom Gottesdienst eine aufschlußreiche Konvergenz zeigt. Bei P. Brunner heißt es: „In Analogie zu diesem Geheimnis der Person Jesu Christi muß der Glaube auch von der gottesdienstlichen Wortverkündigung zwei miteinander geeinte und sich gegenseitig durchdringende Wirklichkeiten aussagen. Der Glaube darf die Zweiheit und Einheit von menschlichem Tun und Tun Gottes im Evangeliumswort bekennen ... Das ist das Geheimnis, das den ganzen Got-

tesdienst durchzieht"[16]. Das Abendmahl konkretisiert das endzeitliche Geheimnis der anamnetischen Heilsvergegenwärtigung[17], in ihm verdichtet sich das endzeitliche Geheimnis der Wortverkündigung[18]. Am unmittelbarsten wird uns das Geheimnis des Gottesdienstes deutlich im Gebet, weil wir hier die Gegenwart des Geistes Gottes in uns am unmittelbarsten erfahren[19], und in der Tat ist ja diese pneumatische Erfahrung Voraussetzung und Ermöglichung für das Aufnehmen des geistlichen Wortes und das Essen der geistlichen Speise. Brunner betont jedoch zu Beginn seiner Abhandlung mit Nachdruck, daß diese Lehre vom Gottesdienst ihre Norm nicht in dem hat, was in den gegenwärtigen Gottesdiensten der Christenheit geschieht, sondern in dem lebendigen Wort Gottes selbst[20].

Namhafte reformatorische Theologen haben mit großem Ernst und Nachdruck darauf hingewiesen, daß das Wort „Geheimnis" und das in ihm Gemeinte „in verhängnisvoller Weise aus dem Blickfeld der evangelischen Kirchen und ihrer Theologie" verschwunden sei[21]. In der Tat fehlen ja auch die Stichworte „Mysterium" oder „Geheimnis" in den großen systematischen Lexika evangelischer Theologie (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Evangelisches Kirchenlexikon). Zwar spricht man viel von der „Unverfügbarkeit" der Gnädigkeit Gottes, aber das im Gottesdienst *leibhaftig* sich ereignende Geheimnis der Durchführung des göttlichen Willens gehört nicht zu den zentralen Themen reformatorischer Theologie. Stählin dagegen kämpft für eine Wiederentdeckung der biblischen Rede vom Mysterium und weist nach, daß man damit keineswegs das Erbe der Reformation verleugnet. Man entferne sich mit dieser neuen Betonung zwar von den Gewohnheiten des Luthertums, aber nicht von Luther selbst[22]. Im Verlust des Mysteriums wurzele in den reformatorischen Kirchen nicht nur der praktische Verlust der Rechtfertigungslehre[23], nicht nur die „protestantische Entwertung des geistlichen Lebens"[24], sondern auch der „fortschreitende Verfall des Gottesdienstes"[25]. Dieser Verfall sei der Ausdruck einer sich steigernden Unklarheit über das, was im Gottesdienst eigentlich geschieht oder geschehen sollte. Die volkspädagogische Zweckhaftigkeit des Gottesdienstes, seine Auffassung als eines Mittels der religiösen Belehrung und der moralischen Erziehung habe sich in einer jahrhundertelangen Entwicklung in den Vordergrund geschoben. Daß die Predigt zum wesentlichen, wenn nicht zum einzigen Inhalt des Gottesdienstes geworden sei, könne der Neigung zu regelmäßigem Kirchgang nicht förderlich sein. Demgegenüber müsse die Mysterienhaftigkeit auch der Wortverkündigung neu entdeckt werden, denn Wort und Sakrament haben beide teil an dem Mysterien-Charakter allen kirchlichen Handelns und sind Formen der Vergegenwärtigung des Geheimnisses, von dem die Kirche lebt[26].

Hinsichtlich des Verhältnisses von Amt und Mysterium stellt Stählin in hoch-

aktueller Weise immer wieder und durchgängig 1 Kor 4,1 in den Blickpunkt: „So soll man uns betrachten: Als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes". Die Beziehung zwischen Ministerium und Mysterium sei schon „nicht mehr im Gesichtskreis der Verfasser der Confessio Augustana gewesen[27]. So sehr die Verengung des Wortes „geistlich" auf die Amtsträger verhängnisvoll sei, so müsse doch gesagt werden: „Das Mysterium ist in unserer Kirche so fremd geworden, daß es fast komisch wäre zu fragen, an welchem Punkt denn der künftige Amtsträger daraufhin angesehen oder auch selbst vor die Frage gestellt wird, ob er denn ein Haushalter über die Geheimnisse Gottes sein will, und es kann gewiß nicht als böse Nachrede abgetan werden, wenn ich ausspreche, daß diese schlechterdings entscheidende Frage im Betrieb unserer theologischen Fakultäten schwerlich irgendwo auftaucht"[28]. Die Austeilung der Geheimnisse Gottes sei keine bloße „Funktion", und wenn Vikare die Ordination ablehnen, dann sei dies nicht zuletzt auch „Angst vor dem Mysterium"[29]. Eine Kirche, die selbst keinen Wert mehr darauf legt, Hüterin der Mysterien Gottes zu sein, werde mit Recht von niemandem mehr ernst genommen, und deshalb müßten wir uns selbst und die nachwachsende Generation von Pfarrern beider Kirchen daran erinnern, daß das entscheidende Selbstzeugnis des Apostels ist: „Dafür halte uns jedermann, nämlich für Diener Christi und Haushalter über Gottes Geheimnisse"[30].

An dieser Stelle wäre eindringlich zu fragen, ob der Beginn einer gemeinsamen gottesdienstlichen Tradition nicht auch zugleich eine Rückbesinnung auf die Notwendigkeit sein müßte, daß der Gemeindeleiter eine besondere innere Nähe zum Geheimnis der göttlichen Heilsökonomie und damit auch des Gottesdienstes haben muß. Der Kampf der Reformatoren gegen eine exklusive Gottunmittelbarkeit der Amtsträger war sicherlich berechtigt und notwendig. Auch in der katholischen Kirche wird der Amtsträger vor allem seit dem Vaticanum II „entmystifiziert". Ist aber in nachreformatorischer Zeit nicht infolge konfessionell bedingter Übertreibungen auch die Dimension des Mysteriums überhaupt aus dem Blick geraten? Muß nicht jemand in der Gemeinde sein, der sich verantwortlich darum bemüht, daß im Gottesdienst das Christusgeheimnis erfahrbar wird? Es fällt schwer, bei den Reformatoren Aussagen über das zu finden, was man die persönliche Amtsgnade des Gemeindeleiters nennt. Nach Luther sind alle Christen aufgrund von Glaube und Taufe Priester, sind alle grundsätzlich, potentiell, an sich zur Ausübung des kirchlichen Amtes fähig. Da aber Gott um der Ordnung in der Gemeinde willen das kirchliche Amt gestiftet hat, darf es öffentlich nur ausgeübt werden mit Zustimmung der Gesamtheit oder der Kirche. Außer in Notsituationen dürfen die Priester-Gläubigen den Dienst der Verkündigung nur im privaten Bereich, im Familienkreis, in der Begegnung mit dem „Nächsten", je nach Gelegenheit, ausüben[31]. Der Öffent-

lichkeitscharakter der Amtsausübung kann jedoch nicht der einzige Inhalt der persönlichen Amtsgnade sein. Wie Bornkamm schreibt, verleiht die „apostolische Amtsgnade" dem Apostel „eine eigene Heiligkeit": „Apostel und Propheten (!) besitzen eine sie von der übrigen Gemeinde unterscheidende (!) geistliche Einsicht in das Christusgeheimnis (Eph 3,2—6)"[32]. Eine Reform des Gottesdienstes auf Zukunft hin müßte bei diesem unbezweifelbaren biblischen Befund ansetzen, und die christlichen Kirchen müßten sich gegenseitig dazu verhelfen. In dieser Hinsicht ist das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" (München—Mainz 1973) kein Fortschritt. Wir werden dies an anderer Stelle noch deutlicher darlegen[33].

Auf dem Hintergrund dieses Befundes werden wir besonders aufmerksam die warnenden Worte des großen Protestanten Paul Tillich hören. Er betont zunächst mit Nachdruck die Notwendigkeit eines prophetischen Protestes gegen die Vergegenständlichung der Gnade in der katholischen Kirche, sieht in dieser prophetischen Geistesgabe die Größe des Protestantismus, zugleich aber auch seine Gefahr[34]. Die katholische Kirche müsse den Schritt zur Entgegenständlichung des Heiligen und den Schritt zur persönlichen Entscheidung tun, den die reformatorischen Kirchen schon lange getan haben. Er spricht wohl eine in der reformatorischen Theologie allgemein anerkannte Überzeugung aus, wenn er sagt: Nach der katholischen Auffassung wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt, die Gnade sei gegenständlich, wie jeder andere Gegenstand gegeben, während nach reformatorischer Auffassung das Göttliche in, mit, an und unter irdischen Gestalten erscheine, aber nicht mit ihnen eins werde[35]. Die katholische Kirche bedürfe von daher ständig der prophetischen Kritik. Andererseits betont Tillich mit gleichem Nachdruck: „Der Protestantismus braucht das ständige Korrektiv des Katholizismus und den immerwährenden Zustrom seiner sakramentalen Elemente, um am Leben zu bleiben"[36]. An anderer Stelle stellt er in einer für unseren Zusammenhang bedeutsamen Weise fest: „Von vielen Pfarrern, die imstande sind, die Wirklichkeit zu sehen, wie sie ist, wird das ‚Sterben der Sakramente' mit Sorge beobachtet. Gegenkräfte sind nirgends sichtbar, an diesem Punkt auch nicht in der Theologie. Und doch ist das Sakramentsproblem entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit protestantischer Verwirklichung. Ein völliges Verschwinden des sakramentalen Elementes (das nicht dasselbe ist wie die einzelnen Sakramente) würde zu einem Verschwinden des Kultes und schließlich zu einer Aufhebung der Existenz der sichtbaren Kirche führen[37]." Der Widerstand gegen den Kultus habe eine solche Dimension angenommen, „daß die Mehrzahl der Menschen innerhalb der protestantischen Völker keinen irgendwie gearteten Zugang zum Kultus mehr hat. Das ist nicht nur in den durch das Übergewicht der Predigt hervorgehobe-

nen verhängnisvollen Zuständen begründet, sondern vielmehr noch in dem Gefühl, daß die entscheidenden Elemente unseres gegenwärtigen Lebens vom Kultus nicht getroffen werden"[38]. „Das ungeheuere Ausmaß der Profanierung auf protestantischem Boden ist teilweise zu verstehen durch das Zerbrechen seiner sakramentalen Grundlagen. Darum ist die Lösung des Problems ‚Natur und Sakrament' gegenwärtig eine Schicksalsfrage des Protestantismus"[39].

Andererseits ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Notwendigkeit einer gemeinsamen Rückbesinnung auf die biblische Dimension des Geheimnisses nicht allgemein anerkannt ist. So sagt z. B. H. Schär: „Der Katholizismus kann im Blick auf das Messe-Sakrament von einem Mysterium reden, und Mysterien können nie von allen verstanden oder gar ergründet werden. Es genügt, ein Mysterium zu verehren. Im protestantischen Glauben gibt es keine solchen Mysterien, sondern da wird im Gegenteil von jedem erwartet, daß er die wesentlichen Elemente des Glaubens kenne und jederzeit präsent habe. Damit gibt er aber jedem Menschen praktisch Gelegenheit zu fragen, ob die ihm dargelegten Elemente des Glaubens wirklich nach der Bibel wahr seien. Das zweite Helvetische Bekenntnis fordert seine Leser direkt zu solcher Nachprüfung auf ... Damit, daß in der protestantischen Kirche Kultus und Mysterium zurückgedrängt und ferner die priesterlichen Vorrechte aufgegeben sind, ist die Wahrheitsfrage dringlicher und naheliegender geworden"[40].

Aber auch wenn Übereinstimmung darüber besteht, daß sich im Gottesdienst das Geheimnis Gottes unter uns vollzieht, bleiben entscheidende Differenzen. Nach W. Stählin ist die Lehre von der Wesensverwandlung „eine Auflösung des Mysteriums an einem entscheidenden Punkt"[41]. Die Wirklichkeit der irdischen Gaben werde hier nicht ernst genommen, denn nach dieser Lehre könne sich Christus ja eben nicht *mit* den irdischen Gaben verbinden. Demgegenüber müsse man daran festhalten, „daß das Brot Brot ist und bleibt, der Wein Wein ist und bleibt"[42]. P. Tillich hat es klar ausgesprochen: „Hier finden wir den tiefsten Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Idee der Wirklichkeit der Gnade. Nach der katholischen Auffassung wird die endliche Form in eine göttliche Form verwandelt (!); ... Gegenüber dieser katholischen Auffassung ... behauptet der Protestantismus, daß die Gnade *an* einer lebendigen Gestalt erscheint, die an sich das bleibt, was sie ist"[43].

Aus diesen Texten ergibt sich mit aller Deutlichkeit die Notwendigkeit einer Konziliarität im Gottesdienst. Nach katholischer Tradition gilt: Nachdem das Wort der Verkündigung ergangen ist und die pneumatische Einsicht, die Bereitschaft zur Selbstweggabe geweckt hat, ist das Tun dessen, was Jesus vor seinem Tode mit den Jüngern getan hat, eine weitere und leibhaftige Erscheinung des einen und ganzen Mysteriums. Im Hinblick auf die Schwerpunkte des christlichen Gottesdienstes wäre eindringlich zu fragen: Kann man nicht mehr *tun*,

als man sagen kann? In den ntl. Abendmahlsberichten heißt es ja nicht: „Predigt über meinen Tod und meine Auferstehung", sondern: „Eßt und trinkt, *tut* dies zu meinem Gedächtnis" (vgl. 1 Kor 11,25). Natürlich ist auch die Verkündigung ein Tun und das Essen und Trinken ist Verkündigung (beides sind Erscheinungen des einen und selben Mysteriums), aber wenn die Predigt nicht in irgendeiner Weise auf das Abendmahl hinzielt, wenn dieses zum Anhang des Gottesdienstes wird, dann verliert sie leicht die Dimension des Mysteriums, treten die mehr oder weniger persönlichen Ansichten des Predigers in den Vordergrund. Andererseits: Ohne das deutende, offenbarende Wort der Predigt wird das Tun des Abendmahls leicht zu einem bloßen Ritus, in den sich magische Elemente einschleichen (als könne man Gott durch einen bloßen Ritus zu etwas bewegen oder gar über ihn verfügen). Der orthodoxe Gottesdienst versteht sich als getane Predigt, als predigendes Tun, aber wenn nun hier wiederum die Predigt zum Anhang des Gottesdienstes wird, dann wäre zu fragen, ob nicht ein universaler Rezeptionsprozeß, d. h. die Rezeption geistlicher Erfahrungen, jede der traditionellen Großkirchen bereichern könnte und müßte. Wenn die Gnadengabe des Wortes der Verkündigung so einseitig betont wird, daß die Gnadengabe des Tuns dessen, was Jesus im Abendmahlssaale getan hat, in den Hintergrund tritt und wenn andererseits dieses Tun das Wort der Verkündigung gleichsam aufgesaugt hat wie in der orthodoxen Liturgie, dann müßten gerade diese unterschiedlichen Geistesgaben zusammenstreben zur Fülle der Katholizität. Wenn dies schon jetzt eingeübt würde, ist die Vision berechtigt, daß auf einem erhofften universalen Konzil aller Christen die gesonderten gottesdienstlichen Traditionen nicht mehr kirchentrennend geblieben sind, sondern sich in ihren jeweiligen Akzentuierungen als Erscheinungsweisen, als Offenbarwerden des einen und selben Geistes verstehen können.

4. Konziliarität im Gottesdienst

a) Die Pluralität der Liturgien

Die Konzilsliturgie auf dem Vaticanum II war bereits anfanghaft, wenn auch noch nicht universal, bestimmt von der Vielfalt der Geistesgaben. Dies gilt vor allem im Hinblick auf die von den griechisch-katholischen Kirchen gefeierten Gottesdienste. In Erinnerung daran sei kurz gezeigt, wie vom Selbstverständnis der katholischen Kirche her eine solche Pluralität möglich und notwendig ist. Das Vaticanum II sagt in seiner Konstitution über die Kirche in Art. 23,4, daß die von den Aposteln und ihren Nachfolgern gegründeten Kirchen im Laufe der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen sind. „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 Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche." Das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen sagt noch deutlicher: „Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften verbunden, bilden sie Teilkirchen oder Riten. Unter diesen herrscht eine wunderbare Verbundenheit, so daß die Vielfalt (varietas) in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt (eam potius declaret). Dies ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: Daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus *unverletzt* erhalten bleiben" (Art. 2). „Die Kirchen des Ostens wie auch die Kirchen des Westens haben das Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten" (Art. 5). Der Ursprung dieser für die Einheit notwendigen Vielfalt ist der eine und selbe Heilige Geist, wie das Konzil an anderer Stelle hervorhebt (Konstitution über die Kirche, Art. 32,3), ja, „höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes im Heiligen Geiste in der Dreiheit der Personen" (Dekret über den Ökumenismus, Art. 2,6). Nach diesen Texten ist die Vielfalt in der katholischen Kirche die Bedingung dafür, daß der eine Heilige Geist um so mehr als der eine in Erscheinung treten kann. Diese Einsicht war einer der großen Durchbrüche auf dem Konzil und wurde dann auch in der Konzilsliturgie deutlich.

b) Konziliarität im gemeinsamen Gottesdienst der schuldhaft getrennten Kirchen

Dem bisher Gesagten zufolge wäre das wichtigste Element im gemeinsamen Gottesdienst getrennter Kirchen die gegenseitige Rezeption der in ihnen jeweils lebendigen geistlichen Erfahrungen. Die jeweiligen Geistesgaben müßten in einem solchen Gottesdienst profilierten Ausdruck finden. Keine der jetzt noch getrennten Kirchen darf ja ihre geistliche Erfahrung und Identität preisgeben, sondern müßte sie in eine zukünftige Weltkirche aller Christen mit einbringen. Abgebaut werden müßten lediglich die Verabsolutierungen dieser Erfahrungen, insofern sie Anlaß und Motiv kirchentrennender Vereinseitigungen geworden sind. Es geht in solchen Gottesdiensten also nicht lediglich um ein distanziertes Kennenlernen anderer gottesdienstlicher Elemente und Formen, sondern um die engagierte Konvergenz, die sich aufgrund der Selbigkeit des einen Heiligen Geistes in allen Kirchen immer schon ereignen will. Die Spiritualität, die in den schuldhaft getrennten Kirchen trotz Trennung und Polarisierung erhalten geblieben ist, müßte auf neue Weise in ihrer Herkunft von dem einen Geiste allen

erfahrbar werden. So ist ja z. B. in den reformatorischen Kirchen das frei geformte Gebet im Gottesdienst mehr beheimatet als in der katholischen Kirche. Die hier vor Gott getragene personale Glaubensbindung, die Innerlichkeit des Mitvollzuges, die Erfahrung, daß Christus im Wort der Schrift anwesend ist, der ganz persönliche Lobpreis Gottes, dies alles sind Elemente, die eine zukünftige, gemeinsame Tradition zentral bestimmen müßten. Die sog. „charismatische" Bewegung, die alle traditionellen Großkirchen mehr und mehr erfaßt, ist hier eine der größten Hoffnungen. Im Juni vorigen Jahres fand in der katholischen Universität Notre Dame (USA) ein Treffen solcher Gebetsgruppen statt. In einer großen Sporthalle hatten sich 12 000 Gläubige aller Konfessionen versammelt. Den Abschluß bildete eine Eucharistiefeier unter Teilnahme von 300 katholischen Priestern in Konzelebration und vier Bischöfen (einer der Erzbischöfe war Hauptzelebrant). In freien, spontanen Gebeten und Gesängen einschließlich des Betens und Singens in unbekannten Sprachen hat diese Versammlung um ein neues Pfingsten gefleht. Die Berichte sprechen von einer ungekannten Freude und erstaunlichen Disziplin der Teilnehmer. In diesem Jahre werden über 20 000 erwartet. In der von Taizé ausgehenden Bewegung zeigen sich ganz ähnliche Phänomene. Es wäre denkbar, daß auch die in der katholischen Volksfrömmigkeit ausgebildeten Formen wie Rosenkranz und Kreuzweg in solchen Gottesdiensten neu lebendig werden.

Insofern die Eucharistie nicht nur Ermöglichung, sondern auch Ausdruck kirchlicher Einheit ist, sollten Interkommunion und Interzelebration erst in einem sehr fortgeschrittenen Stadium pneumatischer Gemeinsamkeit angezielt werden. Wichtiger als eine vorschnelle Vorwegnahme der Abendmahlsgemeinschaft wäre zunächst das sehr persönliche, gegenseitige Glaubenszeugnis über die jeweilige *Abendmahlserfahrung*[44]. Wichtiger als eine Auseinandersetzung über die theologischen Lehrunterschiede über das Abendmahl wäre die gegenseitige Rezeption dieser zentralen Erfahrung. Nach Apg 1,4 hat Jesus beim gemeinsamen Mahl den Zwölfen die Weisung gegeben, nicht von Jerusalem fortzugehen, sondern auf die Verheißung des Vaters, auf den Heiligen Geist zu warten. Die Pfingsterfahrung ist von daher ganz zentral auch die Verlebendigung der Abendmahlserfahrung. Erst wenn wir Gott inständig um ein neues Pfingsten gebeten haben, wenn er uns erfahren läßt, daß er uns die Bitte um seinen Heiligen Geist nicht verweigert, kann jene den Zwölfen geschenkte Abendmahlserfahrung auf neue Weise lebendig werden, kann sie im liturgischen Nachvollzug dessen, was Jesus im Abendmahlssaal getan hat, zu einem pneumatischen Ereignis werden. In dem Maße, als im gemeinsamen, persönlichen, spontanen, charismatischen Lob und Gebet pneumatische Gemeinsamkeit wirklich erfahren wird, verliert die Frage nach dem gemeinsamen Abendmahl seine *isolierte* und oft auch kämpferisch vorgetragene Bedeutung.

Deshalb sei mit besonderem Nachdruck auf das hingewiesen, was man „geistliche Kommunion" nennt. Darunter versteht man das Votum oder Desiderium nach dem Sakrament der Eucharistie bzw. die vor- und außersakramentale, *personale Christusgemeinschaft* allein durch den Glauben und die Liebe. Bekanntlich ist ja in der großen eucharistischen Rede Joh 6,26—63 eine deutliche Zäsur in V. 51 b. Erst von diesem Vers ab spricht der johanneische Jesus von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes, also von dem, was wir heute das Sakrament des Abendmahles nennen. Im Abschnitt davor bezeichnet der johanneische Christus sich selbst als das lebendige Brot, zu dem man nur durch den Glauben und die Liebe, die der Vater uns ins Herz gibt, einen Zugang hat. Wir könnten hinzufügen: Nur durch den Geist, den der Vater uns auf die Bitten Jesu hin ohne Maß gibt! „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn dazu bewegt" (V. 44). Die geistliche Erfahrung, daß Jesus in seiner Person das lebendige Brot ist, ist *Voraussetzung* für den sakramentalen Vollzug. Wäre vor gemeinsamen Abendmahlsfeiern nicht zunächst der gemeinsame, personale Abendmahlsbezug, die geistliche Abendmahlserfahrung, zu aktualisieren, müßte nicht auf neue Weise das Votum und Desiderium nach dem Abendmahl geweckt sein, wenn es dann in einem sehr fortgeschrittenen Stadium der ökumenischen Einigung wirklicher Ausdruck von Einheit sein soll? Wer bei einem Abensmahlsgottesdienst das sakramentale Mahl nicht empfängt, weil er sich nicht würdig weiß, eingedenk der Worte des Paulus: „Wer unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich an Leib und Blut des Herrn schuldig" (1 Kor 11,27), kann mit seinem Erlöser und den Mitfeiernden personaler und intensiver verbunden sein als derjenige, der sich selbst nicht geprüft hat, ob er würdig sei.

Wenn man also etwa im Anschluß an die Predigt in gemeinsamen sonntäglichen Hauptgottesdiensten konfessionsverschiedener Gemeinden diesen Text Joh 6,26—51 b gemeinsam meditiert, durchbetet, durchleidet, dann wäre dies nicht nur Ersatz für eine gemeinsame sakramentale Abendmahlsfeier, sondern deren notwendige, geistige Voraussetzung. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf einen Text des Konzils von Trient hinweisen. Hier ist von drei Weisen die Rede, in welchen das eucharistische Sakrament empfangen werden könne (DS 1648): 1. Ein nur sakramentaler Empfang, wie er bei dem in tödlicher Sünde Lebenden vorausgesetzt werden muß. Auch Luther kennt ja durchaus die manducatio impiorum. 2. Ein nur geistlicher Empfang. Damit sind jene gemeint, die voto, d. h. dem Verlangen nach, das himmlische Brot essen und fide viva, im lebendigen Glauben, der in der Liebe wirksam ist, fructum eius et utilitatem sentiunt, d. h. seine Frucht erfahren. Hier ist also jene geistliche Abendmahlserfahrung gemeint, von der wir oben sprachen. 3. Der zugleich sakramentale und geistliche Empfang des Sakramentes. Ich möchte deshalb von mir aus vor-

schlagen: Die Kirchenleitungen mögen gebeten werden, ökumenische Gottesdienste auf dieser geistlichen, personalen, vorsakramentalen Ebene nicht nur zuzulassen, sondern anzuregen. Solche Gottesdienste wären wahrhaft vorkonziliar, denn einerseits wäre in ihnen der personale Glaube durchaus im Sinne des reformatorischen Ansatzes betont und andererseits das Verlangen nach der Leibhaftigkeit des Sakramentes im Sinne der katholischen Tradition.

Insofern konziliare Wir-Erfahrung konstitutiv durch Welt vermittelt ist und außerdem bei einem kommenden Konzil nach Möglichkeit Vertreter anderer Religionen und nichtchristlicher Gruppierungen anwesend sein müßten, kann die Konziliarität eines Gottesdienstes sich auch darin zeigen, daß Thema von Information, Predigt und Gebet andere Religionen, politische und soziale Fragen sind. Ein solcher sachbezogener, indirekter Ökumenismus könnte sich dann zugleich als Ferment für die Einheit der Menschheit verstehen. Darauf ist jedoch hier nicht näher einzugehen[45].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 9/April 1972; *H. Mühlen,* Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, Ökumenische Rundschau 21 (1972) S. 289—315.

[2] Vgl. *P. Brunner,* Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. I, Kassel 1954, S. 83—364; hier: S. 99—106.

[3] Vgl. *H. Mühlen,* Modelle der Einigung. Auf dem Weg zu einem universalen Konzil aller Christen, Catholica 27 (1973), S. 111—134; hier: S. 117—121.

[4] Vgl. *H. Mühlen,* Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, S. 307 f.

[5] Vgl. *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. 385—399.

[6] AaO, S. 216—219; 249 ff.

[7] Vgl. *H. Mühlen,* Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen, S. 292—298.

[8] Vgl. *P. Brunner,* aaO, S. 115.

[9] Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, hrsg. v. *K. Raiser,* Stuttgart 1971, S. 112.

[10] AaO, S. 110—113.

[11] Vgl. dazu *Mühlen,* Entsakralisierung, [2]Paderborn 1971, S. 313—320.

[12] Vgl. dazu eingehender *H. Mühlen,* Entsakralisierung, [2]Paderborn 1971, S. 9—26; *ders.,* Pneumatologie am Beginn einer neuen Epoche, in: Im Horizont des Geistes, hrsg. v. C. Heitmann u. F. Schmelzer, Hamburg—Paderborn 1971, S. 48—65.

[13] Modelle der Einigung. Auf dem Weg zu einem universalen Konzil aller Christen, Catholica 27 (973), S. 111—134.

[14] *L. Scheffczyk*, Sacramentum Mundi, Bd. III, Sp. 448.

[15] Ähnliches zeigt sich übrigens auch in der Definitionsfreudigkeit vieler ökumenischer Konzilien. Das Geheimnis des Glaubens ist ja nicht nur ein im Gottesdienst sich ereignendes, im Bekenntnis und Lob ausgesprochenes, sondern es muß ja unter Umständen auch gegen Entstellungen abgegrenzt werden. In den Anathematismen des Konzils von Trient und des Ersten Vatikanischen Konzils stand jedoch wohl kaum im Vordergrund des Bewußtseins, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht in einem einzigen Satz zureichend ausgesagt werden können, daß die Kirche nur in der Konvergenz unterschiedlicher Perspektiven auf das Geheimnis des Glaubens hintendieren kann, ohne es jemals auch nur annähernd zureichend aussagen zu können.

[16] AaO, S. 116 f.

[17] AaO, S. 238.

[18] AaO, S. 248 ff.

[19] AaO, S. 257.

[20] AaO, S. 114 f.

[21] *W. Stählin*, Mysterium. Vom Geheimnis Gottes, Kassel 1970, S. 9.

[22] AaO, S. 37—42.

[23] AaO, S. 41.

[24] AaO, S. 92.

[25] AaO, S. 110.

[26] AaO, S. 110—115.

[27] AaO, S. 171.

[28] AaO, S. 173.

[29] AaO, S. 185.

[30] AaO, S. 213 f.

[31] Vgl. *J. Aarts*, Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche, Helsinki 1972, S. 277—287; S. 301 ff.

[32] *Kittel*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. IV, S. 827.

[33] Vgl. *H. Mühlen*, Wohin würde eine gegenseitige Anerkennung führen? Zum Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute, Katholische Nachrichten-Agentur, Kritischer ökumenischer Informationsdienst, Nr. 14, 28. 3. 1973; Nr. 15, 4. 4. 1973. An dieser Stelle sei nur auf folgendes hingewiesen: Die entscheidenden Formulierungen der „Thesen" über die funktional-soziale Öffentlichkeit des Leitungsdienstes finden sich fast wörtlich wieder in der Ausarbeitung von H. Küng in den „Vorarbeiten" zu den Thesen (vgl. S. 171, 175, 176). Es ist jedoch allgemein bekannt und von mehreren kompetenten Autoren festgesetellt worden, daß in der Ekklesiologie dieses Autors die zentrale biblische Dimension des Mysteriums fast völlig fehlt: Diskussion um Hans Küng „Die Kirche", hrsg. v. *H. Häring* u. *J. Nolte*, Freiburg i. Br. 1971, S. 57 (L. Bouyer), S. 85 (G. H. Tavard), S. 163, 168 (Y. Congar), S. 262, 265 (H. U. v. Balthasar). Vgl. auch die Bemerkung von *Y. Congar*, in: Mysterium Salutis, Bd. IV/1, S. 464, A. 45.

[34] Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Ges. Werke, Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 45—53.

[35] AaO, S. 59 f.

[36] AaO, S. 126.

[37] AaO, S. 105.

[38] AaO, S. 67.

[39] AaO, S. 122 f. Vgl. dazu auch *H. Mühlen*, Entsakralisierung, S. 155—170.

[40] Was ist Wahrheit? Zürich 1970, S. 264.

[41] AaO, S. 142.

[42] AaO, S. 143. In gleicher Weise äußert sich auch *P. Brunner*, aaO, 248 f.

[43] Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Ges. Werke Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 59 f.

[44] Vgl. *H. Mühlen*, Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes, Theologie u. Glaube 62 (1972), S. 302—319; hier: S. 317 ff.

[45] Vgl. *H. Mühlen*, Überlegungen zu einem Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Zum Thema: Eine Kirche — Eine Menschheit, red. v. J. Scharbert, Stuttgart 1971, S. 163—177.

Gottesdienst — geschlossene Gesellschaft? Solidarität mit der Welt

Aus der Sicht eines evangelischen Laien

VON HEINZ BECKMANN

Im wohldosierten Wechsel der Konfessionen müßte ich jetzt sehr evangelisch auftreten. Ich werde das nicht tun, denn ich bin der Überzeugung, daß es zwischen den Konfessionen nichts Gemeinsameres gibt als den christlichen Gottesdienst. Es fragt sich nur, wann wir das merken.

Dagegen möchte ich eine andere Eigenschaft meines bescheidenen evangelischen Personalstandes kräftig betonen, die Tatsache, daß ich ein Laie bin und mit einiger Betroffenheit in geistigen und menschlichen Wirklichkeiten existiere, in denen so etwas wie Gottesdienst schon lange nicht mehr vorkommt. Für die Menschenwelt, in der wir heute unser Leben zubringen, ist das, was die Christen Gottesdienst nennen, ein barer Unfug, ist Torheit, ist Narretei, ganz und gar unfaßlich für einen einigermaßen vernünftigen Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, dem sich die Frage überhaupt nicht mehr stellt, ob er am Sonntag in die Kirche gehen soll oder nicht.

In einer solchen Umwelt haben die Christen heute Not mit ihrem Gottesdienst. Sie denken angestrengt darüber nach, wie sie ihre Gottesdienste für die Umwelt zugänglicher machen könnten. Sie denken nicht nur nach, sondern suchen in ungezählten Kommissionen und Diskussionsgruppen nach anderen, neuen, attraktiveren Gestalten ihrer Gottesdienste. Bei solchen Anstrengungen ist bisher niemand auf den Einfall gekommen, die uns umringenden geistigen und menschlichen Wirklichkeiten einmal beim Wort zu nehmen, wenn sie unseren Gottesdienst für baren Unfug, für Torheit und Narretei halten. Vielleicht haben sie doch recht, und nicht sie, sondern wir müßten umlernen. Es wäre sogar möglich, daß viele unsrer angestrengten Anpassungsversuche für die Gottesdienste auf einen vollendeten Betrug am Menschen unserer Zeit hinauslaufen. Ich werde den Eindruck nicht los, es sei für diese Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts von großer Bedeutung, daß der christliche Gottesdienst in ihren Augen barer Unfug bleibt — daß wir uns also hüten müßten, ihnen diese Meinung von unseren Gottesdiensten auszutreiben. Vielleicht können wir uns für einen Augenblick in die uns umringende, uns benachbarte Menschenwelt versetzen und mit deren Ohren hören, wie unser Gottesdienst nach dem Ein-

gangslied beginnt: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes." Bitte sehr, was soll das? Es folgt die Behauptung, der Herr, also Gott habe Himmel und Erde gemacht — es folgt das Sündenbekenntnis. Das kann man sich natürlich alles gleichgültig, stumpf, unberührt anhören. Mir aber sind Menschen lieber, die schon diesen Auftakt unseres Gottesdienstes für Unsinn, für Torheit halten. Und ganz gewiß ist es solchen Menschen um ihrer selbst willen heilsamer, wenn sie auf diesen Eingang des Gottesdienstes wie auf eine unbegreifliche Torheit reagieren.

Ich möchte aber noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß ein Christ, dem das Treiben in unserem Gottesdienst nicht gelegentlich selbst wie bare Torheit vorkommt, nur sehr wenig begriffen hat von der provozierenden Abgründigkeit dessen, was wir da in unseren Kirchen und Andachtsräumen tun. Eigentlich müßte ich jetzt noch einmal den Eingang unseres Gottesdienstes zitieren bis hin zum Glaubensbekenntnis — und da steht der Pfarrer, da stehen die Presbyter, da steht die Gemeinde, niemand kann ihnen ins Herz schauen, aber dies ist wohl klar, daß manche von ihnen am besten daran tun, sich der göttlichen Torheit zu versichern. Anders werden sie es nicht schaffen. Deshalb sind mir alle Versuche, den Gottesdienst zu verändern, solange verdächtig, als wir nicht begriffen haben, daß wir vor der Welt in unserem Gottesdienst Narren um Christi willen sind. Das war das erste, was ich sagen wollte, das Kapitel von der Torheit des Gottesdienstes.

Zweitens bedrängt mich die Frage, ob wir nicht allmählich begreifen müssen, daß es nicht zuerst die Formen, die so fragwürdig entarteten Formen unseres Gottesdienstes sind, sondern zuallererst die Inhalte des Gottesdienstes, die dem modernen Menschen so veraltet und überholt vorkommen. Auf welche Weise Gott die Ehre gegeben wird — und das ist laut Luther der eigentliche Sinn des Gottesdienstes — fällt nicht einmal so sehr ins Gewicht. Ich zitiere Martin Luther aus einer Predigt: „Der rechte Gottesdienst ist ja mit einem einzigen Wort nichts anderes als die Ehre Gottes. Die Ehre Gottes aber steht darin, ihm zu glauben, auf ihn zu hoffen und ihn zu lieben." Entschuldigen Sie vielmals, aber der Fehler unseres Gottesdienstes für die Menschen unserer Zeit — uns weithin eingeschlossen — besteht doch einfach darin, daß er etwas mit Gott zu tun hat. Ich zitiere noch einmal Martin Luther aus einer anderen Predigt: „Kommst du zur Taufe oder nimmst das Abendmahl oder holst die Absolution, oder wenn man prediget, so steht der Himmel offen, und wir hören die Stimme des himmlischen Vaters, und kommen diese Werke alle aus dem Himmel, und ist der Himmel über uns offen."

Ich hoffe, daß uns bei diesem Satz ein heißer Schrecken in die Glieder fährt, zumal Martin Luther wenige Sätze später an den heiligen Stephanus erinnert, der also den Himmel offen sah und davon predigte. Nach der Predigt des

Stephanus heißt es in der Apostelgeschichte: „Sie schrien aber laut und hielten ihre Ohren zu und stürmten einmütiglich auf ihn ein, stießen ihn zur Stadt hinaus und steinigten ihn." Über diesen Umgang mit dem Geist der Zeit, wie Stephanus ihn für geboten hielt, sollte man während unsrer Erörterungen über den Gottesdienst auch einmal nachdenken. Merkwürdigerweise bedrückt es uns kaum, daß in unseren Gottesdiensten heute der Himmel meist fest verschlossen bleibt — um so mehr aber irritiert es uns, daß jene Menschen nicht kommen, für die die bloße Vorstellung Himmel schon ein Aberwitz ist. Vielleicht müßten wir ihnen diesen Himmel einmal öffnen, also wahre Gottesdienste feiern und nicht bloß diese Kümmerformen, die sich notfalls noch erhalten haben, diese konfessionell amputierten Gottesdienste, in denen wir uns den Himmel aufgeteilt haben.

Das war das zweite, was ich sagen wollte, daß Gottesdienste zum Nulltarif, also ohne Gott und ohne offenen Himmel, genauso wenig Erfolg haben werden, wie die Versuche des Theaters mit dem Nulltarif.

Drittens — und das können wir sehr kurz machen, denn ich hoffe, daß hier lauter ehrliche Christen beieinander sind, ehrlich vor sich selbst. Die Schwierigkeiten der Christen heute mit ihren Gottesdiensten sind zu einem wesentlichen Teil Schwierigkeiten der Christen heute mit ihrem Glauben. Deshalb müssen wir uns bei allen Bemühungen um eine Anpassung des Gottesdienstes an die Mentalitäten des modernen Menschen fragen, ob wir da nicht ein Alibi suchen, ob wir also wirklich die anderen Menschen draußen vor der Kirchentür meinen oder nicht doch uns selbst, die wir so viel Schwierigkeiten mit dem Glauben haben. Die Versuchung ist groß, es sich da etwas leichter zu machen. Ob das aber näher an die menschliche Wirklichkeit unserer Tage heranführt, wird mir immer fragwürdiger.

Viertens — und dies ist das Kapitel vom fröhlichen Christenmenschen, das peinlichste Kapitel, das sich denken läßt, denn alle unsere Erwägungen, wie man denn endlich die Menschen unserer Tage wieder in den Gottesdienst bringen könnte, wären ganz und gar überflüssig, sobald die Christenmenschen fröhlich aus ihren Gottesdiensten herauskämen. Da griffe dann ein großes Staunen um sich, denn jedermann wäre begierig zu erfahren, woher diese Christenmenschen ihre Fröhlichkeit holen. So kämen dann die Leute ganz von selbst in die Kirche. Ich bin seit Jahrzehnten mit einem Mann befreundet, der schon in jungen Jahren aus der Kirche austrat. Neulich erzählte er uns, er wäre einen ganzen Sonntag lang in einer ihm völlig ungewohnten Weise fröhlich gewesen. Er war in Brüssel unversehens in einen katholischen Gottesdienst geraten und noch Tage später hell erfüllt von dem Singen und Sagen, von der Freude, von der wirklichen Gemeinschaft in den Kirchenbänken. Was war das für ein Gottesdienst? Es war ein ganz alter Gottesdienst, in dem die Gemeinde mit ihren

Priestern die so lebendige Fülle christlicher Gottesdienste neu entdeckt hatte — das Mitwirken der Laien bei den Schriftlesungen, das ja uralt ist, das Singen in dem Wechsel zwischen Gemeinde, Chor und Priester, das Psalmodieren und die großen Gebete der Christenheit, in denen doch längst auch alles das geborgen liegt, was uns heute Not macht. Mein Freund, der nicht zur Kirche gehört, sagte, er sei den ganzen Tag fröhlich gewesen. Das ist eine schlichte Abwandlung dessen, was Martin Luther den offenen Himmel über dem Gottesdienst nannte. Wann, bitte sehr, hat uns zuletzt ein Gottesdienst fröhlich gemacht? Ich fürchte, da gibt es nur kleinlaute Antworten. Bislang haben Sie mich wahrscheinlich für einen rückständigen Mann gehalten, der das Heil allein bei den überlieferten Gottesdienstformen sucht. Erst an dieser Stelle, da wir von der Fröhlichkeit des Christenmenschen sprechen, darf ich Ihnen verraten, daß ich beinahe alle Veränderungen und neuen Gestalten des Gottesdienstes gutheißen würde, die eine fröhliche Gemeinde zur Folge haben. Leider zielt aber ein nicht geringer Teil neuer Gottesdienstversuche auf eine problembewußte Gemeinde. Ja, jüngst las ich sogar, der Gottesdienst solle Probleme lösen. Nein, das soll er nicht. Probleme haben wir selbst zu lösen, falls sie zu lösen sind. Einem fröhlichen Menschen gelingt das erfahrungsgemäß ungleich besser als einem griesgrämigen, kleinmütigen, angestrengten oder schon resignierenden Menschen. Darum habe ich eine gewisse Schwäche für „die schönen Gottesdienste des Herrn", von denen David im 27. Psalm singt. Ihnen traue ich sehr viel zu, vor allem wenn es um unsere Solidarität mit der Welt geht.

Das war das vierte, was ich sagen wollte, daß die Fröhlichkeit eines Christenmenschen daher kommt, daß er frei ist *von* der Welt und daher als einziger frei *für* die Welt. Diese Freiheit aber ist kaum zu erreichen ohne die Bitte Davids, ich zitiere aus dem 27. Psalm: „Eins aber bitte ich vom Herrn, das hätte ich gerne: daß ich im Hause des Herrn bleiben möge mein Leben lang, zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn, und seinen Tempel zu betrachten." Das Haus des Herrn war einmal auch die Wohnung der Familie. Dort finden schon lange keine Gottesdienste mehr statt.

Jetzt kann ich — fünftens — leider nicht umhin, mich der Steinigung durch die neueren Propheten auszusetzen: Der Gottesdienst hat es zunächst mit dem einzelnen Menschen zu tun, mit der Person, die ihm unverwechselbar eigen ist. Schon bei der Taufe ist ihm aus dem offenen Himmel zugesagt worden: Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. *Das* ist der Mensch, der in den Gottesdienst kommt, und zwar heute, in einer Zeit, in der es sonst fast nirgends mehr Raum und Freiheit gibt für diesen einen, bei seinem Namen gerufenen Menschen. Den neueren Propheten muß endlich klar gemacht werden, daß Jesus nicht bei einer Fischergewerkschaft Anhang suchte, sondern den Fischer Petrus zu sich rief — daß er nicht in ein Clubhaus der verachteten Zöllner ging, son-

dern sich im Haus des Zöllners Zachäus zu Gast ansagte. Das ist im Blick auf die Welt auch heute noch die Aufgabe der christlichen Gemeinde und ihrer Gottesdienste. Sie hat dem einzelnen Menschen nachzugehen, denn nur sie weiß noch — weiß sie es wirklich noch? —, daß dieser einzelne Mensch von Gott geschaffen wurde, ein Partner Gottes ist. Aber ist das nicht ein Widerspruch: Gemeinde und einzelner Mensch? Gewiß nicht, denn auch eine Orgel besteht aus einzelnen Pfeifen, die je für sich ihre eigene Stimme haben. Es beunruhigt mich sehr, daß die Kirche ihren Adressaten nicht mehr zu kennen scheint. Eine um sich greifende Abwertung der Seelsorge ist kennzeichnend dafür. Nun können wir aber im Gottesdienst den einzelnen Menschen, der von ungefähr zu uns kommt, nur erreichen, wenn wir bei der frohen Botschaft bleiben und nicht — wie Luther das nannte — blaue Enten predigen. Der Mensch, der bei seinem Namen gerufen wurde, kommt nicht in die Kirche, um dort diese oder jene erwägenswerte Meinung zu hören, die er auch anderweitig hören kann, sondern um mit dem konfrontiert zu werden, der ihn so unbegreiflich bei seinem Namen gerufen hat.

Wir sprachen vorhin von den Kümmerformen unserer Gottesdienste. Damit kann nicht gemeint sein, daß man sich von so kümmerlichen Gottesdiensten dispensiert fühlen darf. Es gibt klägliche Prediger, natürlich gibt es die, es gibt klägliche Restbestände von Gemeinde sonntags in den Kirchenbänken. Alle solche Kläglichkeit, zu der sich meine eigene Kläglichkeit hinzugesellt, ist kein Grund, dem Gottesdienst fernzubleiben. Wo aber der Pfarrer seine eigenen ehrenwerten Meinungen statt des Evangeliums verkündigt, wo bis hinein in den Text der Gebete Stellungnahmen zu Problemen der Zeit statt Anrufungen Gottes verbreitet werden — da bin ich von jeder Teilnahme am Gottesdienst dispensiert, und zwar aus dem einfachen Grund, weil das kein Gottesdienst ist.

Im Gottesdienst geht es nun einmal um die andere Dimension des Menschen, eine Dimension, die mehr und mehr unbekannt geworden ist. Wer sich aber ein bißchen in den geistigen Strömungen unsrer Zeit, ein bißchen in der gegenwärtigen Menschenwelt auskennt, der muß doch endlich begreifen, daß dies die offene Wunde des Menschen unseres Jahrhunderts ist: zurückgeworfen auf seine Endlichkeit, auf sein nur hiesiges Dasein, ein etwas gehobenes Objekt der Zoologie — und doch von einer merkwürdigen Unruhe gejagt, als sei das nicht alles. Mit dieser Unruhe haben wir es zu tun, sie wartet insgeheim auf Antwort in unseren Gottesdiensten. Und wenn in unserem Thema gefragt wird nach der Solidarität mit der Welt, so kann es sich nach christlichem Verständnis doch wohl nur um eine Solidarität mit den Menschen in dieser heillosen Welt handeln. Was das bedeutet, läßt sich unschwer in der Apostelgeschichte nachlesen, als Paulus nach Athen gekommen war, und die Leute führten ihn auf den Gerichtsplatz und sprachen: „Können wir auch erfahren, was das für eine neue

Lehre sei, die du lehrest? Denn du bringst etwas Neues vor unsere Ohren; so wollten wir gern wissen, was das sei." An den unbekannten Gott brauche ich wohl in allem diesem Gewoge verzweifelter Religionsversuche in unserer Zeit gar nicht erst zu erinnern. Wir müssen nur begreifen, daß wir etwas Neues vor die Ohren der Athener zu bringen haben. Angesichts des Altars für den unbekannten Gott sagte Paulus: „Nun verkündige ich euch denselben, dem ihr unwissend Gottesdienst tut." Achten wir doch etwas mehr auf die unwissenden Gottesdienste in unserer Zeit!

Das war das fünfte, was ich sagen wollte, daß unsere Solidarität mit der Welt nur eine Solidarität mit den Menschen in dieser Welt sein kann, denen wir eine neue Botschaft — neu jedenfalls für sie — auszurichten haben. Wir sprechen hier wohlgemerkt vom Gottesdienst — nicht von der Caritas, nicht vom Brot für die Welt oder der Entwicklungshilfe —, wir sprechen vom Gottesdienst, der den Menschen frei macht für seinen Dienst an der Welt, der ohne solche Freiheit nicht zu leisten ist. Vielleicht lesen Sie einmal in Heft 1/73 der Zeitschrift „Quatember" den Bericht einer staatlichen Entwicklungshelferin nach, die sich in allen Schwierigkeiten, Anfechtungen und der Ohnmacht ihres Dienstes an den Menschen in einem großen afrikanischen Dorf erst zurechtfand, als ein paar französische Ordensschwestern in den gleichen Ort kamen, die junge evangelische Frau aus Deutschland in ihre Mitte nahmen und jeden Morgen in der Frühe mit ihr die Messe feierten, ehe sie den Armen und den Kranken dienten. Das ist der Stellenwert des Gottesdienstes in unserem Dienst an der Welt. Wenn man aber in mancherlei Gottesdiensten hierzulande alle diese modischen Texte und Predigten mit den so wunderschönen Programmen der Solidarität mit der Welt zu hören bekommt — dann müßte es da draußen im Elend dieser Welt doch nur so wimmeln von Entwicklungshelfern und Ärzten und Krankenschwestern. Es wimmelt leider gar nicht, denn schöne Sprüche mit Dias an der Altarwand sind rasch bei der Hand. Eines allerdings ist ganz sicher: wenn junge Menschen aus unseren Gemeinden die Sprüche und die Dias ernst nehmen und also hinausgehen in das Elend, dann werden sie dort einen anderen Gottesdienst brauchen als daheim — und sie werden ihn nicht nur am Sonntag brauchen.

Darf ich dies ganz kurz einwerfen: ich bin überhaupt der Meinung, daß wir viel zu wenig Gottesdienst feiern. Auf den einen am Sonntag kann man dann schließlich auch noch verzichten. Aber dies nur nebenbei.

Sechstens — ich bin es Ihnen schuldig, in umgekehrter Reihenfolge noch auf die geschlossene Gesellschaft des Gottesdienstes zu sprechen zu kommen. Natürlich ist der Gottesdienst eine geschlossene Gesellschaft, aber eine geschlossene Gesellschaft, zu der jedermann Zutritt hat und die eigentlich mit allem, was sie tut, gerade diesen Jedermann meint. Doch kann sie ihn nur meinen als geschlos-

sene Gesellschaft, nämlich als christliche Gemeinde, die ihre Gottesdienste feiert, und dazu braucht es nun einmal einer gewissen Einübung, aber auch einer gewissen Übereinstimmung im Glauben. Erst so, als geschlossene Gesellschaft, kann die Gemeinde ihrem Sendungsbefehl folgen. Auf die Gefahr hin, mißverstanden zu werden, darf ich aus der Praxis meine Erfahrung weitergeben, daß in unseren Tagen sogar gewisse elitäre Elemente christlicher Gruppierungen notwendig sind. So haben wir zum Beispiel in meiner Gemeinde einige Attacken hinzunehmen, weil der ökumenische Kreis beharrlich darauf besteht, nur in den Wohnungen seiner Mitglieder zusammenzukommen. Selbstverständlich haben wir auch öffentliche Veranstaltungen, vor allem im geistlichen Leben, also mit Andachten, Gottesdiensten und Bibelarbeit. Aber wir wissen aus mancher auch recht unschönen Erfahrung, daß das ökumenische Leben in unserer Gemeinde vorerst nur möglich ist aus einer geschlossenen Zelle heraus. Übrigens gilt das, was ich etwas unvorsichtig das „elitäre" Element christlicher Gruppierungen nannte, erst recht für den Gottesdienst. Bei der weitverbreiteten geistlichen Ausödung und konfessionellen Amputierung in den Kümmerformen der heute gebräuchlichen Gottesdienste kann man im Augenblick wirkliche Gottesdienste am ehesten in katholischen Klöstern und in evangelischen Kommunitäten feiern — und das sind ja nun wirklich geschlossene Gesellschaften, auch wenn ihre Häuser noch so weit offenstehen.

Was vollzieht sich eigentlich in diesen Bruderschaften und Schwesterngemeinschaften? Dort ist der Gottesdienst ganz einfach ein Stück Leben und daher auch ungleich lebendiger, als wir es von unserm braven Sonntagmorgen gewohnt sind. Besonders die evangelischen Kommunitäten — ohne die Last der Tradition — haben mit einer schönen Unbefangenheit aus der Fülle des christlichen Gottesdienstes geschöpft. Dort fanden auch Schätze des orthodoxen Gottesdienstes Eingang. Das alles läßt sich vorerst natürlich nur in geschlossenen Gesellschaften erproben, für die der Gottesdienst unmittelbar zum täglichen Leben gehört — aber ich bin fast sicher, daß diese Erprobungen auf die Dauer auch in die Gottesdienste der christlichen Gemeinde eingehen könnten, wenn wir uns nur etwas aufmerksamer jener jungen Menschen annehmen wollten, die als Gäste oder Helfer in den Klöstern und Kommunitäten neuerdings mit einer erfrischenden Unbefangenheit meist vollzählig an den Stundengebeten und Gottesdiensten teilnehmen. Die Kirche hat eine Neigung, immer von gestern zu sein, und so passen wir uns denn einer Welt und Wirklichkeit an, die für jeden wachen Blick schon im Schwinden begriffen ist.

Das war das sechste, was ich sagen wollte, daß wir aus der geschlossenen Gesellschaft gottesdienstlichen Lebens heraus wahrscheinlich einen ganz anderen Weg suchen sollten als bislang. Es geht weniger um einen neuen Gottesdienst als um eine Erneuerung des christlichen Gottesdienstes, der so verkümmert da-

hinsiecht. Es muß mit dem Gottesdienst etwas Ähnliches geschehen, wie es mit dem Evangelium in der Reformationszeit geschah. Eine solche Reformation des Gottesdienstes aus seiner verschütteten Fülle heraus scheint mir eine der wichtigsten ökumenischen Aufgaben zu sein. Wenn nämlich römisch-katholische Verlautbarungen zur Ökumene am Ort immer dringlicher ein gemeinsames geistliches Leben, eine ökumenische Spiritualität anraten, dann werden wir ganz von selbst auf eine Erneuerung des Gottesdienstes gestoßen, denn ich kann mir nicht vorstellen, daß wir gemeinsam auf die Dauer zufrieden sein werden mit dem, was sich während der langen Trennung auf beiden Seiten als Gottesdienst herausgebildet hat. Und wieder sind es die katholischen Orden und die evangelischen Kommunitäten, die uns hier Hoffnung machen, denn ihr Gottesdienst, wo immer sie sich treffen, ist längst ein gemeinsamer, einerlei, wer dabei den sogenannten Vorsitz führt, ein katholischer oder ein evangelischer Geistlicher. Im gemeinsam gelebten und gefeierten geistlichen Leben verlieren, bis hin zum Herrenmahl, manche konfessionellen Differenzen wie von selbst ihre Bedeutung.

So lassen Sie mich — siebtens — noch ein Wort zum ökumenischen Gottesdienst sagen, auf den alles hinausläuft, was ich bis jetzt nur in kurzen Andeutungen darzulegen versuchte. Der gemeinsame Gottesdienst ist bei weitem die fruchtbarste Möglichkeit gegenseitiger Bereicherung, gegenseitiger „Auferbauung", wie das Ökumenismusdekret des Konzils das nennt. Was aber machen wir aus unseren ökumenischen Gottesdiensten, statt uns zu bereichern? Wir beschneiden die Kümmerformen noch etwas mehr, einigen uns auf einen minimalen Rest und mißverstehen die Mitwirkung der Laien dahingehend, daß sie Tagesparolen in einer etwas angehobenen Sprache zu verlesen haben. Ein ökumenischer Gottesdienst wird in der Regel „gestaltet". Dafür hat man seinen paritätisch besetzten Ausschuß, der meist von der Zwangsvorstellung belastet ist, ein ökumenischer Gottesdienst müßte ganz etwas anderes, möglichst sogar ein Experiment sein. Das einzige aber, worauf es dabei ankäme, wäre die Entdeckung, daß wir tatsächlich doch beiderseits heute fast den gleichen Gottesdienst feiern — warum tun wir das eigentlich dann nicht gemeinsam? Und wenn wir es erst einmal ohne besondere „Gestaltung" gemeinsam getan haben, werden wir bald darauf kommen, daß dieser gemeinsame Gottesdienst im Laufe der Zeiten etwas dürr geworden ist. Aber der Reichtum liegt ja bereit, die lebendige Fülle gelebter Gottesdienste aus Zeiten, die nicht besser daran waren als wir. Merken wir denn gar nicht, daß die Menschen unserer Zeit mit Spruchbändern aller Art bis an den Hals eingedeckt sind und nach einem Ort suchen, an dem nicht die gebräuchlichen Schlagworte umlaufen, sondern Schuld bekannt und vergeben, die frohe Botschaft gelesen und verkündigt und Gottes unbegreifliche Liebe singend und betend gepriesen wird? Es muß ein Ende haben mit den ökumenischen Minimallösungen, die sich besonders erschreckend in der

Liedauswahl niederschlagen. Über „Lobet den Herren" oder „Großer Gott, wir loben dich" kommt man oft nicht hinweg, als hätten wir nicht genug gemeinsame Lieder, die in den Kern des gemeinsamen Glaubens treffen.

Wahrscheinlich werden wir die falsche Zwangsvorstellung „ökumenischer Gottesdienst" erst los, wenn wir uns beherzt zu gemeinsamen Gottesdiensten am Sonntagmorgen entschließen, und zwar in der Weise, daß wir uns gegenseitig im Gottesdienst besuchen, also den Gottesdienst der je anderen Kirche mitfeiern. Das geschieht hier und dort bereits. Natürlich kenne ich die Schwierigkeiten mit der katholischen Sonntagspflicht, aber ich bin nicht so kleinmütig, sie für unüberwindbar zu halten — sie sind es schon deshalb nicht, weil ein Christ einiges auf seine Kappe nehmen kann und muß. Die Kappe heißt in diesem Fall Gewissen, und darüber gibt es in den Dekreten des Konzils ja einiges nachzulesen. Wir müssen uns daran gewöhnen, das geistliche Leben für Leben zu halten, denn wenn wir alles nur nach der Regel machen wollten, wäre ökumenischer Gottesdienst ohnehin nicht möglich, da doch bei den jüngsten Auseinandersetzungen über das geistliche Amt ruchbar geworden ist, daß die römisch-katholische Regel unsere evangelischen Pfarrer im Grunde gar nicht für vollgültige Amtsträger der Kirche Jesu Christi hält.

Wo aber der gemeinsame Sonntagsgottesdienst noch nicht möglich ist, da sollte man die gelegentlichen ökumenischen Gottesdienste desto gründlicher nutzen, um zu einem gemeinsamen geistlichen Leben zu gelangen. Noch kommen mir die ökumenischen Zusammenkünfte immer so vor, als wäre man beieinander zu Gast, ohne die Kammern zu öffnen. Ich denke, es würde eine Freude sein, wenn wir uns gemeinsam allmählich wieder in die Fülle des christlichen Gottesdienstes einübten. Dazu bietet sich die gemeinsame Andacht an, in der man sogar wieder lernen könnte, die Psalmen zu singen.

Nun wird man abermals die Solidarität mit der Welt vermissen, man wird mir vorwerfen, ich spräche von einer geschlossenen ökumenischen Gesellschaft. Ja, das tue ich, aber ich tue es um der Solidarität mit den Menschen der gegenwärtigen Welt willen. Wie wollen wir denn eigentlich den allenthalben hervorbrechenden religiösen Unruhen begegnen? Glauben wir wirklich, daß wir das noch getrennt können? Wir werden bald, dessen bin ich sicher, von unseren konfessionellen Auseinandersetzungen und so ängstlich gehüteten konfessionellen Reservaten befreit werden, denn sehr weit ist die Stunde nicht mehr entfernt, in der es darauf ankommen wird, die frohe Botschaft gemeinsam zu verkündigen, gemeinsam die Überwindung der Religionen, in die wir zurückzusinken drohen, durch die Offenbarung des Neuen Testamentes zu bezeugen. Das aber wird eine gemeinsame geistliche Existenz erfordern, eine gemeinsame geistliche Wirklichkeit. Solidarität mit der Welt — ganz gewiß, das ist ja unsere Aufgabe, doch müßten wir gerade deshalb wissen, daß eine Kirche Jesu

Christi, die man nur in Teilfragmenten hier oder dort sehen und erfahren kann, für die Menschen unserer Tage unglaubwürdig bleibt.

Das war das siebte, was ich sagen wollte, daß die Ökumene, ganz besonders aber der ökumenische Gottesdienst, nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern um jener Menschen willen, die in Unruhe geraten sind und eine glaubwürdige Kirche suchen.

Darf ich schließen mit der Frage, was wir eigentlich *nach* dem Gottesdienst tun? Die Beantwortung dieser Frage entscheidet weithin auch über das, was während des Gottesdienstes geschieht — ob wir nur als Predigthörer, nur als Empfänger des heiligen Mahls zur Kirche gekommen sind oder aber als feiernde Gemeinde, die nicht einfach wieder auseinanderläuft. Um es mit einem etwas kräftigen Bild zu sagen: Wenn ich Pfarrer wäre, würde ich aus der Gemeindekasse zuerst eine Gulaschkanone anschaffen. Bei ökumenischen Gottesdiensten halte ich, wenn auch nicht gleich die Gulaschkanone, so doch das offene Beisammenbleiben nach dem Gottesdienst für unerläßlich.

Ich schließe bewußt mit einer anscheinend so profanen Frage, denn wenn es uns nicht gelingt, den Gottesdienst wieder ganz natürlich in unser Leben, in unsere Existenz einzufügen, statt ihn zu programmieren, dann wird er bald auch für die geschlossene Gesellschaft nur noch leerer Unfug sein.

Im Gedenken an D. Gerhard Brennecke

Am 14. Mai 1973 hat ein Mann für immer die Augen geschlossen, der sicher einmal ein Pionier der ökumenischen Bewegung genannt werden wird, auch wenn er nicht eigentlich zur Generation derer gehörte, die man gewöhnlich als die „Pioniere" bezeichnet, D. Gerhard Brennecke. Die „Ökumenische Rundschau" hat mit ihm einen ihrer Herausgeber verloren. Worte des Dankes und des Gedenkens müssen aber darüber hinausführen, was er für diese Zeitschrift bedeutete.

Verwurzelt war Gerhard Brennecke in der Verpflichtung zum missionarischen Dienst, die er als Student einging und auf Grund deren er 1938 zu den wenigen studentischen Vertretern der Weltmissionskonferenz in Tambaram gehörte. Sein eigentliches Arbeitsfeld war die Berliner Mission. Aber in den zwanzig Jahren seiner Tätigkeit in der Leitung dieser Gesellschaft, von 1949 bis 1968 als ihr Direktor, hat er eine Wirksamkeit entfaltet, die weit darüber hinaus von Belang geworden ist.

In die Zeit seines Direktorats fiel die Verselbständigung der aus der Arbeit der Berliner Mission entstandenen jüngeren Kirchen in Afrika, besonders Südafrika. Mit der Gründung des Ökumenisch-missionarischen Amtes der unierten Kirchen und der Brüdergemeine in der DDR wurden auf Grund seiner Initiative die strukturellen Weichen für die Verwirklichung einer partnerschaftlichen Verantwortung von Kirchen in Afrika und Asien einerseits und denen in der DDR andererseits gegenüber der Verkündigung des Wortes Gottes in aller Welt gestellt. Und wie dadurch die Integration von Kirchen und Missionen Gestalt gewann, so hat sich D. Brennecke in den fünfziger Jahren auch maßgeblich am Zustandekommen der Integration von Diakonie und Kirche beteiligt. Als Mitglied verschiedener Synoden der EKD, der EKU und seiner Landeskirche Berlin-Brandenburg, als Mitglied des Deutschen Evangelischen Missions-Rates und anderer kirchenleitender Gremien hat er an den Entscheidungsprozessen des kirchlichen Lebens in den beiden deutschen Staaten über lange Zeit wesentlichen Anteil nehmen können und dabei stets dafür gesorgt, daß die ökumenische sowie die missionarische Dimension kirchlichen Handelns zum Tragen kam. Seit 1947 war er Chefredakteur der Monatsschrift „Zeichen der Zeit", die zu den wesentlichen Kommunikationsmitteln für die hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiter in der DDR gehört. Nachdem er bereits an allen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen teilgenommen hatte, hat ihn die dritte, bei der er Vorsitzender einer der Sektionen gewesen war, zum Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK gewählt. Zwar sind bei dieser Aufzählung noch nicht alle Bereiche seiner Wirksamkeit genannt. Doch zeigen sie schon an, wie umfassend der Einfluß von D. Brennecke gewesen ist. Und es mag wohl auch kein Arbeitsgebiet gegeben haben, in dem er nicht in kürzester Zeit zu denen gehörte, auf deren Urteil man besonderen Wert legte.

Das Geheimnis seiner Person war die besondere Gabe, Worte zu gestalten. Sie wurde sichtbar in den Bibelarbeiten, die der bei Schniewind geschulte Exeget

in der Hausgemeinde hielt oder in den Predigten auf den vielen Reisen in die Gemeinden, mit denen die Berliner Mission verbunden ist. Aber auch die strukturellen und organisatorischen Aufgaben, die zu seinen Obliegenheiten gehörten, konnte er nur als Gestaltung des Wortes, als Ermöglichung von Verkündigung verstehen. Darum sind gerade sie nicht ablösbar von der umfangreichen literarischen und Vortragstätigkeit D. Brenneckes. In ihr hat er reflektiert, analysiert und interpretiert, was das Wort zum missionarischen Wort macht, welche Gestalt ihm angemessen ist und wo die Verantwortung der Christen liegt. Seine Artikel, Bücher und Vorträge waren nicht akademisch-theoretisch. Aber ihre strenge Praxisbezogenheit und die Gabe Brenneckes, die Dinge umfassend, verbindend und dynamisch darzustellen, haben ihnen Verbindlichkeit und Relevanz verliehen, denen man sich vor allem nicht entziehen konnte, wenn der ökumenisch gesonnene Missionsmann Grundsatzvorträge hielt. Darum hat ihm die Kirchliche Hochschule Berlin 1960 mit Recht den Titel eines D. theol. verliehen.

Es war dem Verstorbenen nicht vergönnt, Missionar zu werden und damit seinen ursprünglichen Berufswunsch erfüllt zu bekommen. Aber er wurde ein Interpret missionarischer Vorgänge, ein Promotor missionarischer Aktionen und ein Konstrukteur missionarischer Strukturen von ganz besonderer Wirkkraft. Er war der Mann der verbindlichen Rede, mit der er gleichzeitig widerstreitende Standpunkte aufeinander beziehen konnte, wodurch ihm oft die Rolle des Vermittlers zufiel, in gewisser Weise z. B. auch im missionstheologischen Streit der sechziger Jahre. Er war der Integrator, für den z. B. im Konzept der ökumenischen Mission die konsequente Weiterführung dessen erfolgen sollte, was die Väter auf ihre Weise in Missionsgesellschaften getan haben.

D. Gerhard Brenneckes zu gedenken muß die Verpflichtung mit einschließen, sich dem missionarischen Wort zur Verfügung zu stellen, es Gestalt werden zu lassen, in welchem Verantwortungsbereich auch immer es sei, und die ökumenische Bewegung zu unterstüzen, ut omnes unum sint.

Johannes Althausen

Eucharistische Gastbereitschaft

Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg, zur Frage lutherisch-katholischer Abendmahlsgemeinschaft

1. Die Gemeinschaft in der Feier des Abendmahls ist in einem eminenten Sinne Zeichen und Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft. Ökumenische Bemühungen haben deshalb in der Wiedergewinnung der Abendmahlsgemeinschaft seit jeher eines ihrer wesentlichen Ziele gesehen.

2. Das Verständnis des Abendmahls und die von daher bestimmte Abendmahlspraxis gehören jedoch selbst zu den kirchentrennenden Fragen. Die Wiedergewinnung der Abendmahlsgemeinschaft hängt deshalb entscheidend — — wenn auch nicht ausschließlich — davon ab, ob die Kirchen in Verständnis

und Praxis des Abendmahls zu einer Übereinstimmung oder zumindest zu einem solchen Maß an Verständigung gelangen, daß die verbleibenden Unterschiede den Charakter sich ausschließender Gegensätze verlieren.

I. Die Notwendigkeit offizieller Schritte in der Interkommunionsfrage

3. Die Möglichkeit einer Abendmahlsgemeinschaft zwischen römisch-katholischen und nicht-katholischen Christen wird seit längerer Zeit diskutiert. An manchen Orten wird sie bereits gelegentlich praktiziert. Angesichts der engen Gemeinschaft in ökumenischen Gruppen und zwischen einzelnen Gemeinden sowie der pastoralen Not von Mischehepaaren wird sie gefordert. Auf der Grundlage wachsender und z. T. in offiziellen Berichten formulierter theologischer Übereinstimmungen und Konvergenzen wird sie von vielen für theologisch vertretbar gehalten.

4. Manche Zeichen deuten darauf hin, daß in den offiziellen kirchlichen Stellen und Gremien das Bewußtsein dafür wächst, daß man sich der angedeuteten neuen Situation nicht mehr stillschweigend entziehen oder ihr lediglich durch Abgrenzungen begegnen kann. Dabei kann es nicht einfach darum gehen, alle Fakten anzuerkennen und zu legitimieren. Vielmehr ist es aus pastoraler Verantwortung und auf der Grundlage wachsender ökumenischer Gemeinschaft und theologischer Übereinstimmung heute notwendig und möglich, auch offizielle Schritte zur Ermöglichung engerer Gemeinschaft am Tisch des Herrn zu unternehmen.

5. Erste Schritte in diesem Sinne zeichnen sich bereits ab. Auf römisch-katholischer Seite hat der Bischof von Straßburg in einer sorgfältig begründeten Anweisung die gelegentliche wechselseitige Teilnahme von Mischehepaaren an katholischen wie an evangelischen Abendmahlsfeiern unter bestimmten Bedingungen freigegeben. Die Generalsynode der VELKD in der Bundesrepublik Deutschland erwägt ähnliche Schritte. Auch in anderen Ländern beschäftigen sich offizielle Stellen mit diesen Fragen.

6. Als ein Institut, das der ökumenischen Verpflichtung der lutherischen Kirchen der Welt dienen soll, haben wir uns mit der Frage der Abendmahlsgemeinschaft in den verschiedensten Zusammenhängen kontinuierlich beschäftigt. In den folgenden Abschnitten möchten wir darlegen, daß und in welcher Form eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen und römisch-katholischen Christen im Gehorsam gegenüber dem einen Herrn der Kirche und des Abendmahls und in Bindung an das lutherische Verständnis des Glaubens geboten und möglich ist.

II. Das interkonfessionelle Abendmahlsgespräch — Dokumente und Kontext

7. Das interkonfessionelle Gespräch über das Abendmahl hat besonders im Laufe der letzten Jahre eine große Intensität und Tiefe gewonnen. Form, Charakter und konfessionelle Zusammensetzung dieser Gespräche und Gesprächsgruppen variieren. Wichtig ist, daß es in den meisten Fällen zu einer Einbeziehung auch des katholischen Partners kam. Das Vatikanum II hatte, gerade auch durch seine positiven Aussagen über die Eucharistiefeier der nicht-

katholischen Kirchen (Ökumenismusdekret Nr. 22), neue Voraussetzungen dafür geschaffen.

8. Als besonders wichtige und repräsentative Dialogdokumente, deren Inhalt an späterer Stelle dieses Textes (s. u. III. C.) kurz resümiert ist, können gelten:

a) Der Konsensustext der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *„Die Eucharistie im ökumenischen Denken"* (1968)[1], der die Ergebnisse einer langjährigen Arbeit innerhalb dieser Kommission zusammenfaßt.

b) Die gleichfalls im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitete Studie *„Interkommunion oder Gemeinschaft?"* (1969)[2], die auf jenem Konsensustext basiert, ihn aber weiterführt und zugleich Möglichkeiten ökumenischer Abendmahlsgemeinschaft aufzeigt.

c) Der Text der aus katholischen, lutherischen und reformierten Theologen aus Frankreich und der französischen Schweiz gebildeten Gruppe von Dombes über *„Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie"* (1971)[3].

d) Der Schlußbericht des katholisch/lutherischen Gesprächs in den USA *„Die Eucharistie"* (1967)[4].

e) Der Bericht der internationalen katholisch/lutherischen Studienkommission *„Das Evangelium und die Kirche"* (= Malta-Bericht; 1972)[5].

f) Auch die *„Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie"*[6], die von der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission erarbeitet wurde (= Windsor-Erklärung; 1971), wird man hier um ihrer sachlichen Ergebnisse willen mit erwähnen müssen.

9. Die Verständigung in der Abendmahlsfrage darf jedoch nicht isoliert werden. Sie muß, wenn sie wirklich zur Abendmahlsgemeinschaft und damit zur Kirchengemeinschaft führen soll, von einer Verständigung auch in anderen Grundfragen des christlichen Glaubens und kirchlichen Lebens begleitet und getragen sein.

10. Daß dies — im Blick auf das katholisch/lutherische Verhältnis — in weitgehendem Maße der Fall ist, hat besonders im Malta-Bericht eine klare Bestätigung gefunden. Er hat u. a. gezeigt:

a) Katholiken und Lutheraner betonen gemeinsam die Souveränität und Unverfügbarkeit des *Wortes Gottes* und verstehen alle kirchliche Autorität als Dienst an diesem Wort (Ziff. 21).

b) Die kontroverstheologische Frage nach dem Verhältnis von *Schrift und kirchlicher Tradition* stellt sich heute in neuer Weise: Der Schrift kommt eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition zu, jedoch kann sie der Tradition nicht in exklusiver Weise gegenübergestellt werden (Ziff. 17).

c) Im Verständnis der *Rechtfertigungslehre* hebt sich ein weitreichender Kon-

---

[1] In: Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, 1971, S. 71 ff. Später zitiert als „Eucharistie".

[2] Ibid. S. 53 ff. Später zitiert als „Interkommunion".

[3] In: Herder-Korrespondenz 1973, Heft 1, S. 33 ff. Später zitiert als „Dombes".

[4] In: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ökumenische Perspektiven 3, Frankfurt 1973, S. 97 ff. Später zitiert als „USA-Dialog".

[5] In: Harding Meyer, a.a.O. S. 143 ff.; ebenfalls abgedruckt in: Lutherische Rundschau 1972, Heft 3, S. 344 ff.

[6] In: Ökumenische Rundschau 1972, Heft 2, S. 227 ff.

sens ab: Sie ist ein bleibend wichtiger Ausdruck für die Bedingungslosigkeit der Heilsgabe Gottes, darf jedoch das Geschehen der Rechtfertigung nicht auf die individuelle Sündenvergebung und die nur äußerlich bleibende „forensische" Gerechterklärung des Sünders beschränken (Ziff. 26—30).

d) Auch in der Frage nach dem *kirchlichen Amt*, die nach katholischem Denken unmittelbar in das Verständnis des Abendmahls hineingreift, haben sich wichtige Grundübereinstimmungen ergeben: Man bejaht gemeinsam die Notwendigkeit eines besonderen kirchlichen Amtes, das zwar „inmitten", aber doch zugleich „gegenüber" der Gemeinde steht in dem Sinne, daß es in besonderer Weise zum Dienst am Evangelium berufen und beauftragt ist und darin Christus repräsentiert. Hinsichtlich einer sakramentalen Auffassung der Ordination, der Lehre vom „priesterlichen Charakter" und besonders im Verständnis der „apostolischen Sukzession" erscheinen zwar, wie vor allem von katholischer Seite hervorgehoben wird, die bisherigen Gegensätze noch nicht hinreichend entschärft. Aber auch an diesen Punkten zeigen sich z. T. sehr deutliche Konvergenzen, die für das Gespräch über das kirchliche Amt, wie es heute in großer ökumenischer Breite in Gang gekommen ist[7], verheißungsvoll sind (Ziff. 47—64). Man wird dabei jedoch stets in Rechnung setzen müssen, daß die Frage nach dem rechtmäßigen und gültigen kirchlichen Amt — zumal im Blick auf Abendmahlslehre und -praxis — sich für lutherisches und katholisches Denken jeweils anders darstellt und nicht denselben Rang besitzt. Nach lutherischer Auffassung und Praxis soll das Abendmahl normalerweise von einem ordinierten Amtsträger verwaltet werden. Andererseits gehört eine bestimmte Form oder Struktur des kirchlichen Amtes nicht zu den entscheidenden Kriterien für die stiftungsgemäße Feier des Abendmahls. Einer ähnlichen Entflechtung von Abendmahls- und Amtsfrage begegnet man in zunehmendem Maße auch bei katholischen Theologen (vgl. z. B. Malta-Bericht, Ziff. 73).

III. Die Konvergenz der lutherischen und katholischen Abendmahlslehre und -praxis

11. Eingebettet in diese umfassende Konvergenz hat auch das Abendmahlsgespräch als solches zu Verständigungen geführt. Die Kontinuität der lutherischen Kirchen mit den Vätern der Reformation wird dadurch nicht preisgegeben. Unter veränderten geschichtlichen Bedingungen werden die reformatorischen Grundentscheidungen in das Gespräch mit der Römisch-katholischen

[7] Als besonders wichtige und repräsentative Dokumente dieses interkonfessionellen Gesprächs über das kirchliche Amt seien — außer dem Malta-Bericht — genannt:

Die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *„Das ordinierte Amt"* (1970; in: Löwen 1971, a.a.O. S. 77 ff.).

Der Schlußbericht des katholisch/lutherischen Dialogs in den USA *„Eucharistie und Amt"* (1970; in: Harding Meyer, a.a.O. S. 111 ff.).

Das Dokument der Gruppe von Dombes „Pour une réconciliation des ministères" (in: La Documentation Catholique, 4. 2. 1973, S. 132 ff.) Deutsche, etwas gekürzte Übersetzung *„Teilkonsens über das kirchliche Amt"* (1972; in: Herder-Korrespondenz 1973, Heft 1, S. 36 ff.).

Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute *„Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter"*, München 1973, S. 13 ff.

Kirche eingebracht, dort erweitert und für die gegenwärtige Abendmahlslehre und -praxis fruchtbar gemacht.

A. Die reformatorischen Grundentscheidungen

12. Nach reformatorischer Erkenntnis wird das Abendmahl gemäß der Einsetzung Christi recht gefeiert und als solches erkannt, wo folgende Grundentscheidungen Lehre und Praxis bestimmen:

a) Im Abendmahl ist Jesus Christus, in seinem Leib und Blut, wahrhaft gegenwärtig und läßt sich unter der Gestalt von Brot und Wein von uns nehmen. Diese Gegenwart vollzieht sich in der Kraft des Heiligen Geistes durch das abendmahlstiftende Wort. Sie ist nicht durch den Glauben bewirkt, aber auf den Glauben ausgerichtet. Die Väter der lutherischen Reformation haben dies in Übereinstimmung mit der Römisch-katholischen Kirche gelehrt.

b) Im Abendmahl wird uns die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut und dadurch Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit geschenkt. Abgelehnt wurde daher die Meßopferlehre, weil dadurch die Einmaligkeit des Versöhnungsopfers Christi und die Bedingungslosigkeit der göttlichen Heilsgabe verdunkelt wurden.

c) Die Abendmahlsfeier und die Verkündigung gehören untrennbar zusammen. Darum werden die Einsetzungsworte nicht nur als segnendes Wort, sondern auch als Verkündigungswort — laut und in der Volkssprache gesprochen — herausgestellt. Ebenso auch die mit der Abendmahlsfeier verbundene Predigt.

d) Die Abendmahlshandlung ist ausgerichtet auf die Kommunion der Gemeinde. Sie geschieht, der Einsetzung Christi gemäß, unter beiderlei Gestalt.

e) Das Abendmahl wird normalerweise von einem ordinierten Pfarrer verwaltet, der das Amt ausübt, das auf die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente verpflichtet ist.

13. Mit diesen Grundentscheidungen brachten die Reformatoren ein Abendmahlsverständnis zum Ausdruck, das dem Verständnis vom Evangelium als gnädigem Heilsangebot entspricht.

14. Wo des Herrn Mahl in dieser Weise gefeiert wird, kann die Einsetzung Christi wieder erkannt werden. Da verwirklicht sich die Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen und die Gemeinschaft unter den Menschen. Da ist die eine Kirche Jesu Christi gegenwärtig, die stets über die Grenzen der eigenen Konfessionskirche hinausgreift.

B. Neuentwicklung der katholischen Eucharistielehre und -feier

15. Theologische Arbeit, biblische Erneuerung und liturgische Bewegung haben in der katholischen Kirche zu einer Neubesinnung und zu neuen Interpretationen der überkommenen Lehre und Praxis geführt. Vatikanum II hat liturgische Reformen in die Wege geleitet, die der Alleinherrschaft des römischen Kanons ein Ende gesetzt haben. Neue eucharistische Hochgebete sind entstanden, in denen die einseitigen, von den Reformatoren verworfenen Meßopfervorstellungen zurücktreten.

16. Beispiele für diese neue Entwicklung sind:

a) Im eucharistischen Hochgebet werden Epiklese und Anamnese zur herrschenden Mitte.

b) Der Mahlcharakter der Eucharistie, die damit zusammenhängende Kommunion der Gemeinde und der volle stiftungsgemäße Zeichencharakter des Abendmahls unter beiderlei Gestalt treten in der Praxis deutlicher hervor.

c) Die Verbindung des Abendmahls mit Verkündigung und Glaube wird betont und u. a. durch den Gebrauch der Volkssprache stärker gewährleistet.

17. Gewiß verbleiben in der römisch-katholischen Abendmahlspraxis noch Elemente, von denen das reformatorische Abendmahlsverständnis sich abgrenzen muß:

a) Der römische Kanon und auch andere liturgische Stücke, in denen der Opfergedanke noch im traditionellen Sinne verstanden werden kann, sind zum Teil noch im Gebrauch.

b) Die Privatmessen sind noch nicht ganz verschwunden. Sie sind weiterhin mit nicht-evangelischen Vorstellungen verbunden.

c) Die Verehrung der konsekrierten Hostien und die Prozessionspraxis, die den Kommunionscharakter des Abendmahls in Frage stellen, haben nicht ganz aufgehört.

18. Infolgedessen entsprechen noch nicht die gesamte katholische Abendmahlslehre und -praxis der Einsetzung Christi. Dennoch wächst eine Praxis in der katholischen Kirche heran, in welcher der evangelische Christ ein Verständnis und eine Feier des Abendmahls gemäß dem Evangelium erkennen und anerkennen kann.

C. Das Ergebnis des interkonfessionellen Abendmahlsgesprächs

19. Die sich herausbildende Verständigung in der Abendmahlsfrage, wie sie in den genannten Dialogdokumenten (s. o. II) zum Ausdruck kommt, erstreckt sich vor allem auf folgende Punkte:

a) Im Abendmahl sind Leib und Blut Christi real gegenwärtig[8]. Die Frage nach der Weise der Realpräsenz und nach einer einheitlichen Begrifflichkeit kann offenbleiben[9].

b) Diese Gegenwart Christi vollzieht sich „durch die Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort", nicht durch den Glauben der Gemeinde oder des einzelnen[10].

c) Christus ist real gegenwärtig nicht allein im Augenblick des sakramentalen Empfangs, sondern während der ganzen eucharistischen Handlung[11].

20. Die Abendmahlsgabe wird nur durch den Glauben zum Heil empfangen[12]. Das Abendmahl sollte inmitten der gläubigen Gemeinde gefeiert werden[13].

21. Die Gabe der Gegenwart Christi ist vom Empfang des Abendmahls — der Kommunion der Gemeinde — nicht zu trennen[14].

---

[8] Vgl. *Eucharistie* Nr. 1, 4; *Dombes* Ziff. 17, 19; *USA-Dialog* II 1/b (a.a.O. S. 103); *Windsor* Ziff. 6.

[9] Vgl. *USA-Dialog* II 1/c (a.a.O. S. 103 f.), II 2/C (a.a.O. S. 107—109).

[10] *USA-Dialog* II 1/d (a.a.O. S. 104); vgl. *Dombes* Ziff. 18, 19; *Windsor* Ziff. 10.

[11] Vgl. *USA-Dialog* II 1/e (a.a.O. S. 105).

[12] Vgl. *Malta* Ziff. 61; *Windsor* Ziff. 8.

[13] Vgl. *USA-Dialog* II 1/d (a.a.O. S. 104).

22. a) Im Abendmahl wird das einmalige Kreuzesopfer sakramental gegenwärtig nicht wiederholt[15].

b) Kraft der zwischen Christus und seinem Leibe bestehenden Einheit partizipiert die Kirche am Selbstopfer Christi. Nur in diesem Sinne kann davon geredet werden, daß die Gemeinde „Christus opfert"[16].

c) In der Bezeichnung des eucharistischen Opfers als „Sühnopfer" geht es darum, „nachdrücklich zu bekräftigen, daß die Gegenwart des einzigartigen Sühnopfers am Kreuz in der eucharistischen Feier der Kirche für die Vergebung der Sünden und für das Leben dieser Welt wirksam ist"[17].

23. Die hier sich aussprechenden Übereinstimmungen, Annäherungen und Verständigungen erlaubten es den Gesprächsteilnehmern, die bislang als kirchentrennend beurteilten Divergenzen in der Abendmahlsauffassung als theologisch überwunden oder zumindest überwindbar zu betrachten.

24. Darüber hinaus haben die Gespräche dazu beigetragen, ein vertieftes Verständnis des Abendmahls zu gewinnen, das in stärkerem Maße als bisher dem neutestamentlichen Zeugnis und der Tradition der Alten Kirche entspricht. Das gilt besonders

a) im Blick auf den *pneumatologischen Charakter* des Abendmahls und die zentrale Bedeutung der Epiklese für die gesamte Abendmahlshandlung[18];

b) im Blick auf die *eschatologische Dimension* des Abendmahls als der Antizipation des endzeitlichen Freudenmahls mit dem wiederkommenden Herrn[19];

c) im Blick auf die *gemeinschaftsstiftende Ausrichtung* des Abendmahls, sofern es innerhalb der christlichen Gemeinde die sozialen, nationalen und rassischen Trennungen grundsätzlich aufhebt und so die christliche Gemeinde frei macht und verpflichtet, auch im gesellschaftlichen Bereich diese Trennungen überwinden zu helfen[20];

d) im Blick auf die *kosmische Weite* des Abendmahlsgeschehens, sofern in diesem Geschehen u. a. durch die Darbringung der Elemente von Brot und Wein sichtbar wird, daß das Versöhnungswerk Gottes und der Versöhnungsdienst der Christen sich auf die gesamte Schöpfung erstrecken[21].

D. Herausforderungen an die Abendmahlslehre und -praxis unserer Kirchen

25. Die reformatorischen Entscheidungen wurden durch die Abgrenzung von spätmittelalterlichen Fehlentwicklungen in Lehre und Frömmigkeit wesentlich mitgeprägt. Dadurch kam es zu gewissen einseitigen Betonungen, die sich in der

---

[14] Vgl. *Dombes* Ziff. 14; *Windsor* Ziff. 9.

[15] Vgl. *USA-Dialog* I 2/a (a.a.O. S. 100); *Windsor* Ziff. 5.

[16] Vgl. *Dombes* Ziff. 10, 11; *USA-Dialog* I 2/b (a.a.O. S. 100 f.); *Windsor* Ziff. 5.

[17] *USA-Dialog* I 2/c (a.a.O. S. 101); vgl. *Windsor* Ziff. 5.

[18] Vgl. *Eucharistie* Nr. 4; *Dombes* Ziff. 13—16.

[19] Vgl. *Eucharistie* Nr. 3, 4; *Interkommunion* II 2 (a.a.O. S. 59); *Dombes* Ziff. 15, 29—31; *Windsor* Ziff. 11.

[20] Vgl. *Eucharistie* Nr. 5, 6; *Interkommunion* II 2 (a.a.O. S. 59 und 61 f.); *Dombes* Ziff. 21, 22, 24, 27.

[21] Vgl. *Eucharistie* Nr. 2, 6; *Interkommunion* II 1 (a.a.O. S. 58); *Dombes* Ziff. 8, 26; *Windsor* Ziff. 11.

Geschichte unserer Kirchen nachteilig ausgewirkt haben. Es ist unsere Aufgabe, gewisse Elemente, die in der Neuentwicklung der katholischen Lehre und Praxis und in den interkonfessionellen Gesprächen über das Abendmahl herausgestellt worden sind, für die stiftungsgemäße Feier des Abendmahls in der lutherischen Kirche wiederzugewinnen.

26. Sicherlich haben sich die einseitigen Entwicklungen nicht in allen lutherischen Kirchen in gleicher Weise ausgewirkt. Zudem waren immer wieder Gegenkräfte am Werk, die sich gegen die Verkürzungen richteten. Auch hat in vielen lutherischen Kirchen bereits eine Neubesinnung eingesetzt. Zugleich aber ist ihnen die Erneuerung von Lehre und Praxis als Aufgabe gestellt. Unsere katholischen Partner haben sich mit Recht an manchen Verkürzungen gestoßen. Wie wir ihnen auf manchen Gebieten der Abendmahlslehre und -praxis Anfragen gestellt haben, können auch sie uns im ökumenischen Dialog durch ihre Anfragen weiterhelfen.

27. Die lutherische Abendmahlslehre und -praxis sollte u. a. folgende Momente stärker aufnehmen:

a) Die Einheit von Predigt und Abendmahl sollte gewährleisten, daß die Abendmahlsfeier nicht als bloßes Anhängsel zur Predigt betrachtet wird und nur gelegentlich stattfindet.

b) Durch Wiederaufnahme der eucharistischen Gebete sollte der Gebetscharakter des Abendmahls besser zum Ausdruck kommen, um so die einseitige Betonung der Einsetzungsworte als Verkündigungsworte zu überwinden.

c) Im Vollzug der Abendmahlsfeier sollte die eucharistische Freude stärker hervortreten im Unterschied zu einer Bußhaltung, die in einseitiger Weise zur Voraussetzung eines würdigen Abendmahlsempfanges gemacht wurde.

d) Das Wissen um die wirksame Gegenwart des Opfers Christi sollte uns vor einer undifferenzierten Abwehrstellung gegenüber dem Opfergedanken bewahren. Auch im Abendmahl vollzieht sich das Opfer der Christen im Lob Gottes und in der persönlichen Hingabe in Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Herrn, der unser bleibender Hohepriester ist.

e) Der sehr hohe Stellenwert, den man der Abendmahlslehre beimaß, hatte eine Verkümmerung der Abendmahlsfrömmigkeit zur Folge, wie es sich u. a. bei der Zulassung zum Abendmahl zeigte, die vor allem von der Zustimmung zu einer bestimmten Lehre abhängig gemacht wurde. Demgegenüber wäre stärker auf die Umsetzung der Abendmahlslehre in eucharistische Frömmigkeit und Praxis zu achten.

f) Der gemeinschaftsstiftende Charakter des Abendmahls sollte deutlicher die Abendmahlsfeier bestimmen. Auf diese Weise würde eine Privatisierung des Abendmahls und zugleich eine Praxis der Interkommunion vermieden, welche die Gemeinschaft der Kirche nicht genügend berücksichtigt.

g) Mit den konsekrierten Elementen sollte man während und nach der Feier in einer Weise umgehen, die dem Charakter der Gabe des Abendmahls angemessen ist.

IV. Eucharistische Gastbereitschaft

28. Die theologischen und kirchlichen Entwicklungen der letzten Jahre haben im lutherisch-katholischen Verhältnis zu weitreichenden Gemeinsamkeiten und Konvergenzen geführt. Neue Formen der Zusammenarbeit sind an vielen Or-

ten auf allen Ebenen kirchlichen Lebens entstanden. Aber beide Seiten sind sich auch bewußt, daß es noch zu lösende Probleme gibt und daß die festgestellten Gemeinsamkeiten im Glauben noch nicht überall und offiziell rezipiert worden sind.

A. Die Suche nach Ausdrucksformen bereits vorhandener Gemeinschaft

29. Im Blick auf die Einheit der Kirche, die wir alle bekennen und zu deren Manifestierung alle Kirchen im Gehorsam gegenüber der Gabe und dem Gebot Jesu Christi verpflichtet sind, ergibt sich aus dieser Situation folgendes:

a) Zur Herstellung voller Kirchengemeinschaft reichen die vorhandenen Gemeinsamkeiten noch nicht aus.

b) Eine Unterlassung oder Verweigerung jeglicher offizieller Schritte zur Ermöglichung und Legitimierung von Ausdrucksformen bereits vorhandener Gemeinschaft käme einer Leugnung des einigenden Wirkens des Heiligen Geistes gleich. Dieses Wirken kommt zum Ausdruck in theologischen Übereinstimmungen und der an vielen Orten bereits verantwortlich praktizierten Gemeinschaft. Schließlich fordert auch die pastorale Not vieler Menschen eine Lösung der Interkommunionsfrage.

30. *Es gilt daher, zwischen diesen beiden Alternativen Wege zu finden und offizielle Schritte zu wagen.*

31. Angesichts dieser Situation macht der *Malta-Bericht* folgenden Vorschlag: „Alle Schritte der Kirchen müssen von dem ernsten Bemühen bestimmt sein, der Einheit der Kirchen näherzukommen. In der Anomalie unserer heutigen kirchlichen Trennungen wird diese Einheit nicht auf einmal hergestellt werden können. Es gilt einen Weg sukzessiver Annäherung zu gehen, auf dem verschiedene Stadien möglich sind. Schon jetzt ist zu befürworten, daß die kirchlichen Autoritäten aufgrund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten in Glauben und Sakrament und als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit gelegentliche Akte der Interkommunion (etwa bei ökumenischen Anlässen, in der Mischehenseelsorge) ermöglichen. Die Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt bildet noch eine Schwierigkeit für wechselseitige Interkommunionsvereinbarungen. Jedoch darf die Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden" (Ziff. 73). Die damit angedeutete Möglichkeit ist lutherischerseits gegeben, da sich hier die Amtsproblematik nicht in der gleichen Weise stellt.

32. Da das Abendmahl zentral eingefügt ist in die Fülle der Ausdrucksformen christlichen und kirchlichen Lebens, können allerdings „gelegentliche Akte der Interkommunion" nur im Gesamtzusammenhang einer wachsenden und praktizierten Gemeinschaft evangelischer und römisch-katholischer Christen, Gemeinden und Kirchen einen Sinn haben.

33. Konkrete Schritte, die dem entsprechen, was soeben als möglich beschrieben wurde, sind auf katholischer Seite erstmalig vom *Bischof von Straßburg* unternommen worden. Eine an seine Diözese gerichtete Anweisung sieht in begrenzten Fällen die Möglichkeit einer Kommunion von Mischehepaaren in katholischen wie in evangelischen Abendmahlsfeiern vor[22]. Dieser Schritt des

[22] L'hospitalité eucharistique pour les foyers mixtes, Directives de Mgr. Elchinger aux fidèles du diocèse de Strasbourg. In: L'Eglise en Alsace no. 12, décembre 1972,

Bischofs, der von den Konzilsaussagen und der neueren Entwicklung der katholischen Theologie her begründet wird, kann als wegweisend betrachtet werden. Ohne eine eingehendere Interpretation geben zu können, ist dabei folgendes zu beachten:

a) Die Gegenseitigkeit, die hier eröffnet wird, ist ein Schritt auf gegenseitige Versöhnung hin. Sie ist sich des Gemeinsamen im Glauben wie auch der Unterschiede voll bewußt. Durch ihre Begrenzung auf pastorale Sonderfälle setzt sie ein Zeichen dafür, daß die noch bestehenden Differenzen einer weiteren Klärung bedürfen.

b) Die eucharistische Gemeinschaft, die über konfessionelle Grenzen hinausgeht, ist ein Ausdruck dafür, daß die Wirklichkeit der einen Kirche Jesu Christi umfassender ist als die jeweils konkret verfaßten Kirchen. Sie weiß um die unterschiedlichen Akzente der Eucharistiefeier der Kirchen. Unter dem eschatologischen Vorzeichen des „schon" und „noch nicht" erlaubt sie den Kirchen, ihre Einheit, die im gemeinsamen Abendmahl in Jesus Christus vorgegeben ist, antizipierend zum Ausdruck zu bringen.

c) Diese Neuorientierung stellt die Eucharistiefeier in den umgreifenden Rahmen des christlichen Lebens und der gesamten kirchlichen Lehre hinein. Der zentrale Gnadencharakter der Eucharistie erlaubt, daß die noch nicht gelösten Probleme einen anderen Stellenwert bekommen. Daher braucht auch die Amtsfrage für eine gelegentliche gegenseitige eucharistische Gemeinschaft kein Hindernis mehr zu sein.

d) Diese bedeutsame Öffnung ermutigt die Kirchen, die Gemeinschaft auch an anderen Orten, wo sie in ähnlicher Weise bereits besteht, zu vertiefen und weiter zu entwickeln. Sie fordert unsere Kirchen auf, eine derartige brüderliche Einladung auf geeignete Weise anzunehmen und unsererseits auszusprechen.

B. Gelegentliche Akte der Interkommunion

34. Wir sind der Auffassung, daß *lutherische Kirchen gelegentlichen Akten der Interkommunion offiziell zustimmen sollten.* Diese stellen keinen Bruch mit der eigenen Kirche dar, sondern sind Teilhabe an ein und derselben eucharistischen Wirklichkeit. Solche Akte erscheinen uns, über Notfälle hinaus, vertretbar:

a) *In folgenden Situationen,* in denen sich zwischen lutherischen und römisch-katholischen Christen, Gemeinden und Gruppen ein enges Verhältnis entwickelt hat im gemeinsamen Bekenntnis zum einen Evangelium Jesu Christi, der Verpflichtung zu brüderlicher Liebe untereinander und zu allen Menschen und im Dienst an der Einheit: i. in Mischehen, ii. bei ökumenischen Anlässen, iii. in bestimmten Gemeindesituationen oder übergemeindlichen Gruppen.

---

p. 11—22; La Documentation Catholique no. 1626, 18 février 1973, p. 161—169. Réflexions complémentaires sur les directives données pour les foyers mixtes concernant l'hospitalité eucharistique dans le diocèse de Strasbourg. In: L'Eglise en Alsace no. 2, février 1973, p. 3—8; La Documentation Catholique no. 1629, 1 avril 1973, p. 347 (gekürzt). Vgl. dazu: Marc Lienhard, Regards et réflexions sur une initiative de l'évêque de Strasbourg en ce qui concerne l'hospitalité eucharistique. In: La Documentation Catholique no. 1626, p. 169—170. Ders., Miteinander kommunizieren in gemischten Ehen. In: Lutherische Monatshefte 1973, Heft 1, S. 49.

b) *Unter folgenden Bedingungen:* i. Ein lutherischer Christ kann mit innerer Wahrhaftigkeit nur an einer solchen römisch-katholischen Abendmahlsfeier kommunizierend teilnehmen, in der die neueren römisch-katholischen Entwicklungen und ökumenischen Konvergenzen im Verständnis des Abendmahls auch tatsächlich zum Ausdruck kommen. ii. Römisch-katholische Christen können nur zu solchen lutherischen Abendmahlsfeiern mit gutem Gewissen eingeladen werden, die in ihrer liturgischen Gestalt Ausdruck des gemeinsamen Verständnisses der einen eucharistischen Wirklichkeit sind. In beiden Fällen ist eine angemessene Vorbereitung notwendig. iii. Zur Wahrung der Einheit der eigenen Gemeinde und Kirche sollten einzelne lutherische Christen ihren Gemeindepfarrer über ihre Teilnahme am römisch-katholischen Abendmahl informieren bzw. diese mit ihm besprechen. Gemeinden, Gemeindegruppen oder übergemeindliche Gruppen sollten ihre Entscheidung der Kirchenleitung mitteilen und begründen.

C. Zur Terminologie

35. Die hier vorgeschlagene Form der gelegentlichen Interkommunion läßt sich schwer mit einem der Begriffe bezeichnen, die in der gegenwärtig benutzten ökumenischen Terminologie (vgl. Löwen 1971, S. 70) verwandt werden. Sie ist mehr als „begrenzte offene Kommunion" bzw. „begrenzte Zulassung", da sie auch die Teilnahme der eigenen Glieder an Abendmahlsfeiern der anderen Kirche ermöglicht. Sie ist weniger als „gegenseitige offene Kommunion" bzw. „gegenseitige Zulassung", da sie keine offizielle Abmachung zwischen den Kirchen voraussetzt. Wir möchten daher diese Form als *„eucharistische Gastbereitschaft"* (hospitalité eucharistique, eucharistic hospitality)[23] bezeichnen. Mit diesem Begriff soll die Bereitschaft ausgedrückt werden, *Gastgeber und zugleich Gast* zu sein.

V. Schlußfolgerungen und Empfehlungen

36. Auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen halten wir es für vertretbar und angemessen, daß *lutherische Kirchen offizielle Beschlüsse fassen, die es ermöglichen,*

a) *daß römisch-katholische Christen gelegentlich eingeladen werden, an lutherischen Abendmahlsfeiern teilzunehmen, und*

b) *daß lutherische Christen die Freiheit haben, gelegentlich an römisch-katholischen Abendmahlsfeiern teilzunehmen.*

37. Die in diesem Dokument angeführten Gründe für diesen Schritt haben u. E. ein solches theologisches und pastorales Gewicht, daß diese eucharistische Gastbereitschaft *ausgesprochen werden sollte, auch wenn sich die andere Seite noch nicht in der Lage sieht, eine solche offiziell anzunehmen und zu erwidern.*

---

[23] In der englischen und französischen Diskussion über die Interkommunionsfrage werden zunehmend die Begriffe „Eucharistic hospitality" bzw. „hospitalité eucharistique" benutzt. Die übliche deutsche Übersetzung mit „Gastfreundschaft" scheint uns im Blick auf die hier vorgeschlagene Form der Interkommunion nicht präzise genug zu sein, da das Wort zu einseitig nur den Aspekt der Einladung, des gastfreundlichen Aufnehmens nahelegt.

Volle Gegenseitigkeit war in der ökumenischen Bewegung nie die alleinige Voraussetzung dafür, daß neue Schritte gewagt und unternommen wurden.

38. Dennoch muß diese *volle Gegenseitigkeit* und eine *Erweiterung der eucharistischen Gemeinschaft* über die hier empfohlene eucharistische Gastbereitschaft hinaus das weiterhin anzustrebende Ziel bleiben. Eine Vertiefung der bestehenden Gemeinschaft, auch durch Fortführung laufender oder Aufnahme neuer Lehrgespräche, ist daher unerläßlich.

39. Der hier begründete und vorgeschlagene Schritt ist nur eine Konsequenz aus der umfassenderen gegenwärtigen ökumenischen Annäherung der Kirchen. Er darf daher nicht von diesem breiteren ökumenischen Kontext isoliert werden, der ihn trägt. Er müßte deshalb, je nach Situation der einzelnen lutherischen Kirchen, *von Schritten begleitet werden, durch die größere Gemeinschaft auch mit anderen Kirchen eröffnet wird.*

Das Kollegium der Forschungsprofessoren:

Gunars Ansons Günther Gassmann

Marc Lienhard Harding Meyer Vilmos Vajta

Straßburg, im April 1973

Hindernisse und Fortschritte auf dem Weg zur Einheit — Zur 11. Vollversammlung der Consultation on Church Union

Vom 2.—6. April 1973 tagte in Memphis/Tennessee (USA) die 11. Vollversammlung der *Consultation on Church Union* (COCU), in der acht große amerikanische Denominationen einen gemeinsamen Weg suchen, um eine einzige Kirche zu bilden. Der Name dieser kommenden Kirche — Church of Christ Uniting — ist in sich ein Programm: Vereinigung der Kirchen ist nie abgeschlossen; unter den beteiligten Konfessionen geht sie auch dann weiter, wenn eine gemeinsame Verfassung verabschiedet worden ist, und sie ist am Ziel erst dort, wo alle Konfessionen in den Prozeß der Vereinigung einbezogen sind.

Den Anstoß zu dieser Konsultation gab eine Predigt des damaligen Stated Clerk der United Presbyterian Church in the USA, Eugene C. Blake, im Dezember 1960 in der Grace Cathedral in San Francisco. Damals schlug er der gastgebenden Bischöflichen Kirche die Gründung einer gemeinsamen Kirche vor, die wirklich katholisch, wirklich evangelisch und wirklich reformiert sein sollte und damit die Traditionen der beteiligten Konfessionen in einer neuen Gemeinschaft nicht nur lebendig erhalten, sondern für einen weiteren Kreis von Christen mehr als bisher fruchtbar machen sollte. Im Unterschied zu früheren

Versuchen der Kircheneinigung sollte also die theologische Fragestellung nicht ausgeklammert, sondern bewußt aufgegriffen, aber auf neue Weise gelöst werden: Verschiedene Lehrauffassungen galten nicht als einander ausschließend, sondern als komplementär.

Diese Konzeption wirkte so überzeugend, daß in kurzer Zeit zunächst die unmittelbar angesprochenen Kirchen die Verhandlungen aufnahmen, dann aber im Lauf der Jahre insgesamt zehn Denominationen beteiligt wurden:

African Methodist Episcopal; African Methodist Episcopal Zion; Christian Churches (Disciples of Christ); Christian Methodist Episcopal; Evangelical United Brethren; The Methodist Church; Presbyterian Church U. S.; Protestant Episcopal; United Church of Christ; United Presbyterian Church in the USA.

Die Evangelische Brüderkirche und die Methodistische Kirche haben sich inzwischen zu der United Methodist Church zusammengeschlossen — symptomatisch für die Bereitschaft zur Vereinigung in den sechziger Jahren. Zweifellos kam dieser Vereinigungsbewegung eine allgemeine Aufgeschlossenheit für Bemühungen dieser Art entgegen — im öffentlichen Bereich entsprach er John F. Kennedys Programm der *Great Society;* die Entdeckung, daß die Kirchen den Herausforderungen der amerikanischen Gesellschaft nur gemeinsam gewachsen waren, förderte das Zusammengehen, ließ aber auch in den theologischen Gesprächen der ersten Jahre und in den daraus resultierenden Dokumenten den Gedanken der Sendung und des Auftrags der Kirche in der Welt besonders stark zur Geltung kommen.

Für das Gelingen der Verhandlungen der ersten Jahre war sicher auch die Konzentration auf theologische Fragen förderlich — die nichttheologischen Faktoren (Probleme des kirchlichen Eigentums, der Verwaltung, der Einflußnahme auf Entscheidungsprozesse) konnten ihren hemmenden Einfluß nicht ausüben, ein geistliches Klima entstand unter den Verhandlungsteilnehmern, das zur Erfahrung der durch Gott gegebenen und über alle Gegensätze hinweg immer wieder ermöglichten Einheit führte. Allgemein läßt sich sagen, daß diese erste Verhandlungsphase von einem ökumenischen Klima unter den amerikanischen Kirchen geprägt war.

Das Ergebnis dieser ersten Phase über die theologischen Kontroversfragen fand seinen Niederschlag in den 1966 verabschiedeten *Principles of Church Union,* die einen erstaunlich weitreichenden Consensus zum Ausdruck brachten, — ermöglicht einerseits durch das Konzept, daß die neue Kirche alle Traditionen der Kirche soweit wie möglich fruchtbar machen sollte, andererseits durch eine gewisse Relativierung historisch bedingter dogmatischer Gegensätze aufgrund eines tieferen Verständnisses neutestamentlicher Aussagen zu den strittigen Fragen.

Die zweite Phase der Verhandlungen erstreckte sich von 1966 bis 1970 und führte nach grundsätzlichen Klärungen über die Struktur der Kirche, die Anerkennung von Mitgliedschaft und Ämtern, zur Verabschiedung des ersten Entwurfs eines Vereinigungsplanes — bewußt überschrieben „*A* Plan of Union for the Church of Christ Uniting", um die Möglichkeit anderer Alternativen offenzuhalten.

Hand in Hand mit der Vorbereitung und der Verabschiedung dieses Entwurfs ging eine wachsende Zusammenarbeit einzelner Gemeinden auf lokaler Ebene, die bis zu Zusammenschlüssen führte. Die Zahl dieser Zusammen-

schlüsse blieb allerdings — gemessen an der Zahl der insgesamt beteiligten Gemeinden — gering, so hoffnungsvoll sie im einzelnen zu sein schienen.

Mit der Verteilung von 500 000 Exemplaren des Entwurfs an die Gemeinden, Synoden, Entscheidungsgremien begann die dritte Phase von COCU — zweifellos bisher die schwierigste in der Geschichte der Konsultation. Drei Gründe müssen für die nun auftauchenden Schwierigkeiten in Rechnung gestellt werden:

1. machte sich jetzt außerordentlich nachteilig bemerkbar, daß in den meisten Gemeinden der beteiligten Kirchen die Konsultation kaum bekannt geworden war. Die Finanzen der Konsultation waren stets außerordentlich beschränkt gewesen (Jahresetat etwa 120 000 Dollar), so daß eine breitgestreute Öffentlichkeitsarbeit nicht möglich war; die betroffenen Kirchen hatten die Konsultation mehr oder weniger als eine Sache von wenigen Spezialisten angesehen und sich nur sehr beschränkt mit ihren Arbeitsergebnissen befaßt — noch weniger natürlich die einzelnen Gemeinden. Der den Gemeinden übersandte Plan mußte also in vielen Fällen erst selbst die Bereitschaft wecken, sich mit dem Vorhaben der Kirchenvereinigung zu befassen. Daß dies nur teilweise gelang, war zu erwarten, ebenso wie die Tatsache, daß die positivsten Antworten von den Gemeinden kommen würden, in denen schon Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen praktiziert worden war;

2. war mit dem Teil des Plans, der sich mit Strukturfragen befaßte, der Selbsterhaltungstrieb der Gemeinden und Kirchen getroffen: um zu gewährleisten, daß die neue Kirche wirklich die bestehenden Grenzen nicht nur konfessioneller, sondern damit auch rassischer und sozialer Art überwindet, war als unterste Ebene des kirchlichen Lebens die Gesamtgemeinde (parish) vorgesehen, in die die Einzelgemeinden aufgehen, ihre Ämter, Gebäude und Vermögensbestände einbringen sollten. Darüber hinaus war — auf besonderes Drängen der presbyterianischen Kirchen hin — eine Übergangsverfassung vorgesehen, die die Entscheidungsbefugnisse für die verschiedenen Ebenen (Kirchenkreis, Kirchenprovinz, Einzelstaat, Nation) regelte und den Eindruck einer hierarchisch geordneten Superkirche erweckte. Beide Vorschläge schienen die Selbständigkeit der Gemeinden und Kirchen entscheidend zu bedrohen, anstelle der bisherigen überschaubaren Familienstruktur der Gemeinde schien eine anonyme Einrichtung zu treten, in der man sich weder zu Hause fühlen noch auch Mitverantwortung für die einzelnen Lebensäußerungen übernehmen zu können glaubte. Kurz, die nichttheologischen Faktoren meldeten sich nachdrücklich zu Wort.

Die 3. Schwierigkeit erwuchs aus dem Wandel des kirchlichen Lebens in den USA: Nach einer intensiven Wendung der Kirchen nach außen folgte zu Beginn der siebziger Jahre der Gegenschlag: an die Stelle eines starken Engagements für die Aufgaben der Gesellschaft trat ein wiedererwachendes Interesse für Glaubensfragen und religiöse Erfahrung. An die Stelle der Öffnung zu den anderen Kirchen trat die Sorge um die Erhaltung der eigenen Identität und die Angst vor der Selbstaufgabe. Gefördert wurde diese Angst durch die Tatsache, daß einem stetigen Mitgliederverlust der sozial orientierten Kirchen eine Zunahme bei den konservativen Kirchen entsprach. Hand in Hand mit diesem kirchlichen Stimmungswandel ging ein Umschwung der Mentalität in der amerikanischen Gesellschaft: Waren die sechziger Jahre gekennzeichnet vom Ruf nach dem Eingreifen der Bundesregierung und anderer übergreifender Institutionen angesichts der Unfähigkeit der Kommunal- und Staatsbehörden, mit den so-

zialen Problemen fertig zu werden, so machte sich ab 1970 eine wachsende Angst vor anonymen Bürokratien bemerkbar — nicht zuletzt bei den liberalen Kräften, die sich in einen vergeblichen Kampf mit der Nixon-Administration verwickelt sahen.

Dieser Stimmungsumschwung im kirchlichen wie im öffentlichen Bereich fand seinen deutlichsten Niederschlag im Austritt der United Presbyterian Church in the USA im Mai 1972: Konservative Kräfte in der Generalversammlung dieser Kirche — durch den im Vorjahr gefaßten Beschluß zur Unterstützung des Prozesses von Angela Davis aufgeschreckt — und liberale Delegierte, denen der Aufbau einer noch größeren unüberschaubaren Kirche wenig sinnvoll erschien, vereinigten sich zu einem eilig gefaßten Beschluß, der vielen der Todesstoß für COCU überhaupt zu sein schien. Schließlich war es diese Kirche, die zu den Vereinigungsverhandlungen eingeladen hatte. Ihr Rückzug wirkte auf viele wie ein Signal: COCU ist tot, war die Parole, die man in den letzten Monaten lesen und hören konnte und die noch dadurch an Überzeugungskraft zu gewinnen schien, daß auch frühere Pläne zur Vereinigung amerikanischer Kirchen sämtlich gescheitert waren.

COCU ist tot?

Um so erstaunlicher erwies sich die Vitalität des totgesagten Unternehmens. Hinweise darauf hatte es schon vorher gegeben: Der Generalsekretär, Dr. Paul E. Crow jun., berichtete, daß der Rückzug der United Presbyterian Church in the USA in den leitenden Gremien der anderen Kirchen eine Besinnung ausgelöst hatte, die zu einer Verstärkung des Engagements für COCU führte. Selbst innerhalb der United Presbyterian Church in the USA ist ein Gesinnungswandel in Gang gekommen, der zu Anträgen aus 24 Kreissynoden an die Generalversammlung geführt hat, sich wieder an COCU zu beteiligen. Die Entscheidung wird in den nächsten Wochen fallen.

In dieselbe Richtung wies die Auswertung der 8500 Fragebögen, die aufgrund des Studiums des Planes aus Gemeinden sowie offiziellen und inoffiziellen Studiengruppen eingegangen waren und an deren Beantwortung zirka 400 000 Gemeindeglieder in über 3000 Gemeinden beteiligt gewesen waren — ein in den amerikanischen Kirchen einmaliger Vorgang, der viele Gemeinden erstmalig ins Gespräch mit ihren Nachbargemeinden gebracht hat und damit einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Einheit darstellt. Die Auswertung ergab, daß zwar die Strukturvorschläge (Gesamtgemeinde und Verfassungsform) des Plans weitgehend abgelehnt wurden, daß aber die Einsicht in die Notwendigkeit der sichtbaren Einheit wie auch die Zustimmung zur theologischen Grundlegung fast einmütig zum Ausdruck gebracht wurde. Diese theologische Übereinstimmung erwies sich dem Auswertungsteam als so gewichtig, daß eine endgültige oder auch nur vorübergehende Aufgabe von COCU nicht in Frage kam, ebensowenig wie eine sofortige Abstimmung über den Plan oder auch nur eine Neufassung des Strukturteils, für die offensichtlich noch zu wenig positive Ansätze aus den Antworten zu entnehmen waren. Der Vorschlag des Auswertungsteams lautete daher, den Schwerpunkt der Arbeit zu verlagern und, statt einen Plan zu schreiben, den durch das Studium des Plans in Gang gesetzten Prozeß des Zusammenwachsens auf der Gemeindeebene so weit wie möglich zu fördern. So sollte die Einheit erfahrbar gemacht werden, der ein später neu

zu schreibender Strukturplan Ausdruck geben konnte. Die Ergebnisse dieser Auswertung wurden bestätigt durch die von einzelnen Kommissionen erarbeiteten Vorlagen für die Vollversammlung: Richtlinien für eine vorläufige Abendmahlsgemeinschaft, wie sie schon auf der letzten Vollversammlung grundsätzlich den beteiligten Kirchen empfohlen worden waren, ein Vorschlag für „Generating Communities" (Versuchsgemeinden, an denen das Modell der Gesamtgemeinde erprobt und durch eine besondere Kommission kritisch begleitet werden soll) sowie eine Reihe von Vorschlägen, wie Gemeinden in bestimmten Bereichen zusammenarbeiten und damit zusammenfinden könnten, ohne schon eine völlige Vereinigung vorzunehmen. Hier waren die Erfahrungen verarbeitet, die in den vergangenen Jahren in der praktischen Zusammenarbeit einzelner Gemeinden gemacht worden waren — bis hin zur Vereinigung einer presbyterianischen Gemeinde und einer methodistischen Gemeinde in Pennsylvenia nach den großen Überschwemmungen des letzten Jahres, die noch nach dem Austritt der United Presbyterian Church in the USA aus COCU vorgenommen worden war.

An diesen schon vor der Vollversammlung vorliegenden Dokumenten wurde zweierlei deutlich: 1) erwiesen sie die Solidität der theologischen Vorarbeit darin, daß sie das Bewußtsein der Gemeinschaft und den Wunsch nach sichtbarer Einheit weckte trotz der Kritik an den Strukturfragen; 2) zeigte sie die Flexibilität der an der Leitung von COCU Beteiligten, die sich nicht auf einen Plan festgelegt wußten und gerade so die Lebendigkeit der Konsultation unter Beweis stellten.

Ein letzter Hinweis darauf, daß COCU nicht so schnell totzubekommen sei, war die Tatsache, daß die drei an der Konsultation beteiligten schwarzen Kirchen ihr ausdrückliches Interesse an der weiteren Mitarbeit bekundet hatten. Zwar waren auf den Plan selbst keine Stellungnahmen dieser Kirchen gekommen, was jedoch in ihrer besonderen Struktur begründet liegt (geringe personelle und finanzielle Möglichkeiten, kleine Gemeinden); das grundsätzliche Interesse dieser Kirchen ist jedoch offensichtlich darin begründet, daß COCU zur Zeit die in den USA einzigartige Chance bietet, eine partnerschaftliche Lösung des Rassenproblems zu ermöglichen — doppelt wichtig in einer Situation, in der dieses Problem trotz bleibender Dringlichkeit in der amerikanischen Bevölkerung auf wachsende Apathie stößt. Ein Scheitern von COCU wäre allein im Blick auf diese Möglichkeit der Begegnung der Rassen nicht zu verantworten gewesen.

Totgesagte leben länger

Die Vitalität von COCU, die sich schon vorweg angekündigt hatte, sollte bei der Vollversammlung deutlich zu spüren sein.

Schon die Wahl von Ort und Zeit war symptomatisch: In die Tagungswoche fiel der Jahrestag der Ermordung Martin Luther Kings, die vor 5 Jahren Memphis erschüttert und zu einer bis heute noch nicht überwundenen Entfremdung der beiden Bevölkerungsteile dieser Stadt geführt hatte. Bei dem Gedenkmarsch am Nachmittag des 4. April, für den die Vollversammlung ausgesetzt wurde, kamen die wenigen Weißen unter den über 2000 Teilnehmern fast ausnahmslos aus den Reihen der Konsultation.

Auch die Tagesordnung war charakteristisch: Vorgesehen waren nur wenige

Referate (meist in Kurzform), der größte Teil der Zeit stand für die Aussprache zur Verfügung, überwiegend in kleinen Gruppen (entweder als konfessionelle Delegationen oder als themenorientierte Arbeitsgruppen mit gemischter konfessioneller Zusammensetzung). Von seiten des Generalsekretariats waren bis auf die schon erwähnten Dokumente, den Etat und einen Vorschlag zur Erweiterung des Exekutivkomitees keine vorformulierten Anträge vorgelegt worden. Die Ergebnisse der Versammlung waren zu Beginn noch nicht abzusehen, erst aus den Rückmeldungen der Gruppen sollte sich im Lauf der Tagung eine für alle akzeptable Vorlage herauskristallisieren — in einer Versammlung mit über 200 Teilnehmern eine außerordentliche Zumutung an Einfühlungsvermögen, Gesprächsfähigkeit und demokratischer Leitung auf seiten des Tagungspräsidiums.

Eine zusätzliche Überraschung bot die Tagesordnung mit der Wahl eines katholischen Exegeten für die täglichen Bibelarbeiten. Seine Auslegungen über Texte aus dem Römerbrief fußten weitgehend auf den exegetischen Arbeiten der deutschen evangelischen Theologie, was ihnen einen eindeutig reformatorischen, allerdings auch etwas akademisch-trockenen Charakter gab, in jedem Fall aber der Versammlung eine klare theologische Ausrichtung vermittelte.

Schließlich war auch der Gottesdienst am Vorabend der Schlußsitzung kennzeichnend für die Atmosphäre, in der die Tagung geplant war und dann auch verlief: Zugrunde lag die seit fünf Jahren benutzte — liturgisch orientierte — Gottesdienstordnung, die diesmal jedoch durch Einbeziehung spontaner Elemente und durch die Mitwirkung einer Gospel-Group weitgehend aufgelokkert war und außerordentlich mitreißend wirkte.

Dieselbe Offenheit, die die Tagungsleitung mit der Aufstellung der Tagesordnung bewiesen hatte, fand sich auch bei den Delegierten (je 20 von jeder Kirche, davon 10 stimmberechtigt, dazu über 20 Beobachter aus anderen Kirchen oder kirchlichen Einrichtungen). 60 % der Stimmberechtigten nahmen zum erstenmal an der Tagung teil, unter ihnen ein auffällig hoher Anteil an Frauen und Vertretern der jungen Generation sowie der rassischen Minderheiten aus den 5 Kirchen, die nicht ausschließlich afro-amerikanisch sind. Diese Zusammensetzung der Delegationen garantierte eine möglichst große Nähe zur Gemeindebasis — im Unterschied zu früheren Vollversammlungen, auf denen die ökumenischen Fachleute in der Überzahl zu sein schienen.

Schon in den Vorbesprechungen der Delegationen zeigte sich: keiner der Delegierten war nicht in irgendeiner Weise mit der These: „COCU ist tot" konfrontiert worden — um so erstaunlicher war die große Bereitschaft mitzuarbeiten, ja die allgemeine Überzeugung: COCU muß gelingen! Die theologische Überzeugung, daß die Einheit zum Wesen der Kirche gehört und um ihres Auftrags in der Welt willen verwirklicht werden müsse, hatte sich in einem für amerikanisches Konfessionsbewußtsein fast unglaublichen Maß durchgesetzt — so stark, daß in einigen Arbeitsgruppen ausgesprochene Ungeduld über die Vorsicht der Tagungsleitung herrschte, den beteiligten Kirchen in den erarbeiteten Vorlagen keine zu großen Forderungen zuzumuten.

Das traf vor allem für das letzte der 4 Arbeitsthemen zu, das das eigentliche Konferenzthema war: „Wie kommt Vereinigung zustande?" Übereinstimmung herrschte zwar über die Feststellung des Auswertungsteams, daß Union durch einen Prozeß und nicht so sehr durch einen Plan verwirklicht würde. Jedoch drängten viele Delegierte darauf, daß der Plan über dem Pro-

zeß nicht vernachlässigt würde — eine Arbeitsgruppe schlug sogar vor, die ersten 6½ von insgesamt 10 Kapiteln mit der weithin akzeptierten theologischen Grundlegung schon jetzt den beteiligten Kirchen als Basis für eine gegenseitige Anerkennung von Mitgliedschaft und Ämtern zur Abstimmung vorzulegen, andere verlangten, daß dies auf jeden Fall nach vorheriger Überarbeitung auf der nächsten Vollversammlung geschehen solle, um so Kirchengemeinschaft (etwa im Sinn der Leuenberger Konkordie) herzustellen.

Auch in den Arbeitsgruppen zu den übrigen drei Themen ging es letztlich um die Frage, wie schon jetzt eine stärkere Verpflichtung der Kirchen im Blick auf den COCU-Prozeß zu erreichen sei, wobei das besondere Interesse den mittleren Entscheidungsinstanzen (Kirchenkreise — Kirchenprovinzen) galt, die bisher am wenigsten an diesem Prozeß beteiligt waren.

Beim Thema „Pluralismus und Freiwilligkeit", das dem Bedenken gegenüber den Tendenzen zur Vereinheitlichung und dem Abbau des persönlichen Elements in der Gesamtgemeinde Rechnung tragen sollte, zeigte sich eine deutliche Abgrenzung gegenüber der Versuchung, einfach nur dem gesellschaftlichen Trend zu folgen: Pluralismus in der Kirche dürfe nicht Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage bedeuten, sondern verpflichte zum ständigen Gespräch miteinander. Freiwilligkeit dürfe nicht daran hindern, daß alle Gemeindeglieder bereit sein müßten, andere Gemeinden an den Möglichkeiten und Funktionen der eigenen Gemeinde teilnehmen zu lassen. Die Gesamtgemeinde dürfe deshalb auf keinen Fall aufgegeben werden, da nur sie die Möglichkeit des Gesprächs über die Wahrheit wie auch die Möglichkeit der Teilgabe und der Teilnahme an den verschiedensten Charismen biete. Besondere Aufmerksamkeit galt in diesem Zusammenhang allerdings der Frage, inwieweit schwarze Gemeinden wenigstens vorläufig noch ihre Identität beibehalten müßten, um den Selbstfindungsprozeß des schwarzen Bevölkerungsteils mit zu ermöglichen, während andererseits die Notwendigkeit gesehen wurde, gerade das Erbe schwarzer Religiosität für alle beteiligten Kirchen fruchtbar zu machen.

Umfassender als bei diesem Thema wurde in den Arbeitsgruppen zum Thema „Lastenausgleich" (Compensatory Action) das Verhältnis der verschiedenen Rassen aufgegriffen. Als ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Einheit wurden hier Aktionen gefordert, in denen die wohlhabenden Kirchen mit überwiegend weißen Mitgliedern schon jetzt den afro-amerikanischen Kirchen finanziell und personell Chancengleichheit ermöglichen: z. B. Unterstützung schwarzer Colleges, Einbeziehung der schwarzen Kirchen in Krankenversicherungen und Pensionsfonds der weißen Kirchen, Arbeitsbeschaffungsprogramme für schwarze Jugendliche in Betrieben im Eigentum weißer Gemeindeglieder, Errichtung gemeinsamer Gemeindebüros, deren Personal und Einrichtung den schwarzen Gemeinden wie den weißen zur Verfügung stünden, Einstellung schwarzer Mitarbeiter im kirchlichen Dienst. Nur durch solche Aktionen könnten die weißen Kirchen den Beweis der Ernsthaftigkeit ihrer Bereitschaft erbringen, in der kommenden Kirche den Schwarzen den ihnen zukommenden Platz zu gewähren. Gerade so sollte die auch von diesen Arbeitsgruppen geforderte stärkere gegenseitige Verpflichtung der an COCU beteiligten Kirchen schon in der nächsten Zukunft zum Ausdruck kommen.

Diese Tendenz fand schließlich starken Ausdruck auch in den Ergebnissen der Arbeitsgruppen zum Thema: „Verankerung der Mitgliedschaft und Identität" (Locus of Christian Identity). Zwar wurden die Werte der bisherigen Einzel-

gemeinde deutlich herausgestellt (gemeinsamer Gottesdienst als grundlegende Erfahrung, Gruppenerfahrung, persönliche Erbauung, Familienatmosphäre), jedoch darauf hingewiesen, daß auf die Gesamtgemeinde als Ort der Begegnung und Integration nicht verzichtet werden solle, zumal durch sie der Auftrag der Kirche in der Welt besser als bisher durch die Einzelgemeinde wahrgenommen würde. Vorgeschlagen wurde daher eine parallele Entwicklung der Möglichkeit der Einzelgemeinde und der Gesamtgemeinde und die gleichzeitige Verankerung der Mitgliedschaft in der Einzelgemeinde *und* der Gesamtgemeinde. Gerade von seiten der schwarzen Kirchen wurde dies als nötig angesehen, damit die Rassengrenzen nicht in der neuen Kirche verewigt würden. Die entscheidende Einsicht war: Einheit passiert vor Ort, oder sie passiert gar nicht — eine gegenseitige Anerkennung der Kirchengemeinschaft auf höherer Ebene ist nicht genug. Als Weg zu dieser Einheit vor Ort wurden die schon erwähnten Generating Communities (Modellgemeinden) den beteiligten Kirchen zur Förderung dringend empfohlen.

Die Ergebnisse aus den Arbeitsgruppen fanden ihren Niederschlag in einer außerordentlich vorsichtigen Beschlußvorlage der Tagungsleitung, die — hier machte sich die Lebendigkeit der Versammlung unübersehbar bemerkbar — von den verschiedensten Seiten her wegen ihrer Zurückhaltung kritisiert wurde. Sie ging mit einer Fülle von Abänderungsvorschlägen in die konfessionellen Delegationen, deren Stellungnahmen in so ausgezeichneter Weise von der Tagungsleitung aufgenommen und verarbeitet wurden, daß bei der endgültigen Vorlage nur noch wenige redaktionelle Änderungen nötig waren. Alle Teilnehmer stellten fest, noch nie die Gelegenheit zu so starker Mitgestaltung eines Konferenzergebnisses gehabt zu haben wie bei dieser Vollversammlung.

Die wichtigsten Ergebnisse wurden schon genannt: Feststellung der grundsätzlichen theologischen Übereinstimmung;

Betonung der Notwendigkeit, zunächst die Zusammenarbeit der Kirchen auf allen Ebenen zu fördern, bevor es zu einer verfassungsmäßigen Einigung kommt;

Überarbeitung des theologischen Teils des Plans bis zur nächsten Vollversammlung als theologischer Basis für die Arbeit in der Richtung gegenseitiger Anerkennung von Mitgliedschaft und Ämtern;

Bildung einer Studienkommission zur Erforschung und Entwicklung einer sinnvollen Form der Gesamtgemeinde, Aufbau der Generating Communities und Ermutigung der einzelnen Gemeinden durch ihre Kirchen, die vielfältigen Formen schon erprobter Zusammenarbeit sich anzueignen;

Einberufung einer Kommission zur Erforschung und Überwindung des institutionellen Rassismus in den Kirchen;

und schließlich die Empfehlung der Richtlinien für die Praktizierung, wenn auch vorläufiger, so doch regelmäßiger Abendmahlsgemeinschaft als grundlegender Erfahrung für alle übrigen geforderten Aktionen.

Wie ernst es der Vollversammlung mit der Rassenfrage war, wurde schließlich bei der Wahl des Vorsitzenden für die nächsten zwei Jahre deutlich: Einstimmig wurde Bischof Frederik Gordon von der African Methodist Episcopal Church gewählt, dessen Beiträge schon vorher auf der Konferenz mit besonderer Aufmerksamkeit rechnen konnten.

Verlängerung der Agonie oder neues Leben?

Überschaut man die gesamte Konferenz, so scheinen die konkreten Ergebnisse für Außenstehende wenig aufregend zu sein — an einigen Stellen kann sogar gefragt werden, ob es sich nicht nur um Bestätigung früherer Beschlüsse handelt, etwa bei der vorläufigen Abendmahlsgemeinschaft. Sollte die Vollversammlung mit diesem Ergebnis, das ja noch der Bestätigung durch die einzelnen Kirchen bedarf, etwa nur verschleiert haben, daß für COCU mit keinem wesentlichen Fortschritt mehr zu rechnen, der Tod also nicht überwunden, sondern nur aufgeschoben ist? Die Frage ist berechtigt, insofern niemand voraussagen kann, wie der von der Vollversammlung ins Auge gefaßte Prozeß in den Gemeinden aufgenommen wird — die Voraussagen differieren stark je nach dem Hintergrund, von dem her die Stellungnahmen gegeben werden: Sowohl in den rein ländlichen Gebieten als auch in den Gettobezirken drängen die — jeweils ganz verschiedenen — Überlebensschwierigkeiten die Gemeinden stärker zu einem Überdenken ihrer Situation und zum Zusammengehen als in den saturierten Vorstädten und Klein- und Mittelstädten.

Was jedoch zur Hoffnung berechtigt ist dreierlei: Erstens die Erfahrungen der Ökumene, in der Kirchenvereinigungen wie etwa die in Süd- und Nordindien oder auch auf den Philippinen mehrere Jahrzehnte gebraucht haben. Diese Erfahrung — auf der Konferenz von dem als Gastredner anwesenden Generalsekretär der philippinischen Kirche nachdrücklich zur Geltung gebracht — befreit vom Zwang zum unmittelbaren Erfolg und läßt die Richtigkeit der für diese Konferenz entscheidenden Erkenntnis noch einmal hervortreten, daß der langsame Prozeß des Zusammenwachsens für das Gelingen der Vereinigung entscheidender ist als eine noch so perfekte Verfassung.

Wichtiger allerdings ist die zweite Beobachtung, die sich gerade auf dem Hintergrund der augenblicklichen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation in den USA ergibt: die Tatsache nämlich, daß die Konsultation unabhängig von den gesellschaftlichen und kirchlichen Trends ihre Vitalität bewahrt hat, zeigt, daß ihre Kraft (und damit auch ihr Durchhaltevermögen) nicht von den nichttheologischen Faktoren abhängig ist, sondern bestimmt ist durch die geistliche Überzeugung, die durch die intensive theologische Bemühung der ersten Jahre entstanden ist und die sich bei allen, die es mit COCU zu tun bekommen, in immer wieder faszinierender Weise durchsetzt. Hier liegt der Unterschied zu allen früheren — pragmatisch geprägten — Vereinigungsbemühungen, die wohl mit Recht gescheitert sind. COCU dagegen wird sich durchsetzen können, solange diese — im wahrsten Sinne des Wortes — geistgewirkte Vitalität erhalten bleibt.

Wie stark das Durchsetzungsvermögen von COCU ist, hat sich nach Abschluß dieses Artikels praktisch bewiesen: am 21. Mai hat die 185. General Assembly der United Presbyterian Church in the USA mit 453 zu 259 Stimmen beschlossen, ihre volle Teilnahme an der Konsultation wieder aufzunehmen. Fraglos wird diese Entscheidung den Beschlüssen von Memphis erheblichen Nachdruck verleihen und den Prozeß der Vereinigung — so mühsam er auch sein mag — beschleunigen.

Edzard Rohland

Die Feiern zum 1600. Todestag des hl. Athanasius in Kairo

Zu den 1600-Jahrfeiern des Todestages des hl. Athanasius von Alexandrien vom 14. bis 18. Mai 1973 hatte Schenudah III., Papst und Patriarch von Alexandrien, Einladungen an die Kirchen in aller Welt versandt. Die Evangelische Kirche in Deutschland war durch Generalsuperintendent J. M. Helbich vertreten. Das Kirchliche Außenamt, das eine gesonderte Einladung erhalten hatte, entsandte den Verfasser. Die Feierlichkeiten begannen am Abend des 14. Mai mit einem Abendgottesdienst und der Begrüßung der Gäste durch den Patriarchen in der Kathedrale des hl. Markus in Kairo. Höhepunkt der Feierlichkeiten war die Göttliche Liturgie in der Kathedrale am 15. Mai. Schon um 6 Uhr morgens war das Patriarchatsgelände umlagert von einer großen Schar von Gläubigen, die Einlaß in die Kathedrale begehrten. Um 7 Uhr, als ein Priester die ersten Gebete zu singen begann, war die Kirche bereits voll besetzt. Hier und da sah man Eintrittskarten in den Händen. Offenbar war der Andrang größer, als die 1968 geweihte riesige Beton-Kathedrale mit ihren etwa 7000 Sitzplätzen fassen konnte.

Die eigentliche Liturgiefeier, die um 8 Uhr morgens begann, wurde von Papst Schenudah III. in Konzelebration mit dem syrischen Patriarchen von Antiochien Mar Ignatius XXXIX. Jakub III., der auch die Predigt hielt, und Hierarchen der Armenischen und Äthiopischen Kirche gefeiert. Alle diese Kirchen stehen mit der Koptischen Orthodoxen Kirche in Kommunionsgemeinschaft. Sie bilden die Familie der sogenannten monophysitischen Kirchen, die die Entscheidungen des Konzils von Chalkedon 451 nicht angenommen haben. Jedoch besteht heute zwischen diesen Kirchen und den chalzedonensisch-orthodoxen kein unüberbrückbarer Gegensatz mehr.

Einen Gegensatz jurisdiktioneller Art gibt es allerdings. Es fiel auf, daß ausgerechnet das Griechische Orthodoxe Patriarchat von Alexandrien nicht vertreten war, wohingegen die römisch-katholische, die Russische und Bulgarische Orthodoxe, die Kirche von England, die schwedische und finnische lutherische, die Maronitische, die Presbyterianische Kirche in den USA, die Katholische Kirche von Ober-Volta, die Methodistische Kirche von Kenia, die Orthodoxe Kirche von Hellas und die Orthodoxe Kirche von Zypern ebenso wie die Evangelische Kirche in Deutschland Vertreter entsandt hatten.

Nach dem Gottesdienst in der Kathedrale wurden die Reliquien des hl. Athanasius, die Patriarch Schenudah von seinem Besuch bei Papst Paul VI. in Rom unmittelbar vor Beginn der Athanasiusfeierlichkeiten mitgebracht hatte, in den Grund der Krypta der Kathedrale eingemauert. Die Spannung, die in dem über 4 Stunden währenden Gottesdienst gewachsen war, entlud sich hier in nahezu tumultartigen Szenen.

Zweiter Höhepunkt des Tages war das abendliche Symposion mit Vorträgen von Bischof Gregorius (Koptische Orthodoxe Kirche), Bischof Y. Kabis (Koptisch-katholische Kirche), Prof. Dr. Martin Plumley (Cambridge), Pfarrer Dr. Labib Mishriki (Koptisch-evangelische Kirche), Prof. Dr. Paul Löffler (Near East School of Theology, Beirut) und Patriarch Schenudah III. Etwa

3000 koptische Christen hörten aufmerksam, z. T. — so z. B. wenn der Patriarch sprach — auch begeistert zu.

Die Koptische Orthodoxe Kirche hat teil an der religiösen Erneuerung, die vor allem den Islam in Ägypten erfaßt hat. Das erklärt die merkwürdige Tatsache, daß, während in Westeuropa die Kirchen sich leeren, in Kairo eine gewaltige Kathedrale entstanden ist, die dem Andrang der Gläubigen an einem Fest wie dem des hl. Athanasius nicht mehr gewachsen ist. Hier sind Männer und Frauen und alle Altersgruppen im Gottesdienst ungefähr gleich stark vertreten, wenn auch die Jugend am stärksten von der religiösen Erneuerung erfaßt ist. Die Tatsache gar, daß etwa 3000 Menschen mit kaum nachlassender Aufmerksamkeit sechs theologischen Vorträgen Gehör schenken, übersteigt unsere Vorstellungswelt.

Eine weitere Eigenart der Koptischen Orthodoxen Kirche besteht in ihrem ungebrochenen Kontinuitätsdenken. Die Fahrt zu den Pyramiden von Gizeh am nächsten Tag wurde so nicht nur als ein touristisches Erlebnis verstanden, sondern gehörte mit in den Rahmen der *religiösen* Feierlichkeiten hinein. Der koptische Christ sieht in dem starken Jenseitsglauben der alten Ägypter, die ein Gericht und ein Leben nach dem Tod erwarteten und in dieser Erwartung eine der frühesten und gewaltigsten Kulturen der Menschheit schufen, wesentliche Züge seines eigenen Glaubens vorgebildet. Das kreuzförmige Lebenszeichen (Henkelkreuz), der Mythos einer göttlichen Geburt aus der Jungfrau — all das sind Züge, in denen der Kopte Merkmale einer Kontinuität über den Bruch des Religionswechsels hinweg erkennt. Darum gehörte auch der Besuch des Ägyptischen Museums in Kairo ebenso mit zum Programm wie der des Koptischen Museums und der Kirchen von Alt-Kairo, besonders der Moalakakirche, die vom 11. bis zum 19. Jahrhundert der Koptischen Kirche als Patriarchatskathedrale gedient hatte.

Der Besuch der großartigsten Moscheen Kairos und der Zitadelle am Abend war dagegen nur eine kunsthistorisch interessante Etappe auf dem Wege zur Marienkirche von Zeitoun und zum abendlichen Empfang in Heliopolis. Nach Jahrhunderten der Verfolgung und den letzten Ausschreitungen gegen eine Kairoer Vorstadtkirche noch vor Jahresfrist, sind die Beziehungen zum Islam problematischer als die zur altägyptischen Vergangenheit.

Die Marienkirche von Zeitoun ist eines der merkwürdigsten Zeugnisse der religiösen Erneuerung der Koptischen Kirche heute. Hier hatten große Massen auch Andersgläubiger seit dem 2. April 1968 über ein Jahr lang wiederholt des Nachts die Erscheinung der Muttergottes über der Kuppel der Kirche gesehen. Auch dies ist ein Zeugnis für die Lebendigkeit der koptischen Orthodoxie.

Ihre Fortsetzung fanden die Feierlichkeiten am 17. und 18. Mai mit der Fahrt nach Alexandrien, wo Prof. Dr. Detlev Müller (Heidelberg) und der Patriarch in einem zweiten Symposium über den hl. Athanasius und seine Bindung an das koptische Volkstum sprachen. Eine Besichtigung spätantiker und frühchristlicher Sehenswürdigkeiten in Alexandrien schloß die Feierlichkeiten ab.

Der Vortrag des Patriarchen wurde — anders als manche der in den Festtagen gehaltenen Ansprachen — nicht ins Englische übersetzt. Trotzdem wurde dem Zuhörer verständlich, weshalb dieser Hierarch, ehemaliger Offizier im Palästinakrieg, Englischlehrer und kirchlicher Journalist, in seinen Predigten an

jedem Freitagabend, dem wöchentlichen Ruhetag des islamisch geprägten Ägypten, in der oft bis auf den letzten Platz besetzten Kathedrale des hl. Markus in Kairo eine so starke Wirkung auch auf Andersgläubige ausübt. Ohne jedes rhetorische Pathos spricht er ruhig und überzeugend — nicht wie zu einer anonymen Masse, die ein geschickter Redner als solche in Begeisterung zu setzen vermag, sondern so, als wendete er sich im Gespräch an jeden einzelnen. So in bestem Sinne intim ist die Atmosphäre, die er in seinen Ansprachen zu schaffen versteht, daß Gläubige sich während solcher Predigtgottesdienste mit Anfragen an ihn wenden, Anfragen, die das persönliche Leben betreffen, aber auch Anfragen theologischer Art. Und der Patriarch antwortet mit einer Würde, die frei ist von jedem Pathos, mit der Würde eines Vaters, wie sie wohl nur möglich ist, wenn das Patriarchalische noch unbestritten als Haltung denkbar ist.

Als sein Vorgänger 1971 gestorben war, war Patriarch Schenudah — anders als in der Koptischen Kirche, die an der Unversetzbarkeit der Bischöfe, wie sie in der Alten Kirche praktiziert wurde, festhält, normalerweise üblich, schon damals Bischof — einer der drei Kandidaten für die Nachfolge auf dem Stuhl des hl. Markus. Die Entscheidung fällte das Los. Es fiel damit auf einen Vertreter einer überzeugenden Spiritualität. Bezeichnend dafür ist, daß er sich — außer an hohen Festen, wo er in der Markus-Kathedrale die Eucharistiefeier leitet — jeden Freitagabend nach dem Gottesdienst in ein Kloster in der Wüste zurückzieht, aus dem er erst am Montagmorgen wieder zurückkehrt.

Über die bestechendsten Organisations- und Verwaltungsfähigkeiten verfügt Bischof Samuel, der 1971 auch als Kandidat für die Patriarchenwahl aufgestellt worden war. Seinem phantasievollen Wirken und seinem unermüdlichen Einsatz ist das pannenlose Gelingen der Feiern zum 1600. Todestag des hl. Athanasius in erster Linie zu verdanken. Ohne seine organisatorischen Fähigkeiten wären die Tage in Kairo kaum zu einem so glanzvollen ökumenischen Ereignis geworden. Bischof Samuel wäre indessen als Organisator allein nicht richtig charakterisiert. Sein Geheimnis ist offenbar das des Umgangs mit der Zeit, die er für jeden kleinen Bittsteller ebenso hat wie für die Pflege seiner vielen ökumenischen Kontakte in aller Welt.

Am eindrucksvollsten für den deutschen Beobachter aber ist die hingebungsvolle Liebe des koptischen Laien zu seiner Kirche. Zu dem fremdartigen koptischen Kirchengesang wird der durchschnittliche Mitteleuropäer wohl nur schwer Zugang finden. Aber mit welch einer Begeisterung wird hier gesungen! Beeindruckender noch war, daß ein junger Arzt mit seiner Frau in den Tagen der Athanasiusfeierlichkeiten ihre Freizeit rückhaltlos in den Dienst ihrer Kirche stellten. Hier wurde etwas deutlich von dem, was die Koptische Orthodoxe Kirche in unseren Tagen den meisten Kirchen voraus hat: eine in den Traditionen der Kirche stehende und dennoch aktive und lebendige Laienschaft, die ein lebendiges Zeugnis ablegt von dem priesterlichen Charakter des Volkes Gottes.

Karl Christian Felmy

Chronik

Der Zentralausschuß des ÖRK wird 1974 seine Tagung vom 8.—18. August in Westberlin halten; voraussichtlich wird der Exekutivausschuß des ÖRK vom 17.—21. Februar 1974 in der DDR zusammenkommen.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche beschäftigte sich Ende Mai in Windsor (England) mit der Frage, wie die Zusammenarbeit zwischen Genf und Rom intensiviert werden könne.

Ein von der Arbeitsgruppe des ÖRK veranstaltetes Symposium „Schwarze Theologie und Theologie der Befreiung" fand vom 1.—4. Mai in Genf statt.

Die Konferenz Europäischer Kirchen veranstaltete vom 28. Mai bis 1. Juni in Engelberg (Schweiz) ein Informationsseminar mit dem Thema „Die Sicherung des Friedens in Europa — der spezifische Beitrag der Kirchen", an dem 61 Vertreter ost- und westeuropäischer Kirchen teilnahmen.

Der überarbeitete Wortlaut der Leuenberger Konkordie wurde auf einer weiteren Konferenz in Leuenberg bei Basel vom 12.—16. März fertiggestellt. An der Abfassung waren 51 Vertreter von Kirchen aus 16 europäischen Ländern beteiligt Der jetzt vereinbarte Text einer Lehrübereinkunft der europäischen Kirchen der Reformation wird zusammen mit einem Begleitschreiben allen Kirchen zugeleitet. Es ist vorgesehen, daß sie die Konkordie bis Ende 1974 unterzeichnen und das Zustimmungsdokument in Genf hinterlegen.

Die römisch-katholische Kirche in Großbritannien wird wider Erwarten vorerst nicht dem Britischen Kirchenrat beitreten, da die Klärung einiger Fragen, vor allem auf sozialethischem Gebiet, noch ausstünde.

Die Lutherische Kirche in Ungarn beging am 24. April mit einem Festakt in Budapest das 450jährige Reformationsjubiläum. Im Rahmen dieser Feierlichkeiten wurde Erzbischof Jan Matulis (Riga) und Oberkirchenrat Dr. Hanfried Krüger (Frankfurt) von der Lutherischen Theologischen Akademie die Ehrendoktorwürde verliehen.

Von Personen

Prof. Ion Bria von der Rumänischen Orthodoxen Kirche wurde als Referent für Forschung und Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen in den Mitarbeiterstab des ÖRK berufen.

Neuer Direktor der Informationsabteilung des ÖRK wurde Pfarrer Jürgen Hilke (Stuttgart), bisher Generalsekretär der Evangelischen Studentengemeinde.

Der bisherige Leiter des New Yorker Büros des ÖRK, Dr. Eugene L. Smith, ist nach neunjähriger Tätigkeit in den Dienst der Vereinigten Methodistenkirche zurückgekehrt.

Der langjährige Mitarbeiter im vatikanischen Einheitssekretariat, P. Jérôme Hamer OP, ist zum Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre ernannt

worden. Sein Nachfolger wurde Dr. Charles Moeller, der früher als Professor in Löwen und danach in der genannten Kongregation tätig war.

Der Rektor der Geistlichen Akademie Moskau in Sagorsk, Erzbischof Filaret, wurde zum Nachfolger von Erzbischof Leonti als Exarch für Berlin und Mitteleuropa ernannt.

Der Professor für Kirchengeschichte, Dr. Amadeo Molnar, wurde neuer Dekan der Comenius-Fakultät in Prag.

In der Nachfolge von Prof. D. Wilhelm Niesel, der sich nach 26jähriger Dienstzeit nicht mehr zur Wiederwahl stellte, wurde Prof. Dr. Hans Helmut Eßer (Münster) zum neuen Moderator des Reformierten Bundes in der Bundesrepublik gewählt.

Der 80jährige Erzbischof von Paderborn, Lorenz Kardinal Jaeger, maßgeblicher Initiator und Förderer des ökumenischen Dialogs, trat zum 30. Juni aus Altersgründen in den Ruhestand.

Zum ersten Bischof der 1972 gebildeten Selbständigen Ev.-luth. Kirche in der BRD und Westberlin wurde Oberkirchenrat Dr. Gerhard Rost gewählt.

Pfarrer D. Wilhelm Gilbert DD (Wiesbaden), der 14 Jahre hindurch Vorsteher des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland war, wird am 1. Oktober durch Pfarrer Karl Heinz Knöppel (Witten) in diesem Amte abgelöst werden.

Dr. Horst Quiring konnte am 1. April auf seine 25jährige Tätigkeit als Geschäftsführer des Evangelischen Missionsverlages in Stuttgart zurückblicken.

Der durch seine jahrzehntelange Friedensarbeit in der Ökumene bekannte Oberkirchenrat D. Heinz Kloppenburg (Bremen) wurde am 10. Mai 70 Jahre alt.

Der Präsident der Amerikanischen Lutherischen Kirche, Dr. Kent Knutson, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, starb am 12. März in Minneapolis im Alter von 48 Jahren.

Der frühere Erzbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Lettland, Gustav Turs, starb am 16. März in Riga im Alter von 82 Jahren.

Unser Mitherausgeber, Missionsdirektor i. R. D. Gerhard Brennecke, starb am 14. Mai in Berlin im Alter von 57 Jahren (siehe den Nachruf S. 366 f.).

Der aus München stammende Jurist Dr. Walter von Wachter, als Frère Christophe seit 1960 Mitglied der Bruderschaft von Taizé und seit 1969 stellvertretender Leiter des vom ÖRK und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" gemeinsam gebildeten Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (Sodepax) in Genf, starb am 17. Juni im Alter von 49 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 10. Juni 1973)

Walter Kasper, „Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt", Stimmen der Zeit, Heft 4, April 1973, S. 219—230.

Der Autor warnt vor einer voreiligen, einseitig-negativen Beurteilung des Memorandums zur Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, das von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute erstellt worden ist. Er weiß sich dabei in Einklang mit Karl Rahner, der am 14. 2. 1973 in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", S. 8, gefordert hatte, den Widerspruch zur katholischen Glaubenslehre erst zu beweisen, den einige Kritiker im Memorandum zu sehen meinten. Das Zweite Vaticanum hatte das gemeinsame Priestertum aller Getauften nachdrücklich herausgestellt und verstand den Priester in erster Linie nicht als Verwalter der Sakramente, sondern als zur Verkündigung Beauftragten; in gewisser Weise führte schon dieses Konzil zu einem Teilkonsens der kirchlichen Ämter, der durch verschiedene Studienarbeiten in den Jahren nach dem Konzil noch bestätigt wurde. Den Verfassern des Memorandums ist es in hohem Maße gelungen, trotz Wandels der Sprache sowie der Denk- und Vorstellungsweisen den weiterhin gültigen Anspruch der „Sache" des Evangeliums zu wahren und zu vertiefen. Dennoch bleiben offene Fragen auf beiden Seiten. Eine davon betrifft die apostolische Sukzession, die auch in dem Memorandum nicht wirklich gelöst zu sein scheint. Hier wäre vor allem zu untersuchen, ob das „Vermittlungskontinuum der Tradition" wirklich zum Zuge kommt und das apostolische Zeugnis des Glaubens bei der Sukzession genügend berücksichtigt wird. In jedem Falle aber signalisiert das Memorandum einen ganz erheblichen Fortschritt auf dem Weg zur kirchlichen Gemeinschaft, so daß von einer Krise und Stagnation des ökumenischen Dialogs wenigstens theologisch nicht die Rede sein kann.

Seit Anfang Februar 1973 veröffentlichte der Kritische Ökumenische Informationsdienst der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) nicht weniger als dreizehn Aufsätze zum Ämter-Memorandum. Sie stammen nahezu ausnahmslos aus der Feder namhafter Autoren verschiedener Konfession, wie etwa der Professoren Fries, Kasper, Bacht, Jedin, Iserloh, Beinert, Gassmann u. a. Voraussichtlich werden die Beiräge in einem Sammelband veröffentlicht.

In einer Glosse in Heft 3/1973 der Internationalen Katholischen Zeitschrift geht Karl Lehmann den Gründen nach, warum das Memorandum einen Sturm der Entrüstung entfesseln konnte. Offensichtlich hat man im deutschen Sprachraum zu wenig davon Kenntnis genommen, daß im internationalen Bereich schon eine erhebliche Annäherung in der Amtsfrage erzielt werden konnte. Im klassischen Ursprungsland der Reformation platzte das Memorandum deshalb in eine fast unvorbereitete Gesamtsituation.

Reinhard Slenczka, „Die Lehre trennt — aber verbindet das Dienen?", Kerygma und Dogma, Heft 2, April/Juni 1973, S. 125—149.

Überraschenderweise wird in der ökumenischen Bewegung, aber auch sonst in Theologie und Kirche auf neue Weise von Häresie gesprochen: von der ethischen Häresie, die darin besteht, den Bedürftigen dieser Welt keine Hilfe zuteil werden zu lassen. Schon bei Gottfried Arnold zeigte sich ein neues Kriterium der Häresie — nicht nur die Orthodoxie, sondern vor allem die Orthopraxie galt als Maßstab rechten Glaubens. Weitere Beispiele aus unserer Zeit machen deutlich, daß für die Beurteilung der Häresie die

dogmatischen Kriterien nicht aufgehoben werden, aber als unzureichend gelten. Deshalb fordert man eine Erweiterung der Kriterien auf das Handeln und Verhalten der Christen. Vielfach wird auch heute noch das Verhältnis von Häresie und Kirche nur in seiner institutionell regulierten Form verstanden. Ein Blick ins Neue Testament zeigt, daß das Wichtigste an der Häresie nicht der Gegenstand des Streites, sondern die Menschen sind, die in Streit geraten sind. Dabei ging es weniger um Fragen der Lehre als um Fragen des Lebens. „In der Eigenart der Gemeinschaft liegt die Problematik der Konflikte" (S. 142). Die alltägliche Wirklichkeit der Häresien und Schismen, gegründet in Emotionen, Spannungen und Gruppierungen, hat in dem üblichen spezialistischen, dogmatischen Verständnis von Häresie keinen rechten Ort. Wendet man aber diese alltägliche Wirklichkeit auf den Begriff der Häresie an, wird die Frage akut, ob das Dienen wirklich verbindet und nicht auch trennt. Die vordergründige Richtigkeit der These „Die Lehre trennt — aber das Dienen verbindet" erweist sich dann als eine der typischen Scheinwahrheiten. Die entscheidende Frage für Christen bleibt bei der Bewältigung akuter Konflikte, ob sie als gemeinsame Basis nicht ihre eigene, sondern die im Glauben geschenkte Gerechtigkeit anerkennen; Trennung und Vereinigung sind eine Sache der Vergebung.

Gerhard Wolfgang Ittel, „Katholische Stimmen zu Leuenberg", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 6, März 1973, S. 202—204.

Alle Einwände, die von römisch-katholischer Seite gegen die Leuenberger Kondordie geltend gemacht werden, tauchen auch in verschiedenen evangelischen Stellungnahmen auf. Schon deshalb sind die katholischen Stimmen niemals als Einmischung in eine innerprotestantische Angelegenheit zu verstehen, zumal erneut deutlich wird, daß die divergierenden Auffassungen oftmals quer zu den traditionellen Konfessionsgrenzen verlaufen. Ein besonders schwerwiegendes, noch offenes Problem stellt die Frage nach der Rechtfertigungslehre in ihrem Verhältnis zu Ekklesiologie und den Ämtern, die Bedeutung der unterschiedlichen Tradition im Schriftverständnis sowie die Kirchengemeinschaft im Sinne einer Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft dar. Die Lösung dieses Fragenkomplexes erschwert sich dadurch, daß dazu auf beiden Seiten ein breites Spektrum verschiedener Positionen vorhanden ist. Von daher wird das Interesse der katholischen Kirche an einer gewissen Annäherung im innerprotestantischen Bereich verständlich.

Peter Højen, „Lehrkonsens und Koinonia", Lutherische Monatshefte, Nr. 4, April 1973, S. 199—201.

Mit Hilfe der bisher geübten bilateralen, dogmatischen Methodik konnten trotz kritischer Anfragen einige wichtige Ergebnisse erzielt werden, für die Leuenberg und Malta stellvertretend genannt werden mögen. Doch kann und darf die theologisch-dogmatische Übereinstimmung nie als isoliertes Ziel betrachtet werden, sondern es müssen aus der Konvergenz Schlußfolgerungen für die praktische Verwirklichung in den Kirchen gezogen werden. Anders würde die Trennung aufrechterhalten bleiben. In dem Prozeß der Verwirklichung werden trennende Faktoren aufgedeckt, die oft nichttheologischer Art sind, und Erfahrungen aus dem kirchlichen Leben zeigen, daß es Kirchengemeinschaften ohne explizite Erklärung eines Lehrkonsensus geben kann. Darum muß eine Methode entwickelt werden, die zur Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft beiträgt. Eine Möglichkeit bestünde in Fallstudien, die dann für den universalen Kontext erschlossen werden müßten. Ein großer Vorteil dieser Methode läge darin, daß auch von Anfang an die Gespräche für die Gemeinden relevant wären.

E. Jansen Schoonhoven, „Mission und Ökumene", Evangelisches Missions Magazin, Nr. 1/2 1973, S. 66—75.

Die beiden Thesen von Kenneth Scott Latourette, die ökumenische Bewegung sei aus der Missionsbewegung hervorgegangen und betrachte die Evangelisation als ihr Herzensanliegen, werden hier auf ihre Richtigkeit hin untersucht. Versteht man unter der Missionsbewegung die organisierte Mission des 18. oder 19. Jahrhunderts, gilt die erste These zu Recht für zwei große Stränge der ökumenischen Bewegung: den Internationalen Missionsrat und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Für „Life and Work" und für den Weltbund für Freundschaftsarbeit aber bestand nur eine indirekte Beziehung zur Mission, während die östlich-orthodoxe Ökumene sich in Gegensatz zu ihr stellte. Versteht man hingegen die Missionsbewegung im weiteren Sinne als Sendungsauftrag der Kirche in die Welt, läßt sich die erste These in vollem Umfang aufrechterhalten. Auch die zweite Behauptung, der Ökumene ginge es um die Evangelisation, läßt sich unschwer belegen. Mission und Ökumene sind demnach nicht zwei verschiedene Größen, sondern bilden eine Einheit.

Das April-Heft der International Review of Mission, Vol. LXII, Nr. 246, enthält alle Vorträge und die beiden Sektionsberichte der Weltmissionskonferenz von Bangkok. Von besonderem Interesse dürfte darüber hinaus noch der kurze Artikel von Johannes Althausen, „Some Notes on Mission Societies in the German Democratic Republic", S. 231—234, sein.

In diesem Zusammenhang sei noch auf den wichtigen Beitrag von Hans Joachim Girock, „Das Heil der Heiden. Am Ende abendländisch-christlicher Vorherrschaft", in Die Zeit, Nr. 17 vom 20. April 1973, S. 72, verwiesen.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Henry R. T. Brandreth OGS, „Anglican-Orthodox Conversation", Theology, Nr. 630, Dezember 1972, S. 617—618.

Heinrich Bacht SJ, „Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft. Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil", Stimmen der Zeit, Heft 4, April 1973, S. 231—239.

Parig Digan / Chester Ronning / John Fleming / Donald MacInnis / Leslie Lyall / Choan-seng Song, „Die Bedeutung des neuen China für die christliche Mission", Lutherische Rundschau, Heft 2, April 1973, S. 135—154.

Hanfried Krüger, „Innerdeutsche Ökumene: Gemeinsam mit Katholiken" Lutherische Monatshefte, Nr. 5, Mai 1973, S. 231—232.

Harding Meyer, „Der Lutherische Weltbund und seine Rolle in der Ökumenischen Bewegung", Die Zeichen der Zeit, Heft Nr. 3/1973, S. 81—90.

Oskar Simmel SJ, „Die katholische Pfingstbewegung in den USA", Internationale Katholische Zeitschrift, Nr. 2/1973, S. 148 bis 157.

Hans-Jörg Urban, „Vor dem Beitritt der Katholiken. 25 Jahre Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen", Rheinischer Merkur, Nr. 12, 23. 3. 1973, S. 29.

Hans-Jörg Urban, „Was wird aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen?" Herder-Korrespondenz, Heft 6/1973, S. 270—276.

Gerhard Voss, „Die neue deutsche Einheitsübersetzung des Neuen Testaments", Una Sancta, Heft 1/1973, S. 73—83.

WIE „EINS" IST DIE „EINE TAUFE"?

Kurt Aland, Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis — zugleich eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Lehre von der Taufe. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 87 Seiten. Kart. DM 12,80.

Fritz Viering (Hrsg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 168 Seiten. Kart. DM 12,80.

Waldemar Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe. Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe. Verlag J. Pfeiffer, München 1971. 272 Seiten. Kart. DM 19,80.

Die „40 Sätze" Kurt Alands sollen „Thesen, Zusammenfassungen" sein, sind aber eher Überschriften in Stichwörtern, Aussage- oder Fragesätzen, unter denen neutestamentliches und historisches Material zur Tauffrage sowie die Tauftheologie Karl Barths in Auswahl dargelegt und beurteilt werden. Der Verf. verbindet damit Reflexionen, z. B. über die „Umsetzbarkeit der Praxis des Neuen Testaments in die Gegenwart" und über die „soziologische und anthropologische Argumentation gegen die Kindertaufe", — Anzeichen dafür, daß die Taufdiskussion heute mehr denn je über die Erörterung neutestamentlicher Texte hinaus zur systematischen Besinnung drängt. Die Debatte um die Kindertaufe führt A. mit K. Barth, denn von diesem sei „die ernst zu nehmende Polemik gegen die Kindertaufe ... inspiriert". „Wenn irgendwo, ist hier die entscheidende Argumentation gegen die Kindertaufe zu erwarten; erweist sie sich als nicht stichhaltig, erübrigt sich weithin ein Eingehen auf andere Veröffentlichungen zum Thema" (S. 49).

Mit der Mehrzahl der Exegeten und Patristiker sieht sich A. einig in zwei Feststellungen: (1) Die Kindertaufe läßt sich im Neuen Testament nicht nachweisen — mindestens nicht mit Sicherheit (S. 27); (2) der Brauch, Kinder in einem gewissen Alter zu taufen, dürfte kurz vor 150 n. Chr. aufgekommen sein (S. 37). Theologiegeschichtlich erklärt A. die Einführung der *Säuglings*taufe mit dem „Abbau der Naherwartung" und der „Wiederentdeckung der paulinischen Theologie" (S. 37.44). Bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts habe man an der Sündlosigkeit des Neugeborenen und an der Naherwartung festgehalten. Dann aber habe sich unter dem Einfluß des Paulus die Einsicht verbreitet, daß das eben geborene Kind trotz eigener faktischer Sündlosigkeit mit der von der Sünde Adams her vorhandenen Sündenschuld belastet sei (S. 38). Mit dieser Begründung wurde nach 180 n. Chr. immer stärker die Neugeborenentaufe gefordert (S. 39).

Damit hat sich das Bild gegenüber der „Hochzeit" des Neuen Testaments verändert, denn die neutestamentliche Taufe (auf die sich die Befürworter der Entscheidungstaufe Erwachsener berufen) habe zur Bedingung: „die Taufe auf den Namen Jesu (nicht die Trinität), die Vollmacht der sich im Zungenreden äußernden Geistverleihung und die Voraussetzung der Heiligkeit der aus der Ehe von Getauften hervorgehenden bzw. in ihr vorhandenen Kinder — und das alles unter der schlechthin entscheidenden Vorbedingung des ungebrochenen Glaubens an das unmittelbar bevorstehende Ende dieses Äons" (S. 44). A. meint, diese Bedingungen ließen sich heute nicht wiederherstellen und deshalb auch nicht die Taufpraxis des Neuen Testaments, während

andererseits niemand mehr die Sündlosigkeit neugeborener Kinder behaupte und die Naherwartung ernsthaft vertrete (S. 44).

K. Barth wird vor allem verfehlte Exegese, die den sakramentalen Charakter der neutestamentlichen Taufe nicht wahrhaben will (S. 50—55), und wegen seiner Betonung der eigenen, freien Entscheidung des Taufbewerbers „Rückfall in den Pelagianismus" vorgeworfen (nur wenig verklausuliert, S. 58). Aland selbst versteht die Taufe als Sakrament, Heilsmittel, Gnadenangebot für alle, und deshalb sei seit Cyprian das entscheidende Argument für die Kindertaufe: „keinem Menschen, wenn er einmal geboren ist, darf Gottes Barmherzigkeit und Gnade versagt werden" (S. 69). Der Glaube könne nicht Voraussetzung für den Empfang der Taufe sein (S. 70—79), sonst werde „aus dem Glauben ... ein Werk, in Zerstörung des Zentrums der Reformation" (S. 79). Freigabe der Erwachsenentaufe könne „aber nur als Rücksichtnahme auf das beschwerte Gewissen und nicht als Zustimmung verstanden werden ..." (S. 80).

Nun wird man dem Verf. wohl zugestehen, daß Barths Einzelexegese höchst anfechtbar und seine Unterscheidung von „Geisttaufe" und „Wassertaufe" nicht haltbar ist. Ob mit solcher Kritik K. Barth schon aus dem Sattel gehoben ist (S. 50 f.), darf füglich bezweifelt werden. Vor allem hat sich der Verf. die Auseinandersetzung mit Barths Glaubensbegriff zu einfach gemacht. Man vergleiche nur den Vorwurf des Pelagianismus mit dem Zitat aus der „Kirchlichen Dogmatik" IV/4, S. 48, bei Aland S. 55: „Er [der die Taufe Begehrende] tut es aber im Gehorsam, als erstes exemplarisches Werk seines Glaubens, d. h. der Treue gegen Gott, zu der er sich durch den mächtigen Erweis der Treue Gottes gegen ihn befreit, erweckt und aufgerufen findet." Der Leser möchte umgekehrt fragen, ob Alands Verständnis des Sakraments nicht in unevangelischer Weise die Kirche zur Heilsanstalt macht. Und wird nicht wieder Martin Luther im Streit um die Kindertaufe in sehr einseitiger Weise zitiert? Der Leser fragt sich auch, ob nicht die Skizze der neutestamentlichen Taufe (S. 43 f.) schief geraten ist (Betonung der Naherwartung; Zungenreden beim Geistempfang in der Taufe; 1 Kor 7, 14 zur Erklärung des Fehlens der Kindertaufe in neutestamentlicher Zeit), um die „Nichtübertragbarkeit" der ntl. Gläubigentaufe in die heutige Zeit zu dramatisieren (man habe ja auch die Fußwaschung von Joh 13, 14 nicht übernommen! S. 45). Man möchte ferner wissen, weshalb Aland dann nicht auch konsequent fragt, ob heute noch ntl. sakramentales Denken nachvollzogen werden kann, wenn wirklich die Vikariatstaufe von 1 Kor 15, 29 für das sakramentale Denken des Paulus derart charakteristisch sein soll (S. 66 bis 68).

*

Im Jahre 1968 bat der Rat der Evangelischen Kirche der Union einen Kreis von Theologen, sich mit K. Barths Tauflehre auseinanderzusetzen. Der Einladung folgten die Professoren Beckmann, Dinkler, Fürst, Geyer und Kreck. Als Gäste haben die Professoren Fangmeier, Harder, Jüngel, Lohse und zeitweise Schlink mitgearbeitet. Der vorgelegte Band „Zu Karl Barths Lehre von der Taufe" veröffentlicht die vorgetragenen und diskutierten Referate, zwei Thesenreihen und das Votum des Taufausschusses der EKU.

Zunächst stellt Walter Kreck „Karl Barths Tauflehre" dar (S. 11—24): sie ist nicht primär Angriff auf die Kindertaufe, vielmehr geht es Barth in diesem Werk um die Begründung des christlichen Lebens, also um die Grundlegung der Ethik im Zusammenhang der christologisch fundierten Versöhnungslehre (S. 18). Hier hat Barths Tauflehre ihren Platz innerhalb seiner „Kirchlichen Dogmatik". Unter „Geisttaufe" verstehe B.

„die Auferstehung Jesu Christi, in der seine Geschichte allen Menschen als ihre eigenste Heilsgeschichte offenbar wurde und ist, und das Werk des Heiligen Geistes, in dem diese Offenbarung bestimmte Menschen für sich erschließt" (S. 11). Die „Wassertaufe" sei nach Barth „die erste Gestalt der menschlichen Entscheidung, die der göttlichen Wendung entspricht" (S. 12). „Weil Jesus Christus das eine Wort Gottes, *das* Sakrament, *das* Gnadenmittel ist, darum gibt es für Barth keine kirchliche, keine ‚sakramentale' Vermittlung des Heils, die mit Christus konkurrieren oder für ihn vikarieren könnte" (S. 17). Die Wassertaufe hat Antwortcharakter. Kreck möchte darüber hinaus in ihr auch das „Zeugnis von Gottes ein für allemal gültigem Heilshandeln" sehen (S. 22). Aber „eine Nötigung christlicher Eltern zur Säuglingstaufe ihrer Kinder scheint" Kreck „auf alle Fälle ungerechtfertigt" (S. 24).

Eberhard Jüngel erarbeitet und entfaltet Thesen „Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe" (S. 25 bis 43). Er tut dies unter den zwei Überschriften „Was hat die Taufe mit der Sünde zu tun?" und „Die Gnade Jesu Christi als Grund des Glaubens und deshalb der Taufe". Die entscheidenden Thesen lauten: „Die Rechtfertigungslehre . . . hat die hermeneutische Funktion, das exegetische *Nebeneinander* der verschiedensten neutestamentlichen Taufaussagen zugunsten einer konzinnen Theologie der Taufe kritisch zu interpretieren." (S. 31) „Eine an der Rechtfertigungslehre orientierte evangelische Lehre von der Taufe . . . hätte davon auszugehen, daß die Notwendigkeit der Taufe nicht die Notwendigkeit eines *Mittels* (necessitas medii), sondern allein die Notwendigkeit eines *gnädigen Gebotes* (necessitas praecepti) ist, das zu befolgen *allein* für den *Glaubenden möglich* und *sinnvoll* ist" (S. 37). „Der Glaube an ein das christliche Tun beurteilendes *Gericht nach den Werken* ist ein eschatologischer Vorbehalt gegen ein *sakramentales* Verständnis der Taufe" (S. 42).

In seinem Beitrag „Wort und Sakrament in der paulinischen Theologie" (S. 44—59) befragt Eduard Lohse die paulinischen Texte nach dem Verständnis vom „Wort der Verkündigung" und vom „Sakrament", um sie dann zueinander in Beziehung zu setzen. Paulus macht wiederholt von der Taufe und von der Rechtfertigung, von der Taufe und vom Glauben einander parallel laufende Aussagen (S. 56 f.). Die Sakramente bezeugen, „daß das uns in Christus zugeeignete Heil uns leiblich betrifft und in seiner Totalität das ganze Leben des Christen bestimmt" (S. 59). Das Sakrament bewahrt die Wortverkündigung vor unzulässiger Spiritualisierung, und umgekehrt schützt die Predigt das Sakrament vor dem Mißverständnis seiner magischen oder im vollzogenen Ritus begründet gedachten Wirksamkeit.

Erich Dinkler untersucht „Die Taufaussagen des Neuen Testaments" im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre. Er hat drei vor dem Ausschuß gehaltene Referate weiter ausgearbeitet, so daß seine Darlegungen nun fast zwei Drittel der gesamten Veröffentlichung ausmachen (S. 60 bis 153). Dinkler selbst faßt das Ergebnis seiner umfangreichen exegetischen Arbeit hilfreich zusammen (S. 152 f.). Im Gegensatz zu Karl Barth versteht er die neutestamentliche Taufe als einen Geschehens- und nicht als einen Erkenntnisakt: „Die Taufe gibt Anteil am Heilsgeschehen Jesu Christi, schenkt damit Sündenvergebung und ein neues menschliches Sein und gliedert in die Kirche als Leib Christi ein." Die Taufe ist „Tat Gottes, nicht aber menschliche Tat".. „Gottes Handeln ist nicht an menschliche Voraussetzungen zu binden. Die Taufe darf also nicht den Glauben als Vorleistung fordern, weil er dann zum Werk . . . würde." „Die Beurteilung der (Wasser-)Taufe als antwortendes und verantwortliches Handeln verkehrt den neutestamentlichen Tatbe-

stand ...“ Allerdings folgen Glaube und endzeitliches Heil nicht „notwendig“ aufgrund der Taufe. „Insofern ist Barth in der Kritik am Begriff sacramentum zuzustimmen, nicht aber in seiner Verneinung der Taufe als Gnadenmittel.“ In der letzten Fußnote vermerkt Dinkler: „Den neutestamentlichen Taufaussagen ist auf direktem Wege keine Entscheidung über die Kindertaufe zu entnehmen. Allein auf Grund der biblischen Gnaden- und Geistlehre ist systematisch-theologisch die Kindertaufe zu begründen“ (S. 153).

Die sich anschließenden „Kritischen Fragen an die Tauflehre Karl Barths“ (Joachim Beckmann; S. 157—160) und die „Thesen zu Karl Barths Lehre von der Taufe“ (Eberhard Jüngel; S. 161 bis 164) zeigen die Unüberbrückbarkeit der Positionen. Beckmann meint: „Alle Interpretationen der Taufe im Neuen Testament ... sind ausnahmslos Formulierungen, die die Taufe, und zwar die Wassertaufe, als Heilsmittel (Sakrament) interpretieren wollen“ (S. 160), und behauptet deshalb auch die Heilswirksamkeit der Taufe heute. Jüngel aber schließt seine Thesen mit dem Satz: „Die Tauftheologie Barths hätte alles das leisten können, was sie aufgrund einer sachkritischen Exegese hätte leisten müssen“ (S. 164).

Im Votum des Taufausschusses der EKU sind sich die Teilnehmer u. a. darin einig, „daß die von Barth gegebene exegetische Begründung seiner Tauflehre methodisch anfechtbar ist, daß aber mit dieser Kritik noch nicht über die Begründung der Barthschen Tauflehre durch das Christuszeugnis des Neuen Testamentes entschieden ist“ und daß „vom Verständnis des Wesens der Taufe her die Kindertaufproblematik entschieden werden muß“ und nicht umgekehrt (S. 167). Im Blick auf die Weiterarbeit sieht der Ausschuß Kirche und Theologie vor die Aufgabe gestellt, „sachkritische Entscheidungen in der Exegese neutestamentlicher Tauftexte zu treffen“, das Sakramentsverständnis christologisch zu begründen und die Frage zu beantworten, „welche dogmatischen Folgerungen aus der historischen Feststellung zu ziehen sind, daß im Neuen Testament der Glaube der Taufe vorausgeht.“ „Eine evangelische Lehre vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen ist in ihrer kontroverstheologischen Bedeutung zu entfalten“ (S. 168).

Mit Eberhard Jüngel wäre noch festzuhalten: „Die Tauflehre Barths ist von fundamentaler ökumenischer Bedeutung, insofern sie reformatorische Ansätze konsequenter zur Geltung bringt als die Tauflehre der Reformatoren, eine Möglichkeit zur Verständigung mit der römisch-katholischen Soteriologie darstellt, eine Möglichkeit zur Verständigung im Raum der evangelischen Christenheit (z. B. mit Baptisten u. a.) darstellt“ (S. 162).

*

Auch in der römisch-katholischen Kirche gibt es Taufdiskussion und Schritte zur Taufreform. Am 8. September 1969 ist in Rom eine neue Ordnung der Kindertaufe in Kraft gesetzt worden; ihre deutsche Version konnte im März 1971 von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedet werden. Sie ersetzt im Rituale Romanum die bisher geltende Ordnung. Die Neuordnung zielt darauf ab, den Verkündigungscharakter des Glaubenssakraments hervorzuheben. Die Eltern bekennen nicht stellvertretend den Glauben des Kindes, sondern ihren eigenen. Das Gespräch des Priesters mit den Eltern wird als pastorale Aufgabe ersten Ranges angesehen. Rand- und Namenchristen sollen zum Glaubens- und Gemeindeleben geführt werden. Als Hilfe dazu haben französische Bischöfe schon im Dezember 1965 eine Pastoral für die Kindertaufe, gültig für die Diözesen Paris, Versailles und Meaux, verabschiedet. Eine Pastoralanweisung über die Einführung eines Taufgesprächs mit den Eltern vor der

Spendung der Taufe wurde am 24. 9. 1970 von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda approbiert. Waldemar Molinski legt die drei Texte vor (Diskussion um die Taufe, S. 169—185. 218—234) und sorgt mit seinem Sammelband, den er als „Werkbuch" verstanden wissen will, für umfangreiche Information und Arbeitshilfen für die kirchliche Praxis.

Den ersten Teil bilden vier theologische Beiträge, zwei davon aus protestantischer Feder. Rudolf Schnackenburg stellt „Die Taufe in biblischer Sicht" dar (S. 15 bis 36), Georg Kretschmar „Taufbrauch und Tauftheologie in der alten Christenheit" (S. 37—76). Ernst Wolf äußert sich „Zur theologischen Begründung der Taufe" (S. 77—103), und Karl Lehmann behandelt „Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie" (S. 104—137). Ein zweiter Teil bringt ausgewählte Texte zur Taufe aus der alten Kirche, dem Mittelalter, über die Reformationszeit bis zu Karl Barth und Heinrich Schlier. Zwei Beiträge nehmen aus religionspädagogischer Sicht zur Säuglingstaufe Stellung. Texte für eine Taufliturgie und Anregungen zum Taufgespräch mit den Eltern runden den Band ab.

Überblickt man die verschiedenen Beiträge und Texte, möchte man mit dem Herausgeber von einer „erst beginnenden, noch unausgereiften Taufdiskussion" (S. 12) reden. Jedenfalls ist sie auch in der römisch-katholischen Kirche mit ihrem ganzen Spannungsbogen da bzw. wird zur Kenntnis genommen. Ernst Wolf gibt zu bedenken, daß die Tauftheologie Karl Barths eine konsequente Weiterentwicklung des reformatorischen Ansatzes ist, und hält auch eine komplementäre Taufpraxis (Erwachsenentaufe neben der Kindertaufe) noch nicht für die theologische Lösung des Taufproblems überhaupt (S. 100). Georg Kretschmar weist den Zusammenhang von Taufpraxis und Gesellschaftstruktur nach, verteidigt aber die Kindertaufe für den Fall, daß Eltern es sich zutrauen, ihren Kindern die „Bindung an Christus" zu vermitteln (S. 69). Rudolf Schnackenburg fällt die neutestamentliche Begründung der Kindertaufe schwer (S. 29), meint aber doch, die „Gnade der Taufe" den Kindern nicht vorenthalten zu dürfen. „Wenn ein ernstliches Hindernis da ist, daß die Taufe nicht der Beginn eines christlichen Lebens, der Anfang der Nachfolge Christi sein kann, müssen wir sie verweigern" (S. 32 f.) Für Karl Lehmann ist „die Kindertaufe ein außerordentliches Wagnis" (S. 132), aber sinnvoll, wenn das Kind Gelegenheit hat, an der Gläubigkeit der Eltern teilzunehmen (S. 124). Hans Schilling hält den lebendigen Glauben der Eltern, die Ermöglichungsbedingungen mündiger Glaubensentscheidung für das Kind schaffen, für eine theologisch und pastoral verantwortbare Säuglingstaufe unabdingbar (S. 192 ff.), während nach Hans Hubert die Taufe „zu allererst Bindung an die Kirche" ist (S. 215) [Das dürfte die Kindertaufe wohl auch primär sein. Eine Taufe aber, die auch Entscheidung des Glaubenden ist, hätte immerhin die Chance, primär und im Sinne des Neuen Testaments Bindung an Christus zu sein.] Die französische Taufpastoral scheint eher den Eltern als dem Priester das Recht des Taufaufschubs zuzubilligen (S. 176—178), während nach der deutschen der Priester die Tauf-Bitte ungläubiger Eltern nur im Einvernehmen mit dem zuständigen Dechant (Dekan, Erzpriester) abschlagen kann; „letzte Instanz ist der Bischof" (S. 185).

*

Bedenkt man die grundverschiedenen theologischen Voraussetzungen (z. B. in der Christologie, der Versöhnungslehre) und die weitreichenden ekklesiologischen Konsequenzen in den Positionen, die im Taufstreit bezogen werden, möchte man sich fragen, was mit der „gegenseitigen Anerkennung" einer Taufe, für die der

Gebrauch der trinitarischen Formel, fließenden Wassers und rechte Intention allein konstitutiv sein sollen, angesichts der brennenden kirchlichen Fragen wirklich gewonnen sein könnte, zumal im Blick auf die Einheit der Kirche. Wie „eins" ist wirklich die vielbeschworene „eine Taufe"?

Günter Wagner

SCHRIFTAUSLEGUNG

Helmut Harsch/Gerhard Voß (Hrsg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart/ Chr. Kaiser Verlag, München 1972. 150 Seiten. Paperback DM 18,—.

Das vorliegende Buch gibt Einblicke in Arbeitstagungen über hermeneutische Fragen, zu denen das Ökumenische Institut der Abtei Niederaltaich und das Katholische Bibelwerk Stuttgart eingeladen hatten. Zunächst ging es um die Erörterung der Verstehensschwierigkeiten des modernen Menschen gegenüber biblischen Texten, die vor Wunderberichten exemplarisch deutlich werden. Im Laufe der Gespräche trat das Problem „Wunder" zurück zugunsten der fundamentalen Frage, „wie nicht nur das in den biblischen Texten Gesagte verstanden, sondern auch das gerade in der jeweils vorliegenden konkreten Textgestalt Mitgeteilte wirksam und in seiner ursprünglichen Dynamik erfahren werden kann" (so Gerhard Voss in seiner Einführung, S. 11).

Teil I bietet „Kritische Überlegungen zur Schriftauslegung" (unter Berücksichtigung der Sprachlogik, Tiefenpsychologie, Kunst, Väterexegese); Teil II bringt entsprechende Beiträge zum „Gesprächsmodell Joh 2,1—11", und Teil III gibt (für den nicht beteiligt gewesenen Leser meist allzu knappe) Zusammenfassungen weiterer Referate und der Diskussionen in der Arbeitsgruppe.

Den besten Einstieg gewinnt der Leser m. E. durch die „Reflexionen zur historisch-kritischen Methode" von Herbert Leroy (S. 18—21) und durch die Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse zur Frage tiefenpsychologischer Interpretation biblischer Texte (S. 146—149). Die Gewichtigkeit des Unternehmens sei mit dem Hinweis angedeutet, daß es im Zusammenhang mit der „mehrdimensionalen Schriftauslegung" um nichts weniger gehe als um die „zweite theologische Aufklärung, die die erste voraussetzt und fortführt" (S. 148). Die unaufgebbare historisch-kritische Methode mache den Graben zwischen Text und heutigem Leser erst recht bewußt (S. 12), müsse aber von ihrem eigenen Ansatz und ihren Einsichten her durch Überlegungen weitergeführt werden, die die rationale Engführung der genannten Methode, die Begrenztheit des individuellen Bewußtseins beim Autor eines Textes wie auch des jeweiligen Verstehenshorizontes des heutigen Lesers erkennen und die andererseits soziologische Interpretation, Gemeindetheologie als Verstehenshorizont, Anfragen der Auslegungsgeschichte, der Kunst, der Tiefenpsychologie und Sprachlogik für die Begegnung mit dem Text integrieren.

Von der „Mehrdimensionalität des Menschen" her sei also eine mehrdimensionale Interpretation der Texte zu fordern, d. h. eine Auslegung „von verschiedenen anthropologischen Wissenschaftsaspekten her" (S. 34). Während das „Ingangsetzen der Dynamik der Archetypen eines Textes" Aufgabe des Verkündigers und Bibellesers sei, gehöre die „Beschreibung der Wirkmöglichkeiten archetypischer Texte" zur Aufgabe des Exegeten selbst hinzu (S. 148, vgl. S. 15). Dementsprechend seien künftige Kommentare „wohl nur noch als Gruppenleistung möglich" (S. 149).

Die Aufgabenstellung ist zu bejahen, nicht zuletzt im Hinblick auf hermeneutische Fragen in ökumenischer Breite (vgl. dazu The Ecumenical Review 4/1971).

Über die Notwendigkeit historisch-kritischer Textauslegung dürfte Einmütigkeit bestehen; über ihre Grenzen kann man sich verständigen; um zu sicheren Schritten in „mehrdimensionaler Schriftauslegung" zu gelangen, wird es noch intensiver methodischer Überlegungen bedürfen. Daß „tastende Schritte" (S. 12) vorgeführt worden sind, ist ein verdienstvoller Anfang, der zur Mitarbeit und Weiterführung einlädt.

Günter Wagner

ÖKUMENISCHER DIALOG

Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene. (Ökumenische Perspektiven im Auftrag des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg, Band 3.) Verlage Otto Lembeck und Josef Knecht, Frankfurt/Main 1973. 177 Seiten. Paperback DM 15,—.

Dieser K. E. Skydsgaard in Kopenhagen zum 70. Geburtstag gewidmete Band gehört in die Reihe hochbedeutender Veröffentlichungen der letzten Zeit zu den entscheidenden Fragen ökumenischer Gemeinschaft im Gottesdienst und im Amt der Kirche. Die Dokumentation enthält die beiden in den USA von einer kirchlich beauftragten Kommission erarbeiteten Stellungnahmen zur Eucharistie und ihrer Beziehung zum Amt, dazu das abschließende Ergebnis der vom römischen Einheitssekretariat und dem Luth. Weltbund eingesetzten Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche", den sogenannten „Malta-Bericht". Damit haben wir im deutschen Sprachbereich endlich diese drei wichtigen Dokumente für jedermann leicht greifbar zur Hand.

Den überwiegenden Teil des Buches nimmt die wertvolle Einführung von H. Meyer in die kirchlich offiziellen theologischen Gespräche zwischen röm.-kath. und luth. Partnern ein. Hier hat sich Entscheidendes gewandelt. Die luth. Ausrichtung auf die Mitte des Evangeliums und die kath. Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten konvergieren miteinander. Man kommt zu gemeinsamen Aussagen über die Eucharistie als Opfer, die Gegenwart Christi im Abendmahl und folglich auch zu der Empfehlung, sich gegenseitig zum Altar zuzulassen. Im Grundverständnis vom kirchlichen Amt stimmen beide Seiten überein. Theologisch steht einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter nichts mehr zwingend im Wege. Wird es gelingen, die Synoden und Kirchenleitungen dahin zu bringen, daß sie sich gründlich mit den ihnen amtlich vorgelegten Dokumenten befassen und sich bereit erkären, Folgerungen daraus zu ziehen? Diese Frage kann man nicht nachdrücklich genug stellen!

H. Meyer beschränkt sich auf die genannten kath.-luth. Dialoge. In einem weiteren Rahmen wäre hinzuzunehmen, was der Ökumenische Arbeitskreis ev. und kath. Theologen in Deutschland seit 1946 erarbeitet hat. In jüngster Zeit haben das anglikanisch-luth. Gespräch, die Dokumente von Dombes und das Memorandum der sechs ökumenischen Universitätsinstitute sehr wichtige Ergebnisse erbracht. Sehen wir dies alles zusammen mit der Faith and Order-Konferenz in Löwen 1971, dann befinden wir uns keineswegs in einer ökumenischen Stagnation, sondern wir sehen einen verheißungsvollen Weg vor uns. Daß die Kirchen unterschiedlich und nur zögernd den theologischen Einsichten folgen, darf uns nicht wundern. Viel erstaunlicher ist der Durchbruch zu so weitgehenden gemeinsamen Erkenntnissen, wie sie hier niedergelegt sind.

Ökumenische Gespräche wie diese vollziehen sich nicht nur zwischen den Konfessionen. Sie stellen einen Anspruch an die theologische und geistliche Entwicklung in den Kirchen selbst. Gibt es eine durchtragende Lehre und Praxis in den

luth. Kirchen im Blick auf die Ordination und den Gottesdienst? Dieser Frage müssen wir uns stellen, wenn wir Fortschritte in der Richtung auf gegenseitige Anerkennung und Gemeinschaft im Glauben und Leben erreichen wollen.

Reinhard Mumm

Paulus Gerhard Wacker, Ökumene provokativ. Zur Versöhnung der Christenheit. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1973. 199 Seiten. Kart. DM 12,80.

Prof. Wacker, Mitglied des Augustiner-Ordens, dem einst Luther angehörte, faßt in diesem Band mehrere Vorträge und Veröffentlichungen der letzten Jahre zusammen. Sie gelten alle dem Bemühen, den evangelisch-katholischen Dialog positiv darzustellen. Der Vf. bleibt fest bei der überlieferten römisch-katholischen Lehre und verbindet sie mit einer der evangelischen Seite offen zugewandten Gesprächsbereitschaft. Die Widmung des Buches an eine evangelische Pfarrfamilie ist ein Sinnbild für diese freundliche Öffnung.

Der evangelische Leser möchte an manchen Stellen das Gespräch freilich gern weiterführen. So kann man die Beziehung des Wortes „ökumenisch" auf die „Katholizität" (S. 20) seit der Weltkonferenz von Uppsala 1968 nicht mehr für die (römisch-)kath. Seite beanspruchen. Erst recht können wir uns nicht damit abfinden, die Taufe als Grundlage einer „Quasigliedschaft" anzusehen. Wer getauft ist und an der Gemeinschaft des apostolischen Glaubens teilhat, ist Glied am Leibe Christi; daran kann kein Zweifel sein. Die Debatte um die hierarchische Struktur ist zu kurz und vereinfacht geführt. Man müßte schon näher erfahren, welche „Grundstrukturen" des Amtes von Christus selber geprägt und also unaufgebbar sind. So möchte man an mancher Stelle fragen und Einwendungen vorbringen.

Dankbar sei vermerkt, daß P. G. Wakker wenigstens in einer Fußnote die Proklamation von Maria als „Mutter der Kirche" durch Papst Paul VI. gegen den Willen der Konzilsmehrheit als problematisch bezeichnet. Ziemlich kühn, aber ebenfalls nur in einer Anmerkung, schlägt der Vf. ev.-kath. Bischofskonferenzen vor. Beratungen zwischen Bischöfen verschiedener Kirchen gibt es ja. Oder ist noch mehr gemeint?

In den Organen der amtlichen Kirchen sollte man zu Herzen nehmen, daß die Trennung am Tisch des Herrn „eine Portion Schuld der Kirchen" darstellt (eigentlich weniger der einzelnen Christen). Nur dringt auch hier die Darstellung nicht so weit vor wie in den Dokumenten der jüngsten Zeit (Malta, Dombes u. a.).

Insgesamt bietet der Band ein Beispiel für eine römisch-katholische Theologie, die sich in ökumenischer Liebe zum Gespräch mit evangelischen Partnern öffnet, die aber im wesentlichen doch im eigenen Gehäuse bleibt.

Reinhard Mumm

Christus — Das Heil der Welt. Zweites Theologisches Gespräch zwischen dem Patriarchat Konstantinopel und der EKD. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt. (Beiheft 22 zur „Ökumenischen Rundschau".) Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1972. 128 Seiten. DM 10,80, für Bezieher der ÖR DM 9,50.

Der vom Kirchlichen Außenamt herausgegebene und von Präsident Adolf Wischmann eingeleitete Bericht über das mit dem ersten Treffen im März 1969 begonnene Gespräch läßt trotz des Weiterbestehens bestimmter grundlegender Schwierigkeiten (vgl. Besprechung ÖR 3/1970 S. 348 f.) die Fortschritte erkennen, die sich für seine Fortführung aus der Konsolidierung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland und dem

Entstehen des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchates in Genf-Chambésy ergeben. So halten sich jeweils ein orthodoxes und ein lutherisches Referat unter dem Generalthema die Waage: Robert Stupperich — Metropolit Jakovos zur biblischen, Wilhelm Schneemelcher — Metropolit Damaskinos zur theologiegeschichtlichen und Theodor Schober — Metropolit Emilianos zur systematischen Frage, während Karl Christian Felmy auf 16 Seiten die Aussprache von vier Tagen zusammengefaßt bietet. Der ganze Bericht ist nicht durch sachliche Weiterführung zur Frage des Generalthemas von Bedeutung, sehr wohl aber durch den Ausweis von Nähe und Ferne in der Sprache und Denkweise beider Seiten. Unter diesem Apsekt ist es eine Wohltat, die dargelegten gedanklichen Wege mitgehen zu können, weil dabei sozusagen die Elemente des Dialogs offengelegt erscheinen, an dessen Anfängen Luthertum und Orthodoxie heute stehen. Eine in die Tiefe gehende Fortsetzung ist heute um so mehr zu fordern, weil durch eine Reihe „ökumenischer Fortschrittlichkeiten" des „Westens" das Vertrauen weiter Kreise der Ostkirchen schweren Belastungen ausgesetzt ist, ganz abgesehen davon, daß auch im allgemeinen immer noch eine qualitative und quantitative Unterinformation im deutschen Sprach- und Kulturraum über die wirkliche, lebendige Orthodoxie besteht. In diesem Sinn sei hier besonders noch auf den wohl inhaltlich gewichtigsten, mit 40 Druckseiten allein schon umfangreichsten Beitrag von Emilianos Timiadis hingewiesen: „Der Erlöser der Welt und die Sendung der Kirche". Hier liegt, wenn auch nach orthodoxer Wesensart „unsystematisch", ein sonst in deutscher Sprache nicht leicht zugängliches orthodoxes Selbstzeugnis in hoher Konzentration und tiefer Spiritualität über — so möchte ich sagen — „die Hoffnung auf Christus heute" vor.

Werner Küppers

LEHRE UND BEKENNTNIS

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute. Verlage Kaiser — Grünewald, München und Mainz 1973. 207 Seiten. Kart. DM 19,50.

Das vorliegende Buch ist in vieler Hinsicht bedeutsam und daher der Beachtung wert:

1. Sechs evangelische und katholische ökumenische Universitätsinstitute in München, Bochum, Münster, Heidelberg und Tübingen haben sich erstmalig zu einer gemeinsamen Studienarbeit zusammengefunden und legen nun die Ergebnisse der ersten Etappe dieser Kooperation der Öffentlichkeit vor. Sie haben damit ihre Begrenzung auf den akademischen Bereich in einer exemplarischen und für die kirchliche und ökumenische Situation in unserem Lande herausfordernden und sich hoffentlich auch als ökumenisch weiterführend erzeigenden Weise überwunden.

2. Die Institute haben eingehende Vorstudien zu Einzelaspekten des von ihnen gewählten Themas erarbeitet, die in diesem Band abgedruckt sind: a) Zur Krise des kirchlichen Amtes in der katholischen Kirche (Münster); b) Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht (Bochum); c) Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter (Heidelberg); d) Wesen und Gestalt des kirchlichen Amtes (Tübingen); e) Ordination und Sakramentalität (die beiden Institute in München). In diesen Studien werden einmal die gemeinsamen und z. T. auch unterschiedlichen Probleme, die sich aus der gegenwärtigen Strukturkrise des Amtes in der katholischen und der evangelischen Kirche ergeben, analysiert und Lösungsvorschläge zu deren Überwindung gegeben. Zum anderen befassen sie sich mit den Überlegungen und neuen

Einsichten, die im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch über das Amt eine Überwindung der traditionellen Kontroversfragen als möglich erscheinen lassen. Diese Studien stellen, zusammen mit den ausführlichen Literaturangaben, eine ausgezeichnete und instruktive Einführung in die gegenwärtige ökumenische Konvergenz in der Amtsfrage dar.

3. Die Institute legen ein gemeinsam angenommenes Memorandum zur Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter vor, das thesenhaft die wichtigsten Ergebnisse der Vorstudien zusammenstellt. Mit seiner Schlußfolgerung, daß „einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht" und damit ein wesentliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden ist, hat das Memorandum bereits viel Beachtung gefunden. Vor allem natürlich auf katholischer Seite, da hier die Amtsfrage einen wesentlich zentraleren Platz einnimmt als in der evangelischen Theologie und Kirche.

Die Thesen des Memorandums sind m. E. zu knapp, zu undifferenziert ausgefallen. Es genügt nicht, einige prägnante Sätze aus den Vorstudien herauszunehmen und aneinanderzureihen. Hier hat man es sich und manchen katholischen Kritikern zu leicht gemacht. Dennoch ist zu hoffen, daß das Memorandum eine breite Diskussion in Gang bringt, die vielleicht auch zu offiziellen evangelisch-katholischen Lehrgesprächen in der Bundesrepublik führen könnte.

Der Dank für die wichtige Initiative der ökumenischen Universitätsinstitute sollte darin zum Ausdruck kommen, daß man in Zukunft ihre Vorstudien bei ökumenischen Gesprächen beachtet und heranzieht und ihnen durch eine kritische Auseinandersetzung mit ihren Thesen hilft, die zukünftigen Ergebnisse ihrer weiteren Zusammenarbeit in einer noch angemesseneren und überzeugenderen Form darzulegen.

Günther Gaßmann

Franz Konrad, Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, herausgegeben von Heinrich Fries, Bd. 6.) Max Hueber Verlag, München 1971. 655 Seiten. Brosch. DM 68,—.

Wesentliche Voraussetzung für das Voranschreiten der ökumenischen Bewegung ist die genaue Kenntnis des Glaubensverständnisses des Partners. Dies gilt heute um so mehr, als wir den zentralen und heikelsten Problemen unserer theologisch-kirchlichen Spaltung immer näher rücken. Aus dieser Sicht ist die Studie vom katholischen Theologen Franz Konrad über einige Typen des heutigen evangelischen Offenbarungsverständnisses zu begrüßen, zumal er nicht traditionelle vergleichende Konfessionskunde betreibt, sondern schlechthin die allen christlichen Theologien gemeinsame fundamentaltheologische Frage nach der Struktur der Offenbarung stellt und sich damit schon in der ökumenischen Dimension der Bemühung um das Verständnis der verschiedenen Theologien als Aspekte der einen gemeinsamen „Sache" befindet. Von daher findet der Autor — nicht ganz zu Unrecht — eine direkte Konfrontation der von ihm dargestellten Konzeptionen mit dem katholischen Offenbarungsverständnis nicht unbedingt erforderlich, um seiner Arbeit ökumenische Bedeutung zu verleihen.

In den vier Monographien, aus denen die Arbeit besteht (das Offenbarungsverständnis von Rudolf Bultmann, Fritz Buri, Wolfhart Pannenberg und Paul Althaus), findet der Leser Einzelheiten und Zusammenhänge, die ihn an der profunden Kenntnis und Beherrschung der Materie durch den Autor teilnehmen lassen. Ohne diesen hohen informativen Wert der Arbeit zu mindern, wird beim Fachmann aber die Bemühung des Autors, aus den vier Einzelstudien ein kohärentes Ganzes zu machen, ein gewisses Befremden erwecken. Und zwar

zieht sich dieses vom anspruchsvollen Titel des Buches „Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie" über den Anspruch auf Repräsentativität für die heutige evangelische Theologie bis hin zum letzten zusammenfassenden Hauptteil der Arbeit durch. In diesem versucht der Autor das Gemeinsame und das Konträre aufzuzeigen und schließt von hier aus auf einzelne Themen, die die gegenwärtige und künftige Diskussion über den Offenbarungsbegriff bestimmen müssen. Hier muß natürlich das Fehlen des Offenbarungsbegriffs von Karl Barth, der doch maßgebend nicht nur die evangelische, sondern teilweise auch die katholische Theologie unseres Jahrhunderts befruchtet hat und darum auch weiterhin lebendige Diskussionsbasis ist, als echtes Defizit empfunden werden. Durch die zu hoch geschraubten formalen Ansprüche läuft leider die in ihren Einzelteilen an sich wertvolle Arbeit Gefahr, inhaltlich unterbewertet zu werden.

Hans-Jörg Urban

Hans-Jörg Urban, Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. (Veröffentlichungen des Instituts f. europ. Geschichte Mainz, Bd. 64, Abt. Abendländ. Religionsgeschichte, hrsg. von Jos. Lortz.) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1972. 401 Seiten. Leinen DM 58,—.

Vf. macht sich um ein ökumenisch ebenso zentrales wie ungelöstes Problem verdient, indem er die sehr vielfältigen evangelischen Äußerungen zur kirchlichen Lehrautorität sammelt, ordnet, deutet und — vom katholischen Standort aus — kritisiert. „Wer an diese Wahrheit Christi glaubt, wird auch nicht zögern, die Offenbarung ... als eine Lehre zu begreifen, die in der wissenschaftlichen Reflexion des intellectus fidei immer neu durchdacht und ausgesagt, dem Lehramt der Kirche primär anvertraut ist" (S. V). Vf. beginnt mit dem Zustand der Dinge um 1900 und führt den Leser anhand des, soviel ich sehe, recht vollständigen Materials durch die Positionen der frühen dialektischen Theologie, des Luthertums zwischen 1918 und 1945 (vor allem Althaus und Elert), dann des mittleren und späten Barth, Emil Brunners — als „Mißverständnis kirchlicher Autorität" markiert —, jüngerer von Barth bestimmter Theologen (K. G. Steck, H. Diem, H. Gollwitzer, H. J. Iwand, E. Wolf) und schließlich des konfessionellen Luthertums nach 1945 (E. Kinder, W. Künneth u. a.), nachtragsweise auch der Michaelsbruderschaft und der Sammlung.

In der katholischen Perspektive sieht es so aus: die evangelischen Theologen werden im theologisch-kirchlichen Aufwind nach 1918 und in der Bedrängnis nach 1933 immer stärker auf den Komplex kirchlicher Lehrautorität hingezwungen; aber sie gehen wie die Katze um den heißen Brei und ziehen niemals die nötige Konsequenz — des institutionalisierten Lehramts. Spürbar dabei wird vor allem das katholische Axiom, „daß die Erfahrung der Kirche unbedingt der Einsicht des einzelnen vor- und übergeordnet ist" (S. 287)! Ungenützt bleiben alle Hilfen der Wissenssoziologie, deren reichstes und bisher kaum beachtetes Feld die christliche Lehrgeschichte ist. Und an die m. E. wesentlichste Erkenntnis J. H. Newmans zum konfessionellen Gegensatz rührt der Verf. zwar immer wieder, aber er ahnt sie mehr, als daß er sie erkannt hätte: der reformatorische Protestantismus fragt von seinem Glaubensverständnis her unmittelbar nach dem Evangelium, nicht nach seiner Verbürgung durch dritte Instanzen, nach der Lehre, nicht nach dem Lehrer. „Die Person laß fahren, die Lehre mußt du bekennen", formuliert Luther (Cl. 2, 333, 36). Daher der je andere Stellenwert des Autoritätsproblems in den beiden Konfessionen — vom Problem der äußeren Macht abgesehen!

Karl Gerhard Steck

Jörg Baur, Bekenntnis und Kirche. Zur Verständigung über die Leuenberger Konkordie. Calwer Verlag, Stuttgart 1973. 40 Seiten. Kart. DM 2,90.

Als Beitrag zum Gespräch über die Leuenberger Konkordie verdienen diese knappen Seiten dankbare Beachtung. Das Bändchen beabsichtigt keine Auseinandersetzung mit dem Text der Konkordie, sondern will zur Verständigung über Leuenberg beitragen, indem es über die wahre Funktion des Bekenntnisses unterrichtet — wir möchten hinzusetzen: geistvoll und sachkundig unterrichtet. Daß die Bekenntnisse der lutherischen Reformation uns „nicht zu einem geistlichen Kostümzwang nötigen" (S. 33) — diese Einsicht sollten wir uns gegen manches Mißverständnis gegenwärtig halten, ebenso wie die Warnung vor einem Pragmatismus, der das Bekenntnisproblem lieber umgehen möchte. Für die Verständigung über Leuenberg wichtige Erinnerungen!

Richard Boeckler

CATHOLICA

Hans Küng (Hrsg.) Fehlbar? Eine Bilanz. Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973. 525 Seiten. Brosch. DM 32,—.

Hans Küngs Anfrage an die Unfehlbarkeit hat unbestreitbar „die größte Diskussion der katholischen Theologie nach dem Vatikanum II ausgelöst" (S. 9). Die Bibliographie am Ende des vorliegenden Buches (S. 515 ff.) gibt davon ein unübersehbares Zeugnis. Aber gerade die weltweite Diskussion machte eine Bilanz dringend erforderlich. So ist es auch für die ökumenischen und evangelischen Gesprächspartner dankenswert, daß wir — nachdem uns der Chor des Widerspruchs gegen Küngs Thesen in Karl Rahners Sammelband hörbar geworden ist (vgl. ÖR 2/1972, S. 264) — nun auch mit vermittelnden und meist zustimmenden katholischen Beiträgen vertraut gemacht werden. In vier Hauptteilen wird „A. Zur Kontroverse, B. Zur biblischen und historischen Problematik, C. Zur gesellschaftlichen Problematik, D. Zur theologischen Problematik" von verschiedenen Autoren Stellung genommen (z. T. in Erstveröffentlichungen, z. T. bereits anderweitig veröffentlicht), bevor H. Küng „eine Bilanz der Unfehlbarkeitsdebatte" von 188 Seiten zieht, der eine Dokumentation angeschlossen ist. Küng selbst, der sich keineswegs als „unfehlbar" betrachtet (S. 307), was ihm manchmal unterstellt wird, und der mit diesem Band der „Befriedung" dienen möchte, die freilich kein fauler Friede sein darf (S. 10), möchte mit dem vorliegenden Band am liebsten seine eigene Arbeit an der Unfehlbarkeitsproblematik abschließen.

Wenn auch inzwischen die wichtigsten Argumente Pro und Contra artikuliert wurden, würden wir es um des rechten Petrusdienstes in der Christenheit willen bedauern, wenn die Debatte wieder verstummte, in der Hans Küng ein ökumenisch so gewichtiges Wort zu sagen hatte. Wenn heute die Ämterfrage nach dem Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden muß, so wird dies auch die Petrusfrage mit allen ihren Hintergründen auf die Dauer nicht mehr sein dürfen. Hans Küng hat nur — wie es im einzigen evangelischen Beitrag W. von Loewenich feststellt (S. 15) — wie einst Luther „der Katze die Schelle umgehängt", den Mut besessen, das laut auszusprechen, was unzählige andere im stillen dachten. Das aber gehört zum prophetischen Charisma in der Kirche, von dem her man Küngs Werk und Grenze am besten würdigen kann, daß er mit seinen Erkenntnissen, die sich später als wegweisend bestätigen, seiner Zeit voraus ist.

Ulrich Valeske

Anton Rauscher (Hrsg.), Entwicklungslinien des deutschen Katholizismus. Verlag Ferdinand Schöningh, München — Paderborn — Wien 1973. 112 Seiten. Paperback DM 9,60.

Welche Rolle hat die römisch-katholische Kirche im Deutschland des 19. Jhs. in den Umbrüchen des gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Bewußtseins gespielt? Wie hat sie im 19. und 20. Jh. auf die Fragen von Staat und Gesellschaft, von Wirtschaft und Kultur reagiert? Diesen Fragen widmet sich seit 1970 ein wissenschaftlicher Arbeitskreis, der auf die Initiative der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchen-Gladbach, zustande gekommen ist und der sich mit dem vorliegenden Band vorstellt. In interdisziplinärer Zusammenarbeit ist hier ein weites Forschungsfeld abgesteckt worden, werden Entwicklungslinien und Trends aufgezeichnet. Die Themen der Beiträge: Entwicklungslinien von Kirche und Katholizismus aus historischer Sicht (Konrad Repgen), Der deutsche Katholizismus in politischen Umbruchssituationen seit Beginn des 19. Jh. (Rudolf Morsey), Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur (Hans Maier), Soziologische Aspekte der Katholizismus-Forschung (Johannes Schasching), Zur Analyse des Säkularismus (Goetz A. Briefs), Kirche und Katholizismus im Deutschland des 19. Jh. (Hubert Jedin), Gesichtspunkte für eine historische Darstellung der deutschen katholischen Theologie im 19. Jh. (Bernhard Casper). Der anschließende Diskussionsbericht (Albrecht Langner) liest sich wie eine Einführung in das Gesamtproblem „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jh.".

Richard Boeckler

Johannes Madey (Hrsg.) Die katholischen Ostkirchen. Hindernisse oder Brücken auf dem Weg zur Einheit der Christen? (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft „Begegnung mit den Kirchen des Ostens", Paderborn. Nr. 3.) Kanisius-Verlag, Freiburg/Schweiz 1973. 168 Seiten. Brosch. DM 9,80.

In den mit Rom verbundenen orientalischen Kirchen hat der Katholizismus von jeher ein Stück orthodoxes Glaubensleben beherbergt. Beherbergt? Oder, wie orthodoxe Kritiker des römischen Katholizismus lieber sagen, vereinnahmt? Das ist ein alter Streitpunkt, und wir müssen es der katholischen Arbeitsgemeinschaft „Begegnung mit den Kirchen des Ostens", Paderborn, danken, daß sie, vom neugelegten Fundament des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, auch neu zu bestimmen versucht hat, welche Stellung diese katholisch-orthodoxen Kirchen angesichts unserer ökumenischen Situation einnehmen könnten. Es sind Beiträge, die im November 1971 auf einer Tagung „Die Rolle der katholischen Ostkirchen in heutiger Zeit" gehalten worden sind. Und was erbringen sie?

Wir meinen eine Grunderkenntnis hinter dem Gesagten und Geschriebenen zu entdecken: daß der ökumenische Beitrag dieser mit Rom unierten Kirchen des Ostens um so überzeugender und wirkungsvoller sein wird, je fester und tiefer sie mit ihren nicht-unierten Schwesterkirchen im gleichen Boden wurzeln. „Der Beitrag der katholisch-orientalischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (Johannes Gerhard Remmers) und „Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die katholischen Ostkirchen und seine ökumenische Bedeutung" (Johannes Madey) — das sind Beiträge, die in diese Richtung weisen. Vor allem aber wird unser Eindruck bestärkt durch das, was Patriarch Maximos V., das Oberhaupt der melkitischen griechisch-katholischen Kirche, über „Die ökumenische Erfahrung unserer Kirche von Antiochien" ausführt. —

Daß die BRD vereinzelten Emigrantengemeinden des rumänisch-, russisch- und

ukrainisch-katholischen Ritus zur neuen Heimat geworden ist, dürfte selbst den meisten römisch-katholischen Christen unbekannt geblieben sein, obgleich diese Gemeinden ihren römisch-katholischen Mitchristen in den katholischen Nachbarpfarreien vielleicht ein Stückchen orthodoxer Spiritualität nahebringen könnten. Was Nikolaus Thon, der Sekretär der Arbeitsgemeinschaft, an „Praktischen Aspekten der Verständigung zwischen Ost und West" entfaltet, könnte solchem Bemühen nachhelfen, und über die Situation der „Seelsorge in der Diaspora" unierter Emigrantengruppen kann man mancherlei aus dem Bericht von Dr. Vasile Zapârtan herauslesen.

Doch was wäre die Beschäftigung mit den unierten Orthodoxen, wenn nicht auch jene orthodoxen Kirchen zu Wort kämen, zu denen die Brücke geschlagen werden soll, die orthodoxen Griechen, Russen, Serben unter uns, die aus den großen autokephalen Kirchen ihrer Heimatländer kommen! Die Situation der orthodoxen Griechen wird deutlich, wenn Georgios Metallinos als Pfarrer der griechisch-orthodoxen Metropolie in Deutschland (Patriarchat Konstantinopel) Einblicke gibt in „Die orthodoxe Kirche in der Diaspora; seelsorgerische Probleme und Aufgaben heute und morgen". — Aber hätte man nicht auch zum eigentlichen Tagungsthema „Katholische Ostkirchen" einen Vertreter der Orthodoxie hören sollen?

Richard Boeckler

THEOLOGIE- UND KIRCHENGESCHICHTE

Horst Stephan / Martin Schmidt, Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus. 3., neubearbeitete Auflage. Verlag Walter de Gruyter, Berlin — New York 1973. XVI, 515 Seiten. Werkstoff DM 58,—.

Die 1938 von Horst Stephan († 1953) veröffentlichte „Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus" war von seinem Schüler Martin Schmidt 1960 in überarbeiteter Form herausgegeben worden, der jetzt eine weitere Neubearbeitung gefolgt ist. Die ursprüngliche Konzeption ist die gleiche geblieben, obwohl Schmidt im einzelnen von den Urteilen seines Lehrers, etwa im Blick auf die Dialektische Theologie, bewußt abweicht. Ausgehend von den „Grundspannungen" Christusglauben und natürliche Religion, intensive und extensive Bewegung des Glaubens oder — den historischen Einsatzpunkt fixierend — Pietismus und Aufklärungschristentum setzt die Darstellung mit dem Deutschen Idealismus ein, um an und seit ihm „das theologische Ringen" aufzuzeigen, das „der Überwindung dieser unheilvollen Lage" gilt. An dieser Gegenüberstellung hatte freilich schon Karl Barth Kritik geübt (vgl. „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert", 1947, S. 64 f.), und auch die ähnliche Unterscheidung zwischen „Vertikaler" und „Horizontaler" in der neueren ökumenischen Diskussion hat sich inzwischen längst als unzulässige Polarisierung herausgestellt.

Mag man der Anlage des Buches daher nur bedingt zustimmen können, so bleibt doch die überaus gründliche und vollständige Darstellung der theologischen Vorgänge und Entwicklungen nach wie vor in ihrem Wert unbestritten. Die Souveränität und Akribie von Martin Schmidt bewähren sich an der Fortführung bis in die Gegenwart. Freilich konnte gerade hier aus Raumgründen und wegen „der praktischen Verwendbarkeit" (?) nur eine „Umrißzeichnung" gegeben werden, die sich für den Verfasser als „das schmerzlichste Stück an dem ganzen Buch" erweist — leider auch für den Benutzer! Horst Stephan war seinerzeit nur zögernd auf die neuere theologische Situation eingegangen, da er die Zeit für ihre Standortbestimmung und Beurteilung

noch nicht als gekommen ansah (s. sein Vorwort zur 1. Auflage 1938). Martin Schmidt hat in der vorliegenden Ausgabe dem Kapitel „Die Theologie zwischen den Weltkriegen" (S. 386—453) ein weiteres Kapitel „Die theologische Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg" (S. 454—484) angehängt, das sich unter Einbeziehung auch ökumenischer Aspekte trotz der inadäquaten Kürze durch Präzision der Darbietung und Ausgewogenheit des Urteils auszeichnet.

Dennoch: auch dieses Buch beweist, daß die heute in Mode gekommenen Neubearbeitungen bekannter Standardwerke aus vergangenen Tagen kaum lösbare Probleme aufwerfen.

Kg.

Heinrich Otto, Werden und Wesen des Quäkertums und seine Entwicklung in Deutschland. Sensen-Verlag, Wien 1972. 498 Seiten. Ganzleinen DM 49,50.

In Fortsetzung und Ergänzung des 1925 erschienenen Buches von Wilhelm Hubben „Die Quäker in der deutschen Vergangenheit" entwirft Heinrich Otto ein umfassendes Gesamtbild des Quäkertums unter besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung in Deutschland. Dabei bedient er sich zahlreicher bisher unerschlossener Quellen sowie persönlicher Berichte. Auf den Außenstehenden macht es Eindruck, wie engagiert und mutig die Quäker — sonst meist nur wegen ihres sozial-karitativen Wirkens geschätzt — sich für ihre Grundsätze im Zeitgeschehen eingesetzt haben. Hier bringt der Verfasser gerade für die Zeit seit dem Ersten Weltkrieg eine Fülle von bisher unbekannten Einzelheiten bei, die kirchengeschichtliche Beachtung verdienen, wie denn überhaupt die Quäker ein überzeugendes Beispiel dafür sind, daß in der Kirche Jesu Christi nicht die Mitgliederzahl, sondern die geistliche Kraft wiegt. Die Stellung der Quäker in der Ökumene kommt leider nicht zur Sprache. Schade zudem, daß diesem durch sein reichhaltiges Material so wertvollen Buch kein Personen- und Sachregister beigegeben ist!

Kg.

Helmut Schmidt, Die Formen des religiösen Selbstverständnisses und die Struktur der Autobiographie in George Fox' *Journal* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XIV, Bd. 4.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1972. 175 Seiten. Kart. DM 32,—.

In dieser kurzen, aber dennoch minutiösen, literarkritisch wie theologisch überzeugenden Studie gelingt Schmidt der Nachweis, daß das von Thomas Ellwood bearbeitete und 1694 erstmals veröffentlichte „Journal" von G. Fox (1624 bis 1691) in Stil, Form und Inhalt zwar anderen „Journals" des frühen Quäkertums ähnlich ist, aber doch auch nicht zu übersehende Unterschiede aufweist. Sie zeigen sich vor allem darin, daß Fox — anders als etwa John Taylor oder John Gratton — nur von einer allgemeinen Sündenverfallenheit der Menschheit, aber kaum von seinen eigenen, selbstverschuldeten Sünden spricht, so daß er auch zu keinem gerade für seine Freunde so typischen Sündenbekenntnis gelangt, das auf ein gottgefügtes Bekehrungserlebnis antwortete. Im Unterschied zu ihnen bekennt er auch vor seiner Bekehrung nur den Sieg über die Sünde, an eine Niederlage denkt er nicht.

So wenig Fox' „Journal" der Archetyp für die anderen Quäker-„Journals" war (insgesamt gibt es bis 1758 etwa 40), so wenig darf man in ihm nur einen Sondertypus sehen. Im großen und ganzen ist es — wie die anderen — ein Dokument, das Elemente der im frühen Quäkertum verbreiteten persönlichen „Convincements" bzw. „Confessions" und „Sufferings" aufnimmt und im Sinne der „group consciousness" zu einem an alle Nichtquäker gerichteten, missionarischen,

von allen Quäkern gemeinsam vertretenen Zeugnis für die Wahrheit umgestaltet.

Einen besonderen ökumenischen Aspekt hat das Buch durch einige interessante Vergleiche der autobiographischen Literatur der Quäker mit jener der Independenten und Baptisten. Auch von dieser Seite her trägt das Werk zu einem besseren Verstehen der Anfänge und der ursprünglichen theologischen Ausrichtung der „Society of Friends" bei.

Bernd Jaspert

Marcus Urs Kaiser, Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit in den Jahren 1933 und 1934. (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie. Hrsg. v. Max Geiger, Bd. 17.). Theologischer Verlag, Zürich 1972. 392 Seiten. Leinen DM 49,50.

Die Erforschung der ökumenischen Weite und Bedeutsamkeit des deutschen Kirchenkampfes mehrt sich in letzter Zeit, nachdem man sich erst einmal den innerdeutschen Auswirkungen gewidmet hatte. Die Bücher von A. Boyens und A. Freudenberg haben schon zu ihrem Teil gezeigt, welch großes Feld noch vor uns liegt, in dem die Beziehungen zwischen Ökumene und Bekennender Kirche weithin noch verborgen sind. Sie sollten dringend erhellt werden, um die Geschichte der ökumenischen Bewegung auch während der Schreckenszeit des Nationalsozialismus besser verstehen zu können als bisher. Dazu leistet Kaiser einen beachtlichen Beitrag, wenngleich er seine Darstellung lediglich auf die beiden ersten Jahre des Hitlerregimes beschränkt hat. Zu Gesamtentwürfen mag die Zeit noch nicht reif sein. Die Geschichte steckt gerade auf diesem Gebiet einstweilen noch im Detail.

Während der 1. Teil des Buches dem deutschen Geschehen 1933/34 „im Spiegel der Schweizer Presse" gilt, führt Kaiser im 2. Teil die Reaktionen der Schweizer Kirche vor, öffentliche wie private, wobei auch die Haltung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum kurz untersucht wird.

Es ist erstaunlich, mit welchem Fleiß die einzelnen Zeugnisse herbeigetragen und wie sachgerecht sie durchweg dann interpretiert wurden, und zwar auch unter Berücksichtigung noch ungedruckten Materials aus deutschen und Schweizer Archiven. Kaiser gelangt zu dem den Kenner der jüngsten Schweizer Kirchengeschichte sicher nicht verwundernden Schluß, daß die maßgeblichen Kirchengremien in der Schweiz den Ernst der damaligen Stunde nicht begriffen hatten, im Unterschied zu vielen Pfarrern und Gemeinden, die vor allem durch L. Ragaz' und K. Barths Theologie und religiösen Sozialismus geprägt worden waren, und ebenso im Unterschied zum Großteil der Schweizer Presse, die sich die *diakrisis pneumaton* durch die aus dem Nachbarland herübertönenden Fanfarenstöße vom Anbruch des Tausendjährigen Reiches nicht hat trüben lassen.

Insgesamt dürfte dies Bild zutreffen. Man hätte es sich jedoch gerne noch durch einen Ausblick auf die Jahre bis Kriegsende ergänzt und eventuell bestätigt gewünscht. Im einzelnen scheint mir die Gestalt Alphons Koechlins nicht klar genug charakterisiert und zu negativ beurteilt zu sein. Kaiser zeigt nämlich auffallend wenig Verständnis für die taktische Begabung dieses Mannes, bei Wahrung einer klaren Sympathie und eines engagierten Eintretens für die Sache der Bekennenden Kirche den Einfluß der ökumenischen Bewegung im Kirchenkampf nicht durch ein allzu schroffes und ablehnendes Auftreten den Nazi-Behörden gegenüber schon frühzeitig zu desavouieren. Kaiser hat das gerade im Briefwechsel Bell-Koechlin deutlich werdende sehr geschickte dialektische, nach außen oft getrennte, insgeheim aber immer abgesprochene Vorgehen der beiden Männer in Fragen des Kirchenkampfes unter-

schätzt bzw. nicht in den Blick bekommen. Ein weiterer Mangel des Buches ist das Aussparen der Schweizer Reaktionen auf den katholischen Kirchenkampf. Man sollte nämlich endlich dem Mythos wehren, als habe sich der Kirchenkampf nur innerhalb der evangelischen Kirchen zugetragen! Und schließlich ist die in Deutschland so heftig geführte Debatte um den Arierparagraphen und den Antisemitismus insgesamt in Kaisers Darstellung viel zu kurz behandelt worden, was gewiß nicht an der zu schwachen Reaktion der Schweiz liegt! Trotz alledem ist das Buch wertvoll und weist weiteren Forschungen methodisch einen guten Weg.

Bernd Jaspert

KIRCHENRECHT

Hans Dombois, Kodex und Konkordie. Fragen und Aufgaben ökumenischer Theologie. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart / Josef Knecht Verlag, Frankfurt/M. 1972. 136 Seiten. Brosch. DM 15,—.

Diesem Buch des bekannten („Das Recht der Gnade") und durch vielfältige Gutachten und Kommissionsmitarbeit stets um eine ökumenische Ausrichtung des Kirchenrechtes bemühten evangelischen Kirchenrechtlers geht es um die Probleme der „lehrmäßigen und kirchenrechtlichen Fortentwicklung der einzelnen Kirchen" (S. 9). Hier vermutet Dombois — bei allen Unterschieden in den jeweiligen Kirchen — konvergierende Tendenzen und Fragestellungen. Grund genug für den Vf., seine — meistens schon anderswo veröffentlichten — Referate, Aufsätze und Gutachten zur Reform des CIC bzw. zur angestrebten Lex Ecclesiae Fundamentalis einer umfangreichen (37 Seiten) Stellungnahme zur Leuenberger Konkordie gegenüberzustellen. Beim Vergleich jedoch zwischen „Kodex und Konkordie" wird der Leser allein gelassen. Die spärlichen Hinweise in der Einleitung nützen da nichts. So steckt denn der Wert dieses Sammelbändchens vor allem in den reichhaltigen Informationen, die der katholische wie evangelische Leser über rechtliche Bestrebungen in seiner Kirche gewinnen kann. Eindrucksvoll steht ein Vortrag des Vf. für den Internationalen Römischen Kanonistenkongreß 1970 über die nicht mehr „integrale", sondern „integrierende" Funktion eines neuen ökumenischen Kirchenrechtes am Anfang der Beiträge: „Die Christenheit hat also ihre rechtliche Einheit nicht als Ziel vor sich, sondern als Ausgangspunkt hinter sich" (S. 17); das Verhältnis der Kirchen müsse durch den Akt der „relativen kirchenrechtlichen Anerkennung" (S. 20) bestimmt sein, so wie ihn die Gliedkirchen des Ökumenischen Rats und auch die katholische Kirche durch das Vaticanum II faktisch vollzogen hätten.

Wie weit diese unbestreitbaren ökumenischen Grundanliegen von einer Realisierung entfernt sind, macht jedoch die anschließende Kritik deutlich, die Dombois bzw. die Mitarbeiter der Heidelberger Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft an der von Rom hartnäckig verfolgten Lex Ecclesiae Fundamentalis formulieren mußten. Die evangelische Kritik an einer katholischen lex constitutionalis ist schon allein deshalb wichtig — und wohl noch stärker erwünscht —, weil es ja auch eine theologisch begründete Mitverantwortung der nichtkatholischen Kirchen für die Entwicklung im Katholizismus gibt. Der katholische Leser dieser evangelischen Kritik am römischen Grundgesetz (das bereits in einem 4. Entwurf vorliegt und inzwischen von 593 Bischöfen bedingungslos, von 462 modifiziert gebilligt und nur von 251 Bischöfen völlig abgelehnt wurde) vermißt sehr, daß der Autor die Frage nach der Opportunität und Legitimität eines solchen Verfassungsgesetzes ausgeklammert hat. Immerhin handelt es sich um ein Gesetzesvorhaben, das die Kirche bisher in dieser Form weder

kannte noch brauchte und über das der italienische Kirchenhistoriker Alberigo urteilte: „Dem absolut Außerordentlichen, nämlich dem Bund von Kreuz und Auferstehung Christi mit der Geschichte, würde ein so gewöhnliches, menschliches Gewand gegeben, wie es das Recht ist. Eine Verfassung wäre ein Werkzeug der Verhärtung, die die ganze Dynamik der Kirche ersticken und die ökumenische Bewegung drosseln würde."

Hans Josef Schmitz

Horst Herrmann, Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1972. 138 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der Münsteraner Ordinarius für Kirchenrecht will in rund 400 Stichworten über den „Kerngehalt" des römisch-katholischen Kirchenrechts informieren. Ein Ergänzungsregister nennt weitere 160 Stichwörter, die unter anderen Fachbegriffen dargestellt werden. Die Stichwörter werden in knappem Stil erläutert. Die Art der Erläuterung legt in vielen Fällen die Frage nahe, ob nicht die Bezeichnung „Wörterbuch *kirchenrechtlicher Begriffe*" dem Charakter des Buches nähergekommen wäre.

Hinsichtlich theologischer Stichwörter verweist der Verf. auf das „Kleine theologische Wörterbuch" von Rahner und Vorgrimler, zu dem er sein Buch „lediglich als spezifisch kirchenrechtliche Ergänzung" versteht. Aber auch auf diesem speziellen Gebiet will er keinen Ersatz für den Blick ins Gesetzbuch oder in die bewährten Lehrbücher bieten.

Die nachkonziliare Rechtsentwicklung bezieht das Buch teils ausdrücklich, teils stillschweigend ein (vgl. z. B. die Stichwörter Bischofskonferenz, Bischofssynode, Bischofsvikar, Inamovibilität, Kautelen, Pastoralrat, Pfarrgemeinderat, Präsentation, Presbyterrat). Einen zusätzlichen Wert hätte es gewonnen, wenn bei den einzelnen Stichwörtern nicht nur die einschlägigen Canones des Codex Iuris Canonici, sondern auch die vom Konzil erlassenen Bestimmungen und die dazu ergangenen Ausführungsvorschriften mitgeteilt würden (vgl. dazu Rahner-Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Herder-Bücherei Bd. 270, und die Reihe „Nachkonziliare Dokumentation", die beide in der Literaturübersicht nicht genannt werden). Gerade die Absicht der „Erstinformation" für Interessenten und Betroffene, zu der der Verf. sich bekennt, hätte diese Erleichterung vertiefender Weiterarbeit nahelegen können.

Kirchenrechtsprobleme zwischenkirchlicher Beziehungen kommen in dem Buch nur ganz am Rande vor. Die Gültigkeit der außerhalb der römisch-katholischen Kirche vollzogenen Taufe wird wohl stillschweigend als selbstverständlich behandelt. Die „sog." Interkommunion wird (ohne Hinweis im Ergänzungsregister) unter dem Stichwort „Communicatio in sacris" erwähnt, ohne daß nähere Einzelheiten mitgeteilt werden. Der Begriff „Mischehe" kommt nicht vor. Die Erläuterung der Neuregelung des Jahres 1970 (durch das Motuproprio Matrimonia mixta) unter dem Stichwort „Konfessionsverschiedenheit" geht über Andeutungen kaum hinaus. Die Problematik „ökumenischer Trauungen" wird nicht behandelt. Schließlich wird zwar dem Begriff „Akatholiken" in einem eigenen Stichwort bescheinigt, daß er ein „zunehmend nicht nur wegen seiner begrifflichen Unklarheit umstrittener Fachausdruck" sei; aber auch hier verbot der Raummangel offenbar nähere Erläuterungen.

Das Recht nichtrömischer Kirchen ist kein Gegenstand des Wörterbuchs. Trotzdem kann es auch für die Mitglieder dieser Kirchen zur Orientierung über die Bedeutung der auch für den zwischenkirchlichen Bereich wichtigen Begriffe des kanonischen Rechts nützlich sein.

Hanns Engelhardt

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Jörg Baur, Leonhard Goppelt und Georg Kretschmar (Hrsg.), Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Calwer Verlag, Stuttgart 1973. 228 Seiten. Paperback DM 24,—.

Der Ökumenische Ausschuß der VELKD hat die sozialethische Diskussion um einen Studienbeitrag bereichert, der im Grundsätzlichen, in der Behandlung der Einzelprobleme sowie in sieben abschließenden „Leitsätzen" geeignet ist, die Diskussion um Kirche und Gesellschaft auf eine neue Ebene zu führen. Daß eine allzu optimistische Ökumene Aussagen des Evangeliums vorschnell in politische Lösungen und Programme ummünzen könnte, diese Gefahr ist ja nicht unbegründet. So findet der Leser sich hier zur kritischen Analyse seines theologisch-politischen Standpunktes eingeladen — zur Analyse der Gesprächssituation, der sozialethischen Grundeinstellungen und der eigenen kirchlichen Vergangenheit —, und die Kriterien für die Auseinandersetzung erhält er aus der biblischen Überlieferung. Das gilt namentlich für die theologischen Grundsatzartikel: Leonhard Goppelt, Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute; Jörg Baur, Geschichte und Eschatologie in sozialethischem Aspekt; Walter Kerber SJ, Politische Theologie und die Botschaft Jesu. Beiträge, die ergänzt werden durch die kirchengeschichtliche Perspektive: Georg Kretschmar, Welterfahrung und Weltverantwortung in der Alten Kirche; Bernhard Lohse, Das Evangelium von der Rechtfertigung und die Weltverantwortung der Kirche in der lutherischen Tradition bei Luther und in der Reformationszeit; Martin Schmidt, Das Evangelium von der Rechtfertigung und die Weltverantwortung der Kirche in der lutherischen Tradition vom 17. bis 19. Jh.

Kann man den Kerngedanken der lutherischen Grundsatzdiskussion in ein knappes Wort fassen? Martin Schmidt hat eine schöne Formulierung gefunden. „So lautet die letzte Losung nicht: die Welt verändern, sondern die Welt aushalten. Alle Weltveränderung reicht nur ein Stück weit und verwandelt sich wieder zum Schlechteren durch die unausrottbare Gewalt der Sünde. Darum ist das Aushalten dem Verändern überlegen, und auf die Überlegenheit in der Solidarität des Aushaltens kommt es im letzten an. Das ist christliche Liebe" (S. 176).

Aktuelle Einzelfragen, die in diesem Kontext erörtert werden, betreffen vor allem das Gebiet der Mission und der Entwicklungshilfe. So behandelt Horst Bürkle „Die Missionstheologie in der gegenwärtigen Diskussion". Hans-Werner Gensichen bringt „eine kritisch-geschichtliche Würdigung" von „Mission, Kolonialismus und Entwicklungshilfe". Und Theodor Schober analysiert „Mission und kirchliche Entwicklungshilfe heute unter politischem und diakonischem Aspekt". Dankbar hervorheben möchten wir noch einen anderen Beitrag. Wer mit uns bedauert, daß die Frage der Menschenrechte, trotz intensiver Bemühungen in der Genfer Studienabteilung des LWB, unseren Kirchen und Gemeinden in Deutschland wenig bewußt geworden ist, der wird sich besonders über die Abhandlung freuen, die Henning Graf Reventlow, vom Alten Testament ausgehend, dem Thema gewidmet hat: „Der Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament und die theologische Frage nach dem Recht im Zusammenhang mit der heutigen Menschenrechtsdiskussion" — dieser wichtige Beitrag sollte eine längst fällige kirchliche Diskussion bei uns einleiten.

Richard Boeckler

Hans-Jürgen Benedict, Von Hiroshima bis Vietnam. Eindämmungsstrategie der USA und ökumenische Friedenspolitik. (Sammlung Luchterhand 98, Reihe

Theologie und Politik, hrsg. von Hans-Eckehard Bahr, Bd. 5.) Luchterhand Verlag, Darmstadt—Neuwied 1973. 323 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der Nachdruck dieser kritischen Auseinandersetzung mit der Nachkriegspolitik der USA in Ostasien liegt auf dem Korea-Krieg, dem etwa drei Fünftel des Textes gewidmet sind. Es ist ein wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Neben den amerikanischen Präsidenten dieser Jahre und nationalen Politikern schälen sich John F. Dulles, zunächst als Ökumeniker, dann als Amerikaner, und der Direktor der KKIA, O. Frederick Nolde, als Hauptfiguren heraus. Daß Sir Kenneth Grubb als Noldes Vorsitzender nur nebenbei erwähnt wird, kann nicht erstaunen: Im Reigen der Personen und der Fülle der politischen Krisenherde der Weltgeschichte von Grubbs Autobiographie „Crypts of Power" (London 1971) kommt Korea nicht vor. Und doch liegt in der durch die Toronto-Erklärung über Korea ausgelösten Diskussion unter den Mitgliedskirchen des ÖRK der Beginn einer fruchtbaren ökumenischen Meinungsbildung. Ihre Nachwirkungen, von Benedict aufgewiesen, waren anhaltender als die einer zunächst lebhaften, dann aber abebbenden Auseinandersetzung über die andere Toronto-Erklärung der ekklesiologischen Bedeutung des ÖRK. Der ÖRK hat sich immer als politisches Forum betrachtet, von allem Anfang an als gemeinsame Stimme christlichen Gewissens. Die westliche (Roger Mehl, Pierre Maury u. a.) und östliche (vor allem ungarische) Kritik an der allzu undifferenzierten Annahme der UNO-Erklärung über Korea hat den ÖRK seine eigene politische Linie besser erkennen lassen, die der Autor als das Ringen um die Herrschaft von Gerechtigkeit charakterisiert. Sie war bis zum Weggang des ungleichen Zweigespanns Grubb/Nolde gültig, und in dieser Periode liegt der entscheidende Wert von Benedicts Darstellung.

Durch eine folgende relativ kurze Charakteristik des Vietnamkriegs läßt sich die amerikanische Politik in Asien als durchaus konsequent erkennen, und Benedict gibt sich Mühe, die kommunistischen Entscheidungen aus ihrem jeweiligen zeitlichen Kontext verständlich zu machen. Die Erklärungen und Aktionen des ÖRK unterliegen einem kritisch-wohlwollenden Urteil. Die in den Jahren 1966/68 beginnende völlige ideologische, personelle und strukturelle Neuorientierung der KKIA wird vom Verfasser nur noch angedeutet, gelegentlich kritisiert er allerdings frühere Entscheidungen des ÖRK von diesem Erkenntnisstand aus. Der Band überzeugt durch seine argumentative Dichte, er bietet eine erste und durchaus gelungene Deutung kirchlicher Erklärungen angesichts weltpolitischer Notstände.

Walter Müller-Römheld

Reihe: „Stichwörter" (Laetare Verlag, Stein/Imba Verlag, Freiburg/Schweiz 1971/72):

Portugal in Afrika. Analyse eines Befreiungskampfes. Vorwort von François Houtart. 128 Seiten. Kart. DM 6,—.

Seit der Diskussion um die Beteiligung deutscher Unternehmen am Cabora Bassa Damm-Projekt in Mozambique und um den Sonderfonds des Anti-Rassismusprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen ist der bis dahin weithin unter Ausschluß der Öffentlichkeit sich vollziehende Befreiungskampf in den afrikanischen portugiesischen Kolonien Angola, Mozambique und Guinea-Bissao bekannt geworden. Die Hintergründe dieses Kampfes, seine Ziele sowie die Rolle Portugals sind jedoch weithin noch unbekannt. Propaganda und Agitation bestimmen im wesentlichen das Bild. Erforderlich ist je-

doch „Aufklärung der öffentlichen Meinung mit allen vorhandenen Mitteln" (Houtart). Das vorliegende Buch aus der Reihe „Stichwörter zu Afrika" dient diesem Zweck.

Kenneth D. Kaunda, Humanismus in Sambia. Vorwort von Michael Traber. 144 Seiten. Kart. DM 7,—.

Der Staatspräsident von Sambia Kenneth Kaunda gehört zu den profiliertesten politischen Persönlichkeiten Schwarzafrikas. Über die Grenzen seines Landes hinaus findet sein Versuch Beachtung, auf humanistischer Grundlage einen Staat aufzubauen. Die „grundlegende Prämisse" dieses Humanismus ist, „daß wir den Menschen in den Mittelpunkt der Schöpfung Gottes stellen; denn nach christlicher Tradition und nach dem Glauben anderer Religionen ist der Mensch der höchste Ausdruck des Ebenbildes Gottes" (Kaunda). Der Gemeinschaftssinn der traditionellen afrikanischen Kultur soll mit den Erfordernissen eines modernen Staates vermittelt werden, der seinen Bürgern ein Höchstmaß an Gerechtigkeit und Freiheit sichern soll. Dies ist ein sehr weit gestecktes Ziel. Wieviel davon noch zu verwirklichen ist, zeigt der Anhang dieses Buches, wo Jomme Kacs einige Daten über „Sambia heute" bietet.

Roy Preiswerk, Entwicklungshilfe als Kulturbegegnung. Mit einer Einführung von Rodolfo Stavenhagen. 52 Seiten. Kart. DM 5,—.

Die Entwicklungshilfe befindet sich nicht zuletzt wegen differierender Zielvorstellungen in einer Krise. Wirtschaftliches Wachstum als Ziel bringt noch keine Entwicklung. Nicht selten ist neue Abhängigkeit das Ergebnis. Entscheidend ist, Entwicklung als einen komplexen Prozeß zu begreifen, der ökonomische, politische und vor allem auch sozio-kulturelle Faktoren umfaßt. In seinem Essay weist Preiswerk auf die Fragwürdigkeit westlicher Entwicklungsmethoden hin und charakterisiert die Hauptmerkmale der westlichen Kulturen, die sich als entwicklungshemmend erweisen: der weiße Makro-Ethozentrismus und Egozentrismus. Wenn es zu Entwicklung kommen soll, ist eine „qualitative Überarbeitung" unserer eigenen westlichen Konzeptionen als Folge einer echten Kulturbegegnung, d. i. „kulturellen Relativierung" erforderlich.

Plädoyer für die Gerechtigkeit. Herausgegeben von Pro Mundi Vita. 68 Seiten. Kart. DM 5,—.

Der Begriff „Gerechtigkeit" wird in aller Munde geführt. Was fehlt, ist eine Präzisierung seines Inhaltes. Das vorliegende Dokument versucht sich an dieser schwierigen Aufgabe. Ausgehend von dem Ost-West-Konflikt und dem ihn überlagernden Nord-Süd-Problem werden Kontext und strukturelle Bedingungen der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit beschrieben. Daran schließen sich Überlegungen an, welche Aufgaben auf die Kirche zukommen. Dabei wird nachdrücklich auf die „vorpolitische Funktion" der Kirche hingewiesen. Sie besteht darin, „daß sie die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Realitäten klar erkennt und diese Gegebenheiten im Lichte des Evangeliums erhellt".

Hartwig Weber, Schalom — Schalom. Einführung in Theorie und Praxis der Schalomarbeit. 128 Seiten. Kart. DM 6.—.

Über die verschiedenen Stadien der Schalomarbeit und ihre gegenwärtige Struktur unterrichtet das hier angezeigte Buch ausgezeichnet. Piet Reckmann, einer der „Mitbegründer" der Schalom-Bewegung, macht im Vorwort auf die Gründe aufmerksam, die dazu führten, daß aus einer ursprünglich kirchlich-ökumenischen Initiative eine ausgesprochen kos-

mopolitisch orientierte Bewegung geworden ist. Sie versteht sich als eine Gruppe von Menschen, die im politisch-sozialen und kulturellen Leben damit Ernst macht, daß wir Menschen heute in *einer* Welt leben und somit alle Probleme „weltinnenpolitischer" Natur sind. Ob dieser Lebensversuch real-utopisch oder skurril ist, wird sich später herausstellen. Interessant und provokativ ist er auf jeden Fall.

Günter Linnenbrink

CHRISTENTUM UND MARXISMUS

Jan Milič Lochman, Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie. (Stundenbücher Bd. 106.) Furche-Verlag, Hamburg 1972. 110 Seiten. DM 4,80.

J. M. Lochman, Philosoph und Theologe aus der tschechischen Brüderkirche, z. Z. Ordinarius in Basel, hat dankenswerterweise die „Noble-Lectures", zu denen ihn die Harvard-Universität eingeladen hatte, zu einer Buchausgabe ausgearbeitet. Lochman legt in diesem Band nicht nur eine Bilanz des christlich-marxistischen Dialogs vor, die sich nicht auf Positionsbeschreibungen beschränkt, sondern einen eigenen systematischen Entwurf bringt. Im Zentrum der Auseinandersetzung, in der Frage der Christologie und im Zentrum möglicher Kooperation, in der „eschatologischen Revolution" für den mühseligen und beladenen Menschen, setzt Lochman ein. Er vergißt nicht, noch einmal den Hintergrund aufzuzeigen, vor dem jener dynamische Prozeß im Denken und Handeln der Christen und Marxisten aufbrach: Die Zeit des Kalten Krieges, der Menschen und Menschlichkeit blockierte, aus Worten Schlagworte, aus kritischen Fragen Giftpfeile und aus gemeinsamer Verantwortung für eine gerechtere Zukunft Lagerabgrenzungen des Status quo machte.

Das prometheische Element im Christentum ist einer sanften Jesuanik gewichen. Im Rückgriff auf die Breite der biblischen Überlieferung hat Lochmans Ansatz in der Gotteslehre zur Folge, daß Gott nicht ein ontokratischer Gott ist, sondern ein befreiender Gott des Exodus und der Auferstehung. In der Sündenlehre bedeutet das, daß Hybris und Ungehorsam nicht die einzigen Sünden der Menschen sind, sondern die Trägheit zu größerem Verrat am Glauben führte. In der Rechtfertigungslehre wäre verstärkt zu lernen, daß Glauben und Werke nicht Stufen einer Werthierarchie sind, die sich immer zuungunsten der Praxis in der christlichen Tradition etablierte.

Die kontroversen Punkte zwischen Christentum und Marxismus nennt Lochman mit den Stichworten „Philosophie der Arbeit", „Ideologie der Revolution" und eine „spezifische Art des Atheismus", der die Erlösung des Menschen zu dessen eigener Sache macht.

Die christliche Botschaft „bezeugt die Transzendenz: daß der Mensch in den sozialen und historischen Bedingungen nicht aufgeht, daß es in jeder Situation ein radikales ‚plus ultra' gibt. Und sie spricht von der Gnade: daß unser Heil nicht vom Erfolg oder Mißerfolg unserer Anstrengung abhängt."

Lochmans Buch hebt die Sozialismus-Diskussion auf ein Niveau, das ihrer universalen und ökumenischen Bedeutung angemessen ist. Er nennt konkret die Punkte der Möglichkeit, an denen sie um der Menschen und der Zukunft willen zu führen ist. Sein Beitrag sollte von allen gelesen sein, die sich an der Diskussion über Atheismus und Sozialismus heute und an deren Herausforderung an die Christus-Botschaft beteiligen wollen — besonders da, wo diese Diskussion, wie in der Frage der DKP-Pfarrer, der provinziellen Engführung zu verfallen droht.

Martin Stöhr

Milan Machoveč, Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1972. XVII, 300 Seiten. Balacron DM 14,80.

„Jesus für Atheisten" wirbt um Atheisten für Jesus, so könnte man den Sinn dieses Buches kurz umschreiben. Denn der seit dem Ende des sog. Prager Frühlings in den bescheidensten Verhältnissen lebende atheistische Philosoph Machoveč ist davon überzeugt, daß Jesus nicht den Christen allein etwas zu sagen hat, sondern auch den Atheisten. Er ist eben der Menschen Sohn schlechthin als „Menschensohn", dessen eschatologische Heilsbotschaft auch den Nichtchristen Halt und Hilfe, Wegweisung und Kraft, ja sogar Glück bedeuten kann bei der Gestaltung ihrer Welt, der Welt, die allen Menschen gemeinsam ist. Die existentiellen Entscheidungen, die damit herausgefordert werden, werden zwar zwischen Christen und Marxisten unterschiedlich beurteilt und vollzogen. Die Zeit ist jedoch vorbei, wo die einen meinten, ohne die andern auskommen, leben zu können. Der Dialog hat begonnen, die Zusammenarbeit muß folgen.

Auf weite Strecken liest sich das Buch wie eine Zusammenfassung der neueren Jesusforschung. Ihre Ergebnisse — besonders wie sie Bultmann und seine Schüler vertreten — machte Machoveč zur Grundlage seines eigenen Jesusbildes (Jesus für Atheisten?; Die Quellen und ihre Bedeutung; Die jüdische Religion vor Jesus; Jesu Botschaft; Christus; Der Sinn der Sache Jesu; Das Leben und Denken Jesu als Gegenstand der Forschung — das sind die einzelnen Kapitel des Buches). Aber das Werk ist mehr als lediglich ein weiteres „Leben Jesu". Es ist die Bilanz eines höchst persönlichen Dialogs eines Marxisten mit der von Jesus so entscheidend wie von niemand anderem geprägten abendländischen Geschichte der letzten 2000 Jahre. Daß sich dieser Dialog lohnt, „auch wenn man nicht an eine ‚göttliche Offenbarung' glaubt", ist für Machoveč klar, vorausgesetzt man gibt zu, „daß im Christentum gewisse grundlegend wichtige Thesen vom menschlichen Dasein sich phänomenalisierten ... Und falls der Marxist des 20. Jahrhunderts dies deutlich weiß", resümiert Machoveč, „nimmt sein alter Streit mit den ‚Idealisten' und auch mit den Theologen neue Formen an; von nun an beginnt er mit den christlichen Theologen zu ‚wetteifern', wie die biblischen Ideale tiefer zu erfassen, zeitgemäßer zu interpretieren, zu beleben, weiterzutragen seien". Wahrlich, Programm und Tat eines Marxisten, die uns Christen nicht nur beschämen, sondern ebenfalls zu solchem Wetteifer antreiben sollten!

Bernd Jaspert

NORDIRLAND

Hermann Vogt, Konfessionskrieg in Nordirland? Materialien und Unterrichtsvorschläge zum irischen Konflikt. (Reihe: Religionspädagogische Praxis, Bd. 11.) Calwer Verlag, Stuttgart/Kösel-Verlag, München 1973. 111 Seiten. Kart. DM 14,80; für Bezieher der Reihe DM 13,50.

Hermann Vogt, Irische Passion. Eine Dokumentation zum nordirischen Konflikt. Langspielplatte SCGLV 73780. Christophorus-Verlag, Freiburg i. B. DM 20,—.

Buch und Langspielplatte erfüllen einen doppelten Zweck: Über frühere Veröffentlichungen des Verfassers zum gleichen Themenkreis hinaus wurde neuestes erreichbares Material verarbeitet. Außerdem wurden Auswertungen und Anregungen zur Behandlung des Themas „irischer Konflikt" für den Unterricht in den Sekundarstufen I und II dargeboten. Diese Ausarbeitungen gehen auf die unterrichtliche Praxis des Verfassers selbst

zurück. Sie sind aber auch für alle anderen Formen der Gruppenarbeit in Schule und Gemeinde durchaus geeignet. Beide Veröffentlichungen können wesentlich zur Vertiefung unserer Kenntnis über die nordirische Krise beitragen.

Claus Kemper

FESTSCHRIFTEN

Rudolf Weckerling (Hrsg.), Jenseits vom Nullpunkt? Christsein im westlichen Deutschland. Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1972. 388 Seiten. Leinen DM 29,50.

Schon die Namen der Autoren von Fries bis Grass, von Gollwitzer bis Herbert Wehner — um nur einige aus der Zahl der über 30 Mitarbeiter zu nennen — lassen ahnen, was es bedeuten kann, sich als Christ verschiedenster Religionszugehörigkeit im westlichen Deutschland zu engagieren. Und vertieft man sich weiter in diesen Sammelband, dann ist man überrascht, wie umfassend der Querschnitt durch die kirchliche Landschaft ist, der dem Leser hier vor Augen geführt wird. In drei Hauptabschnitten wird zunächst eine Art Situationsanalyse der Kirchen vorgenommen, dann werden einige sich aus ihr ergebende Herausforderungen geschildert, denen schließlich Berichte über Versuche folgen, diese Herausforderungen aufzugreifen. Das Spektrum der angeschnittenen Sachfragen ist breit; besonders erfreut die Tatsache, daß dabei die ökumenische Perspektive ständig mit anklingt und auch die Rolle sonst wenig beachteter Gruppierungen, wie etwa die der Freikirchen, in einigen Kapiteln zur Sprache kommt.

Wer sich über die verschiedenen Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens in der Bundesrepublik informieren will und auch bereit ist, sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen, wird mit Gewinn zu diesem inhaltsreichen Buch greifen. Seine eigentliche positive Bedeutung scheint mir darin zu liegen, daß es sich nicht nur an eine binnenkirchliche Leserschaft wendet, sondern den kritischen Zeitgenossen überhaupt zum Nachdenken über die Möglichkeiten und Aufgaben der Kirchen in der Bundesrepublik heute einlädt.

Das Buch ist Bischof D. Kurt Scharf zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. Es ist keine „Festschrift" im herkömmlichen Stil, denn „gerade ihm liegt an einer Besinnung auf die Weichenstellungen seit 1945 und an der Bemühung, Prioritäten für die Zukunft richtig zu setzen".

Hans-Beat Motel

K. Halaski/W. Herrenbrück (Hrsg.), Kirche — Konfession — Ökumene. Festschrift für Wilhelm Niesel. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1973. XII, 164 Seiten. Leinen DM 14,80.

Der persönliche Bezug all der verschiedenen Beiträge auf den Jubilar wird deutlich in den vorangestellten Grußworten des Reformierten Weltbundes an den Präsidenten der Jahre 1964 bis 1970, des Vorsitzenden des Rates der EKD an das langjährige Ratsmitglied und des einen Bruders an den anderen in der Zeit der Bekennenden Kirche. Dann aber nennen die drei Stichworte des Titels nicht nur den Umkreis des theologischen und kirchlichen Wirkens des Jubilars, sondern gleichzeitig auch denjenigen, innerhalb dessen reformierte Theologie und Kirche in Vergangenheit und Gegenwart ihren Beitrag zum Gespräch der Christen untereinander und mit der Welt leisten möchten. Er ist gekennzeichnet durch die Priorität des Wortes Gottes vor allen anderen Worten, der Gemeinde am Ort vor allen anderen Formen christlicher Kirche und der bewußt vollzogenen Integration des Zeugnisses der Väter in das Bedenken des zukünftigen Weges der weltweiten Ökumene. Mit der ersten Priorität beschäftigen sich G. Eichholz, J. Fangmeier, K. Halaski, W. Herrenbrück und U. Smidt in ihren Beiträgen. Das zweite Anliegen kommt bei L. Coenen und H.

Höhler zum Tragen. Das dritte erscheint bei J. Beckmann, W. Kreck, B. Locher, W. H. Neuser, G. Nordholt, R. Steiner, J. Tibbe und F. Viering.

Eine Bibliographie des Jubilars für den Zeitraum 1924 bis 1971 bildet den Abschluß. Man wünscht diesem Band über den zeitbedingten Anlaß hinaus, daß die in ihm niedergelegten Gedanken und Anregungen recht intensiv aufgenommen werden möchten.

Claus Kemper

INFORMATION UND PRAXIS

Herders Theologisches Taschenlexikon. Herausgegeben von Karl Rahner. Schriftleitung Robert Scherer. 8 Bände (Herderbücherei 451—458). Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1972/73. DM 98,—.

Mit diesem Taschenlexikon hat die Herderbücherei versucht, „ihren Lesern aus den verborgenen Schätzen der großen theologischen Enzyklopädien das anzubieten, was man heute braucht, um in der Kirche und in den vielen strittigen theologischen Fragen sachkundig mitsprechen zu können". Der Bezug gilt dem „Lexikon für Theologie und Kirche" (10 Bände, 1957—1965) und „Sacramentum Mundi" (4 Bände, 1967/69). Dabei war es geboten, „von Artikeln der großen Lexika abzusehen, die rein fachwissenschaftlich für den inneren Betrieb der einzelnen theologischen Diszplinen bestimmt sind, und jenen umfassenderen und anthropologisch relevanteren theologischen Grundartikeln den Vorzug zu geben, die dem heutigen Leser nicht nur wesentliche theologische Information vermitteln, sondern auch über die heutigen weltlichen und menschlichen Fragedimensionen, in denen die Theologie sich heute zu entfalten hat, Aufschluß geben" (Vorwort). Hierbei wurden gelegentlich Kürzungen notwendig, es finden sich aber auch Neufassungen und Ergänzungen.

Die an sich begrüßenswerte Zügigkeit des Unternehmens — die acht Bände erschienen zwischen September 1972 und April 1973 — hat freilich auch einige Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten zur Folge: so verzeichnet der 1. Band auf dem Umschlag das Stichwort „Aberglaube", während er tatsächlich mit „Abendland" beginnt. Auch die sog. „Loccumer Richtlinien" für die biblischen Eigennamen (Stuttgart 1971) sind leider nicht übernommen worden.

Die Literaturangaben zu den einzelnen Artikeln sind im 8. Band zusammengestellt. Soweit es sich um die ökumenischen Beiträge handelt, sind wir auf eine merkwürdige Zufälligkeit in der Auswahl gestoßen, die unsystematisch und daher unbefriedigend ist. Beispielsweise tauchen nirgends zwei so grundlegende Untersuchungen wie Wolfdieter Theurer „Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen" (Bergen-Enkheim 1967) und Heinrich Döring „Kirchen unterwegs zur Einheit" (Paderborn 1969) auf — beide übrigens von katholischen Autoren! Auch das Standardwerk von Rouse/Neill „Geschichte der ökumenischen Bewegung" (Göttingen 1957/58) und dessen Fortsetzung „The Ecumenical Advance" (London 1970) werden nirgends erwähnt. Grotesk wirken geradezu einige der unter dem Stichwort „Nichtkatholische Kirchen, Sekten und Missionsgesellschaften" verzeichneten Bücher. Dort wird eine Veröffentlichung von P. Verghese „Die Äthiopische und die Koptische Kirche", Stuttgart um (!) 1965, angegeben, die überhaupt noch nicht erschienen ist. Für „Die Alt-Katholische Kirche" wird H. Küng als Herausgeber vermerkt, während es sich um Urs Küry handelt. Der Band „Die Kirche von England und die Anglikanische Kirchengemeinschaft" wird einem H. H. Hanus zugeschrieben, während H. H. Harms gemeint sein dürfte.

Doch sehen wir einmal von diesen einzelnen Beanstandungen ab: das Lexikon

als Ganzes bietet in seinen mehr als 450 Artikeln eine ebenso umfassende wie fundierte Orientierung über kirchliche und theologische Grundfragen, von der auch der nichtkatholische Benutzer dankbar Gebrauch machen wird.

Kg.

Evangelische Mission, Jahrbuch 1973. Im Auftrag des Verbandes evangelischer Missionskonferenzen herausgegeben von Walther Ruf. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1973. 192 Seiten. Kart. DM 3,—.

Evangelium und Gewalt, Buddhismus und Maoismus als Herausforderung des Westens, die Umbanda-Religion in Brasilien, Mission im Wandlungsprozeß — das sind einige Stichworte, die den Themenreichtum dieses Missionsjahrbuches andeuten. Manches aus den acht Beiträgen, namentlich was P.-G. Buttler im Jahresbericht über den Platz des weißen Missionars in den jungen Kirchen ausführt (S. 65 ff.), verdient in die Nach-Bangkok-Diskussion hineingenommen zu werden. Dankbar ist man auch wieder für die Dokumente (u. a. die vielbesprochene Resolution der Evangelischen Mekane-Jesus-Kirche, Äthiopien), die Literaturumschau, die Statistiken und die Anschriftenlisten, die das Jahrbuch zu einem wertvollen Arbeitsmittel machen.

Richard Boeckler

Karl Werner Apel (Hrsg.), Dialog mit der jungen Generation. J. F. Steinkopf-Verlag, Stuttgart. Bd. III 1971, 694 Seiten; Bd. IV 1972, 780 Seiten. Kart. DM 34.—, Leinen DM 42,—.

Mit den Bänden III und IV liegt der „Dialog mit der jungen Generation" nun komplett vor. Auch sie werden wie die ersten beiden Bände ihren Platz einnehmen, geben sie dem Lehrer doch wieder anregende Informationen und zahlreiche Unterrichtshilfen.

Hinzu kommen in Band IV nicht nur das bereits angekündigte Sach- und Personenregister sowie ein Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge im Gesamtwerk, sondern auch eine Themen-Tabelle, die dem Lehrer hilft, die sachlich zusammengehörenden Themen in den 4 Bänden aufzufinden.

Die beiden Bände sind zusammenzusehen; denn ihnen liegt eine gemeinsame Konzeption zugrunde. Sie enthalten zusammen 13 Themenkreise, die u. a. folgende Themen behandeln: Schicksalsfragen menschlicher Existenz, die Frage nach Gott, Beiträge der Wissenschaft, Literatur, Kunst und Philosophie zu Fragen des Menschseins, Auseinandersetzungen mit Ideologien unserer Zeit sowie aktuelle gesellschaftspolitische und wirtschaftlich-soziale Probleme. Auf die Fülle des Dargebotenen kann im einzelnen nicht eingegangen werden, wohl sei auf einiges hingewiesen (vgl. auch meine Rezension des 2. Bandes in ÜR 4/1972, S. 605 f.).

Im Vergleich zu den beiden ersten Bänden fällt auf, daß einige Beiträge der letzten Bände die Lernzieldiskussion aufgenommen haben bzw. den Versuch machen, sie aufzunehmen. Die didaktische Analyse ist nicht überall konsequent durchgeführt. Bei einigen Beiträgen überwiegen die Teile der Information, andere überspringen die didaktische Analyse und kommen sofort zu methodischen Hinweisen. Breit angelegt werden als Themen die Frage nach Gott (III, S. 308 bis 430) und die nach der Kirche (IV, S. 1—318), wobei auch Ausschnitte aus dem Spektrum der Konfessionen (Die orthodoxen Kirchen — Freikirchen) gegeben werden (III, S. 617—694). Ausführlichen Platz beansprucht ein interessanter Beitrag über den Film und die Filmerziehung (IV, S. 558—721). Auch die RPF-Gruppe kommt in einem Themenkreis zu Wort (III, S. 47 ff.). Im 3. Band wird auf S. 29 f. allzu sorglos und unklar von einem „ökumenischen Religionsunterricht" gesprochen, der sich bei näherem Hinsehen als „konfes-

sionell-kooperativer Religionsunterricht" herausstellt. Hier sollte man bei einer Neuauflage aber in der Sprachregelung exakter sein, um nicht die babylonische Sprachverwirrung in Sachen Religionsunterricht zu vergrößern. Dies gilt es besonders zu beachten, wenn man, wie es die „Dialog"-Bände zeigen, an ökumenischer Zusammenarbeit interessiert ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Auch diese beiden Bände geben dem Lehrer reichliche Anregungen und stellen ihm auch hinreichend Material, Literatur, Stunden- und Tafelskizzen bereit. Die Literaturliste zu jedem Thema ist sehr ausführlich und berücksichtigt die jeweilige neueste Diskussion. Diese Form sollte aber künftig zugunsten eines Auswahlprinzips, wo dem Leser kurz die bedeutendsten Beiträge in Stichworten kommentiert werden, fallen gelassen werden.

Obwohl mit Band IV das Ende der Reihe angezeigt ist, sollten sich Verleger und Herausgeber überlegen, ob nicht weitere Bände andere interessante und wichtige Themen aufnehmen könnten.

Friedrich Hasselhoff

Peter Cornehl (Hrsg.), Gebete unserer Zeit. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973. 163 Seiten. Kart. DM 14,80.

In einer Zeit, in der ganz offensichtlich ein neues Bedürfnis nach geistlicher Vertiefung aufgebrochen ist, kann man es nur begrüßen, daß — neben vielem anderen brauchbaren Material — ein weiteres Buch vorliegt, das diesem Bedürfnis entgegenkommt. Der Titel „Gebete unserer Zeit" gibt den Inhalt des Buches freilich nur ungenau wieder: Es enthält auch Psalmparaphrasen, Meditationen, neue Litaneien und anderes mehr. Im großen und ganzen sprechen die Autoren wirklich die Sprache unserer Zeit, ohne in einen billigen Jargon zu verfallen. Was die Aussagen betrifft, sind die Texte weitgehend recht anspruchsvoll, so daß sie sich nicht nur zur Erneuerung des Gottesdienstes, sondern auch zur Arbeit und Meditation im kleinen Kreis vorzüglich eignen.

Hans-Beat Motel

John Webster Grant (Hrsg.), Die unierten Kirchen. (Reihe A der Serie „Die Kirchen der Welt", Bd. X.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1973. 375 Seiten. Leinen DM 37,50; Subskr.-Preis DM 32,—.

Es ist nicht selbstverständlich, daß in der Reihe der Selbstdarstellungen christlicher Kirchen auch ein Band über die unierten Kirchen erscheint. Es war einer der Herausgeber des Gesamtwerks, Hanfried Krüger, der auf die Idee kam, der „Kaste der Namenlosen" unter den Kirchen einen gleichberechtigten Platz unter den „Denominationen" einzuräumen. Die Fakten sprechen dafür: Unionsverhandlungen schreiten in der ganzen Welt weiterhin rasch voran. Eine ungefähre Zählung, die auf der letzten Übersicht des Ökumenischen Rates der Kirchen beruht, zeigt, daß Kirchen auf allen sechs Kontinenten an diesem Prozeß beteiligt sind. Diese Verhandlungen beziehen mehr als 138 Kirchen mit Missionsgesellschaften aus 43 Ländern in 27 Kirchenunionsgespräche ein.

Der Herausgeber des Buches, John Webster Grant, weist in seiner hervorragenden Einleitung darauf hin, wie vielschichtig und auch unterschiedlich all diese Bemühungen sind, wie schwer sie in ein Gesamtbild zu fassen sind. Der Name „Unierte Kirchen" eignet sich nicht dazu, daß „Porträt" einer Kirche, ihre „Persönlichkeit" (Wölber) darzustellen. Unierte Kirchen rechnen eben nicht zu den „Denominationen"! Die verschiedenen unierten Kirchen in Deutschland machen hier am ehesten eine Ausnahme. Ihre Identität ist einerseits durch das Landeskirchentum stark profiliert, andererseits aber auch durch den Kirchenkampf der Bekennenden Kirche theologisch greifbar geworden.

Wurden darum dem Beitrag von Franz-Reinhold Hildebrandt über die Evangelischen Kirchen der Union fast 80 Seiten eingeräumt? Zusammen mit den anschließenden Selbstdarstellungen der Pfälzischen Landeskirche, der Evangelischen Landeskirche in Baden und der übrigen kleinen Unionen in Deutschland (Theo Schaller, Hermann Erbacher und Hermann Vogt) füllen die deutschen Beiträge die Hälfte des Bandes. Für den deutschen Leser also in jedem Fall ein wichtiges kirchengeschichtliches Kompendium!

Der Sprung in die Ökumene signalisiert zugleich den Sprung aus den strengen Bindungen der überlieferten Konfessionen heraus: A. G. Reynolds zitiert für die United Church of Canada einen gutmeinenden Kritiker: „Es ist wahrscheinlich schwierig, innerhalb der United Church Häretiker zu sein: Gegen was soll man denn rebellieren?" und führt dann weiter aus: „Eine dem wirklichen Tatbestand gerecht werdende Antwort müßte vielleicht so lauten, daß das Ziel der Kirche darin besteht, nicht Rebellen, sondern Jünger hervorzubringen, und zu diesem Zweck kann eine allgemein gehaltene Glaubenserklärung zusammen mit Andachtsliteratur, erläuternden Büchern und kleinen Schriften ihre Mitglieder befähigen, ... ein Glaubensverständnis zu erlangen, das ihre Hingabe an Christus zu vertiefen und sie zu seinem Dienst auszurüsten vermag. Das fordert den Dialog, aber verhindert Häresieprozesse ..." (S. 165). In alphabetischer Weise geht es dann weiter über die Darstellung der Church of Christ in China (W. C. Mervin), die United Church of Christ in Japan — Kyodan — (Masatoshi Doi), der Church of South India (F. G. Muliyil), der United Church of Christ in the Philippines (E. C. Sobrepena), der United Church of Christ — USA — (E. J. F. Arndt), der United Church of Zambia (J. R. Stockton), der United Church of Jamaica and Grand Cayman (A. Smith), der Church of North India (J. W. Sadiq) und schließlich der Church of Pakistan (A. M. Barkat).

Am glänzendsten ist wohl die recht kritische Darstellung der Church of South India gelungen. Die kritischen Bemerkungen von M. M. Thomas auf der Weltkonferenz in Bangkok über die Schaffung und Organisation von Kirchenunionen in Asien finden hier eine sehr objektive Begründung und Bestätigung. Das frühe Scheitern einer kleinen Gruppe intellektueller indischer Laien, der „Rethinking group", die sich um das „Heimischwerden der Kirche" bemühte, ist für die ganze weitere Entwicklung von tragischer Bedeutung. „Die tiefergreifenden Probleme der Auslegung und der Kommunikation fanden nie das Interesse der Baumeister der indischen Kirche" (S. 223). Ähnliches könnte, müßte auch von der United Church of Christ in Japan (Kyodan) gesagt werden. Aber alle diesbezüglichen Entwicklungen und Krisen werden in dem Artikel von M. Doi kaum berücksichtigt. Nicht einmal der Name des 1969 verstorbenen Moderators des Kyodan, Masahisa Susuki, der zuletzt auch Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen war, wird erwähnt, obgleich bei ihm der christliche Glaube in dem so andersartigen Koordinatensystem asiatischer Denkweise am ehesten einen ökumenisch bedeutsamen Ausdruck zu gewinnen versprach.

Den Schluß des Buches bilden hervorragende zusammenfassende Aufsätze des Herausgebers (Die Bedeutung der Kirchenunion) und von M. B. Handspicker (Kirchenunion und die Zukunft). Dabei tritt immer deutlicher der Begriff der „Offenheit" in den Vordergrund der Bestimmungen dessen, was zum Wesen einer Union gehört. „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" hieß das Thema der Tagung von Faith and Order in Löwen 1971. Was das wirklich und praktisch für die Kirche bedeutet, kann man kaum besser lernen als in dem hier angezeigten Buch.

Walter Böttcher

Nachwort der Schriftleitung

Die Beiträge dieses Heftes geben Einblick in einige der Tagungen, die im Frühjahr von der Ökumenischen Centrale zusammen mit den regionalen Arbeitsgemeinschaften veranstaltet wurden. Dies gilt insbesondere für die drei Referate über den „Gottesdienst", die in Iserlohn gehalten worden sind und denen wir den Vortragsstil gelassen haben. Dem an erster Stelle stehenden Beitrag von Wolfhart Pannenberg liegt ein Vortrag auf der Tagung in Neustadt (Pfalz) zugrunde, der auch noch in der Landesbischof D. Dietzfelbinger zu seinem 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift erscheinen wird. Das entsprechende Referat von katholischer Seite hielt Paul-Werner Scheele unter dem Thema „Konfession und Ökumene" (abgedruckt in „Catholica" Nr. 2/1973 S, 135 ff.; wir werden auf dieses wichtige Heft über die „Einheit der Kirche" in der „Zeitschriftenschau" der Oktobernummer näher eingehen).

Die auf vielen Gebieten kirchlichen Lebens, insbesondere im Zusammenhang mit der Weltmissionskonferenz von Bangkok aufgebrochene Diskussion über das rechte Verständnis von Evangelium und christlicher Existenz, läßt den instruktiven Artikel von Ulrich Betz über die Evangelikalen besonders wertvoll erscheinen.

Die vom Straßburger Institut des Lutherischen Weltbundes vorgelegte Ausarbeitung über die „Eucharistische Gastbereitschaft" ist zwar schon mehrfach veröffentlicht worden, wir glaubten jedoch, diese Dokumentation auch in unserer Zeitschrift nicht auslassen zu dürfen. — Die Unionsverhandlungen in den USA (COCU) haben nach vorübergehender Stagnation einen neuen Aufschwung erfahren, der auch vom europäischen Standpunkt aus im Blick auf unsere eigene Situation sorgfältig zur Kenntnis genommen werden sollte. Der Bericht von Karl Christian Felmy ist mehr als eine Reiseschilderung: wir erhalten hier einen aufschlußreichen Einblick in Leben und Frömmigkeit der uns sonst nur wenig bekannten Koptischen Kirche. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Johannes Althausen, DDR-1017 Berlin, Georgenkirchstr. 69 / Heinz Beckmann, 5064 Rösrath, An der Foche 12 / Pfarrer Dr. Ulrich Betz, 4 Düsseldorf, Bendemann-Str. 16 / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Walter Böttcher, 1 Berlin 12, Jebensstr. 3 / Dr. jur. Hanns Engelhardt, 62 Wiesbaden, Schloßplatz 2 / Pfarrer Dr. Karl Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Pfarrer Dr. Friedrich Hasselhoff, 43 Essen-Stadtwald, Waldsaum 43 / / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Biegenstr. 6 / Oberkirchenrat Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Oberkirchenrat Dr. Günter Linnenbrink, 3 Hannover, Postfach 210 220 / / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Dr. Heribert Mühlen, 479 Paderborn, Haxterhöhe 2 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel, Am Hang 10 / Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, 8 München 2, Meiserstr. 13 / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, 8 München 22, Veterinärstr. 1 / Dr. Damaskinos Papandreou, Metropolit von Tranoupolis, 37 chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy / Superintendent Dr. Edzard Rohland, 56 Wuppertal-Elberfeld, Friedrich-Storck-Weg 24 / Dr. Hans Josef Schmitz, 65 Mainz, Alte Universitätsstr. 19 a / Prof. D. Karl Gerhard Steck, 44 Münster-Gievenbeck, Weierstraßweg 4 / Pfarrer Dr. Martin Stöhr, Evangelische Akademie, 6381 Arnoldshain / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2 / Prof. Dr. Günter Wagner, Baptist Theological Seminary, CH-8803 Rüschlikon/ZH.

Das Heil der Welt heute

„Das Fernbeben, das die Weltmissionskonferenz von Bangkok seit Jahresbeginn ausgelöst hat, ist jetzt auch in der Bundesrepublik spürbar geworden. Die meisten deutschen Gäste – von einigen spektakulären Ausnahmen abgesehen – sind von diesen Tagen als Menschen zurückgekehrt, denen das Verständnis für eine Ökumene aufgegangen ist, die aus der Universalität der christlichen Heilsbotschaft stärker als bisher die Aufgabe ableitet, an der sozialen Gerechtigkeit in der Welt mitzuarbeiten. Dieser bestimmende Impuls läßt kritische Einwände gegen manches Unausgegorene zurücktreten, das im Verlauf dieser Woche der spontanen Bekundigungen, nicht der abgezirkelten Dispute laut geworden ist. Der württembergische Landesbischof gehört zu den Kirchenmännern, die als Zeugen für Bangkok aufgetreten sind. Als einen solchen ‚Zeugen' – was mehr bedeutet als das Amt eines trockenen Berichterstatters – hat ihn, zusammen mit dem Direktor des Diakonischen Werkes, jetzt auch der Rat der EKD eingeladen. Gewiß konnte sein Bericht nicht alle Unklarheiten beseitigen, die erst durch das Studium der endgültigen Protokolle behoben werden können. Aber der Inhalt und der Ton der Erklärung, die der Rat der EKD nach dem Bericht veröffentlichte, läßt darauf schließen, daß man in diesem nüchternen Kreis erfahrener Kirchenmänner die positive Grundrichtung der Tage von Bangkok verstanden hat."

Friedrich Weigend-Abendroth in der „Stuttgarter Zeitung"

Die offiziellen Dokumente der Weltmissionskonferenz in Bangkok in Verbindung mit bibischen und weltlichen Reflexionen und Interpretationen internationaler Theolagen sind zu finden in dem Band:

Das Heil der Welt heute

Ende oder Beginn der Weltmission?
Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973

Herausgegeben im Namen des Ökumenischen Rates der Kirchen
von Philip A. Potter

Deusche Ausgabe besorgt von Thomas Wieser
271 Seiten, kart. ca. DM 21,–

Vorbestellpreis bis zum 14. 7. 1973: ca. DM 19,50

Nutzen Sie diesen ermäßigten Preis und geben deshalb Ihre Bestellung schon jetzt bei Ihrem Buchhändler auf!

Kreuz Verlag Stuttgart • Berlin

Grundsätzliches zur Ökumenizität der Kirche

VON HANNS LILJE

Adolf Wischmann zum 65. Geburtstag

Immer wenn eine neue große Tagung der ökumenischen Bewegung stattgefunden hat, taucht eine doppelte Beobachtung auf. Die erste bezieht sich auf das äußere Wachstum, das in der Tat in den letzten Jahren in einer erstaunlichen Weise vorangeschritten ist. Die Mitgliedszahlen sind gewachsen, aber auch die Intensität der Diskussion hat zugenommen, und die Fülle der Probleme ist ausgeweitet. Auf der anderen Seite ist aber auch immer wieder die Frage nach dem Sinn der ökumenischen Bewegung aufgetaucht. Wir haben nicht nur äußeres Wachstum festzustellen, sondern auch innere und äußere Krisen, und aus ihnen ergibt sich die Notwendigkeit, über die Möglichkeit ökumenischer Arbeit innerhalb der Kirche noch einmal grundsätzlich nachzudenken.

Das geschieht am besten mit einem Rückblick auf die Historie.

Jeder, der an der ökumenischen Bewegung beteiligt gewesen ist, wird in seiner Erinnerung irgendein großartiges Bild davon haben, wie alles begann. Vielleicht ist es eine der alten Kathedralen Europas oder eine große Versammlungshalle irgendeiner amerikanischen Universität gewesen, oder es war ein Zelt unter dem schönen tropischen Himmel Indiens, da sich Christen von allen verschiedenen Nationen, Rassen und Konfessionen trafen, vielleicht das Gebet des Herrn miteinander beteten oder in einer der alten Hymnen, die der ganzen Christenheit gemeinsam sind, in vielen verschiedenen Zungen doch das eine Lied der Gnade und der Erlösung gesungen haben.

Aber diese großen ökumenischen Zusammenkünfte sind nicht der Versuch, auf eine sentimentale Weise aus der harten Wirklichkeit in eine Welt religiöser Illusionen zu entfliehen. Denn alle Probleme dieser verworrenen Welt sind ja gegenwärtig, und nicht das geringste unter ihnen ist die Frage: Wie kann die Christenheit ihre Verantwortung in der gegenwärtigen Welt wahrnehmen, wenn sie so zerspalten ist? Denn dieselben Christen, die sich im gemeinsamen Herrengebet oder Lobgesang zusammengefunden haben, müssen ja zugleich ernsthaft eine geradezu erschreckende Zerspaltenheit der christlichen Welt ins Auge fassen.

Mit dem Augenblick, da dieses Problem begriffen wurde, begann auch die Suche nach der gemeinsamen, alle verbindenden Wahrheit. Niemand, der daran beteiligt gewesen ist, kann den brennenden Eifer in dieser Suche nach Wahrheit vergessen. Es sind nicht nur alle großen historischen Aufspaltungen der Christenheit wieder lebendig geworden; auch längst vergessene Aspekte der christlichen Dogmengeschichte sind wieder gegenwärtig geworden, und ihr Wiedererscheinen in unseren Tagen war außerdem noch getränkt von der Erfahrung einer ganzen Generation, die durch den Skeptizismus und den Agnostizismus eines wissenschaftlichen Zeitalters hindurchgeschritten war. Angesichts dieses modernen Infernos von Zweifel und Unsicherheit, Säkularismus und Glaubenslosigkeit werden unsere Zertrennungen in der Christenheit noch bedrückender. Ein unausweichliches Problem taucht auf: Was kann der Sinn all dieser Aufspaltungen sein? Gibt es eine Einheit, die allem zugrunde liegt, oder ist das ursprüngliche Christentum einfach in lauter einzelne Stücke auseinandergefallen?

1.

Wir beginnen noch einmal mit einem Blick auf das Evangelium. Auch wenn wir uns ihm auf die kritischste Weise nähern, müssen wir doch eine sehr grundlegende historische Tatsache anerkennen: Die Christenheit ist in all ihren verschiedenen Zweigen und Spaltungen aus einer gemeinsamen geschichtlichen Wurzel erwachsen. Am Anfang war eine gemeinsame Botschaft, ein Zeugnis, das für alle Christen das gleiche war. Und dieses Zeugnis war dadurch völlig von den religiösen Mythologien oder Philosophien jener Tage geschieden, daß es unauflöslich mit der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth verbunden war. Es mag verschiedene Beurteilungen dieser geschichtlichen Gestalt geben (die merkwürdige Vorstellung, daß es ihn nie gegeben habe, ist nicht ein Wort der Widerlegung wert); aber die Tatsache bleibt dieselbe, nämlich daß Er selbst, der Eindruck, den Er auf seine Jünger machte, der Glaube, den Er in ihnen erweckte, am Anfang der ganzen christlichen Geschichte steht. Es ist bedeutsam, daß diese beiden Dinge unauflöslich zusammengehören, die Person Christi und die Botschaft seiner Apostel. Die Urkirche hat aus der Überzeugung gelebt, daß sie nicht eine interessante religiöse Theorie vorzutragen, sondern einen Akt Gottes in der Geschichte zu bezeugen habe. Sie haben nicht von etwas geredet, das ihrem eigenen Denken entsprungen gewesen wäre, sondern sie haben etwas bezeugt, das ihnen widerfahren war. Deshalb ist Christus, wie auch immer er im einzelnen verstanden und bezeugt worden ist, die zentrale Tatsache und die zentrale Gestalt ihrer Botschaft gewesen.

Und hier ist die Stelle, wo unsere moderne Verlegenheit auftaucht. Wir müssen dieses Problem von zwei Seiten ins Auge fassen. Das erste ist in besonderer

Weise das Problem des modernen Menschen. Kann es überhaupt eine Beziehung zu dieser geschichtlichen Gestalt geben, die etwas anderes wäre als jene Beziehung, die zwischen uns und irgendeiner anderen großen Gestalt der fernen Vergangenheit besteht? Kann Christus etwas anderes sein als nur irgendeine unter den großen Erinnerungen der Menschheit? Das zweite Problem ist aber in besonderer Weise die Frage des Christen und der Kirche. Denn jede christliche Gemeinschaft erhebt den Anspruch darauf, ein treuer und gehorsamer Nachfolger Christi zu sein. Jede einzelne Konfessionskirche behauptet, daß ihr Daseinsrecht aus dem stammt, was das apostolische Kerygma über Christus und seine Kirche verkündigt. Wie ist es dann möglich, daß so viele verschiedene Arten von Christenheit bestehen, die alle gleicherweise behaupten, der Schrift treu zu sein?

Wir müssen also schon im Beginn zwei ernsthafte Schwierigkeiten ins Auge fassen, nämlich erstens, daß die Kirche dem modernen Menschen auf seine Fragen nicht antworten kann, solange sie selbst nicht Klarheit hat über die Frage, in welcher Beziehung sie zu dem historischen Christus steht; und zweitens, daß die Vorstellung, die Bibel könne Richter und Maßstab für alles christliche Lehren und Leben sein, das Problem nicht beantwortet, sondern erst schafft.

In einer Verlegenheit dieser Art hat die lutherische Reformation eine Antwort von klassischer Einfachheit gegeben. So wie zu einer Ellipse zwei Brennpunkte gehören, so machen zwei Faktoren eine lebendige Kirche aus, nämlich der historische Jesus, der an einem bestimmten Punkt der Geschichte lebte, und zur gleichen Zeit der Christus praesens, der auch heute allgegenwärtig ist. Es ist das gleiche Verhältnis zwischen dem Wort, das einmal von den Aposteln verkündigt ist, und der Viva Vox Evangelii, dem Wort, das heute in geistlicher Vollmacht bezeugt wird, so daß es den lebendigen Glauben im Menschen wekken kann. Die klassische Bedeutung der lutherischen Lehre besteht in der Behauptung, daß nichts außer dieser Viva Vox Evangelii für das Vorhandensein einer Kirche wesentlich ist. Mit anderen Worten, der Christus praesens, der allgegenwärtige Christus, schafft und konstituiert die Kirche, nichts sonst. Man kann es auf andere Weise so ausdrücken: die Kirche hat zwar eine klare und eindeutige geschichtliche Begründung, sie ist einmal durch einen Akt Gottes in der Geschichte begründet und weiterhin durch ihn erhalten. Aber zu gleicher Zeit ist sie alle Zeit im Werden, sie geschieht. Und wenn es wahr ist, daß die Kirche nicht aus dem entstanden ist, was die Apostel gedacht oder gemeint haben, sondern was ihnen widerfahren ist, dann gilt das gleiche heute, daß die Kirche existiert durch das, was heute denen widerfährt, die das Wort Gottes annehmen. Man könnte also sagen, daß es nicht auf eine statische Auffassung von der Kirche ankommt, sondern daß die christliche Kirche etwas Dynamisches

sei. Wir müssen aber sofort hinzufügen, daß diese Ausdrücke sehr unzulänglich und mißverständlich sind; denn es ist nicht die innewohnende Dynamik menschlichen Eifers oder eines menschlichen Genius, durch die die Kirche erhalten wird, sondern nur die allezeit schöpferische Macht des Heiligen Geistes. Diese einfache Erklärung vom Wesen der Kirche ist nur eine andere Weise zu bekennen: Ich glaube an den Heiligen Geist.

2.

Es ist eine interessante Feststellung, daß die Vorstellung von der Einheit des christlichen Glaubens auch innerhalb des Neuen Testamentes schon seine Grenzen hat. In sehr verschiedener Weise haben die neutestamentlichen Autoren sich über die Grundfragen des christlichen Glaubens geäußert, ohne eine rationalistische Harmonisierung, aber doch in der Überzeugung, daß sie im Grunde dasselbe zu sagen haben. Eine bedeutsame Illustration dieser Überzeugung ist die Vorstellung vom Logos, wie sie sich am Anfang des vierten Evangeliums findet. Man kann sehr leicht deutlich machen, daß zwei sehr wichtige, wenn auch sehr verschiedene Vorstellungen in diesem Ausdruck zusammengefaßt sind. Die erste ist die alttestamentliche Vorstellung vom Wort, die nicht von jenem vergänglichen Phänomen des menschlichen Wortes hergenommen ist, das in demselben Augenblick verklingt, da es gesprochen wird; es handelt sich vielmehr um das mächtige und majestätische Wort dessen, der Himmel und Erde geschaffen hat: „Er spricht, so geschieht's" (Ps 33,9). Er ist es, der die Welt durch seine creatio continua, durch seine fortgehende und fortwirkende Schöpfung erhält: Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub (Ps 104,29).

Er ist es auch, der, nachdem er zu mancherlei Zeiten und auf mancherlei Weise zu unseren Vätern geredet hat durch die Propheten, am Ende, in der Zusammenfassung, abschließend zu uns gesprochen hat durch seinen Sohn (Hebr 1,1). Es ist also das göttliche Wort, das an diese Welt gerichtet war, das Fleisch geworden ist und das nun jeder sehen und hören kann, das unter uns „gezeltet" hat, so daß der Mensch ihm begegnen und von ihm zum Glauben gerufen werden kann. Es ist nur geringfügig davon verschieden, wenn Paulus ihn das Abbild des unsichtbaren Gottes nennt (Kol 1,15), so daß wir ihn sehen können, genauso wie man das fleischgewordene Wort Gottes hören kann. Diese Vorstellung von dem mächtigen und allgegenwärtigen Wort Gottes ist nicht auf Johannes beschränkt. Sie zieht sich durch die neutestamentlichen Schriften in sehr ähnlich lautenden Wendungen hin.

Es ist sozusagen die Zusammenfassung aller religiösen Sehnsüchte der antiken Welt. Der Gipfel aller Sehnsucht nach der Vergottung des Menschen, die für

die hellenistische Welt so charakteristisch war, ist eben diese Vorstellung vom Logos. Wenn Johannes diesen Ausdruck verwendet, rückt er aber alle diese Sehnsucht an ihre rechte Stelle: „Kommt und sehet" — „und wir sahen seine Herrlichkeit" (Joh 1,14).

Auch dies sagt Paulus nur in einer kaum unterschiedenen Weise. Es ist die Vorstellung von der Anakephalaiosis, der Zusammenfassung aller Dinge: Alle Dinge im Himmel und auf Erden sind in Christus zusammengefaßt (Eph 1,10). Es ist ein Kennzeichen der ersten Zeugen Christi, daß sie das nicht verachten, was es an religiöser Sehnsucht in dieser Welt gibt, auch wenn es noch so undeutlich und verworren ist. Aber sie können sich nicht damit begnügen, es aufzugreifen. Ihr ernster Wunsch ist, dem Menschen den Ort zu zeigen, da alle seine religiöse Sehnsucht „zusammengefaßt" werden soll.

Dies Wort wird nicht wieder vergehen. Es wird bis an das Ende der Geschichte vernehmbar sein. Es wird die treibende Kraft der Menschheitsgeschichte, das entscheidende Element der Weltgeschichte bleiben. Das wird unmißverständlich klargemacht durch die Tatsache, daß auch die abschließende Katastrophe der Geschichte mit diesem „Wort" zusammenhängen wird. Denn der Name dessen, der den Lauf der irdischen Geschichte zu Ende bringen muß, heißt: das Wort Gottes (Offb 19,13).

Wo Christus als das lebendige Wort die bewegende Kraft der Geschichte ist, da ist ein Element am Werk, das alle Vorstellungen irgendeiner Entwicklung durch eine völlig neue geschichtliche Unmittelbarkeit ersetzt, denn wer Christus begegnet und der Kraft des lebendigen Wortes Gottes, muß eine unmittelbare und sofortige Entscheidung fällen. Der viel diskutierte „Sinn der Geschichte" (dies Lieblingsthema der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts) ist nichts, auf das man warten kann, sondern etwas, das in demselben Augenblick ergriffen und verwirklicht werden muß, da Christus durch die Verkündigung seines Evangeliums uns als Wirklichkeit begegnet.

Dieser Christus praesens ist die Mitte der ökumenischen Bewegung. Sooft in der Verkündigung und in der Tätigkeit der Ökumene dieser Christus begriffen wird, hat die ökumenische Bewegung ihre Kraft und ihre Überzeugungsgewalt wiedergewonnen. Inmitten aller bedrohlichen Krisen gibt es diesen Richtpunkt, auf den wir um so mehr unsere Zuversicht und Hoffnung ausrichten können, als diese Realität jenseits aller menschlichen Möglichkeiten und darum auch alles menschlichen Versagens liegt.

Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung*

VON EDMUND SCHLINK

Adolf Wischmann zum 65. Geburtstag

Der Aufbruch der ökumenischen Bewegung und das Zustandekommen der ersten großen Konferenzen 1925 in Stockholm und 1927 in Lausanne ist undenkbar ohne die Mitwirkung der orthodoxen Kirchen. Von grundlegender Bedeutung war damals der bewegende Brief des Ökumenischen Patriarchats vom Januar 1920 „An alle Kirchen Christi, wo auch immer sie sind", in dem es — gemeinsam mit elf Metropoliten — alle Kirchen einlud, ein Bündnis der Liebe zu gegenseitiger Hilfe zu schließen und auf Proselytismus zu verzichten. Es legte verschiedene Wege nahe, einander den guten Willen zu beweisen, und erklärte, daß Unterschiede in der Lehre der Zusammenarbeit nicht im Wege stünden. Mit diesem Brief war eine neue Epoche im Verhältnis zwischen den östlichen und westlichen Kirchen angebrochen. Schon wenige Monate später kam eine große Delegation von acht orthodoxen Kirchen nach Genf, um an der Vorbereitung der ersten Konferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung teilzunehmen. Außer der russischen Kirche, die unter der kommunistischen Herrschaft keine Bewegungsfreiheit hatte, beteiligten sich bis zum Zweiten Weltkrieg fast alle orthodoxen Kirchen sehr intensiv an der ökumenischen Zusammenarbeit. Die Erinnerung an den Beitrag der Orthodoxen Kirche in Griechenland wird für immer mit den Namen von Alivisatos und Bratsiotis verbunden sein, um nur die wichtigsten Vertreter der ersten Pioniergeneration zu nennen. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnten die orthodoxen Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang zunächst keine Vertreter senden, so daß die orthodoxe Kirche fast nur durch Griechen und Exilrussen vertreten war. Aber seit 1961 konnten auch die orthodoxen Kirchen in Rußland, Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien mitarbeiten. Aus diesen Jahren ist ganz besonders die weitreichende und herzerwärmende Initiative des kürzlich heimgegangenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras hervorzuheben.

* Vortrag gehalten in Istanbul und im Penteli-Kloster bei Athen im Herbst 1972 auf Einladung der deutschen evangelischen Gemeinden.

Von Anfang an sind die Vertreter der orthodoxen Kirchen von den anderen Kirchen mit großer Hochschätzung und Freude begrüßt worden. Das gilt einmal von der lutherischen Kirche, in der damals der schwedische Erzbischof Söderblom führend war. Waren doch Luther und Melanchthon der Überzeugung gewesen, mit der orthodoxen Kirche im Glauben eins zu sein. Sie hatten zwar bestimmte Entartungen der mittelalterlichen lateinischen Kirche und des Renaissance-Papsttums abgelehnt, nicht aber die Ostkirche. Sie standen nur historisch im Erbe des großen Schismas zwischen Ost und West, aber sie hatten es nicht selber vollzogen und bejahten es nicht. Der Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologieprofessoren und dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias im 16. Jahrhundert beweist das, auch wenn sich dann zeigte, daß die Unterschiede doch größer waren, als man ursprünglich angenommen hatte. Mit großer Freude wurde die orthodoxe Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung auch von der anglikanischen Kirche begrüßt. Darüber hinaus kann man sagen, daß die Freude eine allgemeine war — um so mehr, als die römische Kirche die ökumenische Bewegung zunächst bis über die Mitte unseres Jahrhunderts hinaus ablehnte.

Trotzdem wird man nicht übersehen können, daß sich die Vertreter der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat nicht selten einsam und unverstanden gefühlt haben und daß dieses Unbehagen bei manchen in den letzten Jahren sogar zugenommen hat. Offensichtlich bestehen hier gegenseitige Verstehensschwierigkeiten. Darum möchte ich in meinem Vortrag versuchen, die orthodoxe Kirche besser zu verstehen und möchte damit zugleich an meine orthodoxen Brüder die Frage richten, ob dieser Verstehensversuch der Spiritualität ihrer Kirche gerecht wird. Mein Gedankengang erfolgt in drei Schritten, indem ich I. von der *grundsätzlichen* Bedeutung der orthodoxen Kirche für die anderen Kirchen, II. von ihrer *konkreten* Bedeutung in der gegenwärtigen ökumenischen Situation und III. von der *Aktualisierung* dieser Bedeutung für die anderen Kirchen spreche.

I. Die grundsätzliche Bedeutung

Es ist im Rahmen dieses Vortrags nicht möglich, in umfassender Weise von der Eigenart der orthodoxen Kirche im Vergleich mit den anderen christlichen Kirchen zu sprechen. Ich muß mich darauf beschränken, einige Punkte hervorzuheben, die mir von besonderer Bedeutung zu sein scheinen.

1. Von der frühesten Zeit an ist die gottesdienstliche Versammlung die Mitte des kirchlichen Lebens. Zu ihr werden die Menschen herausgerufen aus der Welt, und von ihr her werden sie wiederum hineingesandt in die Welt zum Dienst. Denn in der gottesdienstlichen Versammlung schenkt sich Jesus Chri-

stus den Glaubenden und gibt ihnen seine Weisung. Im Gottesdienst geschieht nicht nur die *Erinnerung* an Jesu Tod und Auferstehung und wird nicht nur die *Verheißung* seines Kommens verkündigt. Vielmehr sind alle Kirchen im Rückblick der Erinnerung und im Vorausblick der Erwartung gewiß, daß der in der Vergangenheit erschienene und in der Zunkunft erscheinende Herr im Gottesdienst gegenwärtig ist. In keiner Kirche werden jedoch die biblischen Zeugnisse von den vollbrachten und verheißenen Heilstaten Gottes so stark in der Struktur des Hymnus und der Anbetung aufgenommen und entfaltet wie in der Ostkirche. Die biblischen Zeugnisse werden nicht nur verlesen und verkündigt, sondern immer wieder von neuem Gott dargebracht in der Doxologie. Gepriesen wird dabei nicht nur die göttliche Heilstat, sondern auf Grund der Heilstat Gott selbst, der in der Herrlichkeit und Liebe des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes von Ewigkeit zu Ewigkeit ein und derselbe ist. In dieser Anbetung schwinden die zeitlichen Abstände, nicht nur zwischen dem Heute und der Vergangenheit der Geschichte Jesu, sondern auch zwischen dem Heute und seiner zukünftigen Parusie. In keiner Kirche wird die in Jesu Auferstehung angebrochene Verwandlung des Menschen und die von seiner Parusie erwartete Vollendung des Menschen so universal und triumphierend als schon geschehen bezeugt wie in der Ostkirche. Die ganze Menschheit, ja der ganze Kosmos ist schon erneuert. Denn Christi Sieg ist endgültig und das All umfassend. In der Heiligen Liturgie werden die Glaubenden in diesen Sieg hineingenommen. In dieser Gewißheit des endgültigen Sieges und der das All umfassenden Verwandlung bekommen die Kämpfe dieser Welt und auch die Gegensätze zwischen den Kirchen einen vorläufigen und vergänglichen Charakter. In der Doxologie sind sie bereits überwunden. So gehen vom Gottesdienst der Ostkirche starke ökumenische Impulse aus.

2. Auch die Eigenart des Dogmas der Ostkirche ist von besonderer ökumenischer Bedeutung. Diese Eigenart besteht weniger im Inhalt. Denn mit denselben dogmatischen Aussagen bekennen auch die römische Kirche und die Reformationskirchen den dreieinigen Gott und Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen. Wohl aber ist sehr beachtlich, daß die orthodoxe Kirche in ihrer Dogmenentwicklung in der Struktur der gottesdienstlichen Anbetung geblieben ist und im Unterschied zum Westen darauf verzichtet hat, Dogmen zu definieren, die die Struktur der Doxologie verlassen. So fehlen besondere Dogmen über die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens, über das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im Empfang der Gnade, über das Verhältnis von Heiligem Geist und Wasser in der Taufe und von Brot und Leib Christi im Abendmahl. In diesen Fragestellungen hat sich bereits eine Verschiebung vollzogen weg vom gottesdienstlichen Geschehen, nämlich vom existentiellen Akt des Empfangens der Gnade und der Sakra-

mente hin zu einem Standort der theoretischen Reflexion, in der man meint, das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Tun überblicken und bestimmen zu können. Es konnte nicht ausbleiben, daß, wo über diese Fragen in dogmatischen Definitionen mit dem Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit Entscheidungen gefällt wurden, Gegensätze und Spaltungen entstanden sind. Manche dogmatischen Probleme sind überhaupt erst durch die Verschiebungen des Standortes weg von den existentiellen und elementaren Aussagen des Glaubens, nämlich weg vom Gebet, Bekenntnis und Zeugnis entstanden. Die Besonderheit der orthodoxen Kirche besteht nicht darin, daß sie auf eine theologische Erörterung dieser Fragen verzichtet hätte. Aber sie hat ihren Beitrag zu diesen Themen im Unterschied zum Westen nur nicht in formellen Dogmen fixiert. So ist z. B. ihre Sakramentslehre vor allem in der Interpretation der Tauf- und Abendmahlsliturgie und aus der Vätertheologie, nicht aber aus besonderen Dogmen zu erheben. Indem das Dogma der Ostkirche sich im wesentlichen auf den christologisch-trinitarischen Lobpreis beschränkt und seinen Sitz im gottesdienstlichen Leben bewahrt hat, ist die orthodoxe Kirche für die theologische Erörterung neuer Probleme grundsätzlich freier als etwa die römische Kirche, die sich durch eine ungewöhnliche Häufung von dogmatischen Definitionen gebunden hat. Zugleich aber hat sie gegenüber dem „dogmenfreien Christentum" eines Linksprotestantismus den Vorzug der klaren christologisch-trinitarischen Mitte, von der her die Probleme der Zeit jeweils neu in Angriff genommen werden müssen.

3. In der orthodoxen Kirche ist in besonderer Weise die Erinnerung an die griechischen Väter wachgehalten worden. Vor allem aus ihrem lebendigen Ringen und aus ihrer spekulativen Durchdringung der durch die Gnosis und die griechische Philosophie gestellten Probleme ist die Formulierung des trinitarischen Dogmas hervorgegangen, das der weiteren theologischen Arbeit und dogmatischen Entwicklung in allen Teilen der Christenheit zugrunde liegt. Sowohl Augustin als auch Thomas von Aquin als auch Luther und Calvin gründen auf dieser ihrer Arbeit. Die geistige Lebendigkeit und Intensität, mit der die Kirchenväter die Probleme ihrer Zeit durchdrungen und beantwortet haben, ist ein bleibender Ansporn und eine eindringliche Verpflichtung für jede Kirche, die ganz anderen Probleme und Bedrohungen des Glaubens späterer Zeiten mit gleicher Wachheit, Lebendigkeit und Klarheit aufzuspüren und zu beantworten.

4. Die Einheit der frühen Kirche bestand in der Struktur der Gemeinschaft. Auch als sich die Dreigliederung des kirchlichen Amtes (Bischöfe, Presbyter und Diakone) durchgesetzt hatte, wurde die Struktur der Gemeinschaft zunächst festgehalten. Die Einheit der Kirche bestand nicht in der Uniformität der dogmatischen Aussagen, vielmehr sind uns aus den ersten Jahrhunderten

eine Vielzahl von territorialen Bekenntnissen überliefert, die zwar eine ähnliche Gliederung aufweisen, aber in den einzelnen Aussagen keineswegs durchweg übereinstimmen. Die Einheit des Bekenntnisses bestand in der wechselseitigen Anerkennung der verschiedenen Bekenntnisse als Bezeugungen ein und derselben Wahrheit. Die Einheit der Kirche bestand auch nicht in einer kirchenrechtlichen Uniformität und vollends nicht in einem jurisdiktionellen Zentralismus, sondern in der wechselseitigen Anerkennung der Bischöfe und somit in der Struktur der Gemeinschaft, innerhalb derer die Bischofssitze derjenigen Gemeinden, die von Aposteln gegründet waren, um der Bedeutung der apostolischen Überlieferung willen ein besonderes Ansehen genossen. Diese Struktur der Gemeinschaft hat die orthodoxe Kirche auch nach der Durchführung der Metropolitan- und Patriarchatsordnung festgehalten. Alle Über- und Unterordnung ist umgriffen von der Struktur der Gemeinschaft. So ist die Einheit der orthodoxen Kirche die Gemeinschaft autokephaler Kirchen, von denen eine jede in der Durchdringung einer besonderen kulturellen Umwelt ihre Eigenart hat. Die oberste Instanz dieser Einheit ist kein einzelnes Amt, sondern die Synode, und die Beschlüsse der Synode begegnen dem Kirchenvolk nicht heteronom, sondern bedürfen der Rezeption. In dem Verzicht auf eine rechtlich gesicherte zentrale Spitze mit jurisdiktioneller Befehlsgewalt über die ganze Kirche wird dem freien Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche in höherem Maße ein freier Raum gelassen als in der römischen Kirche. Auf der anderen Seite ist das liturgische, dogmatische und kanonistische Band der Einheit so stark, daß die orthodoxe Kirche vor einem kongregationalistischen und spiritualistischen Mißverständnis der Einheit geschützt ist. Diese Wahrung der Struktur der Gemeinschaft ist von großer paradigmatischer ökumenischer Bedeutung. Denn die Einigung der getrennten Kirchen ist nur so, nämlich in der gegenseitigen Anerkennung der Einheit in der Mannigfaltigkeit, vorstellbar.

5. Manche Kirchen haben im Verlauf ihrer Geschichte Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung durchgemacht. Aber ich wüßte keine, der dies in solchem Umfang und durch so lange Zeit hindurch widerfahren wäre wie den orthodoxen Kirchen. Es gibt unter ihnen wohl keine, die von solchen Leiden verschont geblieben wäre — sei es, daß diese Leiden durch Perser, Araber, Türken und Tartaren, sei es, daß sie durch die atheistischen politischen Gewalten unseres Jahrhunderts über sie hereinbrachen. Auch die lateinische Christenheit war zeitweise an der Unterdrückung beteiligt. Die orthodoxe Kirche war so Jahrhunderte hindurch eine politisch ohnmächtige Kirche und ist es in den meisten Ländern auch heute. Der Versuchung des Griffs nach der politischen Gewalt war sie auch schon unter den byzantinischen Kaisern weit weniger ausgesetzt als die Päpste nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches. Von ihrer welthaften Ohnmacht, von ihren Leidenszeiten und ihren

Blutzeugen her ist der orthodoxen Kirche eine besondere Würde zu eigen. An ihr hat sich die Wahrheit des Wortes verwirklicht, daß Christi Kraft in den Schwachen mächtig ist. Die Herrlichkeit seiner Auferstehung manifestiert sich in denen, die mit Christus leiden. Ich erinnere mich noch gut, wie in Europa das Bild der Ostkirchen einen ganz neuen Glanz bekam, als nach dem Ersten Weltkrieg das Martyrium der Orthodoxen Kirche in Rußland bekannt wurde. Durch ihre Leiden und durch die Treue, mit der sie durch jahrhundertelange Unterdrückungen hindurch ihren Glauben bewahrt hat, ist das Christuszeugnis der orthodoxen Kirche in besonderer Weise glaubwürdig.

Schon wenn wir unter diesen fünf Gesichtspunkten die Eigenart der orthodoxen Kirche bedenken, wird deutlich, welche wichtigen, öffnenden und klärenden ökumenischen Impulse von ihr ausgehen können — auch für das Verhältnis zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche.

II. Die konkrete Bedeutung in der heutigen ökumenischen Situation

Der Ökumenische Rat ist 1948 in Amsterdam in der Zusammenfassung der beiden bereits seit Jahrzehnten bestehenden ökumenischen Bewegungen für „Faith and Order" und für „Life and Work" konstituiert worden. Beide Bewegungen waren von Anfang an aufeinander bezogen. So war eines der wichtigsten Motive für die Faith and Order-Arbeit die Scham über den Bruderzwist der christlichen Völker im Ersten Weltkrieg, und eines der wichtigsten Motive für die Life and Work-Arbeit war das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung derer, die an denselben Christus glauben. Darüber hinaus wurde 1961 in Neu-Delhi der Internationale Missionsrat mit dem Ökumenischen Rat vereint. Auch die missionarische Arbeit war mit der ökumenischen schon von jeher verbunden gewesen. Die Uneinigkeit der Christenheit war schon lange als ein Hauptgrund dafür bekannt, daß die christliche Botschaft der nicht-christlichen Umwelt unglaubwürdig blieb. Von der Missionsarbeit waren von Anfang an stärkste Impulse sowohl für die Einigung der Kirchen im Glauben und in der kirchlichen Ordnung als auch für den gemeinsamen christlichen Einsatz für den Frieden und die Gerechtigkeit innerhalb der Völker und zwischen den Völkern ausgegangen. So durchdrangen einander die ökumenischen Bemühungen um den gemeinsamen Glauben, den gemeinsamen Gottesdienst und die wechselseitige Anerkennung der Ämter, um den Einsatz der missionarischen Verkündigung und die Bemühungen um die Behebung von Ungerechtigkeit, Not und Unfrieden in der Welt. In all diesen Aufgaben sind ganz erhebliche Fortschritte erreicht worden — nicht nur in der praktischen Zusammenarbeit und in der missionarischen Koordination, sondern auch in der gemeinsamen

theologischen Arbeit. So sind z. B. im Verständnis des Gottesdienstes, der Taufe, des Abendmahls, der Ämter und der Ordination heute viel mehr gemeinsame Aussagen möglich als zu Beginn der Faith and Order-Bewegung.

In den letzten Jahren haben sich jedoch in der Arbeit des Ökumenischen Rates einige Gewichtsverschiebungen ergeben, die das bisherige Gefüge seiner Themen und damit auch sein Ziel in Frage stellten. Natürlich gab es schon immer Akzentverschiebungen, durch die diese oder jene Thematik je nach der aktuellen Situation stärker betont wurde. Neu aber ist, daß in den letzten Jahren Aufgaben, die in der ökumenischen Arbeit von Anfang an zusammengehörten, von manchen als Alternativen einander gegenübergestellt werden und so eine Unsicherheit hinsichtlich der eigentlichen Bestimmung des Ökumenischen Rates entstanden ist: Ist sein Ziel die Einigung der getrennten Kirchen im Glauben und in der Kirchenordnung zum gemeinsamen Zeugnis vor der Welt *oder* der Einsatz für eine gerechte und friedliche Ordnung der Welt? 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* Säkularökumenismus, nämlich Veränderung der Welt durch den gemeinsamen Einsatz von Christen und Nichtchristen. 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 ihrer Trends. Selbstverständlich gibt es im Ökumenischen Rat auch starke Gegenkräfte, die die Veränderung der ökumenischen Aufgabe ablehnen. Aber jene Einseitigkeiten sind heute noch nicht überwunden und haben in vielen Kirchen, auch in der römisch-katholischen, zu erheblichen Polarisierungen und zu einer gewissen Krise geführt.

Von solchen Verschiebungen der kirchlichen Thematik scheint mir die orthodoxe Kirche am wenigsten erfaßt. Zum Teil mag das seinen Grund darin haben, daß die meisten orthodoxen Christen in Ländern leben, deren staatliches System es der Kirche unmöglich macht, sozial- und weltpolitische Programme zu entwickeln. Vor allem aber dürften sich aus dem *Wesen* der orthodoxen Kirche die Hemmungen ergeben, die sie hindern, die zentrale Aufgabe der Kirche aus dem Auge zu verlieren. Die fünf Eigentümlichkeiten der orthodoxen Kirche, die ich im ersten Gedankengang hervorgehoben habe, bekommen in der gegenwärtigen Situation noch eine zusätzliche aktuelle Bedeutung:

1. Die orthodoxe Kirche hat die Heilige Liturgie als Mitte allen kirchlichen Geschehens unbeirrt festgehalten. Damit hat sie festgehalten, daß entscheidend für alles Geschehen zwischen den Menschen das Geschehen zwischen Gott und

den Menschen, und zwar Gottes gnädiges, erneuerndes Handeln an den Menschen ist. Der Mensch kann sich nicht selbst wandeln, wenn er nicht von Gott gewandelt wird. Er kann auch die Gesellschaft nicht wirklich wandeln, wenn er sich nicht von Gott wandeln läßt. Es gibt in der Geschichte genug Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung, die bei genauerem Zusehen nur den Übergang der Gewalt in andere Hände bedeuten, aber das Unrecht nicht beseitigen. Wird aber in der orthodoxen Liturgie die Verwandlung der Menschheit und die Erneuerung des Kosmos gepriesen als in Christi Auferstehung angebrochen, ja vollbracht, dann ergibt sich eine Zuversicht, die frei macht zum selbstlosen Einsatz für die Mitmenschen. Denn Gottes umwandelnde Heilstat ist unserem Tun vorausgegangen.

2. In einer Zeit, in der die Dogmen der Kirche weithin als Ideologien verdächtigt werden, die den Menschen von seinen eigentlichen Nöten ablenken, nimmt das Dogma der orthodoxen Kirche infolge seines doxologischen Charakters und seiner thematischen Beschränkung eine besondere Stellung ein. Denn es ist Anbetung, in der der Mensch sich an Gott hingibt und Anteil an Gottes ewigem Leben empfängt. Es ist auch Lehre, aber wurzelnd in dem Akt existentieller Hingabe, in der Gott für den Glaubenden alles wird. So bedeutet das Dogma keine Ideologie, sondern die lebendige Mitte, von der aus der Glaubende weiterdenkt, die Aufgaben und Pläne dieser Welt prüft und sich den eigenen Auftrag in der Welt erhellen läßt. Das so verstandene Dogma ist kein heteronomer Zwang, sondern erschließt befreiende, beglückende und wegweisende Einsicht.

3. Nehmen wir die Lebendigkeit, die Vielseitigkeit und die Differenziertheit des Ringes der Kirchenväter mit den Gefährdungen und Entstellungen des christlichen Glaubens in ihrer Zeit ernst, dann sind sie ein wichtiges Vorbild inmitten der Gefährdungen und Entstellungen des Glaubens heute. Diese sind freilich recht anderer Art. Stärker als damals geht es heute um das Verständnis des Menschen, und zwar um die verschiedenen Programme eines Humanismus, die durch Verallgemeinerungen von einzelnen psychologischen, soziologischen oder biologischen Erkenntnissen entstanden sind. Dabei spielen Sachverhalte und Folgerungen eine Rolle, die den Kirchenvätern noch nicht vor Augen stehen konnten. Man wird daher bei ihnen keine *direkte* Antwort auf die heutigen Fragen finden können. Wohl aber ist die Lebendigkeit ihres damaligen Ringens um die *christologischen* Fragen ein vorbildlicher Ansporn, mit gleicher Lebendigkeit von dem biblischen und patristischen Verständnis des *Menschen als Gottes Ebenbild* her vorzustoßen und die Probleme heute und dabei die empirisch-wissenschaftliche Forschung ebenso ernsthaft kritisch zu verarbeiten, wie es die Väter in ihrer Zeit z. B. mit der philosophischen Logoslehre getan haben.

4. Die ostkirchliche Struktur der Gemeinschaft ist ein Schutz sowohl gegen

die Auflösung des Amtes als auch gegen die Ausschaltung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Die Gemeinschaft der Ämter und des gläubigen Kirchenvolkes ist zugleich ein Schutz dagegen, daß die Kirche ihr eigentliches Thema verliert. Das Amt ist ein Korrektiv des Priestertums aller Gläubigen, und dieses wiederum ist ein Korrektiv der Ämter, wenn die Gefahr entsteht, daß die gottesdienstliche Mitte des kirchlichen Handelns verlassen wird. Dieses Miteinander erhält auch die Sensibilität und Wachheit für die Probleme und Nöte, die die Kirche in ihrer Umwelt von der Mitte der Anbetung und des Dogmas her in Angriff nehmen muß. Diese Struktur der Gemeinschaft ist so eine Warnung vor der Polarisierung, die in der westlichen Christenheit zwischen kirchlichem Zentralismus und den Forderungen einer Demokratisierung der Kirche entstanden sind.

5. Aufgrund ihrer mannigfachen Leidenszeiten hat die orthodoxe Kirche die moralische Autorität, als öffentlicher Fürsprecher für die Unterdrückten aufzutreten, ohne sich damit dem Verdacht auszusetzen, den eigenen Vorteil zu suchen. Weniger als manche andere Kirche kann man sie des Strebens nach politischer Macht verdächtigen, wenn sie gegen das Unrecht Stellung nimmt. Zugleich aber weiß sie aufgrund ihrer Geschichte zwischen dem göttlichen Heil und dem irdischen Wohl zu unterscheiden. Es gibt auch ein Elend der modernen Industrie- und Wohlfahrtsstaaten. In erster Linie hat die Kirche zur Umkehr zu Gott zu rufen und die Verwandlung des Menschen zu verkündigen, die mit Christi Auferstehung angebrochen ist.

So kommt der orthodoxen Kirche meines Erachtens über die *grundsätzliche* Bedeutung hinaus auch eine besondere *aktuelle* Bedeutung in der heutigen Situation der Christenheit zu.

III. Die Aktualisierung der ökumenischen Bedeutung der orthodoxen Kirche

Nun kann freilich nicht übersehen werden, daß die große Bedeutung der orthodoxen Kirche für die gesamte Christenheit heute von vielen nicht erkannt wird — und zwar finden sich darunter auch solche, die der Entwertung des Gottesdienstes und des Dogmas und damit dem Verlust der kirchlichen Mitte ebenso entschlossen widerstehen wie orthodoxe Christen. Natürlich kann ein solches Nicht-verstanden-werden den Orthodoxen nicht verborgen bleiben, und sie fühlen sich deshalb inmitten ökumenischer Gremien nicht selten fremd. Aber auch mir ist es schon begegnet, wenn ich meine Gedanken über die ökumenische Bedeutung der orthodoxen Kirche aussprach, daß man mir antwortete: „Du überschätzt die orthodoxe Kirche, du idealisierst sie. Wir merken nichts von dem, was du sagst. Wir merken nichts von den umwandelnden Kräften, die vom orthodoxen Gottesdienst auf die Menschheit und den Kosmos

ausgehen. Wir bemerken auch nichts von der Befreiung, die vom doxologischen Dogma her für das theologische Denken und für die Bezeugung des Glaubens erfolgt. Wir bemerken auch keine Dynamik, in der sich das Ringen der Kirchenväter in der Auseinandersetzung mit den heutigen Problemen fortsetzt. Wir sehen dagegen ein eigentümliches Beharren der orthodoxen Kirche bei längst vergangenen Problemen und ein Sich-Verschließen gegenüber der Notwendigkeit einer Erneuerung heute." Man antwortete mir ferner: „Wir sehen auch keinen Vorzug der ostkirchlichen Struktur der Gemeinschaft, sondern die großen Schwierigkeiten der autokephalen Kirchen, zu gemeinsamem Handeln zu kommen." Auch das Verhältnis zur politischen Gewalt wird kritisiert.

Welches sind die Gründe für diese unter Christen und Nichtchristen verbreiteten Einwände? — Es sind zwei Antworten zu geben:

1. Die nicht-orthodoxen Christen bemühen sich zweifellos im allgemeinen viel zu wenig darum, die orthodoxe Kirche zu verstehen. Dazu ist es nötig, ihre Geschichte, ihre Liturgie, ihre Väter, auch ihre späteren Theologen und ihre Religionsphilosophen zu studieren sowie den oft verborgenen Wegen ihres Einsatzes für die Unterdrückten nachzugehen und vor allem sich für die orthodoxe Spiritualität zu öffnen. Wo dies geschieht, fallen viele Vorurteile hin und bekommen manche Vorgänge ein anderes Gesicht. Das ist z. B. die Erfahrung der evangelischen Studenten, die seit bald zwanzig Jahren an dem orthodoxen Liturgischen Seminar teilnehmen, das der russische Professor Leo Zander seinerzeit in Heidelberg begründet hatte und das nun von dem griechischen Professor Nissiotis in Bossey alljährlich fortgesetzt wird, woran sich dann die gemeinsame Teilnahme an der orthodoxen Liturgie der Karwoche und des Osterfestes anschließt.

2. Aber vielleicht tun auch umgekehrt die orthodoxen Christen zu wenig, um ihre Kirche verständlich zu machen. So ist zu fragen, ob die orthodoxe Kirche von den grundsätzlichen Möglichkeiten, die ihr durch die besondere Eigenart ihres Gottesdienstes, ihres Dogmas, ihrer Kirchenväter und ihrer Gemeinschaftsstruktur für ihr Reden und Handeln gegeben sind, immer den vollen Gebrauch macht. Bedenken wir den Dienst der Apostel, der für alle Kirchen grundlegend ist und dem alle Kirchen zu allen Zeiten nachzufolgen haben: Mit welcher Intensität und Beweglichkeit ist Paulus, der Jude, vorgestoßen in die hellenistische Umwelt seiner Zeit, hat die Vorstellungen der hellenistischen Popularphilosophie, der Mysterientheologie und der Gnosis durchbrochen und deren Begriffe in den Dienst seiner Verkündigung gestellt. Mit welcher Intensität und spekulativen Kraft haben die Kirchenväter diesen Vorstoß fortgesetzt, der dann später seine Fortsetzung fand hinein in den germanischen, slavischen und fernöstlichen Raum. Die apostolische Nachfolge voll-

zieht sich nicht nur in der Bewahrung der apostolischen Worte, sondern in der Treue, mit der diese Worte in neue Situationen hinein ausgelegt und die verkündigenden Vorstöße der Apostel fortgesetzt werden. Nicht nur die apostolischen Worte, sondern die Akte des apostolischen Redens sind für die Kirche verpflichtend. Denn das Evangelium ist nicht Buchstabe, sondern lebendige Stimme. So sind auch die Kirchenväter nicht nur in dem, was sie gesagt haben, sondern auch in den Akten ihres Ringens und Aussagens vorbildlich. Hier stehen alle Kirchen vor den gleichen hermeneutischen Problemen, die keineswegs einfach zu lösen sind.

Gewiß sind die Gründe für das, was nicht nur von Außenstehenden, sondern auch von manchen orthodoxen Christen selbst als eine gewisse Statik der Ostkirche bedauert wird, vielschichtig, und man müßte dazu in ein genaueres Gespräche über das Traditionsverständnis, besonders über das Verhältnis von apostolischer und kirchlicher Tradition eintreten. Aber ich bin davon überzeugt, daß der Hauptgrund nicht in dem tiefsten Wesen orthodoxer Spiritualität, sondern in der historischen Tatsache zu suchen ist, daß die meisten orthodoxen Kirchen jahrhundertelang unter nicht-christlicher Fremdherrschaft und somit in einem Belagerungs- und Verteidigungszustand gelebt haben. Hier waren größere Vorstöße unmöglich, und man konnte froh sein, das Allernötigste und Wichtigste unverletzt zu bewahren. Ist es doch auch bei den anderen Kirchen so, daß ihre Bewährung in besonderen Gefahren ihr Verhalten prägt und sich dann auch in veränderten Situationen weiter auswirkt. Ich denke da z. B. an unsere Erfahrungen im Kampf der Evangelischen Kirche gegen den Nationalsozialismus, die meine Generation geprägt, sich aber dann in der Folgezeit nicht nur als Hilfe, sondern auch als Hindernis erwiesen haben, alsbald aufgetretene ganz andere Probleme rechtzeitig zu erkennen. Wir leben aber heute in einer Zeit eines so tiefgreifenden Umbruchs der bisherigen Ordnungen, eines so fortschreitenden Verblassens der Gottesgewißheit bei vielen und einer solchen Ratlosigkeit in großen Teilen der Jugend, daß einem jeden Christen geboten ist, diese Veränderungen ernst zu nehmen und mit der Phantasie der Liebe nach Wegen zu suchen, wie er die Mitmenschen in ihrer Bedrohung erreicht und ihnen hilft. Jede Kirche muß vollen Gebrauch machen von den Möglichkeiten, die ihr von ihren besonderen Voraussetzungen her für ihr Reden und Handeln gegeben sind. Dabei geht es nicht nur um die Glieder der einzelnen Kirchen und um die vielen, die nicht mehr praktizierende Christen, aber voller Fragen sind, sondern zugleich um die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen.

Solche neuen Vorstöße sind immer ein Wagnis und mit der Gefahr verbunden, die Identität zu verlieren. In jeder Kirche gibt es daher Kräfte, die vor dem Wagnis solcher Vorstöße warnen und den Bestand der Kirche allein durch

die Wahrung des Gewohnten gesichert sehen. Aber war es kein Wagnis, als Paulus, der Jude, den Griechen ein Grieche, den Gesetzlosen ein Gesetzloser wurde, um einige zu gewinnen? Oder war es kein Wagnis, als griechische Missionare den Slaven zu Slaven und lateinische Sendboten den Germanen zu Germanen wurden, um sie zu gewinnen? Was bedeutet denn für den Christen die Wahrung seiner Identität? Ist er doch mit Christus gestorben, um nicht mehr das eigene Leben zu leben. Hier gilt das Herrenwort: „Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen." Hier gilt das Pauluswort: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir." Dies aber gilt nicht nur für die einzelnen Christen, sondern auch für die Kirche.

Ich stehe am Ende meines Vortrages. Es war ein Versuch, die orthodoxe Kirche zu verstehen. Meine orthodoxen Freunde mögen darüber urteilen, ob ich sie richtig verstanden habe. Ich bin der Überzeugung, daß dieser Kirche ein helles Licht, ein kostbarer Schatz und Kräfte der Heilung anvertraut sind, die für die ganze Christenheit und für die Welt von großer Bedeutung sind.

Konferenz Europäischer Kirchen — Treffpunkt für die Kirchen in Europa

VON GLEN GARFIELD WILLIAMS

Anläßlich des 65. Geburtstages von Präsident D. Adolf Wischmann soll dieser Aufsatz ein schlichtes, doch tief von Herzen kommendes Zeichen für die Gratulation, die guten Wünsche und die Dankbarkeit all derer sein, denen die Arbeit der „KEK" am Herzen liegt.

1.

Um 9.30 Uhr am Morgen des Dienstag, 28. Mai 1957, begann im Konferenzzentrum Liselund bei Slagelse in Dänemark die erste Zusammenkunft von Vertretern aus Kirchen vieler, wenn auch nicht aller Teile Europas. Bischof Dr. Hoegsbro hielt den Eröffnungsgottesdienst über Joh 17, 11, „Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien gleichwie wir." 63 Vertreter von Kirchen oder kirchlichen Organisationen waren anwesend, 11 davon allerdings als Beobachter. Fünfzehn Länder und siebenunddreißig Kirchen oder ökumenische Organisationen waren vertreten. Die größten Delegationen kamen aus den deutschen Kirchen (18 Mitglieder), den Niederlanden (9 Mitglieder), Ungarn (6 Mitglieder), der Tschechoslowakei

und den lutherischen Kirchen der Sowjetunion (je 5 Mitglieder). Das Treffen stand unter der Leitung von Dr. Egbert Emmen, dem Generalsekretär der Niederländischen Reformierten Kirche[1].

Doch im Jahre 1957 bestanden in vielen Bereichen des europäischen Lebens große Schwierigkeiten. Die Spannungen und düsteren Bedrohungen des „Kalten Krieges" dauerten unvermindert weiter. Ökumenisches Engagement wurde noch immer von vielen Kirchen nur teilweise verstanden, während andere sich offen in der Defensive befanden. Für andere wiederum mußten Ort und Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit seinem Hauptquartier in Genf und seiner hauptsächlich auf Europa bezogenen praktischen Tätigkeit erst noch in die richtige Weltperspektive gerückt werden. Alle diese Umstände führten zu zwei Feststellungen, die typisch waren für zwei Aspekte desselben Geschehens. Die erste war die Bemerkung von Präses D. Ernst Wilm während der Diskussion über den Bericht des Ausschusses für organisatorische Fragen (Ausschuß V). Er sagte: „Wir haben . . . die Bereitschaft der Kirchen und der Brüder erfahren, die hierher gekommen sind. Wir haben es beinahe als ein Wunder angesehen, daß so viele Brüder hier sein konnten. Das ist uns ein ganz großes Geschenk." Andererseits stellt Paragraph 1 des Berichtes von Ausschuß I unter anderem fest: „Die Teilnahme großer lutherischer Kirchen sowie der anglikanischen Kirche haben wir schmerzlich vermißt, hoffen aber, daß sich Wege finden lassen, die die Zusammenkunft aller christlicher Kirchen Europas möglich machen."

Die Zusammenkunft in Liselund 1957 war aufgrund von Vorschlägen auf einer Sitzung in Brüssel im September 1955 zustande gekommen, zu der sich Vertreter einiger weniger Kirchen auf Initiative des Deutsch-Niederländischen Bruderrates zusammengefunden hatten. Dr. Egbert Emmen bezog sich in seiner Eröffnungsrede ausführlich auf diesen Umstand und erläuterte, wie er und Präses D. Wilm mit der Vorbereitung der Tagung in Liselund beauftragt worden waren. „Nach ausführlicher Beratung und Korrespondenz mit Ihren Kirchen", sagte er, „waren wir der Meinung, daß endlich die Zeit gekommen sei, eine erste Begegnung zu organisieren von Delegierten der Kirchen in Europa, welche zusammen verstehen füreinander Verantwortlichkeit zu tragen in denjenigen Problemen, welche uns gemeinsam angehen."

Liselund war daher nicht die erste Zusammenkunft der Konferenz Europäischer Kirchen. Hier wurde jedoch über die Entwicklung der Arbeit, die künftig dafür Verantwortlichen und den Namen „Konferenz Europäischer Kirchen" selbst entschieden[2].

[1] Hierzu und zu weiteren Informationen über die Entstehung s. „Bericht — Konferenz Europäischer Kirchen — Liselund 27.—31. Mai 1957", Den Haag 1957.

[2] A. a. O., Bericht von Ausschuß V.

Das Treffen von Liselund wird am besten mit einem Wort beschrieben, das auch im Bericht selbst häufig vorkommt, nämlich „zusammenfinden". Die Zeiten gestatteten einen solchen versuchsweisen Kontakt. Die Aufgabe erforderte eine Entfaltung dieses Beginnens.

Weitere zwanzig Monate sollten verstreichen, ehe die erste Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen stattfand. Während jener Zeit lagen die Vorbereitungen in den Händen eines kleinen Ausschusses, der aus Dr. Egbert Emmen, dem verstorbenen Erzbischof Jan Kiivit von der Estnischen Lutherischen Kirche und Landesbischof D. Hanns Lilje sowie Pfarrer Dr. Hans Heinrich Harms (heute Bischof von Oldenburg) als Exekutivsekretär bestand.

Das Treffen sollte sich als erste Vollversammlung der KEK erweisen — obwohl zu jener Zeit der Weg zu einer beständigeren Zusammenarbeit unter den Kirchen Europas noch keineswegs deutlich war. In Nyborg, Dänemark, kamen vom 6. bis 9. Januar 1959 neunzig Vertreter und Berater aus Kirchen und ökumenischen Organisationen in fünfundzwanzig europäischen Ländern zusammen und mühten sich miteinander um das Thema „Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt"[3]. Diesmal waren Vertreter der größeren lutherischen Kirchen und der anglikanischen Kirche anwesend, deren Fehlen auf dem Treffen von Liselund bedauert worden war. Wichtig ist ferner die aktive Teilnahme eines Vertreters der Russischen Orthodoxen Kirche, des verstorbenen Professors L. Parijskij, der auch in den zur Fortsetzung der Arbeit geschaffenen Beratungsausschuß — heute Beratender Ausschuß — gewählt wurde. Zum erstenmal hatte sich diese alte Kirche hier in organisierter ökumenischer Arbeit auf Kirchenebene engagiert.

Doch geschahen auch noch andere bedeutsame Dinge. Die sorgfältige Lektüre des Berichtes läßt deutlich werden, daß hier eine Klärung der Atmosphäre und eine Präzisierung im Blick auf Sinn und Zweck der Zusammenkunft vor sich gegangen war.

Was die Atmosphäre betrifft, so ist offensichtlich, daß die vorläufige Natur des „Zusammenfindens" von Liselund abgelöst worden war durch ein sehr klares Zusammentreffen manchmal stark widerstreitender Meinungen. Bischof D. Lilje legte den Finger auf diesen Wechsel der Atmosphäre, als er in einem in den Bericht aufgenommenen Dokument schrieb: „Hier ist etwas sichtbar geworden, das über den geschichtlich-politischen Unterschieden sich als eine höhere Kraft der Einigung erwies. Von den Teilnehmern der Tagung ist empfunden worden, daß daher der unverkennbare festliche Schimmer rührte, der über diesen Verhandlungen lag. Es war die Freude darüber, daß so verschiedene

[3] Hierzu und zu weiteren Informationen über das Treffen siehe „Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt — Nyborg 1959", Gotthelf-Verlag, Zürich/Frankfurt 1960.

Menschen doch ein Gespräch im Geiste echter, ungeheuchelter, brüderlicher Achtung führen konnten." Er fuhr fort: „Daß damit sämtliche Probleme gelöst seien, hat kein Mensch erwarten können und ist auch von den Teilnehmern an der Nyborger Konferenz weder während noch nach der Tagung behauptet worden. Man wird nüchtern feststellen müssen, daß zum Gelingen der Konferenz vor allem die Tatsache beigetragen hat, daß niemand übertriebene Erwartungen hegte, daß aber auch niemand den Versuch machte, mit seiner Meinung die Brüder zu überwältigen. . .[4]."

Der verstorbene methodistische Bischof Dr. Ferdinand Sigg, Schweiz, war von einer ähnlichen Erfahrung beeindruckt. Im Bericht legte er diese Überlegungen nieder. „Freilich, Ermahnung und brüderliche Kritik konnten nicht unterbleiben. Was feinsinnig und abgewogen in Vorträgen und Diskussionsvoten dargelegt wurde, mußte im Einzelgespräch oft bis zur Gewissensfrage vorgetrieben werden, ob unsere Motive und unsere Absichten auch wirklich bis ins Letzte transparent seien. Und gerade hier darf im Hinblick auf alle Bedenken, die gegen eine europäische Kirchenkonferenz, gegen ein Gespräch zwischen Ost und West, zwischen Protestanten und Orthodoxen wach werden können, das große Geschenk aufgezeigt werden, daß eine wirkliche Begegnung möglich wurde. Im Ringen um ein besseres Verständnis der Wahrheit und um kräftigere Dienstmöglichkeiten mußten vielseitig Dinge gesagt werden, die für unvertraute Ohren erstaunlich neu waren, aber eben doch gehört werden wollten[5]."

Atmosphäre und Wesen der KEK-Versammlungen waren so gleich zu Beginn ihrer Existenz deutlich geworden. Sie sollten ein „Treffpunkt" unterschiedlicher Theologien, Ekklesiologien, philosophischer Voraussetzungen und sozialer und politischer Konsequenzen sein. Keine leichte Position und keine bequeme Situation — aber ein wesentlicher Dienst.

Denn die erste KEK-Zusammenkunft in Nyborg entdeckte auch Sinn und Zweck dieses Treffens europäischer Kirchen und die Bedeutung hinter dem manchmal schmerzlichen Ringen, das sich Anfang Januar 1959 abgespielt hatte und noch auf so vielen künftigen Konferenzen fortgesetzt werden sollte. Dieser Sinn und Zweck ist am besten im ersten Abschnitt des Berichtes von Ausschuß V über das Thema „Kirchliche Zusammenarbeit in Europa" definiert — einem Bericht, der sich auch mit praktischen Plänen für die künftige Ausweitung der Arbeit befaßte. In diesem Bericht heißt es unter anderem: „. . . Es muß dankbar festgestellt werden, daß bei allen Mitgliedern des Ausschusses in verschiedener und deshalb sich fruchtbar ergänzender Nuancierung die Auffassung ver-

[4] A. a. O. S. 10
[5] A. a. O. S. 13 f.

treten worden ist: wir haben als europäische Kirchen miteinander und aneinander eine Aufgabe, aus der wir uns nicht gegenseitig entlassen können und entlassen wollen. . . Diese Aufgabe weist uns in gemeinsamer und brüderlicher Gesinnung auf den Auftrag hin, unter dem der Herr als das Haupt seiner Kirche uns sehen und brauchen will als seine Zeugen. . .[6]"

Hier wird von Anfang an klar der missionarische Hintergrund für die Arbeit der KEK dargelegt, die Aufgabe, europäischen Kirchen in der heutigen europäischen Situation zu helfen, durch den Heiligen Geist Zeugnis abzulegen für die erlösende Gnade Gottes in Jesus Christus. Diese Überzeugung wurde später in der nachstehenden Formulierung in die Verfassung der KEK aufgenommen, die während der Vierten Vollversammlung im Oktober 1964 an Bord der „Bornholm" im Kattegatt angenommen wurde:

(Satzung — Artikel 1)

„1.1. Die Konferenz Europäischer Kirchen (im folgenden: die Konferenz) ist eine ökumenische Gemeinschaft von Kirchen Europas, 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.

1.2. Der Zweck ihrer Arbeit ist, bei regelmäßigen Zusammenkünften Fragen, die die Kirchen in Europa angehen, zu erörtern und sich gegenseitig zu fördern in dem allen Kirchen aufgetragenen Dienst in der gegenwärtigen europäischen Situation."

Konferenz Europäischer Kirchen — „Treffpunkt der europäischen Kirchen" — zum Zeugnis. Die Erfahrung der folgenden Jahre sollte zeigen, wie notwendig es war, von dem gelegentlichen Ad-hoc-Treffen zur Einbeziehung verschiedener einfacher Formen kontinuierlicher Studientätigkeit zwischen den Vollversammlungen zu gelangen, die selbst auch allmählich in regelmäßigeren Abständen stattfanden. Die Entwicklung eines regionalen ökumenischen Bewußtseins zog die Entstehung eines bescheidenen Systems nach sich, das diesem Impuls zur Verfügung stand. So gab sich die KEK im Jahre 1964 (Vollversammlung Nyborg IV) durch die Annahme einer Satzung ein Minimum an Richtlinien und traf 1967 (Vollversammlung Nyborg V) Vorsorge für die Schaffung ihres eigenen kleinen ständigen Sekretariates. Der Autor, der 1961 die Arbeit als Geschäftsführender Sekretär von Dr. Harms übernommen hatte, wurde zum ersten Generalsekretär ernannt und begann sein Amt im April 1968.

---

[6] A a. O. S. 124

2.

Wenn, wie im Falle der KEK, ein Treffpunkt von einem einzigen oder gelegentlichen Ereignis zu einem Instrument umgeformt werden soll, das von den beteiligten Partnern — hier den Kirchen Europas — kontinuierlicher genutzt werden kann, so muß dieses Instrument eine gewisse Zahl von Grundbedingungen erfüllen. Diese müssen den Bedürfnissen der Teilnehmer entsprechen. In der Situation der KEK sind zumindest vier solcher Elemente zu nennen — Elemente, die für jede Fortsetzung der Arbeit grundlegend sein müssen.

Zunächst ist klar, daß ihr Zweck allen deutlich sein muß. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß in der Satzung die Zweckbestimmung der KEK wie folgt formuliert wurde:

„1.2. Der Zweck ihrer Arbeit ist, bei regelmäßigen Zusammenkünften Fragen, die die Kirchen in Europa angehen, zu erörtern und sich gegenseitig zu fördern in dem allen Kirchen aufgetragenen Dienst in der gegenwärtigen europäischen Situation."

Diese Formulierung ermöglicht die Analyse der europäischen Situation, sie ermöglicht Diskussion, gegenseitige Weisung (und, wo dies nötig ist, gegenseitige Kritik), gegenseitige Unterstützung bei der gemeinsamen Aufgabe der Kirchen auf dem Schauplatz des heutigen Geschehens in Europa.

Daß diese gemeinsame Aufgabe die Elemente der LEITOURGIA, MARTYRIA und DIAKONIA umschließt, ist eine Selbstverständlichkeit, die keine Kirche in Europa anzweifeln würde. Dies ist jahrhundertelang so gewesen — und die Jahrhunderte haben gesehen, wie jede einzelne Kirche, oft sogar isoliert von anderen der eigenen Konfession, in mühseliger Entwicklung die erforderlichen Strukturen für die Verwirklichung dieses konstituierenden Elementes kirchlichen Lebens geschaffen hat. Neu an der Situation ist das allmählich erwachende Bewußtsein unter den europäischen Kirchen, daß ein solches Vorgehen dem Wesen des Evangeliums irgendwie nicht entspricht. Die neuen politisch-sozialen Situationen in verschiedenen Teilen dieses Kontinents und die berechtigte Gleichgültigkeit moderner Europäer gegenüber einer „zerstückelten" Darstellung des Evangeliums lassen mehr und mehr Verständnis für ein Faktum aufkommen, das bereits immer bestand: daß nämlich die Aufgabe der Kirchen in einer gegebenen Situation e i n e Aufgabe ist. Sie ist eine Aufgabe auf allen Ebenen — weltweit, lokal und auch regional oder kontinental. Und dieses letztere Verständnis vom regionalen Charakter der gemeinsamen Aufgabe hat sich am langsamsten entwickelt. Es gibt sehr klare Anzeichen dafür, daß diese Ausweitung des Verständnisses zurzeit in Europa vor sich geht, und das deutlich zunehmende Interesse an den von der KEK gebotenen Möglichkeiten ist vielleicht das eindrucksvollste Beispiel. Hier ist festzuhalten, daß die Kirchen der

anderen Kontinente, besonders in Asien und Afrika, sich seit langem sehr stark der Tatsache bewußt sind, daß sie, innerhalb der spezifischen Gegebenheiten ihrer eigenen Gebiete, einander brauchen. Der Beweis dafür liegt in der beträchtlichen Stärke der jeweiligen regionalen ökumenischen Organisationen dieser Kontinente.

Die KEK besteht als Instrument in den Händen der europäischen Kirchen — doch ihre Wirksamkeit könnte behindert werden durch das Labyrinth kirchlicher und konfessioneller Strukturen, welche die Kirchen dieses Kontinentes im Laufe der Jahre sorgfältig aufgebaut haben ... oft mit dem Ziel, getrennt zu bleiben!

Sodann ist erforderlich, daß der Treffpunkt allen zugänglich ist. Das ist eine einfache Feststellung, doch in der europäischen Situation verbirgt sich dahinter eine Reihe von Komplikationen. Die Satzung ist in diesem Punkte klar genug. Sie besagt:

„3.1. Die Konferenz besteht aus den Kirchen Europas, die an den Zusammenkünften in Nyborg vor der Annahme dieser Satzung teilgenommen haben, und aus solchen Kirchen Europas, die später aufgenommen werden."

Es ist natürlich klar, daß die Mitgliedschaft denjenigen Kirchen offensteht, welche die in Artikel 1.1. der Satzung festgelegte trinitarische und biblische Grundlage anerkennen[7].

Europa befindet sich hier jedoch in mancherlei Hinsicht in einer einzigartigen Position. So ist es zum Beispiel der Kontinent, in dem die große Mehrheit der größeren Kirchenspaltungen entstanden ist. Es ist zudem der einzige Kontinent der Welt, der den verschiedenen mit der sogenannten „konstantinischen Ära" zusammenhängenden Sonderbeziehungen zwischen Kirche und Staat unterworfen war. Sodann ist es der Kontinent, auf dem viele Kirchen, die heute in Frage gestellt, kritisiert oder ignoriert werden, in hohem Maße zur Formung der kulturellen Struktur von Nationen beigetragen haben — eben der Struktur, von der sie jetzt abgelehnt werden. Es ist der Kontinent, auf dem alte, ältere und uralte Kirchen den heftigen Spannungen einer in Revolution befindlichen Gesellschaft ausgesetzt sind. Die Liste ließe sich fortsetzen. Sie summiert sich zu einer besonderen kirchlichen „forma mentis", die nur Europa eigen ist und daher die ökumenische Arbeit auf diesem Kontinent zu einer überaus diffizilen Aufgabe macht.

Wie viele als solche „anerkennbare" Kirchen gibt es in Europa? Das ist nicht leicht zu sagen — denn „Anerkennung" läßt sich schwer definieren. Etwa zweihundert vielleicht? Vielleicht mehr. Etwa hundert davon sind unmittelbare und aktive Mitglieder der KEK. Zu weiteren dreißig oder vierzig bestehen

[7] Siehe oben S. 445

unterschiedliche Grade der Beziehungen. Staatskirchen, Volkskirchen, Freikirchen; konservative und liberale; Kirchen, die noch Privilegien besitzen, solche, denen sie genommen sind; wieder andere, die nie Privilegien gekannt haben; Mitgliedszahlen, die von vielen Millionen über Hunderttausende und Zehntausende bis zu wenigen Tausend reichen; episkopale, synodale und kongregationale Strukturen; Kirchen, deren Geschichte weit über tausend Jahre zurückreicht, die einige hundert Jahre alt sind, deren Ursprünge in der jüngsten Vergangenheit liegen; Kirchen von Island bis Istanbul, von Portugal bis zur Sowjetunion. Sie sind alle in der KEK und ihren verschiedenen Organen vertreten. Ein Viertel der Mitgliedskirchen der KEK ist nicht Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen und findet seinen Platz in der ökumenischen Diskussion lediglich durch die Kanäle der regionalen ökumenischen Organisation. Obgleich die römisch-katholische Kirche nicht Mitglied der KEK ist, besteht doch auf beinahe allen Ebenen und in vielen Themenbereichen eine enge und mannigfaltige Zusammenarbeit.

Als drittes Erfordernis kommt hinzu, daß die behandelten Themen für alle Beteiligten sachdienlich sein sollten. Eine Erläuterung aller im Laufe der Jahre von den verschiedenen Organen der KEK behandelten Themen (woraus sich eine Reihe von Veröffentlichungen ergeben hat) würde weit über den Rahmen dieses Aufsatzes hinausgehen. Jedes dieser Themen hat sich jedoch irgendwie aus den Ergebnissen der einzelnen KEK-Vollversammlungen — den sogenannten Nyborg-Konferenzen — entwickelt. Es war nicht immer leicht, die Themen für die Vollversammlungen festzulegen. Gerade weil es so wichtig war, die Themen für alle europäischen Situationen relevant zu machen, sind lange Stunden auf die mühsame Aufgabe der Formulierung verwendet worden. Daraus ergab sich die folgende Themenliste für die Vollversammlungen:

Nyborg I (1959): Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt

Nyborg II (1960): Der Dienst der Kirche in einer sich verändernden Welt

Nyborg III (1962): Die Kirche in Europa und die Krise des modernen Menschen

Nyborg IV (1964): Zusammen leben als Kontinente und Generationen

Nyborg V (1967): Dienen und Versöhnen — die Aufgabe der europäischen Kirchen heute

Nyborg VI (1971): Diener Gottes, Diener der Menschen.

Professor Dr. Gyula Nagy erklärte kürzlich in einem Kommentar: „Die Themenstellung hat sich also — wie aus dieser Zusammenstellung zu sehen ist — während der Jahre von einer Analyse der kirchlichen und allgemeinen euro-

päischen Situation in die Richtung der Analyse der Aufgaben und des Dienstes dieser Kirchen in Europa bewegt[8]".

Aus diesen Vollversammlungen sind so unterschiedliche Studien hervorgegangen wie etwa die Beziehungen zwischen den Kirchen Europas und denen anderer Kontinente; das Verhältnis zwischen den Generationen in Europa; Touristenseelsorge; in der europäischen Situation begründete ekklesiologische Probleme; Diakonie im modernen Europa und andere. Während der letzten Jahre hat sich deutlich ein wachsendes Interesse an Studien über die Aufgabe der Kirchen bei den Bemühungen um Frieden und Versöhnung in Europa und der Welt abgezeichnet, und es gab zwei erfolgreiche Konsultationen zu den Themen „Europäische Sicherheit und die Kirchen" (Gwatt, Schweiz, 1969) und „Die Sicherung des Friedens in Europa — der spezifische Beitrag der Kirchen" (Engelberg, Schweiz, 1973). Vor diesem Hintergrund wird offensichtlich, daß das für Nyborg VII (September 1974) ausgewählte Thema — auf das wir noch näher eingehen werden — eine logische Weiterentwicklung der von Professor Nagy angesprochenen Bewegung ist. Das Thema lautet

SEID TÄTER DES WORTS (Jak 1, 22)
Einheit in Christus und Frieden für die Welt —
Hoffnung der Christenheit und Verheißung des Evangeliums.

Vielleicht ist eine weitere kurze Erläuterung zur Frage der Thematik nicht unangebracht. Europa hat das Problem seiner Spaltungen. Sie beeinflussen unweigerlich das Leben der Kirchen und schaffen außerdem Schwierigkeiten, die man als „Probleme eines in Teile zerfallenden Interesses" bezeichnen könnte. Zwar sind diese Probleme in geographischer und konfessioneller Hinsicht begrenzt, doch für die Beteiligten sind sie trotzdem sehr real und drängend. Die KEK muß Mittel und Ort zur Untersuchung auch dieser Dinge finden. Dabei geht es aber nicht immer um eine einfache organisatorische Frage. Mit der zunehmenden Bedeutung der KEK und der wachsenden Beteiligung ihrer Mitgliedskirchen wird man die gesamte Gestaltung der Studienarbeit einem Prozeß der Interessenausweitung zu unterwerfen haben.

Das vierte Erfordernis besteht zweifellos darin, daß die Arbeitsmethoden der KEK alle ihre Mitgliedskirchen einbeziehen müssen. Hier muß jedoch sogleich darauf hingewiesen werden, daß nicht alle Kirchen jederzeit unmittelbar einbezogen werden können! Der Schlüssel zur weitestgehenden Einbeziehung scheint im Konzept der Flexibilität und Dezentralisierung zu liegen. Dies ist eines der Hauptziele von Strukturen wie der KEK. Es wird alles getan, um Zentralisierung und Konzentration auf feste Geschäftsbereiche zu vermeiden.

[8] Ein Arbeitsdokument für die gemeinsame Tagung des Präsidiums und Beratenden Ausschusses, Oktober 1972, § 1.

Das Arbeitssystem stellt sich demnach wie folgt dar: Die Vollversammlung der KEK kommt recht häufig zusammen — gewöhnlich alle drei Jahre. (Interessant ist hier die Feststellung, daß Nyborg I im Jahre 1959 etwa 90 Teilnehmer zusammenführte, während 1971 bei Nyborg VI über 350 anwesend waren). Zwischen den Vollversammlungen finden jährliche Sitzungen des Präsidiums und Beratenden Ausschusses statt, ferner Zusammenkünfte des Präsidiums (das in Wirklichkeit den Exekutivausschuß darstellt) in den Zeiträumen zwischen den größeren jährlichen Sitzungen. Zu all diesen Ausschußsitzungen werden Vertreter aus den Mitgliedskirchen des Landes eingeladen, in dem die Sitzung jeweils stattfindet. Und schließlich wird die Studienarbeit nicht in zentralisierten Abteilungen durchgeführt, sondern in Arbeitsgruppen und Ad-hoc-Konsultationen, deren verantwortliche Teilnehmer Männer und Frauen sind, die in ihrer täglichen Arbeit in den Kirchen mit vielen Aspekten der auf den Studientreffen behandelten Fragen konfrontiert werden.

Dieser „modus operandi" mit seinem Schwerpunkt auf Flexibilität und Dezentralisierung scheint eine höchst brauchbare Methode für die Arbeit der KEK zu sein, hat allerdings den Nachteil, nicht ganz so rasch zu Ergebnissen zu führen. Die KEK hat dadurch jedoch die Möglichkeit, mit einem Minimum an festen Mitarbeitern ein weites Arbeitsfeld zu erfassen.

3.

Ein Wort ist noch zur bevorstehenden Vollversammlung „Nyborg VII" zu sagen, die bereits erwähnt wurde. Die Vorbereitungen für dieses Ereignis sind in vollem Gange. Eine Vorbereitungskommission unter dem Vorsitz von Professor Dr. Gyula Nagy arbeitet am Thema, und ein Planungsausschuß mit Pastor Joachim Ludwig als Vorsitzendem befaßt sich mit dem Programm.

Die Vollversammlung soll vom 16. bis 23. September 1974 in Engelberg in der Schweiz stattfinden. Wir wiederholen, daß das Thema lautet: „SEID TÄTER DES WORTS (Jak 1, 22) Einheit in Christus und Frieden für die Welt — Hoffnung der Christenheit und Verheißung des Evangeliums." Diese Formulierung, die zwar nicht gerade kurz, dafür aber um so umfassender ist, wurde erst nach sehr langer Diskussion festgelegt. Dabei ging es keineswegs um das, was gesagt werden mußte. Das Problem lag vielmehr darin, in wenigen Zeilen zu formulieren, was den Mitgliedern des Präsidiums und Beratenden Ausschusses klar vor Augen stand.

Denkt man ein wenig über das Thema nach, so wird man erkennen, daß zwischen seinen drei Elementen eine dynamische Einheit besteht. Es ist nur zu erwarten, daß diese Dynamik innere Spannungen zwischen den einzelnen Ele-

menten hervorruft. Auf der ersten Zusammenkunft der Vorbereitungskommission gab Professor Nagy zu den drei Elementen folgende Erläuterung:

„— Gott gibt uns das Versprechen der Gemeinschaft und des Friedens, Christus ist der Handelnde — wir sind zur aktiven Hoffnung, zum Handeln für diese Gemeinschaft und für den Frieden aufgefordert.

— Wir sind eins im Glauben an Christus – die Verschiedenheiten unter den Kirchen sind trotzdem noch so groß, daß wir viel bescheidener von einem Ruf zur ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen sprechen sollten.

— Es ist uns heute konkret aufgegeben, in Europa für den Frieden und die Versöhnung zu arbeiten — es droht jedoch die Gefahr eines ‚europa-zentrischen' Denkens und Handelns, die mit unserer Verantwortung für den Frieden und die Sicherheit der armen und unterdrückten Völker, der ganzen Menschheit, unvereinbar ist."

Professor Nagy lehnt die herkömmlichen aktivistischen Auslegungen des Bibeltextes zu Beginn des Themas ab und schlägt vor, ihn unter folgenden Gesichtspunkten zu betrachten:

„Einheit in Christus und Frieden für die Welt als Verheißung und Gebot des Wortes der Heiligen Schrift (‚Seid Täter *des Worts*').

Zerteilte und isolierte Kirchen, aufgerufen zur ökumenischen Gemeinschaft, zum ökumenischen Handeln (‚Seid *Täter* des Worts').

Zerteiltes Europa, zerteilte Welt — Kirchen und Christen als Friedensstifter (‚Seid *Täter* des Worts')."

Der erste Entwurf eines Vorbereitungsdokumentes liegt jetzt den Mitgliedskirchen vor, und das endgültige Dokument wird hoffentlich bis Februar 1974 fertiggestellt sein[9].

Es ist vorgesehen, die Vollversammlung noch fester auf Bibelarbeiten zu gründen, als dies bei früheren Vollversammlungen der Fall war. Diese wesentliche Arbeit wird täglich sowohl in die Plenar- als auch in die Sektionssitzungen eingebaut sein. Außerdem soll die Vollversammlung in kleineren Gruppen als bisher arbeiten, jede Gruppe oder Unter-Sektion soll ihre Aufmerksamkeit einem spezifischen Teil des Vorbereitungsbandes widmen, und die Sektionen und Gruppen sollen mehr Zeit als je zuvor für ihre Arbeit erhalten. Mit anderen Worten, die Vollversammlung wird als Ereignis für sich betrachtet, abgesehen von ihrem Platz in der allgemeinen Struktur der KEK-Arbeit, und der „Begegnungscharakter" dieses Zusammentreffens wird betont.

[9] Exemplare sind ab Februar 1974 durch den Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, erhältlich, der die Auslieferung der KEK-Veröffentlichungen in deutscher Sprache übernommen hat.

Natürlich wird die Vollversammlung auch ihr Pensum an Geschäftsordnung zu erledigen haben. Die Tätigkeit der zurückliegenden drei Jahre wird zu überprüfen und, was noch wichtiger ist, Pläne werden aufzustellen sein für die Fortsetzung und mögliche Ausweitung der Arbeit der KEK. Diese Vorausschau wird im Lichte einer besonderen Konstellation von Umständen besondere Aufmerksamkeit erfordern. Zunächst besteht heute, wie wir bereits festgestellt haben, unter den Kirchen Europas ein viel klareres Einverständnis darüber, daß es europäische ökumenische Arbeit zu tun gibt, daß sie bereit sein müssen, diese selbst zu tun und daß die KEK als Instrument dazu bereitsteht. Zweitens ist auf der letzten Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf im August 1973 darauf hingewiesen worden, wie wichtig die wachsende Beachtung eines Elementes der Regionalisierung der ökumenischen Arbeit ist. Die Berichte des Vorsitzenden, Dr. M. M. Thomas, des Generalsekretärs, Dr. Philip Potter, und des Direktors von Glauben und Kirchenverfassung, Dr. Lukas Vischer, beziehen sich alle darauf. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese neuen Impulse in Nyborg VII ihren Ausdruck finden werden, indem man für die Studienarbeit in der KEK angemessener Vorsorge trifft und neue Strukturen schafft sowie auch das Verhältnis von Studienarbeit und praktischem Handeln überprüft. Ferner werden wahrscheinlich neue Methoden und Strukturen für die inner-europäische zwischenkirchliche Hilfe in Zusammenarbeit mit CICARWS (Kommission für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst) des Ökumenischen Rates der Kirchen entwickelt. In all diesen Dingen wird natürlich ständige Verbindung zu den anderen beteiligten ökumenischen Organisationen gehalten, um soweit wie möglich die Arbeit zu koordinieren und Duplikationen zu vermeiden.

4.

Vor kurzer Zeit schrieb Präsident D. Adolf Wischmann selbst einige Abschnitte über Wesen und Arbeit der KEK für eine ihrer Veröffentlichungen[10]. Ein Zitat seiner eigenen Worte bildet den passendsten Abschluß dieses Artikels.

„Einerseits ist es nützlich, über die Frage der Notwendigkeit einer einem am Herzen liegenden Arbeit nachzudenken. Andererseits ist es ein Zeichen nachlassender Liebe, wenn man darüber zu reflektieren beginnt, was einem eigentlich selbstverständlich ist.

Wir Christen haben häufig getrennte, ganz speziell gefärbte Aufträge. Diese besonderen Aufträge erfordern auch ein bestimmtes Maß an Treue, oft auch die Bereitschaft, auf das Verständnis anderer zu verzichten. Im ökumenischen Zeitalter wissen wir aber längst um gemeinsame Verantwortungsbereiche, denen

[10] Über die Konferenz Europäischer Kirchen, Genf 1971.

gegenüber der spezielle Auftrag Ungehorsam bedeuten kann. In einer solchen Gliedschaft geht es meistens um eine echte innere und äußere Bezogenheit von besonderem, individuellem und von gemeinsam als heute notwendig erkanntem Dienst. Schließlich ist uns klarer als zuvor geworden, daß unsere Verantwortung nicht immer, wenn auch häufig genug, die ganze Welt umfassen könnte, sondern sich auf bestimmte Räume bezieht. So steht innerhalb der Ökumene neben den vielen Kirchenkonferenzen auch die Konferenz Europäischer Kirchen.

Ich halte diesen Hinweis für wichtig, damit Gegner klar erkennen, daß es nicht um eine europäische Eigenbrötelei gehen soll, sondern im Gegenteil um eine Ermöglichung umfassenden Dienstes durch Betätigung und Bewährung im begrenzten Raum.

Was wäre an besonderen Aufgaben zu nennen:

1. In Europa leben besonders große und besonders kleine evangelische Kirchengemeinschaften und orthodoxe, anglikanische sowie andere Kirchen neben- und miteinander. Sie gilt es zu verbinden und aufeinander aufmerksam zu machen.

2. Europa beherbergt in typischer Ausprägung die klassischen Kirchen und Konfessionen in ihren örtlichen Ausgangspositionen und zugleich in ihrem Durch- und Miteinander. Da gilt es zum gegenseitigen Verständnis und zur Erkenntnis gemeinsamer Verantwortung und vielleicht auch gemeinsamer Glaubensausprägung zu führen. Dazu zwingt uns der eine Herr, dazu veranlaßt uns die gemeinsam bedrängende Umwelt, die mehr denn je auf Gottes Weisung angewiesen ist.

3. Europa ist zerrissen. Es benötigt Brückenbauer. Die Brückenbauer sollten vor allem die kirchlichen Grenzen überwinden. Es benötigt auch Orte und Gelegenheiten gemeinsamer Besinnung unter dem Evangelium im Blick auf gemeinsame oder ähnliche Aufgaben in der jeweiligen Umwelt.

4. Europa war einmal in besonder Weise eine Mitte. Auch heute trägt es besondere Verantwortung für junge Kirchen und Länder in aller Welt. Darüber haben wir uns gemeinsam zu besinnen.

5. Wir stehen überall und auch in Europa unter dem Herrenwort: ‚... auf daß sie alle eins seien.' Das verwirklicht man besser in übersehbaren Räumen als in uferloser Weitläufigkeit."

Die Entwicklung der ökumenischen Diskussion über das Amt

VON GÜNTHER GASSMANN

Der folgende Überblick muß sich darauf beschränken, einige Linien der Diskussion über das Amt der Kirche nachzuzeichnen, wie sie ihren Niederschlag in Texten des ÖRK gefunden hat. Es kann nicht auf die kaum noch zu überblickende Fülle an neueren Arbeiten über das Amt eingegangen werden, deren ökumenische Relevanz unbestritten ist. In gewisser Weise werden aber die Anliegen, Tendenzen und Konvergenzen dieser mehr umfassenden Amtsdiskussion hier nicht völlig ausgeklammert. Die ökumenische Diskussion vollzieht sich auf dem Hintergrund der Entwicklungen in Theologie und Kirche. Von ihnen her erhält sie ihre Inhalte und Richtungen. Sie bringt zusammen, klärt, prüft und führt weiter, was sich in der Praxis der Kirchen und in der theologischen Forschung an Fragen, Aufgaben und Ergebnissen abzeichnet.

I. Lausanne

Als einzige konfessionelle Gruppe trat die Anglikanische Gemeinschaft mit einer in ihren Grundlinien bereits definierten und formulierten Einheitskonzeption in die sich von 1910 an allmählich institutionalisierende ökumenische Bewegung und hier besonders die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ein. Im Chicago-Quadrilateral von 1886 und dem ihm entsprechenden Lambeth-Quadrilateral hatte sie das Konzept einer organischen korporativen Einheit der Christenheit als ihre Einheitscharta akzeptiert und diese, mit kleinen Modifikationen, bis in die Gegenwart hinein (Lambeth 1968) immer wieder neu bekräftigt. Indem sie dieses Bild der Einheit in die Erwägungen über die Gestalt der zu manifestierenden Einheit einführte, war auch eine Diskussion über das Amt unvermeidlich geworden, da der vierte Punkt des Quadrilaterals für die „wiedervereinigte Kirche" ein allgemein anerkanntes Amt in der Gestalt des in der bischöflichen Sukzession stehenden und von Bischöfen ordinierten Amtes forderte.

Die Einführung der Amtsfrage in die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung stand also unter zwei Voraussetzungen: 1. einer bestimmten Einheitskonzeption und 2. einer vorgegebenen, in einigen Traditionen bewahrten und von diesen als für die Einheit wesentlich betrachteten Struktur des Amtes. Unter den nicht-anglikanischen Teilnehmern an der Faith and Order-Arbeit fanden diese beiden Voraussetzungen wenig Gegenliebe. Selbst die Orthodoxen,

die in Lausanne 1927 ihr Bekenntnis zum dreifach gestuften Amt in ununterbrochener Sukzession ablegten[1], waren weder an einer Diskussion über zukünftige Formen der Einheit noch an einer eingehenderen Behandlung der Amtsfrage interessiert, da sie beides als verfrüht betrachteten und zunächst die Bildung eines Bundes von Kirchen (Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats, 1920) vorschlugen. Von den meisten Vertretern anderer Traditionen wurde das Konzept der organischen Einheit entweder abgelehnt oder doch so modifiziert, daß es nicht die allgemeine Annahme des bischöflichen Amtssystems einschließen mußte. In den Sektionen von Lausanne 1927 und Edinburgh 1937, die sich mit dem Amt befaßten, machten sie geltend, daß zwar eine Verständigung in den Grundlagen des Amtes erstrebenswert sei, in den Ausformungen der Amtsstrukturen aber eine nicht-kirchentrennende Vielfalt herrschen könne.

Die Berichte der beiden Weltkonferenzen von Lausanne 1927 und Edinburgh 1937 spiegeln diese unterschiedlichen Ansätze wider, auch wenn das Bestreben, zunächst einen möglichst weitreichenden, dem anglikanischen Ansatz entsprechenden Konsensus zu formulieren, unverkennbar ist. So werden im Bericht der Lausanner Sektion V einige gemeinsame Grundaussagen zum Amt gemacht: Gabe Gottes; Vollmacht Christi; Verkündigung, Sakramentsverwaltung und Kirchenleitung; Berufung durch den Heiligen Geist und Anerkennung durch die Kirche; Beauftragung durch Ordination unter Gebet und Handauflegung (La 34). Anschließend wird die Tatsache der bestehenden Unterschiede im Verständnis des Wesens des Amtes, der Ordination und der in ihr übertragenen Gnade, des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession erwähnt (La 36) und im Anhang zum Bericht erläutert (La 44–47). Mit dem Hinweis, daß die Unterschiede im Amtsverständnis mit zu den Hindernissen beitragen, die der Abendmahlsgemeinschaft im Wege stehen (La 37), wird die Bindung der Amtsfrage an die (anglikanische) Konzeption der organischen Einheit in der Weise erweitert, daß implizit deutlich gemacht wird, daß auch bei einer Ablehnung der organischen Einheitskonzeption eine Behandlung der Amtsproblematik unumgänglich ist, soll es zur Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen kommen. Dieses Ziel strebten in der Tat die meisten in Faith and Order mitarbeitenden Vertreter der protestantischen Kirchen an, auch wenn sie zu dessen Erreichung eine Lösung der Amtsfrage nicht für erforderlich hielten. Sie mußten aber einsehen, daß im Interesse einer auch die anglikanische Tradition einbeziehenden Abendmahlsgemeinschaft eine Verständigung in der Amtsfrage notwendig ist.

Ein Zugeständnis an die anglikanische Konzeption ist schließlich der Versuch, trotz der in Lausanne lautgewordenen gegensätzlichen Stimmen den Grundriß einer „Verfassung der geeinten Kirche" zu umreißen. Danach soll-

ten die bischöflichen, presbyterialen und kongregationalen Verfassungsformen aufgrund ihrer Stellung in der Alten Kirche und ihrer jeweiligen Übernahme durch bedeutende Gruppen in der Christenheit „ihren angemessenen Platz in der Lebensordnung einer wieder geeinten Kirche finden". Dies schlösse die allgemeine Praxis der bischöflichen Ordination ein, ohne daß damit die Gültigkeit der bisherigen nicht-bischöflichen Ordination in Frage gestellt würde (La 39—40).

Die Konferenz von Lausanne hat zwei wesentliche Elemente jenes Kontextes deutlich gemacht, in dessen Rahmen seitdem und auch heute noch das Bemühen um eine Überwindung tiefgreifender Unterschiede im Verständnis und in der Struktur des Amtes eine unumgängliche ökumenische Forderung darstellt — nämlich dort, wo unter Einbeziehung von Kirchen, die das sogenannte „historische Bischofsamt" bewahrt haben, eine organische Einheit angestrebt oder um die Herstellung von Abendmahlsgemeinschaft gerungen wird. Zugleich wurde mit dem Hinweis auf eine Kombination episkopaler, presbyterialer und kongregationaler Verfassungselemente ein Modell angedeutet, das zwanzig Jahre später bei der Bildung der Kirche von Südindien verwirklicht wurde. Schließlich waren in den Diskussionen die verschiedenen Amtsauffassungen miteinander konfrontiert und im Anhang zum Bericht kurz zusammengefaßt worden. Damit waren die Probleme für die weitere Diskussion angezeigt worden.

II. Edinburgh 1937

Der Lausanner Konferenz war noch keine intensive Vorbereitungsarbeit vorausgegangen. Dagegen befaßten sich vier internationale Studienkommissionen mit der Vorbereitung der Zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die 1937 in Edinburgh stattfand. Eine dieser Kommissionen behandelte „Das Amt und die Sakramente". Sie stellte zunächst die Auffassungen der Kirchen zu der ihr aufgetragenen Thematik dar und veröffentlichte diese 1937 in einem umfangreichen Sammelband „The Ministry and the Sacraments" (ed. R. Dunkerley, London 1937). Der gemeinsame Bericht der Kommission hat im Abschlußbericht der Konferenz seine deutlichen Spuren hinterlassen, wenngleich letzterer in seinen Formulierungen wesentlich zurückhaltender ist. Dank der vergleichenden Arbeit der vorbereitenden Kommission und der daraus resultierenden weiteren Klärung der Unterschiede spiegelt der Edinburgher Bericht den Status quo in der Amtsfrage realistischer wider als der Lausanner Bericht. Es werden einige wenige gemeinsame grundlegende Überzeugungen angeführt, die über die Lausanner Aussagen nur an einem Punkt — das geistliche Amt setzt das „königliche Priestertum" aller Christen voraus — hinausgehen[2]. Sie werden z. B. durch das Eingeständnis eingeschränkt, daß die allgemein bejahten Aussagen, das Amt sei von Christus eingesetzt und Gabe

Gottes und die Ordination werde mit der Handauflegung vollzogen, unterschiedlich interpretiert werden (Ed 95—97). Der weitaus größere Teil des Berichts ist einer Beschreibung der unterschiedlichen Positionen gewidmet, die in Lausanne in den Anhang verbannt (oder versteckt) worden waren. Diese werden in der Zuspitzung auf die Frage der apostolischen Sukzession nebeneinandergestellt. Neben eine wesentlich als durch die Sukzession der Bischöfe und der bischöflichen Handauflegung (einschließlich der verantwortlichen Verwaltung der Sakramente) konstituiert verstandene apostolische Sukzession (mit Modifikationen bei bestimmten anglikanischen kirchlich-theologischen Schulen) (Ed 98—100) wird eine Interpretation der presbyteralen Sukzession (Ed 101) und ein Verständnis der apostolischen Kontinuität oder Sukzession im Sinne der Bewahrung des apostolischen Zeugnisses durch rechte Evangeliumsverkündigung, Sakramentsverwaltung und christliches Leben gestellt (Ed 102). Allerdings faßt der Bericht an anderer Stelle eine zukünftige mögliche Entwicklung ins Auge, wenn er darauf verweist, daß in einer geeinten Kirche die Lehre von der apostolischen Sukzession dadurch die ihr zukommende Fülle erlangen würde, daß sie sich zugleich „auf das Wort, das geistliche Amt und die Sakramente wie das Leben der Christenheit" bezieht (Ed 107). Das sich der Unterschiede deutlicher bewußte Denken der Konferenzteilnehmer kommt auch darin zum Ausdruck, daß zwar das Lausanner Verfassungsmodell für eine „geeinte Kirche der Zukunft" zitiert und kurz erläutert wird (Ed 104—107), zugleich aber die Auffassung einer Anzahl von Teilnehmern angeführt wird, die nicht davon überzeugt sind, „daß das eine geistliche Leben der ungeteilten Kirche in irgendeiner einheitlichen Form der Kirchenleitung seinen Ausdruck finden" müsse (Ed 108).

In einer Klärung und Beschreibung verschiedener Formen der Einheit macht der Edinburgher Konferenzbericht noch einmal deutlich, daß für volle Abendmahlsgemeinschaft und „körperschaftliche Vereinigung" Unterschiede zwischen Kirchen zu überwinden sind, die lehren, daß a) die dreifache Amtsstruktur von Christus eingesetzt ist, b) das historische Bischofsamt bei einer organischen Einheit wesentlich ist, c) das Bischofsamt nicht wesensnotwendig für die Kirche ist, d) die Kirche keines besonderen, auf der Ordination beruhenden Amtes bedarf (Ed 140).

Die Edinburgher Konferenz hat gegenüber Lausanne lediglich darin einen Fortschritt erzielt, daß die Unterschiede weiter geklärt und nüchtern registriert wurden. Daß sie sachlich nicht weitergekommen ist, darf man nicht der Konferenzarbeit und ihrer Vorbereitung anlasten. Da sich zu jener Zeit in den Kirchen und in der theologischen Arbeit noch kaum neue Entwicklungen in Verständnis und Praxis des Amtes abzeichneten, konnte auch eine Weltkonferenz als Spiegelbild dieser Situation nicht mehr tun, als diese Situation zu regi-

strieren und an einigen Punkten mögliche und wünschenswerte zukünftige Schritte anzudeuten.

III. Von Amsterdam nach Montreal

Mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen traten zunächst andere Fragen in den Vordergrund als die des Amtes, die erneut aufzunehmen auch nach den Erfahrungen von Lausanne und Edinburgh als wenig hoffnungsvoll erschien. Immerhin hat die erste Vollversammlung in *Amsterdam 1948* m. E. auch für die weitere Arbeit an der Amtsfrage eine wesentliche Erkenntnis beigesteuert, indem sie bei ihrer Beschreibung „unseres tiefsten Unterschieds" deutlich machte, daß das jeweilige Verständnis des Amtes Teil einer der beiden umfassenden „Grundhaltungen und Tendenzen" christlichen Glaubens und kirchlicher Tradition ist, die vorläufig mit den Begriffen „katholisch" und „evangelisch" bezeichnet wurden[3]. Eine isolierte Behandlung der Amtsfrage würde von daher nicht mehr angemessen sein.

Im Bericht der Weltkonferenz von *Lund 1952* zeichnen sich einige der Elemente ab, die bei der Wiederaufnahme der Amtsthematik eine weiterführende Rolle spielen sollten. Die in Amsterdam angelegte Erweiterung der Perspektive kommt darin zum Ausdruck, daß die Frage des Amtes im Rahmen des umgreifenderen Themas der Kontinuität und das Problem der Unterscheidung zwischen ordiniertem Amt und allgemeinem Priestertum im Rahmen der Aussagen über den Gottesdienst angeschnitten werden[4]. Auch wird ein neuer Ansatz für die Amtsdiskussion als dringend erforderlich gehalten, bei dem das Amt „nicht als ein isoliertes Problem, sondern im Lichte eines tiefen christologischen und eschatologischen Verständnisses der Lehre von der Kirche" behandelt werden muß (Lu 38, vgl. auch Lu 106). Damit wurde die Relevanz des neuen methodischen und theologischen Ansatzes von Lund für dieses Problem ausgesprochen. Das klang auch dort an, wo unter dem Titel „Das Wesen der Kontinuität" wiederum die verschiedenen Verständnisse der apostolischen Sukzession nebeneinandergestellt und in einer Anmerkung die konfessionsspezifischen Interpretationen der Amtsentwicklung im Neuen Testament aufgezählt werden. Dabei werden die Tendenzen hin auf ein umgreifenderes Verständnis der Kontinuität und apostolischen Sukzession ebenso erwähnt wie auch die Tatsache, daß im Blick auf das Amt im Neuen Testament „neuere biblische Studien ... in dieser Frage zu einer bedeutsamen Annäherung geführt" haben (Lu 35—38).

Die Vollversammlung von *Evanston 1954* hat in ihrer Sektion I über „Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen" den christologischen Ansatz von Lund vertieft und eschatologisch erweitert. In der biblisch angelegten Beschreibung der Kirche und der Fülle ihres Lebens und der in ihr wirk-

samen vielfältigen Gnadengaben[5] werden weitere Voraussetzungen für die zukünftige Amtsdiskussion sichtbar. Die Vollversammlung von *Neu-Delhi 1961* nahm im neuen Kontext ihrer Einheitsformel die traditionelle Aussage von der Notwendigkeit eines allgemein anerkannten Amtes auf[6]. In der allgemeinen Anerkennung von Amt und Gliedern sieht sie das Band, durch das die „völlig verpflichtete Gemeinschaft" „aller an jedem Ort" untereinander und somit mit der gesamten Christenheit in Zeit und Raum vereint wird. Der Anerkennung der Ämter — und m. E. doch wohl auch dem Amt selbst — wird somit eine besondere Bedeutung und Verantwortung für die Einheit der Kirche in ihrer vertikalen und horizontalen Dimension zugesprochen. Das in der Einheitsformel von Neu-Delhi außerdem genannte universal einigende Band „... 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", weist bereits voraus auf den Gedanken eines „wahrhaft universalen Konzils". Damit ist implizit schon die Frage nach dem Verhältnis von Amtsanerkennung und universalem Konzil gestellt.

IV. Montreal 1963

Auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in *Montreal 1963* wurde die Amtsfrage erstmalig seit 1937 wieder eingehender behandelt, wenngleich sie in der Arbeit der vorbereitenden Studienkommissionen noch nicht ausdrücklich thematisiert worden war. Der auf den vorhergehenden Konferenzen sich abzeichnende neue Kontext auch für die Weiterführung der Amtsdiskussion wurde in Montreal noch erweitert durch die Erkenntnis, daß die Arbeit von Faith and Order nicht nur eine „gegenseitige Verständigung auf dem Gebiet der Lehre, sondern auch auf dem Gebiet des religiösen und geistlichen Lebens" anstreben sollte, da gerade hier bislang verborgen gebliebene Wurzeln der Trennung wie auch mancher tiefen Übereinstimmungen zu suchen sind[7].

Der Bericht der Sektion III über „Das Erlösungswerk Christi und das Amt seiner Kirche" sieht den Ansatzpunkt für die neue Hinwendung zur Amtsthematik vor allem in der „bemerkenswerten Wiederentdeckung der biblischen Lehre vom königlichen Priestertum des ganzen Gottesvolkes" (Mo 77). Zunächst aber wird der Ansatz von Lund und Evanston übernommen und den Aussagen über das allgemeine und besondere Amt der Kirche eine (trinitarisch umgriffene) christologische und ekklesiologische Grundlegung gegeben. Sendung und Erlösungswerk Jesu Christi müssen in der Berufung und Sendung der Kirche allen Menschen verkündigt und bezeugt werden. Dies geschah erstmalig und grundlegend in der Berufung und Sendung der Apostel, deren Zeugnis im Neuen Testament bewahrt und deren Sendung durch die Kirche und ihr Amt

weitergeführt wird (Mo 83—86). So hat auch das besondere Amt seinen Ursprung in der Sendung der Apostel. Es ist daher von Christus eingesetzt und soll in der Nachfolge der Apostel und in der Kraft des Heiligen Geistes die vollbrachte Versöhnung verkündigen, bezeugen und mitteilen, um die Kirche zu erbauen und sie für ihre Sendung auszurüsten (Mo 84 und 87).

Im Kontext der Berufung und Sendung aller Glieder der Kirche durch Christus zum Dienst an seiner Botschaft und seinem Werk wird entsprechend der Struktur des dreifachen Amtes Christi die Notwendigkeit eines besonderen Amtes für die rechte Wahrnehmung des prophetischen, priesterlichen und königlichen Auftrages der Kirche angedeutet (Mo 89). Die Abhängigkeit aller Dienste in der Kirche vom Wirken des Heiligen Geistes und seinen Gaben wird nachdrücklich betont (Mo 90—93). Die Berufung durch den Heiligen Geist ins besondere Amt bedarf der Bestätigung durch die Kirche, die in der Ordination nach neutestamentlichem Vorbild unter Gebet und Handauflegung gegeben wird. Die Übertragung von Autorität in der Ordination wird allgemein „als eines der Mittel betrachtet, durch die die Kirche von Generation zu Generation im apostolischen Glauben bewahrt wird" (Mo 95). Das im letzten Satz anklingende umfassendere Verständnis von Kontinuität wird nicht weiter entfaltet. Statt dessen werden einige der unterschiedlichen Verständnisse der apostolischen Sukzession, Ordination und Amtsstruktur genannt, an die abschließend einige kritische Anfragen gerichtet werden (Mo 95).

Nach einigen Aussagen über das geistliche Leben des Amtsträgers und über seine Verantwortung für die Zurüstung aller Glieder der Kirche (Mo 96—98) geht der Bericht auf die Notwendigkeit einer Überprüfung der Formen des geistlichen Amtes in der sich wandelnden modernen Welt und Gesellschaft ein. Es sollte versucht werden, „dem überlieferten Amt eine Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit zu geben, wie wir sie im Neuen Testament und in der Kirche der ersten Jahrhunderte finden" (Mo 101). Dies könnte z. B. geschehen durch die Ordination von geeigneten Personen, die auch weiterhin ihren Beruf ausüben und nebenamtlich als Pfarrer einer Gemeinde, in einer besonderen Gruppe oder Situation oder in der Missionsarbeit dienen; durch den Dienst von akademisch ausgebildeten Pfarrern in übergemeindlichen Aufgaben (z. B. besondere Berufsgruppen); durch Zusammenarbeit von Pfarrern in interkonfessionellen Teams (Mo 101 und 102). In den klassischen Differenzen im Amtsverständnis ist auch Montreal kaum weitergekommen. Dennoch hat die Konferenz wichtige Weichen für die Zukunft gestellt, indem sie die Amtsfrage aus ihrer Isolation innerhalb der Theologie und Praxis der Kirche und ihrer Fixierung auf Kontroversfragen endgültig herausgenommen und in jenen Rahmen hineingestellt hat, der in den vorausgegangenen 15 Jahren ökumenischer Arbeit neu entwickelt worden war. Dazu gehören der christologische Grundansatz,

die christologische und pneumatologische Wesensbestimmung der Kirche, der Bezug zur Welt und zur Geschichte, die Betonung des Dienstcharakters des Amtes einer gesandten und dienenden Kirche, die Einbettung des besonderen Amtes in den allgemeinen Dienst aller Glaubenden, die Notwendigkeit der Erneuerung des Amtes in sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen und Situationen. Montreal spiegelt somit den Prozeß einer notwendigen Rezeption und Zusammenfassung wider, der offen genug war, daß in dem folgenden Jahrzehnt, wiederum in einer neuen Situation und mit neuen Ansätzen, die bislang noch ungelösten Differenzen im Amtsverständnis in den von Montreal ansatzweise entfalteten neuen Zusammenhängen und Perspektiven erneut zur Diskussion gestellt werden konnten.

V. Ein neuer Gesprächspartner

Durch die römisch-katholische Beteiligung an der ökumenischen Bewegung seit dem Zweiten Vaticanum wurde auch die Amtsfrage in verschärfter Form und mit größerer Dringlichkeit erneut gestellt: Durch die traditionelle römisch-katholische Lehre und Struktur des Amtes erhielt die bislang durch Orthodoxie und Anglikanismus (letzterer natürlich mit vielerlei Schattierungen) repräsentierte „katholische Position" in der Amtsdiskussion einen mächtigen Partner, der dieser Position noch zusätzliche Elemente hinzufügte. Andererseits ist ein wachsendes Verlangen nach Abendmahlsgemeinschaft nun auch zwischen katholischen und nicht-katholischen Christen unverkennbar, das trotz eindrucksvoller Gemeinsamkeiten und Konvergenzen in vielen Fragen vor allem wegen der Unterschiede im Amtsverständnis auf ein offizielles Nein stößt. In dieser neuen Situation ist die ökumenische Amtsdiskussion nach Montreal dennoch nicht in eine Sackgasse à la Lausanne/Edinburgh geraten noch hat sie einen neuen Anfang und Einsatz nehmen müssen. Das hat seinen Grund darin, daß im Zweiten Vaticanum und verstärkt in der nachfolgenden römisch-katholischen theologischen Reflexion der neue Kontext der Amtsfrage, wie er in Montreal umrißhaft rezipiert wurde, ebenfalls aufgenommen und durch intensive biblische und historische Studien, die zugleich Bestandteil einer heftigen innerkatholischen Amtsdiskussion sind, ergänzt wurde. Damit war eine „Gleichschaltung" zur ökumenischen Debatte erreicht. Viele römisch-katholische Theologen gehen heute von ähnlichen biblischen und historischen Erkenntnissen, systematischen Erwägungen und aktuellen Problemen und Herausforderungen an die Amtsfrage heran wie ihre nicht-katholischen Gesprächspartner. Andererseits ist die wachsende Spannung zwischen diesen Theologen und offiziellen Stellen ihrer Kirche unverkennbar. „Who speaks for the Church?" ist nun auch ein römisch-katholisches Problem von nicht geringer ökumenischer Brisanz geworden.

Die weitere Arbeit an der Amtsfrage in Faith and Order geschah nun mit römisch-katholischer Beteiligung. 1967 wurde das Thema der Ordination für eine Studienarbeit ausgewählt, deren Bericht der Kommissionssitzung in *Löwen 1971* vorgelegt wurde[8]. Er ist der bisher umfangreichste ökumenische Text zur Amtsfrage und kann daher hier nur kurz referiert werden.

Drei Hauptgründe für die Wiederaufnahme der Amtsfrage werden eingangs genannt: 1. Das „existentielle Anliegen" der Abendmahlsgemeinschaft. 2. Die allgemein empfundene Notwendigkeit der Anpassung der Amtsformen an die Erfordernisse einer sich wandelnden Welt und des Dienstes der Kirche in ihr. 3. Die vom Zweiten Vaticanum ausgehenden neuen Anregungen und Ausweitungen des Gesprächs über das Amt (a. a. O. S. 78 f.). Auf der Linie der Aussagen von Montreal wird sodann die christologische Grundlegung des Amtes, seine pneumatologische Ermächtigung und seine Verwurzelung im Amt der Apostel und Bindung an deren Botschaft entfaltet. Die Zuordnung zum Dienst und den Gaben aller Getauften wird noch stärker als bisher betont (a. a. O. S. 80–82). Die Ordination bindet die Kirche an den historischen Jesus und seine Offenbarung. In ihr handelt Christus durch den Heiligen Geist. Der Ordinierte wird „Botschafter an Christi Statt" und zugleich neu in die Gemeinschaft hineingestellt und ihr gegenüber verpflichtet. Er dient der Beziehung zwischen Christen und seinem Volk und der Beziehung der Menschen untereinander. Die Ordination ist 1. Gebet um die Ausrüstung mit der Kraft des Heiligen Geistes; 2. Zeichen der Erhörung dieses Gebets; 3. Opfer der Kirche, die den „geweihten Amtsträger Gott darbringt" (a. a. O. S. 82 f.). Die dreifache Funktion des Amtsträgers besteht darin, 1. die Gläubigen zu sammeln, „aufzuerbauen" und zu leiten und sicherzustellen, daß die Gemeinde in der Welt präsent ist; 2. durch sein Leben die frohe Botschaft von der Versöhnung zu verkündigen und sichtbar zu machen; 3. Taufe und Abendmahl zu verwalten (a. a. O. S. 83 f.).

In einem zweiten Abschnitt wird die Notwendigkeit von Veränderungen im Verständnis und in der Praxis des Amtes umschrieben, die sich aus neueren biblischen und historischen Forschungen und den Entwicklungen der modernen Gesellschaft mit ihren strukturellen und bewußtseinsmäßigen Wandlungen ergibt. Dazu gehören die Einsicht in den historisch, sozial und kulturell bedingten Charakter der vielfältigen Amtsstrukturen im Neuen Testament wie auch der verschiedenen Konzilsentscheidungen und in den Identitäts- und Funktionsverlust eines traditionell verstandenen und praktizierten Amtes inmitten einer sich differenzierenden, rational organisierten Gesellschaft. Vielfalt, Flexibilität und Anpassung der Amtsstrukturen müssen daher neu realisiert werden (a.a . O. S. 84 f.). Das sich wandelnde Autoritätsverständnis in der zeitgenössischen Ge-

sellschaft sollte auch bei der Ordination und der Amtsausübung des Ordinierten in der Betonung des tragenden Konsensus der Gemeinschaft und des Vertrauensverhältnisses zwischen ihr und den Amtsträgern zum Ausdruck kommen — dies u. a. auch in einer stärkeren Beteiligung der Gemeinde am Akt der Ordination als eines Aktes der gesamten Gemeinschaft (a. a. O. S. 86—88). In weiteren Abschnitten werden Erwägungen zu neuen Gemeinschaftsformen und den auf sie ausgerichteten spezialisierten Ämtern oder durch die Kirche anzuerkennenden charismatischen Diensten (a. a. O. S. 89 f.), zu den Voraussetzungen der Ordination (a. a. O. S. 91 f.), zur Ordination der Frau (a. a. O. S. 93) und zur Notwendigkeit, in bestimmten Situationen „nichtprofessionelle Geistliche" zu berufen und zu ordinieren (a. a. O. S. 93—96), angestellt.

Zur überkommenen Problematik kehrt der abschließende Teil über „ein gegenseitig anerkanntes Amt" zurück. Er knüpft an die Aussage von Neu-Delhi an, daß die von Gott gewollte und geschenkte Einheit notwendigerweise ein allgemein anerkanntes Amt einschließen müsse (a. a. O. S. 96 f.). Einige Elemente einer wachsenden Übereinstimmung werden aufgezählt, die in diese Richtung weisen: Zunehmende Einigkeit besteht darin, 1. daß vom Neuen Testament her unmöglich nachgewiesen werden kann, daß allein Ordinierte — oder aber alle Christen — das eucharistische Amt ausgeübt haben; 2. daß die Vielfalt der Amtsstrukturen im Neuen Testament auch heute eine ähnliche Vielfalt und Komplementarität erlaubt (a. a. O. S. 97 f.); 3. daß die bischöfliche Ordination zwar früh allgemein geübt wurde, sich aber wahrscheinlich erst nach Jahrhunderten völlig durchgesetzt hat, wobei selbst später noch Priester gelegentlich und mit Autorisierung der Kirche ordiniert haben; 4. daß die Unterscheidung zwischen „gültig" und „rechtmäßig" neueren Entwicklungen entstammt und „Vollmacht" in der Alten Kirche verschieden interpretiert wurde (a. a. O. S. 98); 5. daß das Tridentinum lediglich die „Legitimität" der protestantischen Ämter bestreitet und nichts über die sakramentale Gegenwart des Herrn in reformatorischen Abendmahlsfeiern aussagt; 6. daß mit der Anerkennung der „ekklesialen Realität" der von Rom getrennten Gemeinschaften durch das Zweite Vaticanum implizit auch ein wirksames eucharistisches Amt dieser Gemeinschaften anerkannt wurde, wie unvollkommen es in römischer Sicht auch sein mag; 7. daß es mehrere Formen der Validisierung oder Legitimierung der Ämter der verschiedenen kirchlichen Traditionen gibt: rituelle (bischöfliche), ekklesiologische und charismatische Validisierung (a. a. O. S. 99); 8. daß die bischöfliche Sukzession mit der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche nicht identisch ist, andererseits aber „sich mehr und mehr Kirchen bereit zeigen, im Bischofsamt ein besonderes Zeichen der apostolischen Sukzession in Glauben, Leben und Lehre der ganzen Kirche zu sehen, das als solches dort, wo es fehlt, anzustreben ist"; 9. daß die Ordination allgemein als göttlich

eingesetzt und das sie begleitende Gebet als wirksame Anrufung der Gabe des Heiligen Geistes für den Ordinanden verstanden wird (a. a. O. S. 99 f.).

Abschließend wird auf mögliche Formen einer gegenseitigen Amtsanerkennung bei einer organischen Union, der Aufnahme voller Kirchengemeinschaft zwischen zwei Konfessionsfamilien oder beim Zusammentreten eines wahrhaft ökumenischen Konzils eingegangen. Als alternative Modelle hierfür werden genannt: 1. Anerkennung aller bestehenden Ämter bei ausschließlich bischöflicher Ordination in der Zukunft. 2. Gegenseitige Handauflegung aller Amtsträger der beteiligten Kirchen. 3. Ausweitung der Autorität und Beauftragung der Ämter für den Dienst in einer umfassenderen Gemeinschaft. Die Verfasser des Berichts selbst fragen, ob nicht als erster Schritt zur Vereinheitlichung der Ämter eine voraussetzungslose gegenseitige Anerkennung aller bestehenden Ämter ausgesprochen und anschließend der Prozeß einer Neuordnung der Ämter aufgenommen werden sollte (a. a. O. S. 101).

Der Ausschuß, der sich auf der Kommissionssitzung in Löwen mit dem vorliegenden Bericht beschäftigte, empfahl eine Weiterführung der Arbeit an der Amtsfrage und nannte zugleich einige im Bericht berührte Bereiche, die weiterer Überlegungen bedürfen: 1. Das Verhältnis von allgemeinem und besonderem Amt; 2. das Ausmaß, in dem einzelne Kirchen die Ämter der anderen anerkennen; 3. der sakramentale Charakter der Ordination; 4. die existentielle Beziehung des Pfarrers zum Heiligen Geist und sein inneres, persönliches und geistliches Leben (einschließlich Ehe und Ehelosigkeit); 5. Amt und Ordination der Frau; 6. Ordination auf Zeit; 7. das Verhältnis von Bischof, Pfarrer/Priester und Diakon; 8. Wesen und Gestalt der apostolischen Sukzession (a. a. O. S. 224).

Der Bericht für Löwen ist primär eine Bestandsaufnahme, die es offensichtlich nicht leicht hatte, die sich in Montreal ankündigenden und durch das römisch-katholische ökumenische Engagement sich noch vielfältig erweiternden neuen Fragen, Probleme, Annäherungen und Übereinstimmungen zu bewältigen. Der Bericht gibt ein eindrucksvolles Bild von den Fortschritten, die inzwischen in der Amtsfrage gemacht wurden. Er verbindet Grundlinien eines gemeinsamen Verständnisses der Ordination, das manchen Protestanten allerdings zu „katholisch" erscheinen mag, mit einer resoluten Hinwendung zum Verständnis, Auftrag und der Struktur des Amtes in der modernen Welt. Mit der Aufzählung einer Reihe von Ergebnissen der neueren biblischen und historischen Forschung werden alle zugunsten einer bestimmten Struktur des Amtes erhobenen exklusiven Ansprüche relativiert. Dennoch bedurfte, neben den in Löwen genannten weiter zu bearbeitenden Fragen, auch das im Bericht selbst vorgelegte Material einer weitergehenden systematischen Klärung und Durchdringung.

Der Fortführung der Arbeit über Löwen hinaus galt eine Konsultation von Faith and Order im September 1972 in Marseille. Die Teilnehmer der Konsultation konnten sich nicht nur auf den Bericht von Löwen stützen und die von der Kommission in Löwen genannten Themen als Hilfe zur Disposition und Konzentration ihrer Weiterarbeit benutzen. Sie erhielten auch zusätzliche Anregungen und Hilfen durch die Ergebnisse, die in den weltweiten und regionalen offiziellen bilateralen Gesprächen auch in der Amtsfrage inzwischen erzielt worden waren. In diesen Gesprächen[9] hat man sich, sofern die römisch-katholische Kirche beteiligt war, zum Teil noch intensiver und gezielter mit dem Problem unterschiedlicher Amtsverständnisse und Strukturen beschäftigt, als dies in multilateralen Gesprächen möglich war.

Verallgemeinernd lassen sich die Ergebnisse dieser Gespräche, soweit sie vorliegen[10], etwa so zusammenfassen: Von einem trinitarischen Ansatz und einer Beschreibung der Berufung und Sendung der Kirche her ergeben sich Aussagen über den Dienst aller Glieder der Kirche, der durch die vielfältigen und sich ergänzenden Charismen ermöglicht wird. Inmitten dieses allgemeinen Amtes der Kirche und in wechselseitiger Abhängigkeit und Verantwortung mit ihm verbunden hat das ordinierte Amt seinen Platz. Es ist eine Gabe Gottes, weil es — das wird unterschiedlich beschrieben — seinen Grund im Amt der Apostel hat, mit dem Evangelium und der Notwendigkeit seiner Weitergabe gesetzt ist, ein besonderes Charisma repräsentiert. Das ordinierte Amt hat die Aufgabe der Verkündigung, Sakramentsverwaltung, Sammlung, Auferbauung, Zurüstung und Einigung der Gemeinde. Es repräsentiert die Priorität der göttlichen Aktivität, es steht im Namen Christi der Gemeinde und im Namen der Gemeinde Christus gegenüber — aber niemals herrschend, sondern dienend, dem Evangelium unterworfen und auf die göttliche Gnade angewiesen. In der Ordination mit Epiklese und Handauflegung wird der Ordinand durch Gott und die Kirche in sein Amt berufen und gesandt. Dabei weist die Handauflegung auf das Vertrauen in Gottes Zusage hin, daß er die Zusage der Gabe seines Geistes wahrmachen wird. Die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, hängt von der Bestimmung des vorausgesetzten Sakramentsverständnisses ab. Die Ordination ist unwiederholbar, sie nimmt den Ordinierten mit seiner ganzen Existenz in eine neue Verpflichtung hinein, die dem heute entspricht, was früher in einer z. B. für die Reformationskirchen inakzeptablen metaphysischen Terminologie als „Charakter" bezeichnet wurde.

Die apostolische Sukzession ist in Wiederaufnahme ihres ursprünglichen Verständnisses primär als kontinuierliche Bewahrung des apostolischen Zeugnisses und Dienstes zu verstehen, die durch rechte Verkündigung und Sakra-

mentsverwaltung, Gottesdienst, gemeinschaftliches Leben, Dienst, Mission und andere Formen geschieht. Die Sukzession im Amt ist ein Teil und Zeichen dieser umfassenden Kontinuität und trägt zu deren Sicherung bei. Aufgrund der im Neuen Testament bezeugten Vielfalt und Flexibilität der sich allmählich ausbildenden Amtsstruktur und der in der Geschichte nachzuweisenden Ausnahmen von der sich allgemein durchsetzenden dreifachen Amtsstruktur von Bischof, Priester und Diakon ist es auch heute möglich, unterschiedliche, z. T. in Krisensituationen notwendig gewordene neue und angesichts veränderter Verhältnisse und Erfordernisse auch sich wandelnde Amtsstrukturen anzuerkennen, wenn sie dem Evangelium und dem apostolischen Auftrag dienen. Das schließt ein, daß Gemeinschaften, die die dreifache Amtsstruktur und damit auch das historische Bischofsamt besitzen, diese weiterhin als eine besondere und zu bewahrende Gabe Gottes schätzen und daß manche andere Gemeinschaften sich zunehmend der Bedeutung der episkopalen Funktion für das Leben und die Einheit und Kontinuität der Kirche bewußt werden. Angesichts dieser in den Berichten enthaltenen und näher entfalteten Konvergenzen und Übereinstimmungen schlagen einige von ihnen vor, daß die römisch-katholische Kirche und ihre lutherischen und reformierten Gesprächspartner eine gegenseitige Anerkennung der Ämter ernsthaft erwägen. Das Ziel aller Erwägungen über das Amt im Rahmen der bilateralen Gespräche ist die Verwirklichung voller sakramentaler Gemeinschaft zwischen den beteiligten Kirchen, wobei die Möglichkeit vorläufiger, begrenzter Schritte auf dem Wege zu diesem Ziel (z. B. Interkommunion in bestimmten Fällen) wie auch die Warnung mit in die Überlegungen einbezogen wird, die volle Abendmahlsgemeinschaft nicht ausschließlich von der gegenseitigen Amtsanerkennung abhängig zu machen.

VIII. Marseille 1972 und die Notwendigkeit der Rezeption

Der Bericht der Konsultation von *Marseille 1972*[11] hat eine straffere systematische Gliederung und Verarbeitung des im Bericht für Löwen vorgelegten Materials erreicht. Er nimmt die Ergebnisse der bilateralen Gespräche auf (mit einer gewissen Vorzugsbehandlung bestimmter Aussagen im Bericht der Gruppe von Dombes). Entsprechend den Anregungen von Löwen wird in einem ersten größeren Hauptteil das Verhältnis zwischen der Kirche, dem allgemeinen Dienst aller Getauften aufgrund der Vielfalt der Charismen und der spezifischen Rolle des ordinierten Amtes und in einem zweiten Hauptteil die Frage der apostolischen Sukzession im Rahmen der Apostolizität der Kirche eingehender als bisher behandelt. Der folgende Hauptteil faßt die Aussagen des Berichts für Löwen über die Ordination zusammen und nimmt zwei Anfragen von Löwen auf, indem er, allerdings zu kurz, das Problem der Sakramentalität der Ordination berührt und die Überlegungen zur Ordination der Frau fort-

führt, ohne hier natürlich zu einem klaren Ja oder Nein kommen zu können. Es wird aber deutlich gemacht, daß die Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage kein Hindernis für gegenseitige Amtsanerkennung zu sein brauchen. Der vierte größere Abschnitt über die Erneuerung des Amtes nimmt Überlegungen des Berichts für Löwen in einer strafferen Darstellung auf und ergänzt sie. Ein wichtiger Fortschritt ist hier, daß die Themen der Erneuerung und der gegenseitigen Amtsanerkennung explizit miteinander in Beziehung gesetzt werden. Der abschließende Hauptteil über gegenseitige Amtsanerkennung hat einen weiteren Wunsch von Löwen aufgenommen, indem er die Stellung der Amtsfrage im Kontext der Trennungen zwischen den Kirchen und die verschiedenen Stufen einer gegenseitigen Amtsanerkennung in der Perspektive der umgreifenderen Natur von Spaltung und Einheit klärt und Bedingungen und vielgestaltige Schritte hin zur gegenseitigen Anerkennung — deren verbindendes Ziel ein universales Konzil sein könnte – nennt.

Auf die inhaltlichen Aussagen des Berichts von Marseille braucht nicht eingegangen zu werden. Es ist ein Zwischenbericht vorläufigen Charakters, der zur Diskussion steht und im Oktober dieses Jahres durch einen abschließenden Bericht ersetzt werden soll, der im kommenden Jahr der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt werden wird. Es ist keine Frage, daß der vorliegende Bericht den gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs über das Amt prägnanter und umfassender widerspiegelt als der Bericht für Löwen und somit eine gute Grundlage für die Formulierung eines abschließenden Berichts bildet. Es ist aber auch keine Frage, daß das ökumenische Gespräch über das Amt inzwischen weit über die offizielle Haltung und Praxis vieler am Gespräch beteiligten Kirchen vorgestoßen ist. Der Prozeß einer Prüfung und Rezeption der Ergebnisse der Amtsdiskussion durch die Kirchen steht erst noch bevor. Dieser Prozeß könnte dadurch erleichtert werden, daß die vielen Kirchen, die sich heute um eine Erneuerung des Verständnisses, der Struktur und der Funktion des ordinierten Amtes bemühen, ihre traditions- und situationsbedingten Lösungsversuche zugleich bewußt in kritischer Aufnahme und Beachtung jener neuen ökumenischen Konvergenzen und Übereinstimmungen vornehmen, die in den vorliegenden und zukünftigen Berichten formuliert worden sind. Die vielbeschworene Wechselbeziehung zwischen Erneuerung und Einheit könnte und müßte hier modellhaft durchexerziert werden. Sich nicht auf sie einzulassen, wäre nichts anderes als vorökumenischer Provinzialismus, eine Leugnung jener bemerkenswerten Entwicklung, die das ökumenische Ringen um eine Überwindung der kirchentrennenden Differenzen im Verständnis und in der Struktur des Amtes der Kirche und um eine gemeinsame Bewältigung neuer Probleme und Aufgaben während der letzten fünfzig Jahre durchgemacht hat.

ANMERKUNGEN

[1] *Lukas Vischer*, Hrsg., Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, Lausanne (= La) Nr. 44.

[2] *Vischer*, a. a. O. Edinburgh (= Ed) Nr. 91—94.

[3] *Vischer*, a. a. O. Amsterdam Nr. 7.

[4] *Vischer*, a. a. O. Lund (=Lu) Nr. 35 ff. bzw. 105.

[5] *Vischer*, a. a. O. Evanston Nr. 6.

[6] *Vischer*, a. a. O. Neu-Delhi Nr. 4 und 17.

[7] *Vischer*, a. a. O. Montreal (= Mo) Nr. 27.

[8] Vgl. *Löwen* 1971, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, Stuttgart 1971.

[9] Vgl. den Überblick bei *Nils Ehrenström* und *Günther Gaßmann*, Confessions in Dialogue, Geneva 1972.

[10] Folgende Berichte wurden berücksichtigt: Ministry in the Church, in: Journal of Ecumenical Studies VII, 3, 1970, S. 686 ff. (reformiert/presbyterianisch-römisch-katholische Konsultation in den USA); Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (Malta-Bericht), in: Lutherische Rundschau 1972, Heft 3; Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry, New York 1970, deutsche Übersetzung bei Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt 1973; Teilkonsens über das kirchliche Amt, in: Herder-Korrespondenz 1973, Heft 1, S. 36 ff. (Gruppe von Dombes: katholische, lutherische und reformierte Theologen aus Frankreich und der französischen Schweiz). Original: Pour une réconciliation des ministères, Taizé 1973 und La Documentation Catholique, 3. Februar 1973, 132 ff.; Report of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council 1967—1970, in: Book of Proceedings of the Twelfth World Methodist Conference, 1972; Bericht der Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Anglikanischen Gemeinschaft, in: Lutherische Rundschau, 1972, Heft 4, S. 505 ff.

[11] Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, in: Ökumenische Rundschau, April 1973, Heft 1, S. 231 ff.

Einheit der Kirche — Einheit der Christen

Ökumenische Zielvorstellungen in der Sicht der gegenwärtigen katholischen Theologie

VON ALBERT BRANDENBURG

Vorbemerkung

Von Modellen zukünftiger Einheit der Kirche zu reden, ist im ökumenischen Bereich gegenwärtig en vogue. Modelle — das sieht aber nach menschlicher Fertigung, nach Handarbeit aus. Es ist nicht ungefährlich, von Modellen zu sprechen. Diese sind etwas Festes, oft sogar etwas Stoffliches, ein Vorabbild von zukünftiger Gestaltung.

Die Einheit der Kirche ist nicht präfigurierbar. Sie ist — man erschrecke nicht — ganz und gar etwas ungewiß Geschehendes, Akt und Vollzug. Lebendig Geschehendes in einem unerhört Bleibenden freilich. Nach unserer Meinung vollzieht sich Einigung der Kirche im *Evangelium*. Immer deutlicher wird die Überzeugung ausgesprochen, daß das Evangelium der eigentliche Boden der Einigung ist. Unser Modell zukünftiger ökumenischer Einheitsverwirklichung ist demgemäß gegeben mit dem Evangelium in der neu werdenden Katholizität der Kirche. Wie das geschieht, soll im folgenden dargestellt werden.

I.

Mögliche Modelle der Einigung und Einheit

Zwei scheinbar widersprüchliche Tatsachen müssen an den Anfang gestellt werden: Jahrzehntelang ist die Christenheit von dem Drang erfüllt, die Trennung zu überwinden und zu einer Einheit zu kommen. So elementar das Verlangen ist, daß Christen, die im Glauben an den einen Herrn gebunden sind, sich verständigen, so unklar ist bei näherem Zusehen die Zielvorstellung der Einigung. Auch bekannte und anerkannte Theologen der Ökumenik gestehen bei stets wachsender und immer mehr reifender Erkenntnis, Korrekturen an liebgewordenen Einheitsvorstellungen vornehmen zu müssen. Man weiß nicht, wohin der Weg gehen soll; viele Möglichkeiten der Realisierung bieten sich an. Wir greifen — um zunächst Stand zu gewinnen — nur einige Modelle heraus,

die im Anschluß an Erkenntnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geboten werden[1].

Zunächst wäre zu sprechen von der Einheit in der Gestalt einer *interkonfessionellen Bewegung*. Sie entsteht aus der Begegnung von Kirchen oder kirchlichen Gruppen, die sich auf Grund ihres Gehorsams gegenüber Christus zusammenfinden und sich durch ein gemeinsames Ziel zu einer ökumenischen Bewegung zusammenfassen lassen. Es geht hier vor allem um eine geistliche Gemeinschaft zum Zweck einer Zeugnisablegung für das Evangelium. Beispiele für dieses Modell reichen etwa von der Evangelischen Allianz bis zum religiösen Sozialismus, von Taizé bis zur Shalom-Bewegung.

Eine weitere Gestalt von Einheit wird geboten durch eine *Föderation* von Gemeinschaften. Diese Gemeinschaften behalten ihre Eigenständigkeit, stehen aber immer in einem Austausch. Das Kennzeichen ist in jedem Fall, daß die Kirchen ihre Besonderheiten der Lehre und des Lebens beibehalten und grundsätzlich die Freiheit haben, das Maß der Zusammenarbeit zu bestimmen.

Eine dritte Einheit besteht in der Gestalt *gegenseitiger voller Anerkennung*. Man anerkennt sich ohne Vorbehalt als Kirche Jesu Christi. Ein Beispiel für diese Art der Einigung wäre etwa die Abmachung zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und der Altkatholischen Kirche. Weiterhin die vorgeschlagene Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen in Europa.

Eine letzte und verhältnismäßig vollendete Einheit besteht in der Gestalt der *organischen Union*. Die getrennten Kirchen bilden eine Gemeinschaft, die eine eigene neue Identität hat. Diese Kirchen erarbeiten ein gemeinsames Glaubensbekenntnis. Sie erzielen Übereinstimmung in Sakrament und Amt. Man ist hierbei auf dem besten Wege, *eine* vereinigte Kirche zu werden.

II.

Geschichtliche Modelle der ökumenischen Bewegung

Von der Behandlung dieser gleichsam systematisch gefaßten, zeitabgehobenen Modelle müssen wir nunmehr in die Geschichte der ökumenischen Bewegung der letzten Jahrzehnte gehen: Als die Kirchen 1948 den Ökumenischen Rat der Kirchen gründeten, verzichteten sie ausdrücklich darauf, ein bestimmtes Verständnis der Einheit zu definieren. Alle Mitgliedskirchen waren sich darüber einig, daß sie von Christus abhängig seien und daß in ihm die Einheit „gegeben" sei. Man wußte auch, daß man sich auf dieser Basis zu engerer Gemeinschaft zusammenschließen müsse, aber die Unterschiede im Verständnis der Christologie, vor allem der Ekklesiologie, waren damals noch zu groß, als daß sie Genaueres über das Wesen der Einheit hätten aussagen können. Wäre die

[1] Vgl. Studiendokument FO/72:20. Oktober 1972, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung*. Nr. 1.

Gründung des Rates von der vorgängigen Klarheit über die Einheit abhängig gemacht worden, hätte sie ohne Zweifel unterbleiben müssen. Die Kirchen vollzogen mit der Gründung des Ökumenischen Rates einen *Schritt ins Ungewisse*. Diesen Satz hat Lukas Vischer geprägt, und er hat damit eine sehr bedeutende Wahrheit ausgesprochen. Natürlich war das Thema Einheit in der Folgezeit das wichtigste Thema des zwischenkirchlichen Dialogs. Die innere immanente Einheitsentwicklung ist durch eine Anzahl angesehener Ökumeniker *eindrucksvoll* dargestellt worden, zuletzt durch das noch immer ungedruckte Werk von Günther Gaßmann: Über den Einheitsgedanken in der Bewegung von Faith and Order.

Ein erster großer und wirklich bedeutender Versuch war Neu-Delhi 1961. Die Einheitsformel, die ein Jahr zuvor erarbeitet wurde, ist das Klarste und Schönste, zugleich das Tiefgründigste, was im nichtkatholischen Raum zur Einheit je gesagt worden ist. Die Formulierung des Vatikanischen Konzils kommt an die Geschlossenheit dieser Aussage nicht heran.

Die Erklärung von Neu-Delhi, trinitarisch gefügt und besonders pneumatologisch betont, legt besonderes Gewicht auf die Einheit an jedem einzelnen Ort. Die Einheit, die Gottes Gabe und Wille ist, wird dann sichtbar gemacht, wenn „alle an jedem Ort durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden". Diese Betonung von „alle an einem Ort" überrascht zunächst. Warum spricht man von der Einheit am Ort, wenn die ökumenische Bewegung doch die *universale* Gemeinschaft wiederherzustellen versucht? Die Antwort kann nur lauten: Die ökumenische Bewegung muß sich hier elementarisieren, singularisieren und konkretisieren. Das christliche Leben des Volkes Gottes wird ja im kleinen sichtbar, in der Enge des Dorfes, der Gemeinde und der Stadt. Hier muß das christliche Leben, auch der Ausgleich der Konfessionen, sich bewähren, die Spitzen und Schärfen sich abschleifen. Das „alle an einem Ort" ist Erprobung. Doch neben diesen pastoral-praktischen Gründen gibt es noch das Verständnis der Gemeinde, in der das Evangelium lebendig verkündet und die Eucharistie gefeiert wird. Aus diesem Begriff „alle an einem Ort" erwächst der andere Begriff der *Konziliarität*. Die Vollversammlung von *Uppsala* 1968 ging einen Schritt weiter. Sie behandelte das Problem der Einheit unter dem Gesichtspunkt der *Katholizität*. Es ist Hanns Lilje absolut recht zu geben, wenn er dieses Faktum von Uppsala ein wirklich aufregendes Geschehen nennt.

Man muß bedenken, daß diese Hinwendung zum Begriff der Katholizität ihr Pathos und ihre Pointe erhält von der Mitbeteiligung der römisch-katholischen Kirche an dem ökumenischen Gespräch, vor dem Konzil vorbereitet, durch das Konzil und nach ihm eine gesamtkirchliche Entscheidung und Aufgabe darstellend. Das Gegenstück zur Katholizität ist die Konziliarität; zu-

nächst einmal ein anderer Name für „alle an einem Ort". So haben wir die zwei Korrespondenzbegriffe: Katholizität und Konziliarität. In ihnen spiegelt sich die Lebenswirklichkeit der einen ecclesia; ihr universaler und lokaler Charakter. Das Eine Volk Gottes lebt sein Leben unter dem Evangelium, das Gottes Handeln in der gesamten Menschheit zum Inhalt hat. Nun richtet sich das Evangelium aber nicht an eine Abstraktion „Menschheit", sondern immer an bestimmte Menschen, die in konkreten einzelnen Bindungen und Gemeinschaften leben.

Was die Profilierung des Begriffs „Katholizität" für das Ökumenische bedeutet, sagt sehr trefflich Hanns Lilje: „Ich möchte als erstes in diesem Zusammenhang das neue Verständnis von Katholizität der Kirche erwähnen. Das ist ein wesentlicher Gegenstand der Erwägungen in Uppsala gewesen, und jene Sektion I, die sich der Frage nach der Katholizität der Kirche zugewandt hat, verdient außerordentliche Aufmerksamkeit. Sie ist in der Berichterstattung zurückgetreten hinter den mehr spektakulären Themen von Entwicklungshilfe, Gesellschaftsstrukturen und dergleichen. Ich glaube aber ein Recht zu haben zu der Behauptung, daß die Arbeiten dieser Sektion I mindestens dieselbe *aufregende* Tragweite gehabt haben wie das, was über das Verhältnis der Kirche zu den von der Gesellschaftsordnung gestellten Aufgaben gesagt worden ist. In sorgfältiger theologischer Arbeit sind diese Dinge behandelt worden, und hier ist also dem Gedanken Raum gegeben, daß zum Wesen der Kirche ihre Katholizität gehört, daß die Katholizität nicht Kennzeichen einer Sonderkirche oder gar einer einzelnen Konfessionskirche ist, sondern daß die Kirche die ecclesia catholica ist. Das muß sich in den Teil-Kirchen darin niederschlagen, daß jede dieser Konfessionskirchen grundsätzlich offen ist auf die andere. Keine Kirche ist vollständig, wenn sie nicht die anderen im Auge behält, die Gesamtheit derer, die Christus bekennen. Das ist ein neuer Ansatz im Verständnis von Katholizität, und es ist das erste Beispiel, das ich erwähne für die Anwendung ökumenischer Perspektiven in der Gegenwart" (H. Lilje, in: Reichenauer Gespräch, 1969, S. 124/125).

An uns liegt es nun, diese Spannungseinheit von Katholizität und Konziliarität zu durchdenken und sie als wichtige Elemente für ein zukünftiges Modell einer ökumenischen Einheit zu fassen, in der die Impulse aus der ungebrochenen katholischen Vergangenheit, aber auch die Kraftwirkungen der ökumenischen Bewegung in der protestantisch-anglikanischen Ökumene wirksam werden.

Wichtiger aber ist noch zu erkennen, daß mit der Katholizität in Wirklichkeit das Bewußtsein von der Universalität der Kirche durchbricht, das Erlebnis von der Zusammengehörigkeit des ganzen Volkes Gottes. Wie verschnürt und in allzu enge Grenzen eingeschlossen waren die „Kirchen"!

III.

Die Neue Katholizität

Der Begriff der neuen Katholizität hat uns insonderheit zu beschäftigen. Der Ton liegt auf dem Wort „neu". Es ist aber zuerst zu fragen, was Katholizität überhaupt bedeutet. Das Wort im Zeitalter gegenreformatorischer Polarisierung als Kennzeichen einer Konfession verwandt, unter Ausschluß aller reformatorischer Christen, ist in den letzten Jahren neu von seinen Ursprüngen aus gedeutet worden. Nachdem zuvor ökumenische Pioniere, wie etwa Hans Asmussen und seine Freunde, von der Katholizität der Kirche gesprochen und geschrieben hatten, wurde dieser Begriff mit dem anderen der Apostolizität zum Gegenstand der Forschung für eine theologische Arbeitsgruppe von römisch-katholischen und anderen christlichen Ökumenikern[2].

Dann sprach die ökumenische Weltkonferenz in Uppsala (1968) vom Heiligen Geist und der Katholizität. Auch auf der Tagung von Faith and Order in Löwen (1971) wurde im Referat von Meyendorff dieser altehrwürdige Ausdruck besonders für das ökumenische Gespräch empfohlen[3]. Was ist nun die Katholizität der Kirche? Man gebrauchte im Anschluß an den Epheser- und Kolosserbrief, aber auch an das Johannesevangelium den Begriff, um damit anzudeuten, daß in der Kirche die Fülle Christi enthalten sei. „Katholisch" bezeichnet dann später die eine wahre Kirche Christi im Gegensatz zu allen häretischen und schismatischen Gruppen, und man verweist auf ihre Universalität als Garantie ihrer Rechtgläubigkeit. Nach Augustinus ist die Catholica ein eigenständiges Substantiv. Nach Gottes Vorsehung sollte die Kirche weltweit sein. Den Provinzialismus, daß die katholische Kirche nur in Afrika sei, lehnte Augustinus ab. In ihm haben wir überhaupt einen exzellenten katholischen Denker mit einer unvergleichlichen Offenheit und einer weitgreifenden, das Ja und Nein umschließenden Dialektik.

Das Katholische ist im letzten also die umgreifende Fülle Christi, das Abbild der universalen Liebe Gottes zu allen Menschen.

Was ist *neue* Katholizität? Sie bahnt sich an mit Papst Johannes XXIII. Es ist die neue Weite der Kirche, die Raum bietet für alle Getrennten. Nicht gedacht ist an Rückkehr in die römisch-katholische Kirche, sondern in den Raum einer Einheit, in dem die verschiedensten Gebilde des Christlichen Platz

---

[2] „Katholizität und Apostolizität". Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Röm.-Kath. Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen; dt. Ausg. Reinhard Groscurth. Beiheft zu Kerygma u. Dogma, H. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971.

[3] John Meyendorff, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Ökumenische Rundschau 21 (1972), S. 160—177.

haben, gerade auch die gewachsenen Gebilde der reformatorischen Kirche. Insofern ist Katholizität verknüpft mit dem Begriff der *Union*. Alle sind geeint in einer sichtbaren Einigung, behalten zunächst ihre eigene Ausprägung, anerkennen die je anderen als apostolisch gültige Kirchen, stehen also in einer Unio unterschiedener Gemeinschaften, die aber die Communio der Eucharistie haben und dankbar bezeugen.

Das Katholische ist weitgespannter Raum höchster Gegensätzlichkeiten. Es muß hier gleich betont werden, das Wort „Gegensatz" bedeutet in keiner Weise so viel wie „Widerspruch". Gegensatz ist Zeugnis des Lebendigen und seiner Mannigfaltigkeit, Widerspruch ist Geist der Verneinung und des Ausschlusses. Möhler sagt, die Gegensätze, zu einer Einheit gespannt, bereichern die Einheit, Widersprüche sind Häresien, auflösend und tötend.

Eine vordringliche Aufgabe wird sein festzustellen, wo gegensätzliche Wahrheiten sind, die um einer höheren Einheit willen bejaht werden können, wo widersprüchliche Ausschließungen sind. Es ist weiterhin festzustellen, was notwendiges katholisches Glaubensgut ist, was ausgelassen werden kann oder was theologische Lehrmeinung ist.

Um nun vorläufig zu sagen, was das Modell einer zukünftigen Einheit in unserer Sicht ist: es ist zunächst die Einheit in einer *Mannigfaltigkeit*. Das Mannigfaltige muß sich in je eigenwilligen Proprien völlig frei entfalten, und doch muß alles Eigene sich spannen um den Auftrag Christi, die Sendung Christi, die fortwirkenden Repräsentationen Christi. Das Katholische ist eine symphonische Wahrheit, eine „konzertierte Aktion", eine Complexio oppositorum, ein Raum, in dem Duldung und Toleranz sind und kein lebloser widergöttlicher Synkretismus.

Wir betreten damit den Wirkraum des Heiligen Geistes.

IV.

Der Heilige Geist und die Katholizität die Kirche

Es kann nicht übersehen werden, daß Uppsala die Katholizität mit dem Heiligen Geist verknüpft. In dem Bericht heißt es: „Der Plan Christi ist, Menschen aller Zeiten, aller Rassen, aller Orte und in allen Verhältnissen durch den Heiligen Geist unter der universalen Vaterschaft Gottes in eine organische und lebendige Einheit in Christus zu führen. Diese Einheit ist nicht bloß äußerlich; sie besitzt eine tiefere innere Dimension, die auch durch den Begriff Katholizität zum Ausdruck gebracht wird. Die Katholizität erreicht ihre Vollendung, wenn das, was Gott bereits in der Geschichte begonnen hat, schließlich enthüllt und erfüllt wird" (Sektion I, 6).

Näherhin soll das im Sinne der Kirchenkonferenz besagen:

Der Heilige Geist führt sündige Menschen durch Buße und Taufe in die universale Gemeinschaft der Freigesprochenen;

er bezeugt durch die Kirche die Wahrheit des Evangeliums und macht es den Menschen glaubhaft;

er erbaut die Kirche an jedem Ort durch die Verkündigung des Wortes und die Feier des heiligen Abendmahls;

der Heilige Geist versetzt die Kirche in die Lage, die große Vielfalt der Gaben Gottes, die er ihren Gliedern verliehen hat, für die Bereicherung des menschlichen Lebens anzunehmen und zu gebrauchen.

Was hier in Uppsala gedacht und ausgesprochen wurde, berührt sich engstens mit dem, was auf dem letzten Konzil zur Einheit der Kirche in der Katholizität formuliert worden ist: Der Heilige Geist ist das Prinzip der Einheit. Die vom Heiligen Geist bewirkte Einheit vollzieht sich im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe.

Es berührt sich aber auch mit dem, was pneumatologisch in der Kirche, und zwar in beiden Konfessionen weiter gedacht wird (durchweg in Weiterführung des Konzils). Das ist im einzelnen aufzugliedern.

1. Die Einheit der Kirche in der Katholizität ist ein Geheimnis. Urbild dieser Einheit ist der Dreipersönliche Gott. Als sichtbarer Zusammenhalt der Gläubigen hat die Einheit der Kirche zwar ihren *sichtbaren Aspekt.* Sie geht aber darin nicht auf, sondern gründet in Tiefen, die nur der Glaube erfassen kann; nur diesem Glauben ist erschlossen, daß die Einheit der Kirche ein Abbild der göttlichen Trinität ist. Damit ist zugleich etwas angedeutet von der Absolutheit der Ruhe, die in Gott ist, und doch von der Bewegung, die ein geschichtliches Element in die Betrachtung der Kirche hineinbringt.

2. Von dieser trinitarischen Struktur der Einheit der Kirche hat auch das Amt der Kirche: Dimension, Herkunft, Vollmacht und Identifikation. Die Sendung Christi an die Apostel beginnt bei der innertrinitarischen Sendung.

3. Der Heilige Geist als Kraft der Katholizität sorgt für eine echte Überwindung *konfessioneller Enge.* Otto A. Dilschneider sagt dazu: „Nur ein konfessionelles Denken, das sich dem in der Drei-Artikel-Folge angelegten heilsgeschichtlichen Lernprozeß entzieht, verlegt sich selber den Weg in die Offenheit, in die eine Theologie des Geistes führt. Offenheit bedeutet ein Hören und Vertrauen auf die Verheißung des Geistes, von der das Johannesevangelium spricht, daß es der Geist der Wahrheit ist, der uns in alle Wahrheit führen wird. Offenheit bedeutet demzufolge auch ein systemveränderndes Denken, das die konfessionellen Systeme des 16. Jahrhunderts substantiell überholt und über ihre zeitgebundenen Grenzen hinausführt. Offenheit bedeutet, daß wir die entscheidende Wirkung erkennen, die dieses Denken auf die gesamte ökumenische

Bewegung haben muß" (Evangelische Kommentare, Juni 1973, S. 335). Wir sind uns gänzlich einig mit der ökumenischen Bewegung, wie sie das in Uppsala aussprach, daß, wenn hier von Katholizität die Rede ist, in keiner Weise die konfessionelle Figuration des Kirchlichen in der überkommenen Gestalt und der überkommenen Rechthaberei gemeint ist. Es ist also nicht so, daß heimlicherweise nun doch die römisch-katholische Kirche als Konfession den Sieg davontrage.

4. Die geistgewirkte Offenheit der neuen Katholizität läßt also auch Raum schaffen für die charismatisch tätigen Glieder in der Kirche, auch für die *Reformatoren* des 16. Jahrhunderts. Luther gewinnt ein neues *Heimatrecht in der Kirche.* So sind die Hauptanliegen Luthers in der erneuerten katholischen Kirche realisiert worden: Er ist der in der Kirche gegenwärtige Luther geworden. Es gibt Auslassungen und Ausfallserscheinungen in der Theologie Luthers: Sollte bei ihm von „Häresie" gesprochen werden, wäre es die sogenannte „Reduktionshäresie", eine „Häresie", die alles auf einige wenige und entscheidende Offenbarungslehrpunkte reduziert, die anderen Lehren aber ausläßt. Durch den Anschluß an die supplierende und komplementierende Kirche entfällt ohnehin diese Art der Reduktionshäresie.

Wirkender Geist und geschehende Katholizität schaffen das *Geheimnis der Begegnung.*

V.

Der Heilige Geist, Kirche und Evangelium

Welches ist der Raum der Begegnung? Gemeint ist die vom Heiligen Geist bewirkte Begegnung der getrennten Christen. Es ist das *Evangelium,* um dessentwillen die Trennung geschah — und in dem nun neu die Einheit gefügt wird.

Der Heilige Geist bezeugt durch die Kirche die Wahrheit des Evangeliums; er befähigt die Kirche in ihrer Einheit, zum Sauerteig in der Gesellschaft zu werden für die Erneuerung und Einheit der Menschheit.

Was ist das Evangelium in der Kirche? Es ist begrifflich nicht zu fassen. Es ist die *unendliche Freiheit der Güte Gottes.* Diese vollzieht sich durch den Glauben in der Seele des Menschen. Evangelium ist die Verheißung ewigen Lebens, Überwindung des Todes, Freispruch von der Sünde. Die Frohbotschaft ist dem ganzen Volk Gottes angeboten. Mit Recht sagt das Memorandum (zur Reform und Anerkennung der Ämter): „Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden hat den Auftrag, das Evangelium Jesu Christi in der Welt von heute in Wort und Tat den einzelnen und der Gesellschaft glaubwürdig zu verkündigen" (S. 17). Darüber hinaus gab es von Anfang an vielgestaltige Dienste in der Kirche: Apostel, Propheten, Lehrer, Vorsteher, Bischöfe, Diakone usw. Sie alle zielen auf den Dienst am Evangelium.

Ganz ausdrücklich hervorgehoben ist der Dienst der Apostel. Sie sind Repräsentanten Christi im Hirtenamt (einschließlich Lehramt) und im Priesteramt. Christus ist der Kirche als ihr Haupt immer gegenwärtig, und zwar nicht in rein geistiger, unsichtbarer, sondern auch in zeichenhaft-repräsentativer Weise. Am Anfang des kirchlichen Amtes steht deshalb die Idee der Stellvertretung, der Repräsentation Christi oder wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt: des Handelns in der Person Christi.

Das ganze Neue Testament ist durchdrungen von dem Gedanken der Stellvertretung Christi durch die Apostel. Dabei wird deutlich, daß die Apostel nicht nur gewisse Tätigkeiten Christi ausüben, die jeder Gläubige leisten könnte, sondern daß sie für die Person Christi stehen. Daran ist es gelegen, daß der Apostel Paulus von sich sagen kann, er stehe und verkünde an Christi Statt (2Kor 5, 20).

So sind die Apostel als Gesandte Christi seine Zeugen. Als Botschafter Gottes verlangt der Apostel, daß sein Wort als Gottes Wort gehört werde (1Thess 2, 13), ja, daß er wie Christus gelte (Gal 4, 14). Die Apostel sind also nach Christi Willen das Fundament der Kirche, in ihrer Gesamtheit und in besonderer Weise Petrus als ihr Haupt (Eph 2, 20).

So ist also diese Dreiheit: CHRISTUS im HEILIGEN GEIST — KIRCHE — EVANGELIUM die gültige Einheit. Christus hat ihnen, (vgl. Joh 17) den Aposteln, sein Wort gegeben und hat sie mit Vollmacht ausgestattet: Der Gesandte ist wie der Sendende. Daß Christus im Wort der Apostel selbst zur Aussage kommt, ist nach dem Verständnis der Schrift deshalb möglich, weil der Heilige Geist, in dem Christus nach seinem Fortgang sich erschließt (vgl. 2Kor 3, 17), das menschliche Wort zu dieser geistig dynamischen Repräsentation ermächtigt.

VI.

Evangelium in der Gefahr der Isolierung

Für die Kirchen der Reformation waren das Wort Gottes und Evangelium von jeher ein *Zentralbegriff*. So aber, daß nach Möglichkeit allzuleicht jeglicher menschliche Zusatz vergleichgültigt wurde und es in seiner ganzen Absolutheit und Unverfügbarkeit erschien. Auch wurde die Selbstwirksamkeit so stark profiliert, daß man von den Trägern und ihrer Verantwortung absah. Von daher hat das Evangelium eine gewisse Selbständigkeit gewonnen, bei dem weder Kirche noch Auftrag und Amt irgendwie interessierten: Das Evangelium wurde in einer Art von Selbstbehauptung polarisiert. Und diese Polarisierung geschah in den einschränkenden Grenzen einer Konfession. Wo das Evangelium rein verkündet wird, da ist (im Nachhinein) Kirche.

Das ist die Situation, von der man heute auszugehen hat.

Wir haben also diese alternative Situation (die Akzente entscheiden):

Christus — die Kirche — das Evangelium → kath. Ansatz
Evangelium — Christus — die Kirche → ev. Ansatz.

Niemand bestreitet, daß diese drei immer zusammengehören. Wichtig und entscheidend allein ist der *Akzent*. Darin unterscheidet sich katholische Theologie von der reformatorischen: Katholische Theologie sieht ganz entschieden die Prävalenz der vorgängig zu betonenden Existenz der Kirche. Sie ist die Empfangende, die dienend Bewahrende, aber auch die bevollmächtigt Auslegende. Sie weiß, daß Gottes Wort nie zu binden ist.

Schlußfolgerung

So sehen wir als letztes Einheitsziel die im Heiligen Geist geöffnete und geweihte *Katholizität* der Kirche, die mit den reformatorischen Gemeinschaften *die Fülle des Evangeliums* aufnehmend bejaht und verkündigt, damit zugleich die Bewältigung des reformatorischen Anliegens darstellt. Hier vollzieht sich die Realisierung der Einheit, zumal die Lehre vom Heiligen Geist Kontakte schließt zur Ostkirche und zur neuen Jugend, die sich pneumatologisch orientiert zeigt.

Das Evangelium ist also letztlich der *Einheitspunkt*, der Brenn- und Kristallisationspunkt, der Schnittpunkt, in dem viele Linien zusammenlaufen:

Christus im Heiligen Geist ist Inhalt und bewirkende Kraft des Evangeliums . . .

Die Kirche ist die empfangende, die dienende Magd des Wortes Gottes . . .

Die Apostel und ihre Nachfolgenden sind bevollmächtigte Boten und Zeugen des Evangeliums . . .

Die Kirche als ganze, das Volk Gottes verkündet das Evangelium der Welt, die wartet und abwehrt . . .

Die katholische Kirche, die Engheit einer Konfession sprengend, ist Sinnbild der alle Menschen umfassenden Erlöserliebe in ihrem Tiefengrund der Unbegreiflichkeit, dargestellt im Evangelium.

„Die Kirche ist *katholisch*, wenn sie versöhnende Kraft in den Spannungen dieser Welt ist, wenn sie Gegensätze von Geschlechtern, Nationen, Klassen, Rassen zuerst in ihrer eigenen Mitte und dann auch außerhalb ihrer Grenzen als Gegensätze überwindet[4]."

[4] Einführender Kommentar von Lukas Vischer zu Sektion I, in: Uppsala 1968, polis 37, Zürich 1968, S. 10.

Evangelium ist nicht begrifflich faßbar. Gott hat es ins menschliche Wort hinein fassen und bezeugen lassen. Darum kann im Dogma der Kirche vor allem negativ abwehrend gesagt werden, was es nicht ist. Satzwahrheiten sind möglich.

Evangelium ist Kunde vom Tod und der Auferstehung des Herrn und damit Botschaft von der *wirklichen Freiheit* für die Welt.

Es ist ausgesagte und anbefohlene „Mitmenschlichkeit" — und zugleich Botschaft aus einer *anderen* Welt und für eine andere Welt.

Evangelium ist die Gegenwart des Herrn Jesus Christus, der nicht geteilt ist.

Im Evangelium sind *Luther und der Papst geeint;* Luther, der kaum ein anderes Anliegen hatte als das *reine Evangelium,* der Papst als die Spitze des Bischofskollegiums, *dem das Wort anvertraut* ist:

Das lebendige Evangelium für diese Welt im argen, in dieser erneuerten katholischen Kirche — das ist die Einheit.

Ökumenische Spiritualität — Hindernisse und Chance

VON NORBERT SCHIFFERS

Wir haben es verlernt, zwischen Rationalität und Spiritualität zu unterscheiden. Seit es ein Fortschrittsdenken gibt, wird der Geist Gottes und der Menschen als emanzipativ aufklärende Kraft des voranschreitenden Denkens interpretiert. Geist ist für heutiges Vorverständnis Motor oder Energie, Kernzelle, die die Funktionen des verändernden Denkens auf dem laufenden hält. Geist als Urgrund, als bergende Heimat für utopische oder wahrheitsbegründende Gesamtentwürfe eines Denkens, das in Ungewißheit und Wagnis sich nach dem ganz Anderen ausstreckt, wird mehr und mehr unbekannt. Die isolierbaren Felder unseres umweltverändernden Denkens sind Testbereiche, in denen entschieden wird, was funktional richtig oder falsch ist. Der Reform dient das, was den Test besteht. Von einer Reformation aus der Kraft des Glaubensgeistes zu sprechen ist für Praktiker überflüssig oder gefährlich. Die Besinnung auf Spiritualität stört den Ablauf wohlorganisierter, taktisch zu erprobender Systeme. Sehr bald werden, wir erfahren es tagtäglich, Bewegungen von gesellschaftlicher Relevanz zu Organisationen, in denen soziologische, funktionale, politische Gesetze das monotypische, bilaterale oder multilaterale Taktieren bestimmen. Der Fortschritt wird nicht länger beflügelt vom Geist, der jenseits

aller Grenzen und Mauern das ganz Neue, die Freiheit sucht, sondern von Denkschritten, die das Nächstliegende zu verändern trachten. Das Drängen des Geistes scheint ein Anliegen derer zu sein, die mit ihrer Zeit nicht fertig wurden, die flüchten mußten in eine weltferne Spiritualität, um wenigstens dort ihre Identität und Selbstachtung zu bewahren[1].

Selbstverständlich müßte man an diesem Punkt des Herunterspielens von Spiritualität gefragt werden nach einer eventuellen Korrespondenz von funktional-rationaler Ausbildung und der Bildung des Geistes. Auch wäre es geboten, danach zu fragen, ob Gespräche zwischen Gruppen und Personen nur einen informationstheoretischen und keinen Begegnungswert haben. Zuletzt käme solches Zufragen nach möglichen Korrespondenzen wohl auf die entscheidende Frage, ob die persönliche Option für ein bestimmtes Schul-, Soziologie- oder Politmodell zur „Instrumentalisierung", zur bewußten Inanspruchnahme des Humanums oder des Glaubens für eine politische Institution führen muß. Wäre dem so, dann wäre die Freiheit passé. Die Instrumentalisierung des Geistes muß, wenn sie einem Programm gehorcht, den Pluralismus der Weltanschauungen. negieren. Sie wird, wenn auch nur funktional, ein politisch wirksames Modell totalitär vertreten. Errungenschaften des neuzeitlichen Geistes — Meinungsfreiheit, Koalitionsfreiheit, Recht auf freie Kommunikation und Information — werden unter dem Zwang der Option zunächst beargwöhnt, dann eingeschränkt, zuletzt aufgehoben[2]. Die totale Funktionalisierung des Denkens führt, so scheint es, nicht nur zur Diskriminierung der Spiritualität, sondern in der politischen Wirklichkeit zur Reglementierung menschlichen Verhaltens insgesamt. Daß diese Versuchung, revolutionär oder auch stockkonservativ eine bestimmte Option durchzusetzen, heute erkannt und militant eingegangen wird, hat die Konfliktforschung inzwischen offenlegen können. Wenngleich hier nicht der Ort ist, den analysierten Konfliktherden und zukunftsweisenden Perspektiven einer Befreiung des Menschen nachzugehen, so kann doch festgestellt werden, was inzwischen erkannt wurde: Freiheit ist ein Entwurf des Geistes, der leicht unter den Versteigerungshammer derer gerät, die nur die Befreiungsentwürfe einer funktionalen Rationalität gelten lassen, weil es zeitraubend und anstrengend ist, die Korrelation zwischen Befreiung und Freiheit zu entdecken[3].

Alles in allem: Das Thema „Spiritualität" mag unerwünscht sein. Überflüssig ist es nicht. Auch dann nicht, wenn es unter dem Druck der Verhältnisse zusammen mit den es eine zeitlang tragenden Bewegungen eines Mahatma Gandhi, Martin Luther King oder Johannes XXIII. stirbt.

Der abwürgende Einspruch von links und rechts gegen Bemühungen um eine neue Spiritualität ist so wenig überzeugend wie jeder Globaleinwand. Er gewinnt jedoch an Griffigkeit, wenn man ihn aufschlüsselt. In vier Schritten soll dies hier für den Bereich der ökumenischen Bewegung gezeigt werden. Es wird

sich bei näherem Zusehen herausstellen, daß die Sperren gegen eine ökumenische Spiritualität zwar stark, nicht aber unüberwindbar festsitzen. Also könnte es sich lohnen, die Einwände unter die Lupe zu nehmen. Auch dann, wenn diese Diskussion als solche schon ein Handicap ist, weil Diskussionen im Dienst der Rationalität stehen, die Spiritualität also höchstens verantworten, nicht aber einüben oder ersetzen können.

1. Ökumenische Spiritualität ist keine Nostalgie

Gegen eine Besinnung auf ökumenische Spiritualität würde es sprechen, wollte man an sie nur erinnern mit Hinweisen auf den Beginn der ökumenischen Bewegung. Der geistige Aufbruch in den ökumenischen Pionierorganisationen und bei den Mentoren der Bewegung ist — unbelastet vom Eigentrend der Organisationen, wie er damals war — so nicht mehr unsere Sache. Gewiß können weder die Glaubenskraft noch der Elan von Faith and Order, Life and Work, dem Internationalen Missionsrat, dem Christlichen Weltstudentenbund, dem CVJM und dem CVJF verleugnet werden. Außer Frage steht auch der Bekennermut der Inspiratoren Söderblom, Metzger, Laros, Barth, Stählin, Iwand, Knox, Congar und Visser 't Hooft. Gegen konfessionelle Zufriedenheit wußten die Initiatoren der Bewegung soviel vom Geist der einen Kirche, daß sie diesen vorzeitig leben konnten. Die Impulse des aufgespeicherten Ärgernisses an der gespaltenen Christenheit wurden von der Aufbruchsgeneration in der Tat in positive Bahnen gelenkt. Ohne diese grundlegende Arbeit würde es weder die Basisformel von Neu-Delhi (1961) noch den Sektionsbericht „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche" von Uppsala (1968) noch die seit Utrecht (1972) zur Diskussion stehende Neuformulierung der Zielsetzung des ÖRK geben. Es verlohnt durchaus, an diese Herkunftsgeschichte zu erinnern. Schon deshalb, weil ohne diese geschichtliche Erinnerung an die Vorreiter Organisationen wie der ÖRK, das Sekretariat für die Einheit der Christen, die Christenräte und Ökumenischen Arbeitsgemeinschaften unter den Bereich funktionaler Aktivitäten geraten. Hätten ökumenische Institutionen nur Funktionen und keine Geschichte, es würde die Diskussion um die Basisformel noch mehr als bislang auf die Einzelkirchen zurückfallen. Das zwischenkonfessionelle, zögernde Verhandeln der Einzelkirchen indes offenbart weit mehr die Angst vor dem Verlust der Mitte als den Mut der Initiatoren, auf die sichtbare Einheit „zuzuschreiten, auf daß die Welt glaube", der seit Utrecht 72 erneut erwartet wird.

Wahrscheinlich ist es sogar richtig zu sagen, daß Ökumene so sehr zur Routine wurde und so wenig Bewegung blieb, weil ihr im interkonfessionellen Amtsspiel die Utopien und Begeisterungen des Anfangs abhanden kamen.

Dennoch wäre es Nostalgie, Sehnsucht nach dem Verlorenen, wollte man in derzeitiger ökumenischer Situation — das heißt stöhnend unter dem immobilen Eigentrend der Organisationen — naiv den Geist des Anfangs beschwören. Solche Beschwörung baut zuletzt nur Ressentiments auf, kann bestenfalls kritisch wirken, verhilft aber nicht zur kreativ-innovierenden Spiritualität. Von letzterer gilt: Wer die Hand an den Pflug gelegt hat, schaut nicht zurück. Visser 't Hooft arbeitete schon vor fünfzehn Jahren nicht für die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern an den Aufgaben der Zukunft[4]. Yves Congar spricht nicht von den Verleumdungen und Mißverständnissen, denen er ausgesetzt war, sondern vom ökumenischen Aufbruch im Zweiten Vaticanum und vor allem davon, woher den Christen die Kraft zukommen könne, in säkularisierter Zeit Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in den Christen ist[5]. Es geht heute darum, in den bestehenden Kirchen, nicht jenseits von ihnen in einem Traum von einer noch-nicht-gegebenen Kirche, den Ansatz für die ökumenische Spiritualität zu suchen. Eben mit dieser Möglichkeit aber haben die Bewegungen und Initiatoren der Gründerzeit ökumenisch kaum zu rechnen gewagt, weil die institutionelle Konfessionalität ihrer Stammkirchen so verkrustet war, daß die Kirchen untereinander sich nicht einmal als Kirchen anerkannten. Seit wenigstens diese Anerkennung weitgehend erreicht wurde, kann ökumenische Spiritualität als kirchliche Spiritualität konzipiert werden.

Doch stößt die inzwischen theoretisch erfaßte kirchliche Spiritualität auf neue Schwierigkeiten, die zwar nicht aus nostalgischen Gelüsten, wohl aber aus praxisorientierten Programmen erwachsen. Zumindest ist es derzeit nicht klar, ob der ÖRK befugt und in der Lage ist, eine kirchlich-ökumenische Spiritualität zu entwickeln.

2. Der Ökumenische Rat der Kirchen steht der Spiritualität im Wege

Der ÖRK ist keine Kirche, sondern „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der 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"[6]. Gemäß dieser Basiserklärung verbinden sich im ÖRK heute 267 Mitgliedskirchen zu einer christlichen Bekenntnis- und Berufungsgemeinschaft. Sieht man einmal davon ab, daß bedauerlicherweise der in der Vertretung des Social Gospel engagierte Bund der südlichen Baptisten in den USA und weltweit die römisch-katholische Kirche nicht zum ÖRK gehören, so würde doch auch nach deren Beitritt bestehenbleiben: Der ÖRK ist keine Kirche und will auch keine Kirche sein. Eine christliche Bekenntnis- und Berufungsgemeinschaft ist keine Kirche, weil ihr als Gemeinschaft der sakramentale Charakter und die Legitimität der Apostel fehlen. Selbst dann, wenn die vorbereitete Übereinkunft über kirchliche

Grundannahmen im ÖRK auf der nächsten Vollversammlung (1975 in Indonesien) angenommen würde, der ÖRK würde auch dann keine Kirche. Der neu einzuführende Satz ist eine Absichtserklärung, keine kirchenstiftende Gründungsurkunde. Heißt doch der Zusatz: Der ÖRK ist geschaffen, um „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube"[7]. Auch wenn man zur Beurteilung des neu angezielten Selbstverständnisses des ÖRK die wichtigen Ergebnisse und Zusammenfassungen der bisherigen Arbeiten über Taufe, Eucharistie, Amt und Autorität der Bibel beachtet und bejaht, zu denen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung in Löwen 1971 vorstieß[8], es bleibt doch dabei: Der ÖRK will keine Kirche sein, sondern ein Dienst, der die Kirchen aufruft, Kirche zu sein.

Will der ÖRK seine Dienstfunktion nicht selbst desavouieren, dann wird er jeden Verdacht abweisen, er wolle selbst Kirche sein. Dies ist die unaufgebbare Bedingung für den Bestand des ÖRK. So notwendig dieses Selbstverständnis indes ist, so sehr führt es gleichzeitig zur Behinderung beim Aufbau einer ökumenischen Spiritualität, die eine kirchliche sein muß. Der ÖRK wird sich, das ist abzusehen, zunächst weniger um die Kirche kümmern, sich dafür aber um so mehr seiner eigenen Verfassungs- und Strukturreform widmen. Der Zentralausschuß in Addis Abeba hat dieser für den ÖRK derzeit vordringlichen Strukturreform zugestimmt und drei große Programmeinheiten entworfen. In diesen ist zwar die Rede von Kirche und Gesellschaft, von Gerechtigkeit in internationalen Angelegenheiten und von Bildung und Kommunikation, nicht jedoch von kirchlich-ökumenischer Spiritualität[9]. Dies ist kein Vorwurf, sondern eine Aufgabenbeschreibung. Denn das hier angemahnte Thema „Spiritualität" kann solange nicht vom ÖRK aufgegriffen werden, als unter den Mitgliedskirchen keine allgemeine Übereinstimmung darüber gefunden wird, was denn Kirche sei.

Wenigstens eine Annäherung in den Auffassungen von der Kirche gibt es indessen zwischen Einzelkirchen. Das hat zu einer Reihe bilateraler Gespräche geführt. Schon gibt es anglikanisch-lutherische Vereinbarungen; seit dem Herbst 1972 einen anglikanisch-orthodoxen Dialog. Geplant ist eine Gesprächsrunde zwischen Reformierten und Baptisten. In bilateralen Verhandlungen am eifrigsten tätig ist die römisch-katholische Kirche, die mit dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund, mit der Anglikanischen und der Altkatholischen Kirche, mit den Methodisten und Baptisten ernsthaft verhandelt.

Wer diese und ähnliche bilateral-interkonfessionellen Kirchengespräche begrüßt, muß sich fragen, ob sie einer ökumenisch-kirchlichen Spiritualität auf-

helfen. Jedenfalls sieht es danach aus, als würden bilateral verhandelnde Kirchen im ÖRK, statt die ökumenisch-kirchliche Spiritualität zu pflegen, eher trennende Blockbildungen zulassen als der Gesamtökumene dienen, weil es ihnen derzeit darum geht, dem Schreckgespenst von der „dritten Konfession" eine kirchliche Fronde entgegenzustellen. Neuere Dokumente aus Rom lassen sogar den Eindruck entstehen[10], die römisch-katholische Kirche rufe immer lauter nach einem kirchlichen Gehorsam, auf den allein die Kirche Roms ein genuines Anrecht habe, als nach einer kirchlich-ökumenischen Spiritualität. Rom bringt heute offener als zu Zeiten des Zweiten Vaticanums die Gründe auf den Tisch, die die römisch-katholische Kirche hindern, den Geist des Ökumenismus aufleben zu lassen und Vollmitglied im ÖRK zu werden. Der ökumenisch negative Entschluß, den Ökumenismus in bilateralen Gesprächen auf Amtsebene zu bestreiten, legt z. B. in Deutschland die „Ökumene am Ort" lahm[11] und verzögert in Schottland den Beitritt der römisch-katholischen Kirche in England zum „British Council of Churches"[12].

Es würde zu weit führen, sollten in einem Aufsatz auch nur annähernd alle Grundsätze und praktischen Konsequenzen aufgezeigt werden, die zu dem Disengagement geführt haben, das man euphorisch „multilaterale Ökumene" nennt. Eines jedoch ist klar: Wer bei den bilateral ausgehandelten Blockbildungen im ÖRK und an diesem vorbei den ÖRK beschäftigt mit stets neu anstehenden organisatorischen Verbindungsarbeiten zwischen den Blöcken, der drängt dessen Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" so an den Rand des Interesses, daß nicht einmal von dieser Kommission Impulse für eine ökumenisch-kirchliche Spiritualität zu erwarten sind. Die anhaltenden Strukturreform-Debatten im ÖRK und die bilateralen Amtskirchengespräche interessieren zudem die Masse der Christen nicht, treiben die Engagierten der „dritten Konfession" zu und ersticken bei den übrigen schon im Keim eine kirchlich-ökumenische Spiritualität.

3. Theologie kann Spiritualität verantworten, nicht jedoch einbringen

Weit mehr als auf den Ebenen der Funktionen im ÖRK und der Aktivitäten oder Warnungen auf amtskirchlichen Ebenen wird der Sinn für eine ökumenisch-kirchliche Spiritualität wachgehalten unter den Theologen. Die Exegeten Brown und Käsemann verwickelten mit der Benennung der Elemente, die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind[13], die versierten Vertreter der Kirchen im ÖRK in eine heftige Diskussion darüber, ob das Gesagte zu vereinbaren sei mit überkommenen kirchlichen Traditionen. Zum Erstaunen vieler aber wechselte die Traditionsdebatte dann sehr schnell über in eine Besinnung auf kirchlich-ökumenische Spiritualität, in der der Glaube an die Einheit der

Kirche zu sich selbst kommt. Nimmt man zu den Denkanstößen von Brown und Käsemann hinzu, was Theologen seither über die „ich-" und „wir-" Struktur des Glaubens[14], über die Realität des Bösen in der Rede von der Hoffnung[15], über die Glaubwürdigkeit der Liebe[16], über die ökumenischen Dimensionen des kirchlichen Amtes[17], der Taufe[18] und der Abendmahlsgemeinschaft[19], über die Communio Sanctorum[20], die Armut[21] und den Weltdienst der Kirche[22] gesagt haben, dann kann in der Tat von einer kirchlich-ökumenischen Verantwortung in heutiger Theologie gesprochen werden. Diese hier nur skizzierte Arbeit der Theologen zugunsten eines Bewußtseins von dem, was es ökumenisch zu verantworten gilt, ist eine Ermunterung für den, der meint, eine kirchlich-ökumenische Spiritualität sei nötig, weil ohne sie die Arbeit in der Ökumene sich mehr mit der Organisation von Vereinbarungen als mit dem Glauben beschäftigen würde. Theologie als ein Denkakt jenes Glaubens, der sich in Begründungen einläßt für das, was als Inhalt des Glaubens je schon angenommen oder doch intuitiv gesehen wird[23], kann bewußt machen, was verschüttet war. Wenn Menschen, seien sie Gläubige oder Ungläubige, sehen, daß Theologen in ihren Verhaltensweisen als Gläubige in der Welt, in der wissenschaftlichen Arbeit an der kirchlichen Verkündigung oder am sakramentalen Vollzug Zeugnis geben von einer Spiritualität, die sie verantworten wollen, dann kann von einer wirksamen missionarischen Theologie gesprochen werden. Diese missionarische Theologie der Verantwortung vor jedermann könnte der Rede von der Spiritualität reformatorisch den ideologisch-verkrampften Beigeschmack des Weltflüchtigen nehmen, der sie in der Geschichte des Gettochristentums oder der Häresien nicht selten begleitet hat. Theologie der Neuzeit hat die Spiritualität der kirchlichen Ökumene glaubhaft verantwortet. Mehr kann und sollte man von der Theologie nicht erwarten. Denn sie setzt die Spiritualität des Glaubens voraus, kann diese glaubwürdig vertreten, nicht aber vom Grund der Erfahrung aus völlig neu einbringen.

Es gibt wohl nur zwei Ängste, die einer theologisch verantworteten, offenen Spiritualität den Weg abschneiden könnten: Die Angst derer, die in der Kirche nur hierarchisch denken können, und die Angst der Revolutionäre, die als subjektiv ehrliche Anwälte der Unterdrückten nur den Geist der Befreiung gelten lassen. Beide Gruppen reagieren ärgerlich, wenn eine offene, kirchlich-ökumenische Spiritualität vertreten wird, weil sie als engagierte Bewahrer oder Befreier nicht Glaubensoffenheit, sondern nur einen kirchen- oder gesellschaftspolitisch instrumentalisierten Glauben akzeptieren wollen. Gegen die Theologie des weltoffenen Glaubens, sagen die total Engagierten, spreche die Tatsache, daß zunehmend mehr Mitmenschen in den Kirchen so leben, daß bei ihnen ein offener Glaube und dessen Spiritualität ökumenisch, das heißt überall in Welt und Kirche, nicht durchhalte. Will man diese Mitchristen nicht noch verbissener

machen, dann müssen auch vor den Rechten und Linken in den Kirchen die Grundlagen des ökumenischen Geistes als erfahrbare Wirklichkeiten offengelegt werden. Das aber kann nur gelingen, wenn der Glaube nicht bloß wissenschaftlich verantwortet, sondern spirituell erfahren wird. Von dieser Erfahrung leben zwar auch die Theologen. In ihrer Wissenschaft aber müssen sie diese Erfahrung verfremden, weil frei nur das gelernt werden kann, was objektiviert wurde und nachprüfbar angeboten wird. Theologen als Bekenner auf Universitätskathedern wirken peinlich. Die Theologie muß vor den Räumen der Erfahrung von dem sprechen, was Theologen als *insider* erfahren haben. Draußen vor der Tür versuchen Theologen das zu verantworten, was ihnen im Glauben widerfahren ist. Dieses Draußenbleibenmüssen kennzeichnet die Grenze zwischen Wissenschaft und Erfahrung, auch die zwischen Theologie und Spiritualität. Diese Grenze ist wahrscheinlich auch ein Grund dafür, warum der Abendmahlsstreit zwar theoretisch, nicht aber für die Praxis ausgestanden ist.

4. Die Enttäuschung aus dem Abendmahlsstreit

In den alten Kirchen und in den Stammkirchen der Reformation erarbeitet man seit geraumer Zeit ein vertieftes Verständnis der Abendmahlsgemeinschaft. Die Reformationsvorschläge der Liturgischen Bewegung waren von Anfang an getragen von einer ökumenischen Perspektive. Nach harten, sachlichen Diskussionen fanden die Theologen zu einer Übereinstimmung im Eucharistie- und Amtsverständnis[24]. Die Kirchenleitungen nahmen das Erarbeitete auf[25]. Vor allem in der römisch-katholischen Kirche drängte das Volk auf volle Abendmahlsgemeinschaft. Der Dialog über Amt, Eucharistie und Gemeinde auf lokaler und weltweiter Ebene, die Interkommunionsgespräche und Vereinbarungen zwischen einzelnen Kirchen zeigten: Christen wollten in der Gemeinschaft, in der Christus präsent ist, zusammensein, beten, ökumenisch Kirche erleben.

Dies alles gilt indessen nur mit der Einschränkung, daß an der Abendmahlsgemeinschaft zwar Christen in der römisch-katholischen, anglikanischen, in den lutherischen und reformierten Kirchen interessiert sind, die orthodoxen Kirchen aber abseits stehen und fast alle anderen Mitgliedskirchen im ÖRK kein Interesse zeigen. Selbst dort, wo es bei den erstgenannten Kirchen Abendmahlsgespräche gibt, kam man, soweit Rom betroffen ist, zu keiner verbindlichen Einigung. Gelegentliche gemeinsame Eucharistiefeiern in Paris, Amsterdam und Augsburg wurden von den Kirchenleitungen bedauert und verurteilt. Da diese Negativposten publik wurden und weil zudem in allen Kirchen der Gottesdienstbesuch stark zurückgeht, muß gesagt werden: Die ökumenische Bewegung ist um die Hoffnung ärmer geworden, in der Abendmahlsgemein-

schaft kirchliche Ökumene zu erfahren. Die Rückwirkungen dieser Enttäuschung auf eine kirchlich-ökumenische Spiritualität sind absehbar und entmutigend.

Hat man jedoch Gründe, die Spiritualität als den belebenden Wind des Geistes für das Gebeinfeld der Ökumene anzusehen, dann muß gefragt werden, aus welcher Richtung nach all den Enttäuschungen dieser Geisthauch noch kommen könne. In zwei Vorschlägen soll hier zum Schluß die Windrichtung geortet werden.

5. Chancen ökumenischer Spiritualität

In den Bereichsfeldern Erwachsenenbildung, Religionsunterricht, Diakonie und Missionswerbung, auch bei Kirchenbauten, in denen Christen anderer Konfession ihren Gottesdienst feiern können, kann man Modelle einführen, die nicht gegen bekenntnismäßige Überzeugungen verstoßen, aber im Kirchenvolk ökumenischen Geist repräsentieren[26]. Wissenschaftlich können zudem die Theologen in der interdisziplinären Forschung die Tragfähigkeit kirchlich-ökumenischer Erfahrung verantworten[27]. Das alles ist möglich und wäre dringend geboten, wollten Kirchen und Christen in der Welt kirchlich-ökumenische Grunderfahrungen vertreten und verantworten.

Zur Einübung in die kirchlich-ökumenische Existenzerfahrung gehören die genannten Modelle, darüber hinaus aber auch Vorschläge für interkonfessionelle Wort-, Trauungs- oder Bußgottesdienste und die Anregungen zu Seelsorgegesprächen mit Mischehepaaren[28]. Bei diesen Gottesdiensten und Gesprächen geht es um mehr als um die wissenschaftlich distanzhaltende Verantwortung. Erfahrungshilfe kann hier nur geboten werden mit existentiellem Einsatz. Wenn Menschen einander sagen, wovon sie, im Glauben überzeugt, leben, dann ist spirituelle Erfahrung kommunizierbar.

Christen können von dieser Tiefenerfahrung nicht nur in der höflichen Weise der Toleranten miteinander sprechen. Haben sie den Mut der Glaubenserkenntnis noch nicht verloren, dann wissen Christen, daß trotz aller Widrigkeiten unter Getauften die Ökumene schon besteht. Was fehlt, ist nicht die geistgewirkte Gemeinschaft aller Getauften, sondern ein Verhalten der Christen und der Kirchenleitungen, das dem Wissen um die Koinonia entspricht. Nicht mehr in bilateralen Vereinbarungen, sondern in einem öffentlich-ökumenischen, gemeinsamen Akt könnten die Kirchenleitungen die Taufen aller Kirchen anerkennen. Es gibt keinen Grund mehr, der dagegen spricht, wohl aber den dringenden Wunsch an die Kirchenleitungen, endlich mit der Taufanerkennung ein gemeinsames Zeichen für die Ökumene zu setzen[29].

Da ökumenische Akte der Kirchenleitungen nur eine Tagesnotiz lang das Interesse der Öffentlichkeit beanspruchen, reichen diese Bekundungen allerdings

noch nicht aus, um geistliche Erfahrungen einwurzeln zu lassen. In Kenntnis dieser Sachlage wurde der Vorschlag gemacht, „ökumenische Zentren" einzurichten, die ausschließlich im pastoralen Dienst an der Spiritualität stehen[30]. Erneuerung kann von solchen Zentren jedoch nur ausgehen, wenn sich dort nicht Frustrierte oder verängstigte Pietisten sammeln, sondern mutige Christen. Es gehört eben Mut dazu, die für solche Zentren zu fordernde Einsamkeit existentiell durchzustehen. Selbst in Gesprächen über das, was die Gäste der Zentren im Berufsalltag tun, sollte man es darauf anlegen zu zeigen, wie einsam Menschen sind, die tagtäglich für andere, in der Abwehr gegen andere und unter der Last anderer leben. Würde man sich dieser Erfahrung des Alleinseins nach einer Zeit des Abschaltens stellen, dann könnte auch gezeigt werden, daß Menschen stets für oder gegen Mitmenschen dasein wollen, also nie allein sind. Vielleicht würde in solcher Einkehr es wieder mehr Christen möglich, auf den Heiligen Geist, der in ihnen seit der Taufe die Hilfe des Vatergottes herbeiruft (Röm 8, 13—17), zu hören. Wer daran zweifelt, der könnte sich einmal ansehen, was ringsum derzeit vor sich geht. Es ist doch wohl nicht einzusehen, warum in der Jesus-People-Bewegung, bei den Navigatoren, in der Studentenmission, in Pfingstkirchen und beim Zen-Buddhismus mit Hilfe von Lied-, Tanz- und Schweigetechniken ein Aufbruch gelingt, den kirchliche Christen derzeit nicht mehr erfahren. Mir scheint, daß Christen, die dem Wort und also dem Gebet und Gespräch sich verpflichtet wissen, es probieren sollten zu erfahren, daß ihnen die Gemeinschaft des Evangeliums (Phil 1, 5) und des Glaubens (Phlm 6) gegeben ist. Wenn wir glauben, daß alle Getauften vom Geist Gottes erfaßt sind (2 Kor 13, 13), dann sollten wir dieses Erfaßtsein auch selbst fassen wollen. Dies fassen, das wäre eine Erfahrung ökumenisch-kirchlicher Spiritualität.

Würden die Organisatoren in den Kirchen mit der finanziellen Förderung von interkonfessionellen, ökumenischen Zentren Freiräume für die Erfahrung des Geistes zur Verfügung stellen; würde man dort eine Atmosphäre schaffen, die gerade auch die in der Welt Engagierten anziehen könnte; und würde es in den Zentren Erfahrungen und Gespräche aus (nicht über) Erfahrung geben — dann wäre nur noch ein Letztes zu wünschen:

Die Erfahrung eines Gottes, den weder der Einzelchrist für sich noch für die Ökumene nötig hat, eines Gottes, den er als den Heiligen anbetet. Von Edward Schillebeeckx stammt der Satz: „Ich möchte einen Gott erfahren, den ich nicht nötig habe, sondern anbeten kann". Wenn diese Erwartung noch da ist unter Christen, dann gibt es auch wieder Bewegung in der Ökumene, dann kann man „Ökumenische Zentren" projektieren, für die Erfahrung Gottes Häuser bauen. Es gibt noch Chancen für die kirchlich-ökumenische Spiritualität. Bei den Christen liegt es, ob sie die Chance nützen.

[1] *K. Löwith*, Das Verhängnis des Fortschritts. — *Th. W. Adorno*, Fortschritt, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von *H. Kuhn* und *F. Wiedemann*, 1964, S. 15—29, 30—48.

[2] Der Beschluß von Utrecht, die Studien über „Gewalt und Gewaltlosigkeit" und „Die Technik und die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft" nach 1973/74 nicht weiterzuführen, zeigt die ökumenische Problematik im funktionalisierten Denken an: ÖRK, Zentralausschuß, Protokoll und Berichte der 25. Tagung, Utrecht, 13.—23. August 1972, Genf 1972. — *H. W. Krumwiede*, Der Wandel der sozialverantwortlichen Rolle der katholischen Kirche in Lateinamerika, in: Politik in Lateinamerika, hrsg. von *K. Lindenberg*, 1971, S. 91—95; *R. Muñoz*, Nuova Concienzia de la Iglesia en America Latina, 1973, S. 249—290.

[3] *N. Schiffers*, Befreiung zur Freiheit, 1971, S. 9—26; *G. Gaßmann*, Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute?, in: HK 27 (1973) S. 342—344, 350—355, hier S. 353 f.

[4] *W. A. Visser't Hooft*, Unter dem einen Ruf, 1960.

[5] *Y. Congar*, Les voies du Dieu vivant, 1962, bes. S. 391—422.

[6] Basiserklärung in der Fassung von Neu-Delhi, 1961.

[7] Utrecht-Protokoll, wie A III S. 239.

[8] ÖR, Beiheft 18/19 (1972).

[9] Bericht in: HK 25 (1971) S. 11 ff.

[10] Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Service d'information. Nr. 12 (Dez. 1970) IV: Reflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique. — „Mysterium ecclesiae", Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. 6. 1973.

[11] *J. Ratzinger*, Ökumene am Ort, in: Catholica 27 (1973) S. 154—165.

[12] Vgl. den Bericht in: „The Tablet" vom 12. 5. 1973; auch HK 27 (1973) S. 356 bis 362.

[13] Was *R. F. Brown* und *E. Käsemann* über die Kontinuität mit Israel, Apostolizität, Taufe, Eucharistie und die Unteilbarkeit der Ereignisse von Kreuzigung und Auferstehung sagten, kann nachgelesen werden in: ÖR 13 (1964) S. 58 ff.

[14] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum, 1968, S. 52 ff.; *W. Pannenberg*, Das Glaubensbekenntnis, 1972, S. 9 ff.; *R. Schwager*, Jesus-Nachfolge, 1973, 64 ff.

[15] *P. Ricoeur*, Le conflit des interpretations. Essais d' hermeneutique, 1969, S. 403 ff.

[16] *H. Urs von Balthasar*, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. von *J. B. Metz*, 1965, S. 11 ff.; *A. Nygren*, Essence of Christianity, 1960.

[17] *H. Fries* und *W. Pannenberg* (verantwortlich), Das Amt in der Kirche, in: Una Sancta 25 (1970) S. 107 ff.; Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. *Memorandum* der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute", 1973.

[18] *K. Rahner*, Einige Probleme des Ökumenismus heute, in: *ders.*, Schriften zur Theologie 10, 1972, S. 493 ff., hier S. 496—500.

[19] *E. Schweitzer*, Abendmahl im Neuen Testament, in: RGG[3] 1 (1957) S. 10—21; Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft? hrsg. von *G. Krems* und *R. Mumm*, 1971; Una Sancta 28 (1973) S. 102 ff.

[20] *L. Bloy*, Le Pélegrin de l'Absolu, 1919, S. 377; *D. Bonhoeffer*, Communio Sanctorum, 1927; *H. de Lubac*, Credo ... Sanctorum Communionem, in: Intern. kathol. Ztschr. 1 (1972) S. 18 ff.

[21] *J. B. Metz,* Armut im Geiste, 1962; *K. Rahner,* Theologie der Armut, in: *ders.,* Schriften zur Theologie 7 (1966) S. 435—478.

[22] *ders.,* Zur Theologie der Welt, 1968; *R. W. Bertram,* How free are the American Churches?, in: Begegnung (Festgabe H. Fries) 1972, S. 765 ff.; *S. Gutierrez,* Teologia de la liberacion, 1971.

[23] *H. Ott,* Theologie als Denk-Akt und als Glaubensakt, in: Begegnung(Festgabe Fries) 1972, S. 59—73.

[24] *W. Trillhaas,* Dogmatik, 1962, S. 354 ff.; *W. Elert,* Der christliche Glaube, 1956[3], S. 355 ff.; *P. Brunner, H. Gollwitzer* u. a., in: Gespräch über das Abendmahl, 1959; *M. Seemann,* Heilsgeschehen und Gottesdienst, 1966; *Concilium* 5 (1969) Heft 3.

[25] *Lund,* 3. Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. von *W. Stählin,* 1954, S. 51; Interkommunion oder Gemeinschaft? Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: ÖR 18 (1969) S. 574—592; *Leiturgia,* Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes I. 1954, S. 220 ff.; AAS 62 (1970) S. 184—188.

[26] *N. Schiffers,* Möglichkeiten und Grenzen des Ökumenismus, in: Catholica 25 (1971) S. 112—125.

[27] Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hrsg. v. *J. B. Metz* und *T. Rendtorff,* 1971; *V. Vajta—N. Schiffers—J. B. Metz,* in: Begegnung (Festgabe Fries) 1972, S. 133—177.

[28] vgl. den Vorschlag der *Synodenkommission X,* Ziffer 6,7 in: Synode 5 (1973) S. 41 bis 43.

[29] *N. Schiffers,* Warum stagniert die Ökumene?, in: Una Sancta 28 (1973) S. 37 bis 49, hier S. 46—48.

[30] *N. Schiffers,* a. a. O. S. 48 f.

„Heil heute"

VON HANS JOCHEN MARGULL

*Bericht von der Weltmissionskonferenz in Bangkok, 29. Dezember 1972—8. Januar 1973**

Ich möchte auf etwas hinaus, das Menschen geschah, zu deren Gruppe und Gemeinschaft ich gehörte, auf ein Geschehen also und nicht auf ein abstrakt deduziertes Problem, und wenn schon auf ein Problem, da ja dieses Geschehen von einem Problem provoziert war, dann auf ein solches, das zunächst von diesem Geschehen ganz und gar umklammert worden ist. Ich bin also dabei, einen Bericht und nicht einen Diskurs zu versuchen, einen persönlichen Bericht zu geben, um das Geschehen nicht schon gleich in die Gefahr der Historisierung zu bringen, sondern es in der Gegenwart zu belassen, noch für eine Weile, in der es für mich steht und lebt. Deshalb möchte ich auch ganz unvermittelt die beiden Punkte nennen, zwischen denen sich mein Versuch, dieses Geschehen der Bangkoker Konferenz zu verstehen, hin und her bewegt, und ich möchte deutlich werden lassen, daß es für mich in diesem ja persönlichen Bericht die beiden Punkte sind, zwischen denen sich Darstellung und Reflexion spannen.

Es sind nicht Punkte aus dem Bereich der Bangkoker Konferenz, für den ich direkt mitverantworlich war, nämlich für den Bereich des Dialogs der Christen mit Menschen anderen Glaubens. Der Dialog spielte in Bangkok zwar eine nicht unwichtige Rolle. Erstmalig auf einer Weltmissionskonferenz ging eine Gruppe der Teilnehmer in ein nahegelegenes buddhistisches Kloster und erstmalig sprachen Buddhisten als Besucher vor dem Plenum einer solchen Konferenz. Aber die Konferenz war verwunderlicherweise nicht von einer Art, in der im Problembereich des Heils der Nichtchristen sich die schwere Frage nach der Reichweite des Heils lösen sollte. Sie war überhaupt fern von jenen Problemstellungen, die sich bisher aus unserem vom metaphysischen Denken begründeten Bewußtsein ergeben haben. Die Frage des Heils wurde in Bangkok nicht substantial, sie wurde kommunikativ gestellt.

So lassen Sie mich erzählen, daß ich am vorletzten Tage der Konferenz, die am 29. Dezember 1972 begann und am 8. Januar 1973 beendet wurde, vor einer für derartige Konferenzen unvergleichlich großen Fülle von Material saß,

* Vortrag, gehalten am 12. 2. 1973 an der Universität Freiburg/Schweiz auf Einladung des Institutes für ökumenische Studien. Beim Abdruck wurde absichtlich der für die Art des Berichtes charakteristische Redestil beibehalten. Aus: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 20 (1973), Heft 1—2.

das zudem inhaltlich und stilistisch von höchster und auf den ersten Blick erschreckender Vielfalt war. Dieses Material, teils in Maschinenschrift, teils noch in handschriftlicher Form, auf größeren oder kleineren Bögen, war aus den Diskussionen einer Sektion hervorgegangen, die im Rahmen der Frage nach dem Heil heute, jenem das Bangkoker Geschehen provozierenden Problem, sich konzeptionell mutig mit den Problemen von Kultur und Identität beschäftigt hatte, also auf zwei neuerdings in den Blick gekommene Bezüge des Heils zugegangen war — der Mensch, die Menschen in je einer Kultur; die Menschen, der Mensch je vor der Frage seiner Identität. Der weite Bereich des Sektionsthemas war aspektmäßig angeschnitten worden mit drei Unterthemen über den Dialog von Christen mit Menschen anderen Glaubens, über christliche Identität und rassische Identität sowie über kulturellen Wandel und Bekehrung. Nahezu 100 Menschen hatte die Sektion umfaßt, gegliedert in drei Subsektionen, wobei es sich eigentlich erübrigt hinzuzufügen, daß die Menschen dieser ökumenischen Konferenz aus allen Kontinenten und somit einer Fülle von Kulturen, aus so gut wie allen Kirchen und somit aus fast allen christlichen Traditionen, aus beiden Geschlechtern und — von Kindern abgesehen — aus allen Altersgruppen kamen. Und viele von ihnen hatten während und nach den Diskussionen geschrieben, teils aufgefordert, teils gar nicht aufgefordert, im üblichen Stil des Berichtes, der Zusammenfassung, des Protokolls und im gar nicht üblichen, doch wohl durch eine Befreiung plötzlich zur Hand gekommenen Stil des Gebets, der Anrufung, der Meditation, des Gedichts.

Ich saß also als der, dem plötzlich die Aufgabe der Auswahl und der Ordnung, der Disposition und der Redaktion, ja schließlich der Entscheidung zugefallen war, ob es angesichts solcher disparater Diskussionsergebnisse überhaupt einen Bericht der Sektion geben sollte, vor einem nicht geringen Stapel von Papieren mit der Frage, was nun werden solle. Ein Zettel fiel mir zunächst auf, der nur einen Satz enthielt. Zu Hause an die Lektüre etwa von Doktorarbeiten gewöhnt und in Bangkok an theologisch tragfähigen Aussagen zu dem doch entscheidenden Problem des Heils interessiert, las ich mit Skepsis den Satz:

Lord,
show us deeply
how important it is
to be useless!

Nichts weiter, nichts Besseres, ein merkwürdiges Stoßgebet. Nichts Besseres?

Herr,
zeig uns deutlich,
wie wichtig es ist,
nutzlos zu sein!

Könnte hier etwa, so begann ich zu fragen, die Lehre von der „sola gratia" als Bedürfnis und als Zusage von einem Christen ergriffen worden sein, der sie in ihrer dogmatischen Formulierung gar nicht kennt oder, falls er sie kennen sollte, sie plötzlich transponiert hätte in eine auf eigene Weise und somit doch auch zeitgenössisch zum Ausdruck gebrachte Einsicht? Könnte hier ein Aspekt zur Frage des Heils sich niedergeschlagen haben und könnte damit wohl sichtbar werden, daß in Bangkok das Heil aspektorientiert behandelt worden ist? Unter dem Material, das ich von da an mit steigender Aufmerksamkeit durchsah und das sich sehr bald wie von selber zu dem jetzt vorliegenden Bericht der Sektion I von Bangkok zu ordnen begann, war dann ein Gebet, das lautete:

O Gott,
du hast uns aus dem Tode gerufen,
wir loben dich.
Schick uns zurück mit dem Brot des Lebens,
so bitten wir dich.
. . . . . .
Du hast uns zu einem erwählten Volk gemacht,
wir loben dich.
Mach uns eins mit allen Menschen,
so bitten wir dich.

Und es waren dann unter solchem Material auch die zwei Sätze, von denen ich als den zwei Punkten sprach, zwischen denen sich für mich Darstellung und Reflexion des Geschehens von Bangkok als einem Geschehen auch an und mit mir selber spannen. Ich lese sie zunächst im englischen Original, übersetze sie dann ins Deutsche und werde, wenn ich weiterhin zitiere, nur noch meine Übersetzungen gebrauchen.

Der erste Satz und Punkt:
We refuse merely to be raw materials used by
other people to achieve their own salvation.
Wir lehnen es ab, von anderen Leuten im Streben
nach ihrem eigenen Heil lediglich als Rohmaterial
benutzt zu werden.

Der zweite Satz und Punkt findet sich in einem Gebet, in dem es auch heißt: Bekehre mich und ich werde bekehrt sein, und der lautet:

Let not this world be changed without
me being also changed.
Laß sich diese Welt nicht verändern,
ohne daß ich auch verändert werde.

Beide Sätze, so empfinde ich, markieren Wendepunkte. Um sie im Kontext zu verstehen, muß ich aber zunächst und nun schnell vom Kontext reden. Ich gehe an ihn von der äußersten Linie seines Umfanges heran und möchte mich schrittweise seinem Zentrum nähern.

Zu bedenken ist damit zunächst, daß Bangkok 1973 eine Konferenz in der Reihe der Weltmissionskonferenzen war, die 1910 in Edinburgh begann. Damals versammelten sich erstmalig Repräsentanten aller Missionen aus dem multiformen Protestantismus nicht nur, um auf dem Höhepunkt christlich-westlicher Mission zu den möglichen, längst anstehenden Gemeinsamkeiten zu kommen, sondern um gerade auf diesem Höhepunkt in dem ja geschichtlich noch laufenden 19. Jahrhundert auch die weitere Arbeit anzulegen und auf deren offenbar nicht fern liegende Vollendung hin zu steigern: „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation". Die Frage der Gemeinsamkeit war Ausdruck der damals besonders auf den Missionsfeldern einsetzenden ökumenischen Bewegung im Bereich des Protestantismus, und die Konferenz von Edinburgh war der erste deutliche Schritt auf dem Wege nicht nur zum Internationalen Missionsrat, sondern auch zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Beide Räte kamen und wurden schließlich im späten Jahr 1961 in einem an Zerreißproben reichen Prozeß der Integration von Kirche und Mission eins. Bangkok war eine Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die Vision einer am Ende des 19. Jahrhunderts offenbar nicht fern liegenden Vollendung der christlichen Mission mußte sich im 20. Jahrhundert aber als Glaube bewähren, und zwar in einer Tiefe, von der man im Blick auf Glauben zwar immer spricht, die man jedoch erst inmitten der Geschichte voll ausmessen kann. Der Weltmissionskonferenz von Edinburgh folgte 1928 die von Jerusalem. Die dort noch fluchtartig genährte Vorstellung einer Art Koalition der Religionen zur Rettung der Religion scheiterte nicht nur an der sich in den folgenden Jahren als sehr stark und sehr tief erweisenden Front jener Bewußtseinslage, die man den Säkularismus nannte, sondern auch an der Besinnung auf das ja alle, auch die christliche Religion in Frage stellende Evangelium von Jesus Christus. So war man kurz vor Ausbruch des 2. Weltkrieges 1938 in Tambaram/Madras zurück- oder doch wohl besser vorangeworfen worden auf die Sache, die nur von einer ganz und allein an diese Sache gebundenen Kirche in allem, was auf der ganzen Erde kommen möge, vertreten werden könne. Die Optimismen begannen zu schwinden, das treibende, aber auch trügerische Pathos der Expansion fing an, der Frage nach der Identifikation zu weichen — der Identifikation mit dem leidenden und sterbenden Christus, mit den von innen und von außen gefährdeten Kirchen und gerade dieser Kirchen in Asien mit den gesellschaftlichen Bewegungen, die in Asien auf den freien und neuen Menschen gerichtet waren.

Damit war bereits das Thema der Krise der Mission artikuliert, und zwar jener Mission, die im 16. und dann vor allem im 19. Jahrhundert begonnen und sich in diesem letzten Jahrhundert theologisch verstanden hatte. Whitby 1947 und Willingen 1952 waren vom Bewußtsein dieser Krise durchzogen, ebenso Achimoto in Ghana 1958 und schließlich Mexiko 1963. 35 Jahre dieser Krise, in de facto zwei Generationen unablässiger und immer wieder neuer Versuche, die Krise anzunehmen und zu überwinden, zahlloser theologischer Besinnungen sowie neuer Entwürfe und schließlich am Ende der große gegenwärtige Konflikt, den einige auf die schale Formel „Mission oder Humanisierung" gebracht haben. Aus dieser Krise und diesem Konflikt ist Bangkok hervorgegangen, und in Bangkok entstanden die beiden von mir akzentuierten Sätze:

Wir lehnen es ab, von anderen Leuten im Streben nach
ihrem eigenen Heil lediglich als Rohmaterial benutzt zu werden.

Laß sich diese Welt nicht verändern,
ohne daß ich auch verändert werde.

„Wir lehnen es ab . . ." Dies konnte zunächst nur von einer Position her gesagt werden, deren Entstehen in jener 35jährigen Krise meist übersehen oder doch nicht voll wahrgenommen worden ist. In der Zeit der Krise des Verständnisses und der Ausübung der Mission, die ich jetzt die Krise der Theorie und Praxis christlich-westlicher Mission nenne, in dieser Zeit traten von Tambaram/Madras 1938 an bis hin zu Bangkok 1973 die in dieser Mission entstandenen Kirchen in Ozeanien, Asien, Afrika und Lateinamerika als die jüngeren Kirchen immer stärker auf den Plan. Immer härter waren sie auf jeder Konferenz dabei, in dem Maße, in dem sie ihre Unabhängigkeit forderten und in dem sie ihrer kirchlichen Wirklichkeit inmitten ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeiten Anerkenntnis verschafften, zunächst die Praxis und damit oder dann auch die Theorie der Mission, d. h. der von Europa und Nordamerika ausgehenden Mission zu befragen, in Frage zu stellen und schließlich abzulehnen. In Bangkok waren erstmalig auf einer Weltmissionskonferenz mehr als die Hälfte der Teilnehmer aus diesen jüngeren Kirchen und etwa zwei Drittel aller Posten der Vorsitzenden von Asiaten, Afrikanern und Lateinamerikanern besetzt. Denkt man an die Zahl der Wortmeldungen, an die Kraft der Argumente, an den Schwung der Reden, an die Hingabe und auch daran, daß sie einzelne Gruppen und schließlich die gesamte Konferenz zum Tanzen brachten, so wird man diese auf asiatischem Boden durchgeführte Konferenz eine Konferenz der Afrikaner nennen können. „Wir lehnen es ab . . .", das hieß dann in Bangkok resolutiv, daß ein Moratorium für westliche Missionare und westliche Gelder ausgerufen werden solle. Bangkok bezeichnet somit das Ende der Geschichte jener in Edinburgh 1910 begonnenen Weltmissionskonferenzen, die im Streben nach Gemein-

samkeiten und weiterer Planung primär immer die westliche Missionskraft und somit auch die Werbung für mehr Missionare im Auge hatten. Eine Epoche ist zu Ende gegangen.

„Wir lehnen es ab, von anderen Leuten im Streben nach ihrem eigenen Heil lediglich als Rohmaterial benutzt zu werden." Man würde meinen, der Akzent läge auf dem Wort „Rohmaterial", bei dem man einen Afrikaner, der dies auch geschrieben hat, sich als Missionsobjekt vorzustellen habe. In der Tat fragt der am Problem von Heil und Identität interessierte Verfasser im Zusammenhang mit seinem Verdikt: „Bin ich es wirklich, der Christus antwortet? Ist das nicht eine andere Person anstelle der meinigen? Wie kann man wohl Christus verantwortlich antworten und nicht eine fremde Art der Bekehrung kopieren, die uns übergestülpt wurde und nicht wirklich angenommen worden war?" Mir scheint aber, daß ein anderer Akzent auch, wenn nicht der Akzent überhaupt bei dem Verweis auf die „anderen Leute" liegt, die Mission treiben „im Streben nach ihrem eigenen Heil". Dieses Heil könnte das sein, das sie sich selber zu erwirken streben, indem sie das Heil der anderen wollen, gleichzeitig eben aber auch ihr eigenes meinen. Es könnte aber auch das der christlich-westlichen Mission eigene Verständnis von Heil angesprochen sein, dem im Vorgang der Mission Gültigkeit verschafft werden soll, und zwar ohne Rücksicht auf die Situation. Unter Situation verstehe ich hier zunächst die Situation an einem beliebigen Ort, etwa in Afrika, in einer bestimmten geschichtlichen Stunde. Heil wird hier generell nicht in der christlich-westlichen Kategorie der Erlösung, sondern in der der Ermöglichung und gegenwärtig kompakt in der Kategorie der Befreiung verstanden. Unter Situation verstehe ich aber auch jene Umstände, in denen es bei den Missionen und den Missionaren an ihren heimatlichen Ausgangspunkten jeweils zum Verständnis des Heils gekommen ist. Da ist mit einer bestimmten konfessionellen Tradition zu rechnen, mit ihrer erwecklichen Aneignung und sicher dann auch mit ihrer individuellen Verengung, mit einem bestimmten sozialen Milieu, dem bürgerlichen, mit einer bestimmten kulturellen Bewußtseinslage und den dazugehörigen Vorurteilen, mit gewissen politischen Anschauungen, die geradewegs stabilitätsorientiert waren, und u. a. nicht zuletzt mit einer durch die genannten Faktoren mitbedingten Weise, die Bibel daraufhin zu lesen, was sie zum Stichwort „Heil" sagt. Ohne Rücksicht auf diese Situation lebt und arbeitet man, wenn man nicht gelernt hat oder es ablehnt, sich ihrer, die eigene Situation hinterfragend, zu vergewissern. Dann kann man vom biblischen Verständnis des Heils reden, ohne zu wissen, daß es das biblische Verständnis des Heils in nur einer bestimmten Situation ist und es sich folglich nur um einen Aspekt von Heil handeln kann. Dann kann man überhaupt vom biblischen Verständnis des Heils im Singular reden, ohne zu wissen, daß es im Laufe der Kirchen- und Theologie-

geschichte verschiedene, weil verschieden aspektierte Verständnisse des Heils gab. Dann kann man schließlich mit dem so verabsolutierten Verständnis jedermann messen, ob richtig oder falsch, in seiner Sehnsucht nach dem Heil, in seinem Verständnis des Heils, in seinem Zeugnis vom Heil. Situationslosigkeit heißt Geschichtslosigkeit. Und Geschichtslosigkeit bricht die Menschenfreundlichkeit, hebt also Mission auf. Das, meine ich, ist gesagt mit dem Satz: „Wir lehnen es ab, von anderen Leuten im Streben nach ihrem eigenen Heil lediglich als Rohmaterial benutzt zu werden." Gesagt ist also: Wir wollen unsere Situation, wir wollen unsere Unmittelbarkeit zu Gottes Heil.

Wie sähe es denn aus, wenn man nicht situations- und geschichtslos, sondern situations- und geschichtsbezogen vom Heil spräche? Wenn man nicht ein depositäres Interesse an einem entsprechend depositär verstandenen Heil hätte, sondern ein kommunikatives Interesse an einem kommunikativ verstandenen Heil? Wenn man das Heil als jeweilige Gabe in einem Prozeß des Zukommens nicht in der Kategorie der Substanz, sondern in der Kategorie der Funktion zu sehen begänne? Ich sagte schon am Anfang, daß zu den Überraschungen der Bangkoker Konferenz eine große Zahl von Gebeten, Litaneien, Meditationen und Affirmationen in gebundener Rede gehörten, und würde jetzt hinzuzufügen haben, daß dies offenbar die Form des spontanen, situationellen, von Heil berührten Ausdrucks des Heils ist, im Gegensatz eben zu einer bloß deduktiven Rede über das Heil. Ich habe hier das folgende Bangkoker Gedicht:

Es war die Drogenszene, du warst verloren und verkommen,
und du legtest deine Hand in die Hand des Mannes, der
das Meer stillt.
Ich freu mich mit dir, meine Schwester.

Du warst „turned on" in der Begeisterung einer immer
tieferen Einsicht in die Heilige Schrift.
Ich freu mich mit dir, mein Bruder.

Du wurdest von der Flachheit bekehrt zu mystischen Tiefen
durch Disziplin und Meditation.
Ich freu mich mit dir, meine Schwester.

Du warst ein armer Mexikaner, der im Heiligen Geist
und im Blut des Lammes getauft wurde.
Ich freu mich mit dir, mein Bruder.

Du warst eine intellektuelle Chinesin, die durch die
Barriere zwischen dir selbst und den nach Dung riechenden
Bauern brach.
Ich freu mich mit dir, meine Schwester.

Du fandest alle traditionelle Sprache ohne Bedeutung
und wurdest „ein Atheist in der Gnade Gottes".
Ich freu mich mit dir, mein Bruder.

Aus der Tiefe deiner Verzweiflung und Gefangenschaft
schriest du auf und dein Schrei war auf Hoffnung gerichtet.
Ich freu mich mit dir, meine Schwester.

Du warst unterdrückt und flohst in das befreite Gebiet
und widmetest dein Leben dem revolutionären Kampf.
Ich freu mich mit dir, mein Bruder.

Du warst unterdrückt und niedergehalten von der Mächtigkeit
des Mannes und trotz täglicher Demütigungen
bliebst du nach der Würde ausgestreckt.
Ich freu mich mit dir, meine Schwester.

Für alle meine Brüder und Schwestern, die den Kampf
für soziale und geistliche Befreiung begonnen haben,
freue ich mich.

Um nun auch gleich zu zeigen, in welcher Situation dieses Zeugnis vom Heil in Situationen entstand, schließe ich ein anderes der Bangkoker Gedichte an, das überschrieben ist:

Ein Bekenntnis des Glaubens
Wir kamen aus fast zu vielen Situationen,
mit dem üblichen Vorurteil, unseren eigenen Ideen, unseren
übertriebenen Hoffnungen,
viele von uns müde der Konferenzen, alle von uns voll
mit unseren Beschäftigungen.
Dann tauschten wir unser biographisches Material aus,
rangen mit dem Ausdruck unserer Gedanken,
suchten nach den Worten in der Kommunikation,
verletzten uns durch hastige Reaktionen, waren verletzt,
wenn wir nicht gehört wurden, zeigten einige der Frustrationen
in unserer Arbeit zu Hause, teilten unsere Befürchtung für die
Zukunft der Welt mit
und unseren schwachen Glauben.

Und in diesem Prozeß begegnete uns Gott,
der sich selbst in dem Wort offenbarte, das wir studierten,
in unseren Freunden rund um den Tisch, die uns befragten,

der uns neue Einsichten gab, uns tröstete, unsere Begrenzungen akzeptierte.

. . . . . .

Und so kehrten wir um, denn wir sahen, daß Gott viel größer ist als wir.
Wir erfuhren die sanfte Kraft der Einladung Gottes zu ständiger Bekehrung,
und wir waren bereit, dorthin zurückzukehren, woher wir gekommen waren,
ein wenig besser motiviert, etwas weiser, ein wenig trauriger,
ein wenig näher bei ihm.

Nun muß ich noch einmal zum Kontext reden und damit in einem zweiten Schritt die Bangkoker Frage nach dem Heil heute einkreisen. An den Rand des schnell entdeckten Satzes mit dem Wort „Rohmaterial" schrieb ich impulsiv „Motivation Uppsala". Uppsala, das war der Ort der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968, die Konferenz mit der zermürbenden Konfrontation in Sachen der Mission zwischen denen, die sich „evangelikal" nennen, und denen, die von diesen „ökumenisch" genannt werden. Provozierend hatte das Stichwort „Humanisierung" gewirkt, in bezug auf welches diejenigen, die Mission unveränderlich als Verkündigung auf Bekehrung und Kirchgründung bis an die Enden der Erde und bis an das Ende der Zeit verstanden, meinten, hier sei Mission einem allgemeinen säkularen Bestreben zur Befriedung der Menschheit gewichen. Das Stichwort ist gottlob kurzfristig gewesen, in Bangkok habe ich es nicht mehr gehört. Es war aber in Uppsala auch keineswegs so schwergewichtig, wie seine Bestreiter meinten, es war vielmehr nichts anderes als Ausdruck des Versuches, die Sache der Christenheit in unserer gegenwärtigen Welt, also die Mission wirklich dorthin zu bringen, wo sie sein muß, um eben Mission zu sein und also situationsbezogenes, kommunikatives Austragen der Sache, geschichtliche Ermöglichung des Ereignisses des Evangeliums. Solche Menschen waren im Blick, für die in Bangkok das Stichwort „Rohmaterial" aufbrach, und solche Situationen, von denen das Bangkoker Gebet Kunde gibt: „Laß sich diese Welt nicht verändern, ohne daß ich auch verändert werde." Wir hatten im Jahre 1968 schließlich die Aufgabe, die Mission der Kirche in Beziehung zu setzen zur Geschichte der Menschheit im Jahre 1968. Und da diese Geschichte gekennzeichnet war und ist von der Aufgabe der Entwicklung und diese selber im Konzept bloßer wirtschaftlicher Entwicklung zu degenerieren schien und scheint, meinten wir jetzt mit aller Kraft und nötiger Zuspitzung die christlicher Mission eignende Richtung auf den Menschen dadurch geltend machen zu müssen, daß wir von der wahren

Aufgabe der Entwicklung der Menschheit sprachen und dafür zum Wort „Humanisierung" langten. Im Streit darum kam es zu der Frage, ob man dabei noch beim Heil sei. Drei Monate später war das Thema der nächsten Weltmissionskonferenz festgelegt: sōteria, „Heil heute", „salvation today", „le salut aujourd'hui", das Thema von Bangkok.

Darf ich, ehe ich vom Ergebnis berichte, noch mehr ins Erzählen kommen als ich bisher schon kam, darf ich also noch stärker zu der Form kommen, die dem Gegenstand entspricht? Wer will vom Heil als Heil reden, wenn er nicht erzählt? Wir waren 326 Menschen aus 69 Ländern, mehr als die Hälfte davon aus der Dritten Welt. „Wir kamen aus fast zu vielen Situationen . . ., viele von uns müde der Konferenzen." Diejenigen, die mit der vierjährigen Vorbereitungsarbeit befaßt waren, flogen zaudernden Herzens an. Was man vor Bangkok über die Frage des Heils wissen konnte und genau über das Kernstück der Frage über das Heil des einzelnen und das Heil als korporatives, gesellschaftliches Geschehen, als depositäre Zureichung oder als kommunikativen Prozeß, das war wenig. Überdies schienen diejenigen uns schon im Nacken zu sitzen, die von der Auseinandersetzung in und um Uppsala her einen Fehlschlag von Bangkok gut gebrauchen konnten. Daß die Geister sich scheiden, hatte schon vor Beginn der Konferenz einer der Anti-Ökumeniker bestimmt. Aber dann schieden sie sich in Bangkok doch nicht. Dafür habe ich hier ein weiteres Gedicht, das „Ein Lobpreis" heißt:

Wir preisen dich, Gott unser Vater, für die wilden Reichtümer deiner Schöpfung,
für die Einzigartigkeit jeder Person,
für das Schöpferische, das unsere Kulturen erhält und erneuert,
für deine Treue an deinem Volk.

Wir preisen dich, Jesus unser Herr, für deine ständige Einmischung in unsere Angelegenheiten,
für deine Identifikation mit den Armen,
für dein Opfer für alle Menschen am Kreuz,
für die Offenbarung des wahren Menschen an alle Menschen.

Wir preisen dich, Gott der Geist, für deine Belebung des Lebens,
für deine Übertragung des Seufzens der Schöpfung,
für die Führung, die du uns zu Christus gibst,
für die Unruhe, die du unter den Menschen stiftest,
für deine geduldige Vorbereitung der Erfüllung der Geschichte.

Wir preisen dich, gelobte Trinität, für deine Güte entgegen unseren Sünden,
für deine fortdauernde Liebe zu allem, was lebt,
für deinen fortdauernden und störenden Ruf zur Umkehr,
für das fortdauernde Leben auf Erden.

Solche Gedichte kamen nicht als Respons zu Ansprachen und Vorträgen. Dies war die erste große ökumenische Konferenz mit nur einem Bericht über die Arbeit der letzten Jahre sowie die Lage der Mission und mit nur einem Vortrag gleich am ersten Tage, und in diesem war von der Menschheit die Rede, von Gott geschaffen, geliebt und unter Hoffnung gestellt, in der es nicht nur Gesellschaften gibt, sondern immer wieder auch zwei Menschen, die sich lieb haben, in der nicht nur einer Tradition, sondern auch einer noch nicht eingelösten Verheißung gelebt wird. Und nur wenige Male waren wir im Plenum zusammen, im übrigen unter völliger Gleichberechtigung derjenigen, die unten und die oben saßen und die oft wechselweise einmal oben, einmal unten saßen. Sonst arbeiteten wir und lebten in Gruppen, um jedermann die Möglichkeit zu unmittelbarer Mitarbeit zu geben und damit zum Exodus aus der Anonymität, aus heilloser Namenlosigkeit. Und im übrigen waren die 16 Katholiken mit aller Selbstverständlichkeit unter uns und wir bei ihnen. Hier entstanden die Gedichte, die Gebete, die Meditationen, hier gingen Diskussionen in Devotionen, Andachten in Anreden, Gerede in Gesang über. Hier kam es vor, daß jemand aufstand und seine Hand dem Heiligen Geist entgegenstreckte oder auch demjenigen mit spitzem Finger entgegenwarf, dem deutlich gemacht werden mußte, daß er mit seinem weißen Gesicht immer schon Macht besitzt. Hier entstanden Bilder, hier wurden Lieder komponiert. Hier konnten sich einige zum Tanz erheben und das Heil, dessen Wink sie ansichtig geworden waren, tanzen wie andere es besangen oder auch in Aktionspläne übersetzten. „Geistlich macht geistig", sagte Zinzendorf, und ein Hauch der ältesten protestantischen Mission, der Mission der Brüdergemeine lag über der Konferenz. Für mich war damit nicht einfach Rückkehr zum Ursprung gegeben, sondern der Beginn einer neuen Einlösung des damaligen, auf die ganze bewegte Welt und das kommende ganze Heil gerichteten Glaubens.

Eine Litanei

Gott des Moses, der im Fluß gerettet wurde,
Gott Israels, das von Ägypten und von der Wüste befreit wurde,
Gott des geschlachteten Lamms, machtloser Löwe von Juda,

Gott Brasiliens mit den Millionen Ausgebeuteten durch die schwarze Magie des wirtschaftlichen Wachstums,
Gott Mexikos mit seiner Ambivalenz der Revolution,
Gott von New York mit seiner Enttäuschung und seinem neuen Leben,
Gott der Theologen, die von den Winden der Doktrinen betrogen werden,
Gott der Bürokraten, die nervös nach neuen Programmen suchen,
Gott Afrikas mit seiner wachsenden Kirche in einem ausgebeuteten Land,
Gott der religiösen Menschen, die gefangen sind in der Projektion ihrer Vorstellungen,
Gott der Konservativen, die danach brennen, Seelen zu retten,
Gott der Liberalen, die von Reformen träumen,
Gott der Radikalen, die von der Revolution träumen,
Gott der Künstler, Schöpfer unter den Menschen,
Gott der Technokraten, die an ihre eigene Macht versklavt sind,
Gott der Ausbeuter, die die Macht lieben,
Gott der Christen, die zwischen Glauben und Unglauben leben,
Gott aller derer, die niemals von Jesus Christus hörten,
Gott aller derer, die niemals von Christus hörten und nur sein Volk sehen,
Unser Gott, Gott aller Menschen,
überrasch uns noch einmal mit deiner Treue, rette, heile uns heute!

Theologen, Bürokraten, Konservative, Liberale, Radikale, Künstler, Technokraten, Ausbeuter, sie alle waren in Bangkok da. Und das mich bis zur Stunde deutlich Bewegende war, daß sie sich alle noch einmal überraschen lassen wollten, auch ich selber eingeschlossen, von der Treue Gottes, die rettet und heilt, mich und meinen afrikanischen Bruder, und uns beide in der Spannung unserer Verschiedenheit.

An das Kernstück der Frage über das Heil des einzelnen und das Heil als korporatives, gesellschaftliches Geschehen kamen wir über die folgende Feststellung einer Bibelarbeitsgruppe heran: „Zum einzelnen kommt Gott, um ihn von jedem Bösen und von jeder Sünde zu befreien, von jeder Macht Himmels und der Erden, von jeder Bedrohung des Lebens und vom Tod. Zur Welt kommt er als Herr des Universums mit tiefem Mitleiden an den Armen und den Hungrigen, den Machtlosen und den Unterdrückten." Das Ergebnis dann baute sich auf der Verheißungsbotschaft von Lukas 4, 18 auf, mit der einer in sich gespaltenen Welt und also in unsere vielfältigen Verschiedenheiten hinein gesagt

wird, daß den Armen frohe Kunde gebracht, den Gefangenen ihre Freilassung verkündigt wird, die Blinden wieder sehen, die Unterdrückten zur Freiheit entlassen werden und ein Gnadenjahr des Herrn ausgerufen ist.

Nun zitiere ich die wichtigsten Sätze aus dem Bericht der Sektion II: „Durch seinen Tod am Kreuz und seine Aufertehung von den Toten wird die Hoffnung auf Heil wirklich und die Wirklichkeit hoffnungsvoll. Er befreit aus dem Gefängnis der Schuld. Er nimmt die Unumgänglichkeit, die Gesetzmäßigkeit aus der Geschichte heraus. In ihm ist das Reich Gottes und der freien Menschen nahe herbeigekommen. Das Heil, das in Christus ist und an dem wir teilhaben, bringt unser gespaltenes Leben wieder in einer umfassenden Ganzheit zusammen. Wir verstehen das Heil als Neuheit des Lebens, als Freilegung wahren Menschseins ... Es ist Heil der Seele und des Leibes, des einzelnen und der Gesellschaft, der Menschheit und der seufzenden Schöpfung. So wie das Böse wirkt sowohl im Leben einer Person als auch in den sozialen Strukturen, die Ausbeutung ermöglichen und somit zur Erniedrigung der Menschheit führen, so erweist sich Gottes Gerechtigkeit sowohl in der Gerechtmachung des Sünders als auch in sozialer und politischer Gerechtigkeit. So wie die Schuld sowohl individuell als auch korporativ ist, so ändert Gottes befreiende Kraft sowohl Personen als auch Strukturen. Wir müssen in unserem Denken die Dichotomien zwischen Seele und Leib, Person und Gesellschaft, Menschheit und Natur überwinden. Deshalb sehen wir die Kämpfe für wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit und kulturelle Erneuerung als Elemente in der totalen Befreiung der Welt durch die Mission Gottes. Diese Befreiung ist schließlich vollendet, wenn der Tod verschlungen ist in den Sieg". Von dieser kühnen, im konkreten geschichtlichen Welthorizont erarbeiteten Grundlegung her wurde das Heil in vier Dimensionen exemplifiziert. So heißt es:

„Innerhalb dieser umfassenden Sicht des Heils sehen wir die Wirkungen des Heils in vier sozialen Dimensionen:

— Heil wirkt im Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit gegen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.
— Heil wirkt im Kampf um die Menschenwürde gegen die politische Unterdrückung von Menschen durch ihre Mitmenschen.
— Heil wirkt im Kampf um Solidarität gegen die Entfremdung einer Person von der anderen.
— Heil wirkt im Kampf der Hoffnung gegen die Verzweiflung in unserem je eigenen Leben."

Die Reihenfolge ist so angelegt, daß das bislang wichtigste, von dem man seither ableitend weiterging oder bei dem man als dem einzigen Moment im Heil stehenblieb, am Ende steht. Das könnte einen edukativen Grund haben.

Aber falls es ein solcher ist, so stellte er sich so gut wie beiläufig ein, weil nicht nur in dieser Reihenfolge diskutiert wurde, und zwar im Versuch, wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit, Beendigung der Entfremdung, Gabe der Hoffnung mit jenem bisher gängigen, auf „mein Heil" bezogenen Heil in Verbindung zu bringen. Vielmehr kam die Frage nach dem Heil überhaupt in dieser Reihenfolge auf unsere Überlegungen zu, und besonders in Bangkok, nachdem wir die Frage auf das Heute radikalisiert hatten und die Antworten aus dem Heute, also aus den Situationen Ozeaniens, Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und Europas einliefen von Menschen, die die Freiheit gewonnen hatten oder darin die Freiheit gewannen, daß sie nicht Lehre repetierten, sondern eigene Not und eigene Hoffnung zum Ausdruck brachten. In der Summe heißt das, und ich wende es persönlich, daß ich heute mein Heil nur im Heil aller Menschen haben kann. Entprivatisierung des Heils: „Laß sich diese Welt nicht verändern, ohne daß ich auch verändert werde".

Nun fahre ich noch ein Stück im Text fort. „Im Prozeß des Heils müssen wir diese vier Dimensionen miteinander in Beziehung setzen. Es gibt keine wirtschaftliche Gerechtigkeit ohne politische Freiheit, keine politische Freiheit ohne wirtschaftliche Gerechtigkeit. Es gibt keine soziale Gerechtigkeit ohne Solidarität und keine Solidarität ohne soziale Gerechtigkeit. Es gibt keine Gerechtigkeit, keine Menschenwürde, keine Solidarität ohne Hoffnung, keine Hoffnung ohne Gerechtigkeit, Menschenwürde und Solidarität. Dabei sind freilich historische Prioritäten im Auge zu behalten, denen zufolge Heil erfragt und erwartet wird in einer der Dimensionen zuerst, sei es im persönlichen, im politischen oder wirtschaftlichen Bereich. Das ist von Situation zu Situation verschieden. Aber immer sollten wir das Ganze des Heils im Auge behalten und also an alle anderen Dimensionen denken. Vergessen wir dies, so haben wir schon die Ganzheit des Heils vergessen ... In diesem Sinne kann man sagen, daß z. B. für das Volk in Vietnam der Friede das Heil ist, in Angola die Unabhängigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung in Nordirland, oder die Bekehrung eines Menschen zur Hoffnung in der Befreiung einer an den Rand gedrückten Gesellschaft, oder neue Lebensweisen inmitten allgemeiner Selbstsucht und Lieblosigkeit."

Ich sehe hier den Beginn einer sozialen Hermeneutik des Heils, die in Bangkok unter der Voraussetzung des fundamental weltbezogenen christlichen Heils in weiten Ausmaßen angestoßen wurde, aber natürlich noch viel präziserer Abklärung bedarf. Viel theologische Arbeit bleibt zu tun, sie möge theologische Arbeit in der Praxis sein, versucht am Risiko der Frage nach dem Heil nicht von gestern, sondern von heute, in den Bezügen, in denen wir leben und sterben, einmal nicht in depositärem, sondern in kommunikativem Interesse. Bleibt gerade in der Rückschau jedoch noch die Frage, wie denn beides, das ich das

Individuelle und das Korporative nannte, in der Frage des Heils zusammengebracht wurde, wenn nicht überhaupt immer wieder die Frage zu stellen ist, wie denn am Ende das Korporative doch noch in den Bereich der Heilsfrage hineinkommen konnte. Die Antwort, die sich mir in Bangkok ergab, ist eine Bangkoker Antwort, über die ich jetzt in der Treue zu meinem Thema nicht hinausgehen möchte. Beides ist hier nicht in bisheriger exegetischer und dogmatischer Deduktion zusammengebracht und in die hier gegebene Reihenfolge gestellt worden. Es ist in der Reflexion der Erfahrungen der Geschichte, unserer Geschichte, es ist also lebensmäßig zusammengekommen. Der Glaube, und natürlich der in den Situationen der Gegenwart zu bewährende biblisch orientierte Glaube derjenigen Christen, die sich aus sechs Kontinenten „heute" in Bangkok versammelt hatten, sprach sich so aus. Und kaum jemand, so weit ich sehen konnte, fand sich in Bangkok unter dem Zwang, das Bangkoker Ergebnis vor andersgerichteten Traditionen verteidigen zu müssen. Und nun bewegt mich die Frage, auf die erst die Zukunft eine gültige Antwort geben kann, ob vielleicht Bangkok ein neuer Traditionsbeginn war.

Katholische Synode nach drei Sitzungsperioden

Die gemeinsame Synode der bundesdeutschen Bistümer steht kurz vor ihrer Halbzeit. Von den geplanten acht Sitzungsperioden haben bisher drei stattgefunden, die vierte folgt im November dieses Jahres. Ende 1975 soll das ganze Unternehmen abgeschlossen sein. — Es wäre vermessen, schon jetzt irgendwelche Wertakzente hinsichtlich Erfolg oder Effektivität der Synode zu setzen. Ebenso wäre es verfehlt, Etappenergebnisse nach Art von Teilzeitvermessungen zu beurteilen. Gerade die letzte Sitzungsperiode hat deutlich gemacht, daß die Fern- und Nahziele der Arbeit niemals von vornherein mit jener Endgültigkeit fixiert werden können, wie es vielleicht Technokraten und Organisationstalente gerne wünschten. Nur im Lebensvollzug des Synodenalltags selbst klären sich Wachstum und Reife, nur im Prozeß ständiger Überprüfung des Selbstverständnisses und Leistungsvermögens konkretisieren sich die Wegmarken des aufwendigen Mühens. Daher muß sich die Versammlung stets der Notwendigkeit stellen, sich immer wieder ihre Position im Rück- und Ausblick zu vergegenwärtigen, vor allem aber ihre Möglichkeiten und Grenzen stets von neuem auszuloten. Damit wird die allgemeine Arbeitsatmosphäre zunehmend nüchterner und zugleich realistischer.

I. Bemühungen um eine quantitative und qualitative Konzentration

Im Verlauf der dritten Sitzungsperiode stellte sich mit aller Dringlichkeit das Problem, dem Unternehmen Synode ein klareres und übersichtlicheres Profil zu geben und ihm zugleich eine stärkere Dynamik zu verleihen. Die Rückkoppelung und Einbindung des Synodengeschehens in die breite Öffentlichkeit des Kirchenvolkes wurden auf allen Seiten nicht zuletzt deshalb als mangelhaft, wenn nicht gar völlig unzureichend empfunden, weil der Themenkatalog der zu bearbeitenden Materie durch seine Vielfalt diverser Sachkomplexe verwirrend wirkte und selbst von einem breit ausgelegten Interessen- und Erwartungshorizont bei den Gläubigen nicht mehr eingefangen werden konnte. Es galt mit der paradoxen Schwierigkeit fertig zu werden, die je verschieden gelagerten partikularen Hoffnungen und Interessen in den Gemeinden und ebenso den einzelnen Sachkommissionen zu verbinden mit den übergreifenden, allgemein vorfindbaren und nach Lösung verlangenden Bedürfnissen der Kirche in der Bundesrepublik. Die Synode hat versucht, dieses Problem auf zweierlei Wegen anzugehen: Einmal grenzte sie ihr Arbeitsprogramm durch einen reduzierten Themenkatalog drastisch ein, vornehmlich indem sie die Sachkomplexe konzentrierte und durch Kompromisse neue Schwerpunkte setzte. Von bisher anvisierten 34 Beratungsgegenständen blieben schließlich „nur" noch 15 Themenbereiche übrig[1]. Zum anderen ließ sie in ersten Ansätzen ein sich in allen

[1] Vgl. dazu: SYNODE. Amtliche Mitteilung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 2/1973 (30. März 1973), S. 17—30

Fragestellungen durchhaltendes Grund- und Leitthema der Synode sichtbar werden. – Die Beschränkung des Themenkatalogs konnte zunächst nur schwerlich den Anschein eines rigorosen Kraftaktes vermeiden. Wie hätte die Initiative der Zentralkommission auf den ersten Blick anders gewertet werden können als eine rein quantitativ verfahrende Amputation der vielschichtigen Interessenlage oder als das Ergebnis von recht zufällig gesteuerten Ermessensurteilen, zumal da kein der Synode voraufgehendes oder von ihr präzisiertes Prinzip bzw. Leitthema vorlag? Unter dem Gesetz des Zwanges, die Synodenmitglieder arbeitsökonomisch nicht zu überfordern und vor allem die Partizipation aller Teile des Kirchenvolkes am Synodengeschehen zu verbessern, mußten schließlich überzeugende Kriterien für die Staffelung von Prioritäten und Akzenten gefunden werden, die eine qualitative Konzentration der Beratungsgegenstände erlaubten. Die Kriterien wurden in langwierigen Überlegungen und Diskussionen artikuliert und — trotz aller Schwierigkeiten und Gefahren bei diesem Vorgang — in einer integrierenden Ziel- und Leitvorstellung vereinigt gesehen. Diese ist in etwa mit der Kurzformel „Die Zukunft eines lebendigen und weltverändernden Glaubens und christlichen Lebens in den Gemeinden" umschrieben worden. Der Präsident (Kardinal Döpfner) sprach von drei großen Themenbereichen: „Unter welchen Bedingungen ist Glauben heute und hier in unserer Gesellschaft möglich? Wie muß die innere Struktur der Kirche aussehen, wenn sie ihren Verkündigungsauftrag hier und heute überzeugend wahrnehmen will? Welchen Auftrag hat diese Kirche in dieser unserer Gesellschaft und Weltsituation?" Das Ringen um eine das gesamte Synodengeschehen in sich begreifende Idee konnte kein endgültiges Ergebnis zeitigen.

Zu vielfältig und anspruchsvoll sind die Anforderungen an eine solche Idee: Sie müßte in sich differenzierungsfähig sein, so daß sie mühelos alle relevanten Einzelthemen aus sich entlassen könnte. Sie müßte vor allem empirisch-konkret umsetzbar und pastoral verifizierbar sein. Schlaglichtartig hätte sie das „Gesicht" der Synode in klaren Konturen zu offenbaren und entsprechend öffentlichkeitswirksam zu sein. — Obwohl man wegen der genannten Schwierigkeiten auf die endgültige Fixierung eines Leitthemas verzichten mußte, meinte man doch der inneren Einheit der Synodenvorlagen und Beratungsgegenstände einen greifbaren Ausdruck — wenn auch vorläufiger Natur — geben zu sollen. Das Präsidium und die Zentralkommission entschieden sich schließlich für einen Auftrag an die Sachkommission I (Glaubenssituation und Verkündigung), eine Vorlage zu erstellen, die den Arbeitstitel trägt: „Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein." In dem vorzubereitenden Papier, das man als eine Art Präambel ansehen könnte, soll vor allem das Zeugnis der Kirche in Diakonie und Caritas berücksichtigt werden. — Es ist wohl mehr als ein äußerer Zufall, daß die Themenstellung dieser Vorlage in großer Nähe zu dem von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf ausgeschriebenen Studienprojekt „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" steht. Hier leuchtet eine Solidarität der Kirchen auf, die den Charakter einer gemeinsamen Antwort der Christen auf die Herausforderungen der gegenwärtigen Welt annimmt und damit in weltweite Dimensionen hineinwächst. Die Sachkommission I wäre aus diesem Grunde gut beraten, wenn sie ihre Überlegungen — soweit wie möglich — in enger Kommunikation mit den Bemühungen des ÖRK abstimmte. Auf solche Weise würde nicht nur der modernen Welt und der Sache des Christentums gedient, sondern zeugnis-

haft auch die vielbeschworene durchlaufende ökumenische Perspektive der Synode akzentuiert.

II. Laien als Verkünder des Wortes Gottes

Die seit Ende 1970 arbeitende Synode nahm in pastoraler Verantwortung den auf ihr lastenden Druck der öffentlichen Meinung wahr, möglichst bald mit ersten konkreten Ergebnissen aufzuwarten. Im Laufe der dritten Vollversammlung behandelte sie in zweiter Lesung das Dokument „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung" und übergab es der Öffentlichkeit. Angesichts des allgemein erlahmenden Interesses und der wachsenden Resignation in den Gemeinden, die nur wenig Sinn für die langatmige Gangart eines schwerfälligen Apparates aufbringen, setzte dieses erste greifbare Ergebnis ein dringend notwendiges, ermunterndes Zeichen. Nicht zuletzt wegen ihres ökumenischen Aspektes darf die mit großer Mehrheit angenommene und verabschiedete Vorlage auf ein breites Interesse hoffen.

Über die darin verhandelte Sachfrage hinaus trugen die besonderen Umstände, die die abschließende Behandlung des Textes begleiteten, dazu bei, diesem ersten Arbeitsergebnis eine gesteigerte Aufmerksamkeit in der kirchlichen Öffentlichkeit zu sichern. Von seiten der römischen Kleruskongregation war in Form eines Schreibens an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz ein Warnsignal gegeben worden mit dem Inhalt: Die Frage der Laienprediger sei einer gesamtkirchlichen Regelung vorbehalten und bliebe daher der Kompetenz einer territorialen Synode entzogen. In formaler Hinsicht verstoße eine positive Entscheidung über die Möglichkeit, daß ein Laie „intra missam" die Homilie halte, gegen eine bereits vorliegende authentische Auslegung der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die dafür zuständige römische Kommission. Eine Regelung im Widerspruch zu der römischen Norm würde keine juridische Gültigkeit haben. — Diese Intervention wirkte wie ein Eklat und schien zu harten Belastungsproben zu führen. Sowohl die Synode als auch die Deutsche Bischofskonferenz sahen sich in ihrem Selbstverständnis herausgefordert. Bereits im November 1970 hatte der Episkopat eine „Regelung für die Erlaubnis der Laienpredigt" erlassen, in deren Rahmen sich letztlich die Synodenvorlage bewegte. Wie würden sich nun beide Gremien in dieser Lage verhalten? Die Spannung erzeugte lebhafte und mutige Diskussionen in der Aula und führte schließlich zu einer mit reichem Beifall unterstrichenen einmütigen Solidarität, die jedoch in ehrlichem Ringen jeden Anschein von schmerzlicher Konfrontation oder gar offener Opposition gegen Rom vermied. Mit großem Ernst war man auf allen Seiten um die Lösung des Konflikts bemüht, die römischen Weisungen mit dem brennenden pastoralen Notstand in Einklang zu bringen. Die von Rom angebotene Bereitschaft zu weiterführenden, klärenden Gesprächen in der anstehenden Materie wurde deshalb willig angenommen.

Der von der Synode endgültig verabschiedete Text[2] zeigt sich als eine überzeugende Synthese von nüchterner Erfassung der Verkündigungssituation heute, theologischen Grundaussagen und pastoralen Konsequenzen. — Der

[2] Endgültiger Text in: SYNODE. 1/1973 (8. März 1973), S. 39—44.

Kirche als ganzer ist die Fortsetzung der Sendung Christi aufgetragen. Diese schließt das Wort- und Tatzeugnis aller Christen gemäß der Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes ein. „Darum hält die Synode die Mitarbeit der Laien auch bei der Wortverkündigung für unerläßlich", und zwar sowohl innerhalb wie außerhalb der gottesdienstlichen Versammlungen. Die Wahrnehmung einer solchen Funktion hat Öffentlichkeitscharakter und bedarf deshalb für die Verkündigung im Gottesdienst einer ausdrücklichen, befristeten und grundsätzlich widerruflichen Beauftragung.

Somit steht dieser Dienst in einer klaren Zuordnung zum kirchlichen Amt. Er ist als Teilhabe an dessen Auftrag und Vollmacht zu verstehen. Die theologische Grundüberzeugung, daß die Sendung zur Predigt vom Träger des Lehramtes ausgeht, bleibt bestimmend, was allerdings nicht einschließt — und die Kirchengeschichte belegt es —, daß die Predigtvollmacht exklusiv an das Weihesakrament gebunden ist. Die Beauftragung durch den Bischof, die an die jedem Christen in Taufe und Firmung verliehenen Geistesgaben anknüpft, ist insofern mehr als ein formeller juridischer Akt. — An dieser Stelle machten die Diskussionen in der Aula deutlich, wie sehr die fundamentale Frage des inneren Verhältnisses von Weihesakrament und Recht bzw. Verkündigung noch einer definitiven theologischen Klärung harrt. Hinter der Festlegung äußerer disziplinärer Ordnungen schwelt das noch weithin ungelöste, in den ökumenischen Amtsdiskussionen der Gegenwart aber höchst relevante Problem der Zuordnung von Weihevollmacht und Jurisdiktion, in diesem Falle von Sakrament und kirchlicher „missio". Die Synode sah sich weder kompetent noch der Aufgabe gewachsen, die ungeheuer schwierigen und komplexen Rechtsfragen zu präzisieren, zumal immer wieder die universalkirchliche Einheit mit hineinspielt.

Jedoch entschieden insistierte die Versammlung auf der in der Vorlage ausgesprochenen Gutheißung, daß beauftragte Laien „in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Eucharistiefeier" predigen. Obwohl „normalerweise", „gewöhnlich" oder „in der Regel" (laut römischen Instruktionen) die Laienpredigt in der Eucharistiefeier nicht gestattet ist, folgt aus der im Konzil mehrfach artikulierten Zuordnung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier nicht wesensnotwendig die sichtbare, personale Einheit von Prediger und Vorsteher der Eucharistiefeier. — Zusammen mit der Betonung der Verantwortlichkeit aller Gläubigen für die Bezeugung und Vermittlung des Glaubens bildet diese abgewogene theologische Feststellung die Basis für die „Empfehlungen", die Laien an der Verkündigung im Gottesdienst, „in außerordentlichen Fällen" auch in der Eucharistiefeier zu beteiligen. Damit scheint ein glücklicher Kompromiß gefunden zu sein, einerseits den aus dem erdrückenden Priestermangel resultierenden Nöten in den Gemeinden, andererseits dem postkonziliaren Stand der Theologie gerecht zu werden. Im Blick auf die Gesamtkirche darf man zuversichtlich die Hoffnung wagen — selbst bei Abwehr aufkeimender Gedanken wie: Germania docet —, daß mit diesem Schritt ein Beitrag zu einer breiten Meinungsbildung in der Weltkirche geleistet wurde.

III. Ökumene — Vorlage in der Bewährungsprobe

Mit großen Erwartungen innerhalb wie außerhalb der Synode war das Ökumene-Papier der Sachkommission X „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" bedacht worden. Die zur 1. Lesung

eingebrachte Vorlage hatte bereits einen schwierigen Weg in seiner Genese überstanden, bevor sie in der Aula neuen Belastungsproben standzuhalten hatte[3]. Neben dem erklärten Willen der Synode, in allen Überlegungen, Beratungen und Dokumenten die durchlaufende ökumenische Perspektive nicht aus dem Blick zu lassen, soll dieser Vorlage ein eigenes Gewicht im Rahmen der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Belange der örtlichen Kirche zukommen. Die zahlreichen kritischen Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge belegen den qualifizierten Rang, der dem Papier allseits in der öffentlichen Meinung beigemessen wird[4]. Entsprechend hohe Ansprüche werden gestellt.

Da die 1. Lesung der Vorlage unterbrochen worden ist mit der Absicht, das Papier bis November dieses Jahres im Sinne der Diskussionsbeiträge in der Synodenaula nochmals überarbeiten zu lassen, müssen wir an dieser Stelle auf eine eingehende Vorstellung und Würdigung der Vorlage verzichten. Statt dessen sollen einige zentrale Elemente aus der bisherigen Grundsatzdebatte angesprochen werden, die uns geeignet scheinen, den Geist und Charakter der Vorlage zu profilieren.

Zunächst einmal fordert das Dokument uneingeschränkte Zustimmung zu seiner Gesamtkonzeption. Einer kurzen Situationsbeschreibung in der „Einführung" folgen im 1. Teil „Theologische Überlegungen", im 2. Teil „Pastorale Anregungen". Die Grundstruktur weist sich aus als theologisch und ökumenisch sachgerecht und in hohem Maße pastoral verantwortlich. Sie wehrt in der Verknüpfung der theologischen Prinzipien des Ökumenismus nach Maßgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den als Umriß zu verstehenden praktischen Anregungen und Voten jeder einseitigen Orientierung und allem falschen Alternativdenken. Wer sich in der Geschichte der ökumenischen Bewegung auskennt, weiß, daß weder in einem isoliert betriebenen Mühen um theologische Lehrfragen noch in einem sich verselbständigenden rein pragmatischen Ökumenismus tragfähige und dauerhafte Fortschritte der Einigung der Kirchen erzielt werden können. — Eine andere Frage ist — und sie ist in der Kritik bereits artikuliert worden —, wie weit in der Vorlage eine hinreichend einsichtige und überzeugende Verschränkung der theologischen Grundaussagen mit dem praktischen Teil gelungen ist. Das Verhältnis von Theorie und Praxis wird in gewohnten Denkmustern allzu oft und naiv im Bilde von Unter- und Überbau vorgestellt, die wie zwei Geschosse säuberlich zu trennen wären.

Um so mehr Aufmerksamkeit und Bedeutung kommt unseres Erachtens dem in der Vorlage stark akzentuierten Begriff der „geistlichen Erfahrung" zu. Es wundert nicht, daß eine Formulierung des Vorlagetextes, wo es heißt: „Zwi-

---

[3] Vorlage, in: SYNODE. 6/1972 (16. Oktober 1972), S. 57—67. Die Berichte zur Vorlage und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Vorlage sind abgedruckt in: SYNODE. 2/1973 (30. März 1973), S. 53—60.

[4] Kritische Kommentare u. a. Reinhard Frieling, Eine evangelische Stellungnahme zur Vorlage der Sachkommission X der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. (i. A. des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, v. 20. 12. 1972), Manuskript; Leo Scheffczyk, Einheit ohne Wahrheit?, in: Rheinischer Merkur, 29. 12. 1972, S. 21; Zur Erwiderung der Kritik an der Vorlage: P. Gerhard Voß, Streit um die Ekklesiologie der Basis, in: KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, 15. 8., 29. 8. u. 5. 9. 1973; Alfred Weitmann, Kein Gutachten, sondern Verdächtigung, in: Deutsche Tagespost v. 5./6. Jan. 1973, S. 10—11.

schen überliefertem Glaubensbewußtsein und neuen Erfahrungen des Glaubens kann es zu Konflikten kommen" (3.34), einem massiven Argwohn in einigen Schichten des Kirchenvolkes begegnete. Hier klingen für katholische Denktraditionen ungewohnte Motive an, die man als typische und verhängnisvolle evangelische Fehlentwicklungen der Vergangenheit einschätzen zu müssen meint.

Selbst der ausdrückliche Rekurs auf eine Konzilsaussage, wo die Bedeutung der „inneren Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt" für ein tieferes Verständnis der apostolischen Überlieferung herausgestellt wird, erwies sich als keineswegs zureichend, ein offenkundiges Unbehagen zu bereinigen. Verbergen sich nicht hinter der Rede von der „geistlichen Erfahrung im möglichen Konflikt mit dem überlieferten Glaubensbewußtsein" recht gefährliche Grundhaltungen wie Modernismus, subjektivistischer Relativismus, kontestatorischer Antidogmatismus und Schwärmertum? Die Synode ist sich ihrer Verpflichtung bewußt, allzu modischen und offenkundig verhängnisvollen Trends des Zeitgeistes, an dem auch das durchschnittliche Glaubensbewußtsein des Kirchenvolkes irgendwie partizipiert, zu widerstehen. Andererseits aber kann sie sich nicht dem Auftrag entziehen, das überlieferte Glaubensgut in den Verstehenshorizont der Menschen unserer Zeit hinein zu erschließen und seine lebendige Rezeption zu ermöglichen. Insofern geht es um die Bejahung und Forcierung jenes innerkirchlichen Lernprozesses, der um die hermeneutische Bedeutung der geistlichen Erfahrung für die Vermittlung der objektiven Glaubenslehre weiß und gerade im pastoralen und pädagogischen Bereich das Scheitern rein deduktiver Verfahrensweisen tagtäglich erlebt. Die neuere Theologie ist gewohnt, in diesem Sinne von einer empirischen bzw. anthropologischen Wende zu sprechen. Für die ökumenische Bewegung möchte man wünschen, daß das damit gemeinte methodische Umdenken vom Odium modernistischer Ansteckung, das ihm weithin anhaftet, befreit wird und in gesunder Weise zu seinem Recht kommt. Es wäre ein für das Zusammenwachsen der Kirchen verheißungsvoller Weg.

Der theologische Teil der Ökumene-Vorlage nimmt die „Kirche am Ort" als Ansatzpunkt der Überlegungen und Argumentationen. Ökumenisches Denken und Handeln beginnt in der Ortskirche, dort nämlich, wo der einzelne Christ erfährt, was Kirche ist, und zugleich feststellt, daß es von seiner Kirche getrennt lebende christliche Gläubige gibt. Die wachsende Kommunikation im gesellschaftlichen Miteinander der Christen aus verschiedenen Traditionen bewirkt einerseits eine intensivere Erfahrung der Gemeinsamkeiten im Glauben und weckt andererseits die unabdingbare Frage nach den kirchentrennenden Gegensätzen. Die Einigung im Glauben als ökumenischer Weg wird unter den Gesichtspunkten: „Glaube — Akt und Inhalt" und „Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage" reflektiert. Von der Einheit der Kirche als dem ökumenischen Ziel spricht die Vorlage unter den Aspekten: „Gemeinschaft im Neuen Testament" und „Einheit in der Vielfalt".

Eine Reihe von kritischen Anfragen innerhalb wie außerhalb der Synode war befrachtet mit dem Problem des rechten Verständnisses von Ortskirchen in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gebotenen Aussagen in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 26) und in der Konstitution über die heilige Liturgie (Nr. 42) scheinen auf den ersten Blick voller Spannung und nur schwerlich miteinander vereinbar zu sein.

Wird auf der einen Seite unter rechtmäßiger Ortsgemeinde vorwiegend die von einem Bischof geleitete Diözese verstanden, findet man andererseits den Verweis auf die Gliederung der Diözesen in Einzelgemeinden. Jede isolierte und einseitig überzogene Sicht der einen oder anderen Position verbietet sich also. Der für die Ökumene-Vorlage zuständigen Sachkommission X kam es zu, der Synode und der Öffentlichkeit deutlich zu machen, daß der eine Aspekt nicht gegen den anderen ausgespielt werden darf, diese vielmehr sich gegenseitig ergänzen. Ebenso hatte sie die Verdachtsmomente zu zerstreuen, in die Vorlage habe sich ein reformatorisches Gemeindeverständnis eingeschlichen, vielleicht auch ein institutionsfeindliches, antihierarchisches Basisdenken, das im Hintergrund eine Art „dritter Konfession" beschwören könnte.

Die Sachkommission X hat die Zeit seit der Frühjahrsvollversammlung der Synode dazu benutzt, die Vorlage anhand der bereits gelaufenen Kritik zu überarbeiten und einen Alternativtext zu erstellen, der sich in seinem Aufriß eng an den ersten Entwurf anlehnt[5]. Man wird abwarten müssen, wie weit das höchst schwierige Unterfangen gelungen ist, vorwärtsweisende Positionen zu artikulieren und doch keinen begründeten Anlaß zu breit gestreuten und differenzierten Befürchtungen im Kirchenvolk zu geben, wie etwa: der Text steuere einen Minimalismus in der Glaubenslehre an, es seien entscheidende katholische Grundanschauungen preisgegeben und tiefgreifende theologische Lehrdifferenzen verharmlost, die Vielfalt der Konfessionen werde positiv bewertet und das Selbstverständnis der katholischen Kirche einnivelliert oder auch, es würden zu große Zugeständnisse an modische Zeitströmungen gemacht. Wir möchten hoffen, daß die harte und gründliche Arbeit an der Ökumene-Vorlage, die von der Synode geforderten Präzisierungen und Absicherungen gegen Mißdeutungen ihrer Aussagen, wie überhaupt ein theologisches Akribie- und Perfektionismusdenken nicht die Kraft jener Zeichen und Impulse abzuschwächen oder gar zu entleeren vermag, die in der Öffentlichkeit bisher mit dankbarer Freude in der Vorlage entdeckt und gewürdigt worden sind.

Die Gläubigen warten auf eine mutige, im Erfahrungshorizont unserer Zeit angesiedelte und dort auch verantwortete Wegweisung, die in frischer, verständlicher Sprache den allseits erlahmenden ökumenischen Willen auf breiter Ebene wieder zu aktivieren und die Hoffnung auf baldige sicht- und greifbare Fortschritte in der Annäherung der Kirchen zu stärken vermag.

IV. Vorschau

Nach drei Sitzungsperioden und angesichts der anvisierten insgesamt acht Perioden muß jedem Betrachter der Synode das ungeheuere Maß an Arbeit offenkundig werden, das im Rahmen der Zielvorstellungen und gegenwärtig gültigen Planungen bewältigt werden muß, wenn die Synode nicht zu einer permanenten Institution auswachsen soll. Vor ihrer zweiten Lesung stehen noch die Vorlagen: Firmpastoral; Der ausländische Arbeitnehmer — seine Stellung in Kirche und Gesellschaft[6]. Die ausstehenden weiteren zehn Vorlagen sind zum Teil fertiggestellt, zum Teil in Bearbeitung oder noch gar nicht begonnen. In

[5] Verbesserter und Alternativtext (gedruckt als Synopse) hrsg. v. „Arbeitsgemeinschaft Synodalbüro", 89 Augsburg, Jesuitengasse 21.

[6] Texte in: SYNODE. 6/1972 (16. Oktober 1972), S. 47—54, bzw. S. 17—27.

diesem Stadium des Synodenablaufs sind alle Synodalen und die Berater der Sachkommission auf das härteste gefordert. Geduld, Ausdauer und eine gute Portion Arbeitsfreude müssen investiert werden, wenn nicht große Hoffnungen und Erwartungen im Kirchenvolk leer ausgehen sollen. Wie gerade die letzte Sitzungsperiode durch den Beitrag in der Synodenaula von Bischof Hans Heinrich Harms deutlich gemacht hat, vollzieht sich die Synode der katholischen Bistümer keineswegs in der innerkatholischen Bannmeile, kann deshalb auch nicht im Binnenklima katholischer Mentalitäten verweilen, sondern hat ihr Selbstverständnis an den je größeren Maßstäben der Lebens- und Schicksalsgemeinschaft unseres Volkes und der weltweiten Ökumene zu messen.

Aloys Klein

Kontinuität und Wandel

Die 26. Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf 1973

Der allgemeine Rahmen

In Genf ist die ökumenische Bewegung zu Hause, hier liegt von allen Anfängen an einer ihrer Schwerpunkte. Und doch bedeutete das diesjährige Zusammentreffen zum 25jährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen am Sitz seiner Verwaltung keine Verbeugung vor der Geschichte. Die Verlegung von Helsinki nach Genf hatte finanzielle Gründe. Fünfundzwanzig Jahre sind für eine kirchliche Gemeinschaft, die jahrhundertealte Trennungen und Spannungen überwinden will, eine äußerst kurze Zeit. Vorwärtsdrängende Ökumeniker sind häufig ungeduldige Menschen, aber in Genf kam diesmal auch die Dankbarkeit deutlich zum Ausdruck, die jeder Beteiligte angesichts der bisherigen Fortschritte empfinden muß.

Kontinuität und Wandlung der ökumenischen Gegenwart zeigten sich vor allem in der gemeinsamen Anwesenheit aller bisherigen (drei) Generalsekretäre. Willem A. Visser't Hooft beobachtet noch immer mit wachen Augen die Szene und wird nach seinem Urteil gefragt. Er ist vielleicht etwas skeptischer geworden, aber nach wie vor ganz bei der Sache. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist heute ein notwendiges kirchliches Instrument. Das Hier und Jetzt der Bewegung wurde zum Leitmotiv für Philip A. Potter. Seine Ansprache, Predigt und sein ganzes Auftreten wurden mit echtem Wohlwollen begleitet — nicht zuletzt von der örtlichen Presse. Ihm gegenüber ist Eugene Carson Blake in der Presse abgewertet worden. Ein Vergleich kann ihm aber nicht gerecht werden. Die Aufrichtigkeit von Blake, seine Unbedingtheit in der Verfolgung seiner Ansichten, der persönliche und pastorale Umgang mit seinem Stab und die administrativen Entscheidungen sprechen für ihn.

Die Ökumene ringt um eine Vertiefung der Gemeinschaft. Ist sie ohne kirchliche Selbstaufgabe möglich, und können sich Institutionen überhaupt aufgeben? Die ökumenische Politik sucht als eine Kunst des kirchlich Möglichen nach Formen der Einheit, die von Kirchen akzeptiert werden können. Es steht fest, daß Kirchen augenblicklich kaum bereit sind, auf Teile ihrer Souveränität zugun-

sten einer weiteren kirchlichen Gemeinschaft zu verzichten. Der konfessionelle Zusammenhang hat sich stellenweise gefestigt; bei den nationalen Unionen und Kirchengemeinschaften gibt es nicht allein Erfolge zu melden, einige sind auch in eine Sackgasse geraten. Personelle und finanzielle Engpässe bestehen nicht nur beim ÖRK, sie tragen zur Erhaltung des Status quo bei.

Mag auch die 26. Sitzung des Zentralausschusses vom 22.—29. August 1973 in Genf eine Routinesache gewesen sein, die vom Zwang zu Sachentscheidungen getrieben war, so lassen sich doch einige wichtige Ereignisse hervorheben. Die entscheidende Äußerung erschien vielen das Ergebnis der Studie über Gewalt und Gewaltfreiheit, anderen die Nachwirkung und die Konsequenzen der Bangkok-Konferenz. Von großer Wichtigkeit war zweifellos auch die Vorbereitung für die Fünfte Vollversammlung in Djakarta, die organisatorisch noch einiges Kopfzerbrechen bereiten wird. Bemerkenswert war ferner die Diskussion der Sprachenfrage, bei der die Forderung, bei ökumenischen Sitzungen alle Sprachen effektiv zu gebrauchen, das eine Extrem und der Vorschlag von Professor Hendrikus Berkhof (Niederlande), nur noch Englisch zuzulassen, das andere darstellten. Die Tendenz wird schon aus finanziellen Gründen in die letztere Richtung gehen. Ein weiterer Trend ist die Verstärkung des Fest- und Feiercharakters im Gottesdienst, was auch für Djakarta vorgesehen ist. Das schafft Freude und Begeisterung, und nichts kann ein besserer Ausgleich für die Abstimmungsprozedur und die Verwaltungsfragen sein. Sicher müssen davon die Entscheidungsvorgänge deutlich getrennt werden. Die Vorbereitung für die Fünfte Vollversammlung soll sich an den Konferenzen in Genf 1966 und Bangkok 1973 orientieren. Sie soll eher eine gemeinsame Feier als eine konstitutive Versammlung darstellen. Allerdings haben sich beide Veranstaltungen erheblich voneinander unterschieden, und sie waren vor allem bestenfalls offiziöse Veranstaltungen des ÖRK, wenn nicht überhaupt außerhalb des offiziellen Rahmens. Die Vollversammlung hat, wie der Weisungsausschuß für Grundsatzfragen I sagte, eine andere Zielsetzung als die Bangkok-Konferenz, und so muß deshalb für klare theologische und programmatische Erklärungen Sorge getragen werden. Die derzeit 120 zählenden Mitglieder des Zentralausschusses sollen in Djakarta auf 145 erhöht werden. So wertvoll eine breite Repräsentanz sein mag — die 267 Mitgliedskirchen werden nur zu einem kleinen Teil vertreten sein. Der für die Ernennung des Zentralausschusses ab 1975 zuständige Nominierungsausschuß wird in Djakarta vor einer sehr schwierigen Aufgabe stehen, wenn alle Gruppen berücksichtigt werden sollen. Die Vielfalt der Perspektiven hat sich in den vergangenen Jahren weiter vergrößert. Die Genfer Sitzung gab den Eindruck, als ob die Maximalgröße des Ausschusses für eine wirksame Arbeit bereits überschritten sei. Es ist schon jetzt unmöglich, daß alle Delegierten in einer Plenumsdiskussion zu Wort kommen. Die Einsicht in diese Sachlage bedeutet, daß wahrscheinlich einige den Versuch aufgeben, sich überhaupt zu Wort zu melden. Von denen aber, die sich häufiger äußern, läßt sich bei einer ganzen Reihe von vornherein sagen, was der Tenor ihrer Äußerung sein wird. Nur einige Delegierte präsentieren immer wieder neue und weiterführende Gesichtspunkte. Bei den ständigen Schweigern mögen sprachliche Gründe mitentscheidend sein, die bei der Ernennung der Delegierten zu Vollversammlungen nicht immer genügend berücksichtigt werden. In Genf fiel auf, daß die vom Stab ernannten Jugenddelegierten (ohne Stimmrecht) diesmal keinerlei revolutionäre Anschläge oder harte Erklärungen boten.

Für eine Jubiläumsveranstaltung war der Ablauf der Genfer Tagung fast zu nüchtern. Ein neues Hauptthema fehlte, die Überlegungen von Utrecht zu dem Motto „Zur Gemeinschaft verpflichtet" wurden im Plenum nicht weitergeführt, auch Bibelstudien wurden nicht gehalten. Geschäftsmäßig und geschäftig verliefen die Tage mit Beratungen und Entscheidungen, kaum gefärbt von Andachten und gemeinsamen Gebeten, vom experimentellen Abendgottesdienst am Samstag und vom Festgottesdienst in der Genfer Kathedrale St. Pierre am Sonntag, der von Eurovision übertragen wurde. Die Anwesenheit im Verwaltungsgebäude des Rates hat die Atmosphäre beeinflußt, allein das laufende Engagement der Mitarbeiter hat die Begegnungen gestrafft, die bei anderen Zentralausschußtagungen fern von Genf in größerer Gelöstheit und Ruhe stattfinden können. Mag die Verlegung nach Genf finanziell vorteilhaft gewesen sein, so bedeutete sie für den Charakter der Sitzung eine Einbuße an Gelöstheit, an Imagination — wenn auch die Organisation von einer Vollkommenheit war, wie sie sonst selten erreicht wird.

Höhepunkt der festlichen Ereignisse war der sonntägliche Gottesdienst in der Kathedrale St. Pierre, in der schon viele ökumenische Veranstaltungen stattgefunden haben. Die unterschiedlichen Elemente des Gottesdienstes verbanden sich harmonisch in dieser gotischen Kirche, deren stilwidriges Äußere kaum ahnen läßt, wie einheitlich die Gestaltung der dreischiffigen Basilika innen ist. Der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und die ehemaligen Generalsekretäre Visser't Hooft und Blake beteiligten sich an der Liturgie. Unter den Anwesenden sah man den römisch-katholischen Bischof von Freiburg, Lausanne und Genf, die Vertreter von Stadt und Kanton Genf und der schweizerischen Kirchen. Philip Potter hielt die Predigt in französischer Sprache, Bibellesungen fanden in Deutsch, Französisch, Englisch, Spanisch und Xhosa statt. Ohne die Treue gegenüber den Vätern ökumenischer Bewegung in Frage stellen zu wollen, legte Potter Nachdruck auf die Aufgabe, sich „furchtlos unserer eigenen Berufung heute" zu stellen. Potter trat damit entschlossen aus dem Kreis verklärter ökumenischer Erinnerungen und enttäuschter, weil übertriebener Hoffnungen. Er forderte seine Hörer auf, ihr geistliches, moralisches, kirchliches und politisches Heute in Gottes Heute verwandeln zu lassen, in die Freiheit, die von der frohen Botschaft in Jesus Christus angeboten wird.

Zur Eröffnungssitzung am 22. August hatte die schweizerische Regierung Bundesrat H. P. Tschudi entsandt, der als Basler auf die Beiträge seines Heimatkantons in Gestalt von Karl Barth und Alphons Koechlin zur ökumenischen Bewegung hinwies. Dieser Vortrag war ein guter — und wie M. M. Thomas dankend sagte, ein „theologischer" — Beitrag zum Verständnis der ökumenischen Bewegung im Schweizer Kontext. Die Ausführungen waren gleichzeitig eine freundliche Geste gegenüber dem Ökumenischen Rat der Kirchen, der als eine der in Genf beheimateten internationalen Organisationen für Kanton und Bund in ihrer Fremdenpolitik einige Probleme aufwirft. Tschudi dankte für die Wahl Genfs als Zentrum der Tätigkeit und sah darin einen Vertrauensbeweis zur Schweiz. Visser't Hooft hat allerdings an anderer Stelle einmal gesagt, daß bei der Gründung des Ökumenischen Rates 1948 die Frage seines Sitzes gar nicht mehr gestellt worden ist. In den vorausgehenden drei Jahrzehnten hatte sich die ökumenische Arbeit hier bereits Zug um Zug ein Zentrum geschaffen.

Auch Kirchenpräsident Sigrist bot ein herzliches Willkommenswort und bedauerte nur, hier nicht als einladende Kirche fungieren zu können, weil der ÖRK bereits in Genf zu Hause sei. Ein freundlicher Artikel von Kardinal Willebrands im „Osservatore Romano", der Besuch und Äußerungen von Prof. Dr. Charles Moeller und eine Botschaft des Papstes waren die Stellungnahmen von römisch-katholischer Seite, die außerdem wieder durch Beobachter vertreten war. Papst Paul VI. brachte zum Ausdruck, daß die Zusammenarbeit „zweier in der Tat grundverschiedener Institutionen" sich als fruchtbar erwiesen hat. „Es ist unser aufrichtiger Wunsch, diese Zusammenarbeit fortzusetzen und zu verstärken, wie es dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht."

Grußworte aus Konstantinopel und Moskau und von vielen anderen kirchlichen Stellen trafen ein — es würde zu weit führen, sie hier alle zu nennen. Besondere Beachtung verdient aber die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zum 25jährigen Bestehen des ÖRK, die vollständig verlesen und deren Bedeutung durch einen Kommentar von Professor Istavridis vor dem Plenum noch unterstrichen wurde. Eine gewisse Abgrenzung wurde in der Anfrage von russisch-orthodoxer Seite deutlich, welchen kanonischen Status die Erklärung habe und wie sie mit den kürzlichen kritischen Bemerkungen griechisch-orthodoxer Autoritäten zur Arbeit des ÖRK zu vereinbaren sei. Es handelt sich um ein äußerst interessantes Dokument, das in diesem Heft abgedruckt ist. Seine kanonische Verbindlichkeit steht außer Frage, und es muß zweifellos als eine grundsätzliche positive Äußerung der Orthodoxie zur Ökumene verstanden werden. Allerdings kommen auch die Bedenken gegenüber den Fragen zum Ausdruck, in denen der Ökumenische Rat der Kirchen nach Ansicht des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel zu weit vorgeprescht ist oder falsche Wege einzuschlagen scheint. Positiv wertet die Erklärung „die Aufgabe des Versuchs, den Rat in ein ‚Ökumenisches Konzil' zu verwandeln und das Abgehen von den in den vergangenen Jahren merkbaren Bestrebungen zur Interkommunion", und sieht darin den Einfluß der Orthodoxie auf die Arbeit des Rates. Jedem kritischen Beobachter der Szene wird die darin enthaltene Verurteilung, aber auch die Tatsache bewußt sein, daß die Erklärung die Akzente wohl bewußt nicht richtig setzt. Die Worte „Konzil" oder „Konziliarität" wurden von dem Verfechter der damit verbundenen Vorstellungen, Dr. Lukas Vischer, diesmal nicht gebraucht. Konziliarität tauchte nur noch im Bericht des Generalsekretärs auf. Die Sache selbst ist damit aber nicht aufgegeben, sie steht wie die der Interkommunion und der engeren Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche sozusagen zur ständigen Wiedervorlage bereit. Die ausführliche positive Auseinandersetzung beweist den Willen der Orthodoxie, weiterhin im ÖRK mitzuarbeiten und zu seinen Ergebnissen beizutragen. Das schließt offene brüderliche Kritik ein.

Der Bericht von M. M. Thomas

Zu den Pflichtübungen einer Zentralausschußsitzung gehören die Berichte des Exekutivausschußvorsitzenden, der ja auch Vorsitzender des Zentralausschusses ist, und des Generalsekretärs. In der Diskussion wurde die nicht ganz unberechtigte Frage aufgeworfen, ob beide Berichte notwendig seien. Obwohl eine einigermaßen befriedigende Antwort darauf gegeben worden ist, muß doch auf

stärkere Abgrenzung und Straffung gedrungen werden. Dr. M. M. Thomas, der indische Laie, schaute als Vorsitzender „voller Dankbarkeit, aber auch voller Reue" zurück. Man rüste sich in geistiger Erneuerung für eine Pilgerfahrt, die vor uns liege und „in der wir uns bemühen, allen unnötigen und lästigen Ballast, den wir vielleicht angesammelt haben, abzuwerfen und uns mit Proviant für die Reise auszurüsten". Oberkirchenrat von Brück (Dresden) hat nach der Bedeutung dieser Aussagen gefragt und seine eigene Interpretation gegeben. Sie sei wohl im Sinne einer Straffung und Besinnung auf die eigentlichen, die geistlichen Aufgaben des Rates zu verstehen. M. M. Thomas sprach von den in Djakarta zu erwartenden Richtungsänderungen und machte auch damit Andeutungen, die noch weitere Präzisierung erwarten lassen. Eindeutig ist sicher die kritische Finanzlage des Rates, die diesen aller Voraussicht nach auch weiterhin begleiten und den Zentralausschuß zwingen wird, die Prioritäten im Arbeitsprogramm des Rates, die Art und Zusammensetzung des Stabes und verwandte Angelegenheiten von Grund auf zu überprüfen. Der Vorsitzende forderte den ÖRK auf, sich zur Verwirklichung der Einheit einen festen Zeitplan zu setzen und danach vorzugehen.

Dr. Thomas rührte Grundsatzfragen an, darunter wieder die Rolle der lokalen, regionalen und nationalen Räte und der konfessionellen Weltorganisationen. Er sprach von zwei Krisensituationen der ökumenischen Bewegung, zum einen von den Konsequenzen einer Integration der drei Hauptströme der ökumenischen Bewegung, zum andern von den Folgen einer Ausdehnung der Mitgliedschaft. Eine isolierte Betrachtung von Einheit, Evangelisation und sozialer Gerechtigkeit sei heute nicht mehr zu verantworten, für viele aber noch immer Grundlage ihres ökumenischen Denkens. Zu dieser Schwierigkeit einer partikularistischen Konzeption, die M. M. Thomas historisch begründet sieht, komme die Vielfalt der kulturellen und ideologischen Kontexte, in denen jeder lebe. Der Vorsitzende griff auch die Bangkok-Konferenz über „Das Heil der Welt heute" als einer der Hauptbeteiligten auf und bezeichnete sie als ein ungemein wichtiges Ereignis. Nach seiner Ansicht führte sie „zu einer Überwindung des traditionellen Gegensatzes zwischen jenen, die das Heil als persönliche Erfahrung definieren, und anderen, die das Heil als einen Prozeß der gesellschaftlichen Befreiung verstehen, und zu einer gemeinsamen freudigen Bejahung beider Konzepte".

Die Bangkok-Diskussion

Von einer vorbereiteten Erklärung der russischen Orthodoxen abgesehen, war die Stellungnahme zu der zu Beginn des Jahres durchgeführten ökumenischen Missionskonferenz in Bangkok wenig profiliert. Die Diskussion war nicht ausführlich genug. Es mag ein westlicher Standpunkt sein, wenn ein Ergebnis, das nicht schriftlich vorliegt, eben kein Ergebnis sein kann. Zweifellos hat aber das Insistieren der Veranstalter auf dem Unbeschreibbaren dieser Konferenz zu dieser geringen Reaktion beigetragen. Den Besuchern einer öffentlichen Sitzung in Genf wurden drei Ausschnitte aus einem ausgezeichneten Film gezeigt, es ergab sich auch eine gewisse Diskussion, die aber durch die ständige Bemerkung gebremst war, die Konferenz sei ein einmaliges und nicht schriftlich kommunizierbares Ereignis gewesen. „Dokumente, die vor und auf der Konferenz entstanden sind, geben ein unvollständiges Bild dessen, was in Bangkok geschah"

— so heißt es im Bericht („Das Heil der Welt heute", Stuttgart 1973, S. 13). Auch einige gute Gedanken zwischen Hans-Ruedi Weber auf dem Podium und dem deutschen Jugenddelegierten Herbert Müller über die Relation zwischen Selbstfindung und Selbstaufgabe in der Erlösung haben die Fragen nicht beantwortet, die diese Konferenz stellt. Sie ist mit erheblichem Aufwand für ganze 320 Teilnehmer veranstaltet worden, ihre katalysatorische Wirkung in die ökumenische Bewegung hinein läßt bisher offenbar zu wünschen übrig und wird deshalb erneut Auseinandersetzungen heraufbeschwören. Die Konferenz hat keinen verbindlichen Charakter gehabt, aber man muß sich darüber klar sein, daß eine Fortsetzung dieser Bangkok-Erfahrung einer ökumenischen liturgischen und religiösen Spielerei gleichkommt, mit der allein der schwierigen Problematik innerkirchlicher Widersprüche und Spannungen nicht beizukommen ist und die deshalb nicht absolut gesetzt werden kann. Eine offene Auseinandersetzung oder Meinungsverschiedenheiten sind demgegenüber fruchtbarer als die offensichtliche Mystifizierung von gemeinsamen Erlebnissen.

Im Gegensatz zu einer in Deutschland veröffentlichten ideologischen und persönlich gefärbten Opposition gegen die Konferenz in Bangkok wurden die Einwände in Genf sachlich vorgebracht. Sie gipfelten in der ebenfalls in dieser Nummer zum Abdruck gebrachten Botschaft des Patriarchen von Moskau und der russischen Synode. Die Beteiligung der orthodoxen Kirchen an der Konferenz war gering, man muß diese Aussage deshalb als Ergänzung betrachten. Das Wesen der Heilswahrheit müsse frei von jeder Doppeldeutigkeit zum Ausdruck kommen, und der Bericht solle eine klare und hinreichend gründliche Aussage über das Heil als zentrale Wahrheit des allen Christen gemeinsamen Evangeliums enthalten. Die Russische Orthodoxe Kirche leistet damit seit langem zum erstenmal wieder einen fundierten Beitrag zur theologischen Grundsatzdiskussion in der Ökumene und versucht, eine Orientierungshilfe anzubieten. Hier war keine diffamierende Rede von Manipulation und kein Angriff auf die Methode der Konferenz, sondern eine nüchterne Aufzählung von Punkten, in denen offenbar ungenau oder unrichtig argumentiert worden war. Vielleicht verhilft diese Stellungnahme zu einer besseren Auseinandersetzung über die Ergebnisse und damit doch letztlich zu einem Gespräch über das, was geschehen ist.

Der Bericht des Generalsekretärs

Philip Potter hatte sich zu Beginn der Sitzung mit orthodoxen Erklärungen beschäftigt, die bestimmte Tendenzen im ÖRK kritisch beurteilen, damit aber wohl stärker auf die kürzlichen Äußerungen aus dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel angespielt. Man solle die angeschnittenen Fragen jetzt offen vorbringen. Die einzige deutliche kritische Äußerung war bereits vor seiner Rede gefallen. Erzbischof Athenagoras aus London, einem traditionell mit kompetenten und einflußreichen Leuten besetzten Posten des Patriarchats, hatte das angeblich ausschließliche Engagement für Nordvietnam der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe angegriffen. Der ÖRK solle sich in Zukunft besser als Ökumenischer Rat für Politik bezeichnen. Direktor Alan Brash stellte richtig, daß bisher Hilfsgüter im Werte von insgesamt 1 Million Dollar nach Nordvietnam gegangen waren, während Südvietnam im gleichen Zeitraum von sechs Jahren jährlich für anderthalb Millionen Dollar Hilfe empfangen hat, also das Neunfache. Und doch sei die Not im Norden fast größer als im

Süden. Die Anfrage war ein Zeichen dafür, wie schlecht informiert die Zentralausschußdelegierten über die Arbeit des ÖRK sind, die sie verantwortlich leiten sollen.

Potter setzte sich kurz mit der von der Glaubenskongregation in Rom formulierten Erklärung „Mysterium ecclesiae" kritisch auseinander, die dazu angetan sei, die Suche nach neuen Wegen zu erschweren. Wie bereits bei früheren Gelegenheiten befaßte sich der Generalsekretär wieder ausführlich mit dem Nord-Südkonflikt.

An verschiedenen Stellen und auch in der Ansprache von Philip Potter kam die Rede wieder auf eine Regionalisierung des Ökumenischen Rates. Was von M. M. Thomas in Utrecht im letzten Jahr mit dem Stichwort „Dezentralisierung" in die Debatte geworfen worden ist, tauchte nun auch bei Philip Potter und Lukas Vischer in deren eigenen Berichten auf. Auch M. M. Thomas kam in der Haushaltsdebatte an nicht ganz passender Stelle erneut auf die Möglichkeit zurück, mehr Aktivität in die Regionen zu verlegen, d. h. also in die Kontinente. Der Vorteil besserer regionaler Kontakte und eine gewisse finanzielle Erleichterung, deren Umfang noch ungewiß ist, erscheinen verlockend, die damit verbundene Gefahr eines Auseinanderfallens der ökumenischen Arbeit aber zu schwer, als daß dieser Plan mit Nachdruck verfolgt werden könnte. Die Verringerung des Genfer Stabes, eine Konzentration auf wenige und im wesentlichen vermittelnde Aufgaben wäre sicher wertvoller und zukunftsweisender als der Versuch, Kompetenzen in die Regionen zu übertragen. Die Aufgaben der kontinentalen Kirchenkonferenzen sollten weiter bestehenbleiben, aber eine weitere Verlagerung von Aufgaben des ÖRK ist kaum zu empfehlen. Was Philip Potter mit einer „realitäts- und praxisbezogenen", also einer nicht-westlichen Theologie ansteuert, würde sich in den verschiedenen Teilen der Erde durchaus unterschiedlich entwickeln, und es ist die Frage, ob die Integrationskraft in künftigen Jahren stark genug sein wird, um die Unterschiede einigermaßen zu überbrücken und zu versöhnen. Auch Potter stellte fest, daß die traditionellen europäischen theologischen Konzepte zwar in Frage gestellt werden, daß aber bisher keine neuen verwendbaren Formen gefunden wurden.

Der Generalsekretär hat in seinem Bericht auch die Kommunikationsmisere des Ökumenischen Rates aufgegriffen, die immer wieder empfunden wird. Die Teilnahme am ökumenischen Geschehen, der Austausch zwischen den lokalen Gemeinden und Genf, die Umsetzung der Erfahrungen in andere Sprachen, Kulturen und Kontexte wird von ihm als eine vordringliche Aufgabe angesprochen. Die in Genf beschlossene erneute Zuordnung des Kommunikationsreferats zum Generalsekretariat — damit ist der Zustand von vor 1971 wiederhergestellt — und die Ernennung von Jürgen Hilke zu dessen Direktor sind zweifellos zukunftsweisende Schritte.

Gewalt und Gewaltfreiheit

Mögen die Berichte des Vorsitzenden und des Generalsekretärs viele anregende Gedanken enthalten haben, so stand doch – wie es der maßgeblich beteiligte Schwede Olle Engström ausdrückte — die Diskussion über „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit" im Mittelpunkt dieses Zentralausschusses. Sie konzentrierte sich auf zwei Dokumente und einen Vortrag. Das in dieser Nummer veröffentlichte Dokument Nr. 10 unter dem

genannten Titel ist das Ergebnis einer längeren Studie (vgl. ÖR 1971 S. 438 ff.), es verweist auch auf die in nationalen Kirchen vorgelegten Studien, darunter auf die Denkschrift der EKD, bietet eine Reihe von Beispielen und ist hinsichtlich der theologischen und menschlichen Konsequenzen ausgewogen. Als Aktionsmöglichkeiten von Christen werden drei Haltungen aufgewiesen:

a) Gewaltfreie Aktion ist die einzige Möglichkeit, die sich mit dem Gehorsam gegenüber Jesus Christus vereinbaren läßt;
b) unter extremen Bedingungen kann gewaltsamer Widerstand als notwendig und als christliche Pflicht akzeptiert werden;
c) in einer Situation, die von Gewalt beherrscht wird, mag keine andere Wahl bleiben, als sich an der Gewalt zu beteiligen.

Diese drei Einstellungen werden in dem Dokument nebeneinandergestellt. Es wird ferner darauf hingewiesen, daß Gewaltfreiheit nicht unblutig ist, eine Feststellung, die durch einen Film über die Vorgänge von Birmingham, Alabama, nachdrücklich unterstrichen wurde.

Das Dokument wurde von dem amerikanischen Methodistenpfarrer James M. Lawson vorgelegt, der in einem Vortrag „Das heilende Schwert" über sein Entstehen berichtete und der zur Unterstützung der Freiheitsbewegungen aufrief. Der ÖRK müsse mehr tun als bisher, er müsse die Gewissen mobilisieren. Der Schwung seiner Überzeugung trug Lawson hinaus über sein vorbereitetes Manuskript, und seine sprachliche Kraft hinterließ einen nachhaltigen Eindruck bei seinen Zuhörern. Professor Berkhof stellte anschließend die Frage, in welchem Verhältnis das Dokument Nr. 10 und der Vortrag von Pfarrer Lawson stünden, ob das Dokument eine Konfession und der Vortrag eine Konzession sei oder umgekehrt. Entscheidend ist zweifellos das Dokument, denn es ist das offizielle Ergebnis der Studienarbeit. Es ist denkbar, daß James Lawson für alle die zu sprechen beauftragt war, denen das Grundsatzdokument zu schwach erschienen sein mag.

Bei der Vorlage des Dokuments war bemängelt worden, daß nichts über Osteuropa gesagt worden war. In einer öffentlichen Anhörung am Sonntagabend wurde dann ein Vorspann zum Dokument vorgelegt, in dem dieser Mangel durch eine recht undifferenzierte Verurteilung aufgehoben werden sollte. Eine Welle von Protesten osteuropäischer Kirchenführer erhob sich. Seit langem hat keine Erklärung soviel massiven Widerspruch gefunden, der hier zunächst noch einer Gesprächsgrundlage ohne offiziellen Charakter galt. Das Ergebnis dieser Diskussion war dem Ausschuß für Grundsatzfragen bekannt, der sich erneut mit dem Vorspann beschäftigte und ihn dann ohne Hinweis auf Osteuropa vor das Plenum brachte. Nun kam es zu starkem Protest gegen diese Unterlassung. Alec Boraine vom Südafrikanischen Kirchenrat, der mit einer südafrikanischen Delegation zur Zentralausschußsitzung eingeladen war, hatte bei der ersten Fassung keine Einwände gegen die Erwähnung seines Landes erhoben. Er verwies nun mit Recht auf die Konsequenzen, daß jetzt Osteuropa wieder ganz unter den Tisch gefallen sei. Auch der norwegische Bischof Stoylen sagte, das Dokument beweise die Einseitigkeit des ÖRK in politischen Fragen. Der französische Professor Roger Mehl schlug vor, die Beispiele im Vorspann zu streichen; ein Schweigen über einen Teil der Welt sei nicht tragbar. Die Diskussion endete damit, daß die endgültige Fassung ohne Hinweis auf Osteuropa bei starker Enthaltung angenommen wurde.

Die Diskussion politisch bestimmter Fragen findet im Zentralausschuß nicht

im luftleeren Raum statt. Die unterschiedlichen Freiräume der Staatsbürger in Ost und West lassen sich nicht leugnen. Es war von Mut die Rede, aber der ÖRK kann nicht mutig sein, auch nicht ein Delegierter für einen anderen. Das wurde offen ausgesprochen, und darauf nahm man Rücksicht. Dieses Problem sollte man in Deutschland besonders gut verstehen, da die ökumenischen Konferenzen der dreißiger Jahre interessante Parallelen enthalten. Der ÖRK wird im nächsten Jahr eine Menschenrechtskonferenz halten, da wird das Thema Osteuropa wieder aktuell sein. Teilweise ist die Genfer Auseinandersetzung sicher auch auf die nachlässige Formulierung des Textes in der ersten Fassung des Vorspanns zurückzuführen; sie war zu leicht als unsachlich zurückzuweisen.

Während der Zentralausschußsitzung wurde eine zweite Liste von Firmen vorgelegt, die mit südafrikanischen Staaten Handel treiben. Diesmal figurieren auch über hundert deutsche Firmen darunter. Es handelt sich ausschließlich um Aktiengesellschaften, allerdings auch solche, deren Werte nicht an der Börse notiert werden. Durch die Veröffentlichung soll moralischer Druck ausgeübt werden, und die Liste gibt ferner die Möglichkeit, Investitionen bei diesen Firmen zurückzuziehen oder nicht zu planen. Zweifellos hat das für die deutschen Kirchen nur recht geringe Bedeutung, besonders auch weil die EKD auf anderen Wegen das Ziel einer Verbesserung der südafrikanischen Lebensbedingungen erreichen will.

Kirchliche Einheit

Gegenüber den Themen von Gewalt und Antirassismus mag der Bericht über die Einheit der Kirche von Lukas Vischer eher bescheiden erschienen sein, aber in ihm ist vom Eigentlichen des ÖRK die Rede, von der Einheit der Kirchen. Dieser Bericht von Glauben und Kirchenverfassung zeugt von der nimmermüden Energie und Phantasie des Mannes im ÖRK, der seit mehr als zehn Jahren einen erheblichen Einfluß auf Studien und Aktionen des Rates hat. Der Nachdruck, mit dem er auch diesmal wieder seine Vorstellungen mit völlig neuen Aspekten vortrug, nährt die Hoffnung, daß es dem ÖRK auch weiterhin gelingen werde, Schritte zu größerer Einheit zu unternehmen. Mit der Perspektive aus der Zukunft auf die heutige Situation entkräftete dieser Vortrag Einwände und weckte neue Erwartungen. Durch seine Frage „Was werden sie später sagen" werden die Maßstäbe berichtigt und die richtigen Positionen geschaffen. Die Bemühungen um Einheit seien heute nicht geringer, sondern eher vielfältiger geworden.

Lukas Vischer verweist auf einige der wichtigsten Entwicklungen. Dazu gehören vor allem die Untersuchungen über die mögliche gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter (s. z. B. „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter", München/Mainz 1973). Der Direktor von Glauben und Kirchenverfassung verwies aber auch auf eine Verschiebung im Denken der römisch-katholischen Kirche. „Die Lehre von der Unfehlbarkeit kann heute unter den Gegebenheiten der heutigen Zeit nicht mehr genau so wie bisher wiederholt werden." Unionsverhandlungen und bilaterale Gespräche wurden von Lukas Vischer als wichtige komplementäre Entwicklung auf Einheit gewertet, außerdem nannte er als Beispiel für den Versuch, größere Einheit auf kontinentaler Ebene herzustellen, die Leuenberger Konkordie (Vorgeschichte und Konkordientext s. Marc Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, Frankfurt 1973²).

Die entscheidende Frage für die Zukunft ist für Lukas Vischer aber die gegenseitige Abstimmung über kirchliche Schritte zur Einheit. Die Entwicklung auf nationaler, regionaler und weltweiter Ebene muß zusammengesehen werden, wenn an einer Stelle gehandelt wird. Die Kirchen brauchen eine gemeinsame Strategie.

„Manche Äußerungen von Kirchen können angeführt werden, die diesen Fragen noch nicht genügend gerecht werden. Ein Beispiel unter vielen ist die kürzlich erschienene Erklärung der Vatikanischen Glaubenskongregation. Sie behandelt zwar in erster Linie die Unfehlbarkeit und ist denn auch unter diesem Stichwort in der Öffentlichkeit diskutiert worden. Sie enthält aber auch ein Kapitel über die Einheit der Kirche, und zwar wird darin mit Nachdruck in Erinnerung gerufen, daß die Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche zu finden sei und daß es darum weder zulässig sei zu glauben, daß die Kirche Christi aus der Summe der getrennten Kirchen bestehe, noch, daß die eine Kirche heute nirgends als geschichtliche Wirklichkeit existiere, sondern nur ein Ziel sei, das die Kirchen gemeinsam anzustreben hätten." Lukas Vischer verweist darauf, daß auch andere Kirchen diesen Standpunkt vertreten, und er richtete dann an die römisch-katholische Kirche die Frage, wie von ihr der weitere Weg der Ökumene gesehen wird. Einheit und Zeugnis hängen untrennbar zusammen, und deshalb bedarf es einer versöhnten Gemeinschaft für die Zukunft der Kirche.

Vergleicht man die Ausführungen Vischers mit den Äußerungen von Kardinal Willebrands vom Einheitssekretariat im „Osservatore Romano" (10. 8. 1973 frz. Ausg.), so liegen die Standpunkte nicht so weit auseinander. Willebrands sprach von den gleichen Wurzeln für die ökumenischen Bestrebungen auf beiden Seiten: Gemeinsame Verkündigung und gemeinsames Streben nach Gerechtigkeit und Frieden. Verkündigung und Einheit seien unlösbar verbunden. Sicher stimmen solche Zielvorstellungen mit denen des ÖRK überein, mögen sie auch formal erheblich differieren. Lukas Vischer sprach von der Notwendigkeit einer „Neuerfindung" der Kirche oder besser einer neuen Konzeption der Einheit angesichts des Umgangs mit der Wirklichkeit und unter Einbeziehung der Tradition. Die jetzige Identität der Kirchen sei nicht das letzte Wort, sondern müsse in einer umfassenderen Identität aufgehen. Lukas Vischer berührt damit wieder das Grundproblem der ökumenischen Bewegung seit deren offizieller Konstitution. Nachdem die Vereinigung der Kirchen im Rat offiziell zustande gekommen ist, werden kaum noch neue Anstrengungen zu weiterer Intensivierung der gegenseitigen Verbindung unternommen.

Ähnlich ist die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche. Auf der Ebene der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und der verschiedenen Ausschüsse besteht eine durchaus befriedigende Relation, die aber kirchlich völlig unverbindlich bleibt. Unmittelbar neben konstruktiven Beiträgen römisch-katholischer Theologen steht die abgrenzende Erklärung der Glaubenskongregation. Das Verhältnis zur orthodoxen Kirche ist ebenso gespalten, und auch viele andere Mitgliedskirchen sprechen mit zweierlei Zungen. Professor Dr. Charles Moeller, stellvertretender Vorsitzender des Einheitssekretariats, betonte vor dem Plenum den Wunsch Roms zu weiterer Zusammenarbeit, ohne daß damit in der Ablehnung einer Mitgliedschaft Roms im ÖRK neue Akzente gesetzt worden wären.

Die Zukunft des Ökumenischen Rates hängt von der Verbindlichkeit seiner Entscheidungen für die Mitgliedskirchen ab. Die ökumenischen Väter waren

überzeugt, daß die Wahrheit und Weisheit dieser Entscheidungen für die Durchsetzung ausreichten, aber das scheint nicht der Fall zu sein. Auch die allgemeine Glaubenskrise unserer Zeit hat die Kirchen eher dazu gebracht, verzweifelt nach ihrer eigenen Identität zu suchen, als sich zu dem Willen durchzuringen, sie aufzugeben. Aber die ökumenische Bewegung geht weiter, der ÖRK besteht, die Kirchen arbeiten zusammen, sie treffen gemeinsame Beschlüsse. Vieles ist inzwischen zur Routine geworden, es mag jedoch sein, daß sich die Finanznot des Rates zu einem Segen für seine Arbeit entwickelt, indem sie zu wenigen, aber konkreten Schritten gezwungen wird.

Die Fünfte Vollversammlung und weitere Beschlüsse

In Genf wurde in diesem Jahr das Thema der Vollversammlung in Djakarta festgelegt „Jesus Christus befreit und eint", außerdem sind die sechs Sektionsthemen umrissen: 1. Bekenntnis zu Christus heute, 2. Einheit und Gemeinschaft in Kirche und Welt, 3. Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft, 4. Streben nach Gemeinschaft mit Vertretern verschiedener Glaubensrichtungen, Ideologien und Kulturen, 5. Strukturen und Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung, 6. Entwicklung des Menschen, Qualität des Lebens und das technologische Dilemma. Die Fünfte Vollversammlung soll vom 23. Juli bis 8. August 1975 in der indonesischen Hauptstadt abgehalten werden. Die in Utrecht 1972 erarbeitete Sitzverteilung ist in Genf in einigen Punkten revidiert worden, bleibt aber im wesentlichen erhalten (s. Zentralausschußprotokoll Utrecht S. 199 ff.). Ein Vorbereitungsheft wird jetzt geschrieben und dürfte Anfang 1974 verfügbar sein. Die Planung der Fünften Vollversammlung schließt ein, daß die Delegierten auf dem Weg nach Djakarta an verschiedenen Stellen Station machen sollten, um dort mit anderen Christen zusammenzutreffen und die Beziehungen zur Ökumene zu stärken. Die abschließenden Beschlüsse wird der Zentralausschuß im nächsten Jahr auf seiner Sitzung in Berlin fassen.

Der angesichts der finanziellen Probleme eingesetzte Prioritätenausschuß hat eine neue Strategie gebilligt, nach der nicht nur Kirchen und kirchliche Werke um Zuwendungen an den ÖRK gebeten werden sollen, sondern — sofern die davon betroffenen Kirchen damit einverstanden sind — auch die ökumenischen Gruppen und Einrichtungen auf Ortsebene. Das bedeutet auch neue Anstrengungen in der Kommunikation und ist schon deshalb zu begrüßen. Dem Prioritätenausschuß wird in den kommenden Jahren für die Programmgestaltung sicher erhebliche Bedeutung zukommen, da mit einer Beendigung der ökumenischen Finanzkrise zunächst nicht gerechnet werden kann. Die Genfer Mitarbeiter, die ab Anfang 1974 eine neue Gehaltsordnung erhalten, haben teilweise freiwillig auf eine angesichts des Kaufkraftschwunds fällige Gehaltserhöhung verzichtet, um so von sich aus einen Beitrag zur Lösung der Finanzkrise zu leisten. (Daß eine neue Personalordnung unter „Disziplinarmaßnahmen" und „Vertragsende" neben der Möglichkeit der Kündigung gleich drei Formen der Entlassung nennt, während man sich früher auf eine Nichterneuerung des Vertrages beschränkte, ist bezeichnend für die gegenwärtige Lage und verdient deshalb Erwähnung).

Werner Simpfendörfer, Direktor der bisherigen Einheit „Bildung und Kommunikation", und Nikos Nissiotis, Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey, werden den ÖRK verlassen. Alan Brash und Konrad Raiser sind zu Stellvertretenden Generalsekretären ernannt worden. Man wird gespannt sein dürfen,

wie sich das Triumvirat an der Spitze des Genfer Stabes entwickelt; daß es sich um bewährte Mitarbeiter handelt, steht außer Frage. Wie wird das Verhältnis zwischen dem Generalsekretariat und den Einheiten sein, wie stark wird zentral Einfluß auf die Studien und Aktionen ausgeübt werden?

Politischer Einfluß im Nahen Osten, Versöhnungswerk in Burundi, Hilfe für die Überschwemmungsopfer auf dem indischen Subkontinent — das sind einige der weiteren Maßnahmen, die der Zentralausschuß billigte oder beschloß. Eine Konsultation über die Frage der Menschenrechte ist für das nächste Jahr geplant und die Weiterführung bestimmter Pläne vorgesehen, darunter auch das Ressort Bibelstudien. Die Humanum-Studie geht ihrem Ende entgegen. Es würde zu weit führen, hier alle Einzelheiten zu nennen, darauf soll später an dieser Stelle zurückgekommen werden. Von den weiterreichenden Plänen sei hier die Gründung einer kirchlichen Investitionsbank genannt, die noch diskutiert wird und das Stadium der Entscheidung noch nicht erreicht hat.Die zugrunde liegende Vorstellung ist die, daß die aus rassistischen Unternehmen abgezogenen kirchlichen Gelder den Grundstock einer Entwicklungsbank abgeben sollten, die Mittel für Entwicklungsprojekte zu niedrigen Zinsen zur Verfügung stellt. Sachgemäßes Management, Entscheidungsfreiheit und vor allem die Wirtschaftlichkeit eines solchen Unternehmens werden weiter untersucht, und dem nächsten Zentralausschuß wird über die Ergebnisse dieser Untersuchung berichtet werden.

Blickt man auf die Genfer Sitzung zurück, so ist von ihrem Jubiläumscharakter nicht allzuviel zu spüren gewesen. Der ÖRK kämpft mit Schwierigkeiten, und der Zentralausschuß muß sich mit administrativen Entscheidungen herumschlagen. Philip Potter sprach von der rauhen See, auf der das Schifflein Ökumene heute schlingert. In Genf haben alle Hand angelegt, daß die Fahrt weitergehen kann. *Walter Müller-Römheld*

Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen

A) Der Herr, „der uns zu retten kam", erfüllt sein Erlösungswerk „zu unterschiedlichen Zeiten und auf mannigfaltige Weise". Er schreitet Seinem Volk stets zur Seite und ist durch die Gnade des Heiligen Geistes Erbauer und Erhalter der Kirche. Ohne Unterlaß weist Er ihr für Leben und Arbeit neue Möglichkeiten und Wege, auf daß Sein Wille in allen Dingen erfüllt und Sein Reich auf Erden verwirklicht werde.

Das 20. Jahrhundert bot den christlichen Kirchen die Möglichkeit, diese Realität zu erkennen und sie zu erfahren. Die ökumenische Bewegung — seit langer Zeit eine lebendige Realität — und der Ökumenische Rat der Kirchen, der fünfundzwanzig Jahre in dieser Realität gelebt und ihr durch Struktur und Arbeitsweise erfolgreich Ausdruck verliehen hat, stellen einen der Wege dar, die der Herr gewählt hat, auf daß den Menschen das „neue Gebot" der Liebe nähergebracht werde und Seine Kirche Seinem Gebot zur Verwirklichung von Versöhnung, Frieden und Eintracht mehr Achtung erweise.

Das Ökumenische Patriarchat schätzt sich glücklich, an den Feiern zum fünfundzwanzigsten Jahrestag der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen teilnehmen zu können — einem Ereignis, dem es außerordentliche Bedeutung beimißt.

Dieses Vierteljahrhundert, auf das wir heute zurückblicken, ist ein konkretes Zeugnis für die unvergleichliche Erfahrung, die die gemeinsame Bewegung hin zu Koexistenz, gegenseitiger Verständigung, Zusammenarbeit und gemeinsam unternommenen Bemühungen um Wiedervereinigung für die Kirchen bedeutet hat, und für ihren Wunsch, ihren Weg fortzusetzen im Dialog und in einander erwiesener Liebe und Gemeinschaft, damit „wir dem Evangelium von Christus kein Hindernis bereiten" (1 Kor 9, 12) und auf „daß die Welt den allein wahren Gott und Jesus Christus" (Joh 17, 3) als Gott und Heiland erkenne.

An diesem bedeutsamen Tag gibt die Apostolische Kirche von Konstantinopel Gott Preis und Ehre für alles, was bis zum heutigen Tag auf ökumenischem Gebiet erreicht werden konnte, und betet darum, daß die Bemühungen um Begegnung und Wiedervereinigung aller Christen, die die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gemeinsam unternehmen, fortgeführt und verstärkt werden mögen, „wie wir auch berufen worden sind zu einer Hoffnung, einem Glauben, einer Taufe und einem Gott", das heißt, in dem einen und ewigen Reich Gottes, „der über allem und bei allen und in allen ist" (Eph 4, 4—6), der Ewige Vater.

Der Ökumenische Thron erinnert sich auch voller Dankbarkeit all jener, die sich der Idee des Ökumenismus gewidmet und hingegeben haben und die nun mit der Hoffnung und Vision der Einheit in die Ewigkeit eingegangen sind. Seine christliche Anerkennung gilt gleichermaßen all jenen, die in unserer Zeit unermüdlich im Geist der Einheit tätig sind, wie den Menschen, die durch ihre unschätzbaren Dienste, welche Aufgaben und Verantwortung sie in der ökumenischen Bewegung auch immer wahrnehmen mögen, zur Unterstützung der Arbeit des Ökumenischen Rates beitragen.

B) Nach fünfundzwanzig Jahren konkreten ökumenischen Wirkens gewinnen die Ereignisse auf ganz natürliche Weise ihre eigentliche Dimension. Beginnt man die Ereignisse der Vergangenheit auf ihre Bedeutung zu untersuchen, so wendet sich die Erinnerung zu Recht den konstruktiven und fruchtbaren Initiativen zu, die vom Ökumenischen Patriarchat seit den ersten Jahren unseres Jahrhunderts im Rahmen der ökumenischen Bewegung ausgegangen sind. Unsere Erinnerung gilt der Enzyklika des Jahres 1902, mit der der Ökumenische Thron die gesamte christliche Welt zur Zusammenarbeit und zu gemeinsamem Handeln aufrief; seiner zweiten Enzyklika aus dem Jahre 1920 „An die Kirchen Christi in aller Welt" mit dem Aufruf „Liebet einander von Herzen mit Beharrlichkeit" (1 Petr 22); seinen spezifischen Beiträgen vor, während und nach der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 und seiner im Jahre 1952 erlassenen Enzyklika über die Beziehungen und die verschiedenen Formen der Teilnahme an der Arbeit und den Diskussionen des Ökumenischen Rates der Kirchen — all diese Initiativen sind eine bescheidene Gabe und Zeugnis für den Beitrag, den der Ökumenische Thron entweder aus eigenem Antrieb oder in enger Zusammenarbeit mit den orthodoxen Schwesterkirchen zu Arbeit und Vorhaben des Rates geleistet hat.

Heute gibt es wohl niemanden, der nicht anerkennen würde, daß die Präsenz der Orthodoxie im Ökumenischen Rat viele positive Leistungen und die Berei-

cherung, die sie für den Rat und seine Mitgliedskirchen und Konfessionen bedeuteten, bewirkt hat.

Zum Beispiel die Erweiterung der Basis der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die nun ein konkretes Verständnis von der Trinität Gottes reflektiert, die Erhellung der Theologie der Mission als grundlegendem Ziel der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Kirche; die Erkenntnis der Notwendigkeit, von überholten Methoden des Proselytismus abzugehen und die endgültige Verurteilung dieser Methoden wie auch die gemeinsam erarbeitete Definition der fundamentalen Prinzipien der Gewissensfreiheit und die einander erwiesene Achtung vor der Darbringung des christlichen Zeugnisses; die auf natürliche Weise vollzogene Integration bestimmter traditioneller theologischer Prinzipien in die ökumenische Theologie wie: die Theologie der Heiligen Tradition, die Theologien der Väter, der Ökumenischen Konzile, der Christologie des IV. Ökumenischen Konzils, die Theologien der Pneumatologie, des Wesens und der bestimmenden Merkmale der Kirche, der Taufe, der Eucharistie, des Priestertums usw. — all dies sind Zeichen für die konstruktive Rolle, die die Orthodoxie im Rat gespielt hat. Darüber hinaus der bedeutsame Beitrag, den sie zur Klärung bestimmter Aspekte der ökumenischen Realität geleistet hat — Aspekte, die die orthodoxen Kirchen sehr unmittelbar berührten —, zum Beispiel in den allgemein bekannten Diskussionen in den ersten Jahrzehnten im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen über die „Una Sancta" und die berühmte Erklärung „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen" wie auch die Aufgabe des Versuchs, den Rat in ein „Ökumenisches Konzil" zu verwandeln, und das Abgehen von den in den vergangenen Jahren merkbaren Bestrebungen zur Interkommunion — auch dies sind Zeichen für das konstruktive Wirken der Orthodoxie im Rat, an dessen Arbeit sich auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats heute alle orthodoxen Kirchen beteiligen.

Andererseits gibt es wohl niemanden, der leugnen würde, daß die fünfundzwanzig Jahre, die hinter uns liegen, eine ebenso große Bereicherung an Erfahrungen kirchlichen Lebens und theologischer Wissenschaften für die Orthodoxie waren, eine Bereicherung, die auf konkrete und großmütige Weise Ausdruck fand in christlicher Liebe, gegenseitiger Solidarität und Unterstützung. All dies hat Christus in den Herzen von Millionen gepeinigter Christen und vieler ihrer notleidenden Mitmenschen einen festen Platz gegeben. Damals wie heute hat all dies zusammen die Herzen der Menschen weit werden lassen, hat die christlichen Kirchen und Konfessionen, die den einen Herrn bekennen, sich gegenseitig durchdringen und füreinander offen werden lassen.

C) Der Ökumenische Rat der Kirchen kann zweifellos auf eine fruchtbare fünfundzwanzigjährige Vergangenheit zurückblicken. Als eine Institution jedoch, die die notwendigen Voraussetzungen und die Dynamik für ein Wachsen und Reifen in sich schließt, sieht er sich Krisenmomenten und Selbstkritik ausgesetzt. An dem Punkt, an dem wir heute in der ökumenischen Zeitrechnung angelangt sind, und aus dem großen Vertrauen heraus, das sie dem Rat entgegenbringen, verfolgen das Ökumenische Patriachat und mit ihm alle orthodoxen Kirchen diese Krisensituationen mit der ihnen gebührenden Aufmerksamkeit.

Wie weithin bekannt, ist der Ökumenische Rat bemüht, sich ständig neuen Gebieten zuzuwenden. Ursprünglich berufen, den Kirchen in der Darbringung ihres Zeugnisses und in ihrem Dienst am Menschen, an der Gesellschaft und an

der Welt zu ihrem Heil zu dienen, lebt und arbeitet der Rat naturgemäß in einer Realität, die vielfältige Dimensionen aufweist und von Schmerz und Qual gezeichnet ist. Die Probleme einer an sich selbst leidenden Gesellschaft sind auf natürliche Weise seine eigenen Probleme, sind es doch die Probleme, mit denen sich die Kirchen selbst auseinandersetzen.

Säkularisierung, rationalistische und materialistische Tendenzen und Theorien, systematische Opposition, Gewalt, Korruption, Freiheit, die keine Grenzen mehr kennt, subversive Bewegungen, die drängende Ungeduld und Unruhe der Jugend, Rassismus, Rüstungstechnik, Kriege verursachen das Böse in der Gesellschaft, d. h. die Unterdrückung der Massen, soziale Ungleichheit, wirtschaftliche Misere, die ungleiche Verteilung und der globale Mangel an Verbrauchsgütern, die Schäden, die der Natur zugefügt werden, den Hunger von Millionen unterernährter Menschen, die gewaltsame Vertreibung von Menschen, die Welt der Flüchtlinge, Migration, Analphabetentum, menschenfeindliche Lebensbedingungen und die Gefahr der Zerstörung unserer natürlichen Umwelt, die Probleme der sich entwickelnden Gesellschaften in unserer wirtschaftlich ungleich entwickelten, technisierten Welt, die atemberaubende Bevölkerungsexplosion auf unserem altgewordenen Planeten, seine Pläne zur Eroberung des Universums und die in die Futurologie gesetzten Erwartungen. Im Ringen der Menschheit in unserer Zeit bedeutet all dies ein unerschöpfliches Maß an Angst und Pein. Und der Ökumenische Rat der Kirchen fühlt sich zutiefst innerlich dazu berufen, sich in seiner Arbeit auf verantwortliche Weise mit all diesen neuen und immer umfassenderen Problemen auseinanderzusetzen.

Hier stellt sich nun die Frage: Sollten denn auch alle diese Probleme, aber nur diese, zur rechtmäßigen und einzigen Zielsetzung und Ausrichtung des Ökumenischen Rates der Kirchen werden? Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates müssen sich mit der Problematik dieser Frage auseinandersetzen, da in ihr heute die Krise zum Ausdruck kommt, die die Fundamente der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates erschüttert.

In diesem Punkt besteht bereits eine weithin diskutierte Polarisierung. Einige sehen den Rat als eine Organisation, die die soziopolitischen Ziele der Kirchen verfolgt, eine Einrichtung, die diese Probleme erst im Nachhinein in einen theologischen Kontext stellt mit dem Ziel, den verschiedenen Positionen des Rates und der Kirchen eine theologische Rechtfertigung zu geben. Andere würden den Rat dagegen lieber an der entgegengesetzten Position festhalten sehen. In ihren Augen ist der Ökumenische Rat ausschließlich ein theologisches Diskussionsforum, auf dem altbewährte dogmatische Auseinandersetzungen ausgetragen werden, die die Unterschiede fortbestehen lassen und die Kluft zwischen den Kirchen vertiefen.

Als getreuer Hüter der unveränderten Haltung der Orthodoxie in ihrer Respektierung des überlieferten Glaubens und der überlieferten Lehre ist das Ökumenische Patriarchat zu der Ansicht gelangt, daß wir den Engpaß der Polarisierung überwinden können: eine Lösung der Krise im Ökumenischen Rat der Kirchen kann es nur geben, wenn wir zu einem Ausgleich dieser extremen Interpretationen der Ziele, Bestrebungen und letztlich des Wesens und der *raison d'être* des Ökumenischen Rates gelangen.

Nachstehend folgt eine ausführliche Darlegung der wichtigsten Stellungnahmen des Ökumenischen Throns:

a) Der Ökumenische Rat ist entsprechend dem ausdrücklichen Wunsch, der in der Basis seiner Verfassung formuliert wird, ein „Rat der Kirchen", und dies sollte er auch bleiben. Als solcher muß der Rat den Kirchen dienen in ihrem verstärkten Bemühen um Einheit und Zusammenwirken der Menschheit, die, obschon gespalten, als menschliche Rasse den Keim der ontologischen Einheit in sich trägt; eine Rasse, die durch einen einzigen Menschen, den ersten Adam, an den Schöpfer gebunden ist und die gleichzeitig durch einen einzigen Menschen, den letzten Adam, in der Einheit mit Gott dem Vater steht.

b) Als eine Einrichtung im Dienst der Kirchen sollte der Ökumenische Rat jederzeit als ein besonderes Werkzeug der Kirchen tätig werden in ihrem gemeinsamen Bemühen, die zerrissene und ferngerückte Einheit der Kirchen zurückzugewinnen, und dies sowohl in ihrer Artikulierung der Gemeinsamkeiten der Gnade, der Wahrheit und des Glaubens, die ihnen anvertraut wurden, wie auch in ihrer Untersuchung und Überwindung bestehender Unterschiede.

c) Es ist allgmein bekannt, daß sich der Ökumenische Rat der Kirchen einer klar umrissenen Herausforderung gegenübersieht: einmal ist er aufgerufen, bestimmte Kirchen — besonders die römisch-katholische Kirche —, mit denen er seit längerer Zeit eingehende Verhandlungen führt, in seine Mitgliedschaft aufzunehmen; zum anderen neigt er dazu, bestimmte Bewegungen oder religiöse Vereinigungen oder außerkirchliche Gruppen mit einzuschließen, die ganz eindeutig keine ekklesiologische Qualifikation vorzuweisen haben. Das Ökumenische Patriarchat erklärt ausdrücklich: Während eine konstruktive Öffnung aller Beteiligten im Blick auf die Aufnahme dieser Kirchen, und besonders der römisch-katholischen Kirche, in den Ökumenischen Rat wünschenswert ist, sobald alle eventuellen Bedenken aus dem Wege geräumt sind — wünschenswert, da so der Ökumenische Rat wirklich reicher werden und eher pan-christliche Dimensionen annehmen würde —, muß es aber auch möglich sein, die entgegengesetzten Bestrebungen im Ökumenischen Rat daran zu hindern, die obengenannten außerkirchlichen Bewegungen mit einzuschließen, da diese den Rat von seinem Kurs abbringen und auch viele der Mitgliedskirchen in eine extrem schwierige Lage bringen würden.

d) In der Erfüllung seines grundlegenden Ziels ist der Ökumenische Rat gezwungen, sich jeder theologischen Erfahrung zu öffnen, vom ökumenischen Dialog bis hin zur offenen Darlegung von Glauben und Lehre aller Mitgliedskirchen in völliger theologischer Aufrichtigkeit und Integrität, so daß aus der Pluralität ihrer Lehren die Einzigartigkeit der in Christus offenbarten Wahrheit gewonnen werden kann, wie sie sich in der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition kundtut. Auf dieser Wahrheit allein muß jede Form der Einheit, um die man sich innerhalb des Rates bemüht, errichtet sein.

e) Der Ökumenische Rat bietet den Kirchen in Theorie und Praxis jede Möglichkeit, in Freiheit und in gemeinschaftlicher Verantwortung zu einem gemeinsamen Zeugnis vor der Welt und für die Welt zu gelangen. Um dies zu verwirklichen, müssen die Kirchen den Menschen dieser Zeit den einen ungeteilten Christus verkündigen und ihnen sein Heil überbringen.

f) Als eine Einrichtung, die nicht an die Stelle der Kirchen tritt, sondern in deren Namen handelt, wenn sie sich den Nöten und Ängsten des modernen Menschen zuwendet, darf der Ökumenische Rat der Kirchen nicht die grundlegende Wahrheit vergessen, daß dieser Mensch sich selbst als einen Menschen

sieht, der nach der Beantwortung einer fundamentalen Frage verlangt, die über sein brennendes Interesse an den lebenswichtigen soziopolitischen Problemen des Heute hinausgeht. Diese Frage lautet: Welches ist der Grund für des Menschen Dasein auf dieser Erde als eine lebendige Person, eine ethische Persönlichkeit, eine Entität, die sich auf etwas zu bewegt, das jenseits ihres gegenwärtigen Lebens liegt, um letztlich das „Eschaton" mit einzuschließen? Das bedeutet, daß der Ökumenische Rat der Kirchen den Menschen in seiner Dreidimensionalität begreifen muß: als ontologisches Wesen, als ethische Persönlichkeit und als christlichen oder charismatischen Menschen.

g) Der Ökumenische Rat der Kirchen muß sorgfältig darauf achten, wie — berechtigter- oder unberechtigterweise — der moderne Mensch auf das Angebot der Kirche reagiert. Er sollte auch die Gründe in Betracht ziehen, aus denen heraus der Mensch die Kirchen und ihre Theologie aufgrund bestimmter Aspekte zurückweist. Auf diese Weise könnte der Rat die geeignetsten Wege entdecken, auf denen er die christliche Lehre zum Ausdruck bringen kann, damit seine Stimme nicht wie so viele andere zu einer unbedeutenden Stimme in einer säkularisierten Bewegung oder zum Sprachrohr einer sterilen Bürokratie wird, sondern zu einer wahrhaft prophetischen Äußerung, dem Wort Christi.

h) Als ein Instrument der Kirchen, die nicht nur in einem theologischen Dialog miteinanderstehen, sondern einander Liebe und gegenseitige Solidarität beweisen, und die so durch ihre gegenseitige Hilfe und Unterstützung dem Menschen in der Welt Zeugnis und Diener sind, muß der Ökumenische Rat der Kirchen beharrlich seine Bemühungen fortsetzen, den Menschen, dem heute Leid in so vielerlei Gestalt widerfährt, überall zu suchen und ihm hilfreicher zu begegnen. Indem er so handelt, kann der Ökumenische Rat mit sichtbaren und unsichtbaren Mitteln, mit Worten und Taten, mit Entscheidungen und Beschlußfassungen, wo und wann auch immer dies angebracht ist, Christus, und nur Christus allein, verkündigen. Dies ist der Grund, weshalb weder Ziele, die dem Rat fremd sind, noch Ziele, die ihn seiner ursprünglichen rein ekklesiastischen und religiösen Aufgabe entfremden würden, verfolgt werden sollten.

Das Ökumenische Patriarchat formuliert seine Ansichten und Wünsche im Blick auf die Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen aus der Überzeugung heraus, daß es somit auf dem geraden und beständigen Weg weiterschreitet, der auch in der Vergangenheit seine Beziehungen zum Rat gekennzeichnet hat. Das Ökumenische Patriarchat nimmt mit Liebe und Demut an der Arbeit des Rates teil wie es auch teilhat am Wirken und Streben der Kirchen in ihrem gemeinsamen Bemühen, die Einheit aller greifbarer werden zu lassen.

Das Ökumenische Patriarchat spricht den Wunsch aus, dem Ökumenischen Rat der Kirchen möge ein langes und segensreiches Leben und Wirken beschieden sein, er möge der leidenden Menschheit ein wahrhaftes Zeugnis und hilfreiche Dienste bringen und den Kirchen in Liebe und Aufrichtigkeit zur Seite stehen. Möge Gott an jedem Ort sein Streben nach Einheit segnen. Möge der Tag nicht mehr fern sein, da der Herr die Erwartung der Kirchen erfüllt und „es wird eine Herde und ein Hirte werden" (Joh 10, 14) in der Kirche des Herrn, eins und ungeteilt, „welche da ist sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllt" (Eph 1, 23).

16. August 1973

Herausgegeben vom Sekretariat der Heiligen Synode
des Ökumenischen Patriarchats

Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen

Sehr geehrter Herr Dr. M. M. Thomas,
liebe Brüder und Schwestern!

Bewegt von dem Gefühl tiefer Sympathie für jedes ehrliche Bemühen von Christen, die brüderliche Liebe, das gegenseitige Verstehen und die Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst zu stärken, und andererseits getrieben von der großen Verantwortung für die Lauterkeit und Bezeugung des christlichen Glaubens, haben wir mit den heiligen Worten des Herrn Jesus Christus „auf daß sie alle eins seien" (Joh 17, 21) im Herzen mit großem Interesse und wacher Aufmerksamkeit und unterstützt von unserer Kommission für „Christliche Einheit und Zwischenkirchliche Beziehungen" die Arbeit der Weltkonferenz über „Das Heil der Welt heute" studiert, die vom 29. Dezember 1972 bis 8. Januar 1973 in Bangkok, Thailand, stattfand.

Das von unserem Herrn Jesus Christus vollbrachte und durch das Wirken des Heiligen Geistes Wirklichkeit gewordene Heil ist das unerschütterliche Fundament alles Lebens und Tuns der Heiligen Kirche Christi. Die Heilswahrheit ist Wesen und Mitte der ganzen christlichen Frohen Botschaft. Und es ist die heilige Pflicht der Christen, diese Wahrheit zu bekennen und ihre Lauterkeit und Ganzheitlichkeit zu bewahren, wenn sie auch in Zukunft würdig sein wollen, die Worte des Hl. Paulus zu sprechen „Denn unsere Predigt kam nicht aus trügerischem oder unlauterem Sinn, noch geschah sie mit List" (1Thess 2, 3).

Bei jedem Versuch, Licht in das Geheimnis des Heils zu bringen, welcher Aspekt oder welche Dimension dabei auch immer angesprochen sein mag — je nach den besonderen Umständen und Zwecken —, muß, wenn auch nur kurz, so doch mit absoluter Klarheit, das Wesen der Heilswahrheit zum Ausdruck kommen, frei von jeder Doppeldeutigkeit, doch ganz im Glauben an das Wort Gottes und an die unvergängliche Tradition der Kirche.

Nach sorgfältigem Studium des „Briefes an die Kirchen", der nach der Bangkok-Konferenz verbreitet worden ist, haben wir uns auch mit anderen abschließenden Dokumenten der Konferenz über das „Heil der Welt heute" in der Hoffnung beschäftigt, darin eine klare und hinreichend gründliche Aussage über das Heil als zentrale Wahrheit des allen Christen gemeinsamen Evangeliums zu finden.

Zu unserer Freude haben wir in dem „Brief an die Kirchen" ebenso wie in anderen Dokumenten eine Reihe wertvoller Gedanken über die Verwirklichung des Heils unter den vielfältigen Bedingungen der heutigen Wirklichkeit gefunden.

Folgende Punkte gehören zu den positiven Momenten der Arbeit der Konferenz:

a) Sie hat sich nicht mit dem engen Heilsverständnis begnügt, nach dem das Heil ausschließlich eine Sache des geistlichen Lebens des einzelnen ist, und die aktive Erfüllung des Liebesgebotes gegenüber dem Nächsten außer acht gelassen wird.

b) Sie unterstrich die Verpflichtung der Christen, sich „nur noch stärker einzusetzen im Kampf gegen alles, was die Menschen heute unterdrückt, — nicht nur die Sünde, die in ihnen selbst ist, sondern auch die Sünde in unseren Gesellschaften" (Abs. 2 — in „Das Heil der Welt heute", Kreuz-Verlag Berlin, Stuttgart 1973, S. 262).

c) Eingedenk ihrer hohen christlichen Verantwortung tut sie ihre Entschlossenheit kund, sich aktiv an der Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit, der Rassendiskriminierung, der Entwürdigung des Menschen und anderer menschenfeindlicher Erscheinungen zu beteiligen.

d) Sie läßt sich in ihrem Nachdenken über das sittliche Handeln der Christen davon leiten, daß das von unserem Herrn Jesus Christus vollbrachte Heilswerk der Grund ist, der die Menschen eins werden läßt und der einen breiten, fruchtbaren Dialog zur Schaffung brüderlicher Beziehungen anregt, mit deren Hilfe „die Christen bereitwillig mit anderen zusammenarbeiten (können), um menschliche Not zu beheben, menschliches Leid zu lindern, soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen ... und für den Frieden zu kämpfen", wie es im Dokument 39, IV, 10 (a.a.O., S. 188) heißt. Gleichzeitig zwingt uns die Tatsache, daß die aufrichtige brüderliche Liebe und unsere Solidarität in dem gemeinsamen Bemühen um das rechte Verständnis und das lautere Bekenntnis der Heilswahrheit ebenso wie eine Reihe wichtiger orthodoxer Stellungnahmen von der Konferenz nicht behandelt worden sind, etwas zu einigen wesentlichen Mängeln der Schlußdokumente der Konferenz zu sagen.

Zum ersten haben wir bestürzt und mit großem Bedauern festzustellen, daß in dem „Brief an die Kirchen" nichts Wesentliches — vor allem was den Aspekt der Seelsorge betrifft — zu dieser Dimension des Heilsprozesses gesagt wurde, ohne die der ganze Heilsbegriff bedeutungslos wird. Es wird nichts über das letzte Ziel des Heils, nämlich über das ewige Leben in Gott, gesagt; und es ist auch nichts über die sittliche Läuterung und Vervollkommnung enthalten, die doch eine unerläßliche Bedingung für die Erreichung dieses Zieles ist.

Beim Studium weiterer Konferenzdokumente wächst noch das Gefühl der Bestürzung und des Bedauerns. In Dokument Nr. 40 z. B. wird zwar in der Einleitung angeregt: „Unsere Konzentration auf die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Komponenten des Evangeliums verneinen keineswegs die persönlichen und eschatologischen Dimensionen des Heils", doch obwohl das Abweichen dieser Dimensionen in dem Teil des Berichtes, der speziell den theologischen Reflexionen gewidmet ist (siehe Teil 2: Das Heil und soziale Gerechtigkeit inmitten einer gespaltenen Menschheit), integraler Bestandteil des wahren Heilsverständnisses ist, läßt sich mühelos eine bewußte Tendenz zu einseitigem und negativem Heilsverständnis im Sinne eines schrankenlosen „Horizontalismus" herauslesen.

Einen ähnlichen Eindruck hinterläßt Absatz 3 des zweiten Teils dieses Berichtes: „Das Heil in vier Dimensionen". Es bleibt kein Raum für die „ver-

tikale", die *Haupt*dimension, nach der das Heil die Vervollkommnung des einzelnen voraussetzt als Teil eines Gesellschaftsorganismus, der gegen die Sünde kämpfen soll, die in uns und um uns ist, damit wir in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott, in der zeitlichen und ewigenWelt Erfüllung finden. Es ist nur recht und billig zu sagen, daß jeder Mensch ein angeborenes Recht auf günstige Lebensbedingungen hat, um in seinem Streben nach einem erfüllten Leben Vollkommenheit zu erlangen; und wir glauben, daß wahre Erfüllung ihre Krönung darin findet, daß der fleischgewordene Gottessohn Menschengestalt annahm. Aber man kann sich der Ansicht nicht anschließen, daß man dort, wo menschenwürdige Lebensbedingungen nicht gegeben sind, heute auch nicht vom Heil der Welt sprechen kann. Denn das Heil ist nicht eine „Beigabe" zum Dasein, kein „Extra" für die, die ohnehin schon unter günstigen Bedingungen leben, sondern es ist ein Weg für den Menschen zur Erfüllung, ganz gleich, unter welchen Bedingungen er lebt. Diesen Weg mit Gottes Führung zu beschreiten, verlangt von uns Menschen große Anstrengungen und ist manchmal nur möglich im Kampf gegen Ausbeutung und Ungerechtigkeit.

In den Dokumenten sind Behauptungen enthalten, die in der Bibel keine eindeutige und direkte Bestätigung finden. Folgendes Zitat (a.a.O., Seite 187) zum „Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unsrer Zeit" mag als Beispiel dienen: „Unser Dialog soll offen und frei sein ... Bei offensichtlich unüberbrückbaren Gegensätzen werden wir an die Verheißung unseres Herrn denken, daß uns der Geist in alle Wahrheit leiten wird." Gelten aber diese Worte des Evangeliums für den Dialog zwischen verschiedenen Religionen? Und stellt sie nicht der leichtfertige Umgang mit ihnen in Gegensatz zu der exegetischen Tradition der Alten Einen Kirche?

Der Erlösungsbegriff der Bangkok-Konferenz spiegelt (soweit wir das nach den Abschluß-Dokumenten beurteilen können) bis zu einem gewissen Grade die Tendenz wider, ohne jede Bindung an die Vergangenheit zu leben. Doch nach den Worten eines bekannten russischen Kirchengeschichtlers „wird die Kirche der Gegenwart, die keine enge Verbindung zur Kirche der Vergangenheit und Zukunft hat, bald zu einer Kirche der Vergangenheit. Die künftigen Generationen werden sie ebenso vergessen, wie sie selbst die Kirche der Vergangenheit vergessen hat." (Siehe E. Akvilonov, Die Kirche, St. Petersburg, 1894 — freie deutsche Übersetzung.)

Die fast ausschließliche Herausstellung des „Horizontalismus" bei der Erörterung des Heils kann viele Christen, denen die geheiligten Traditionen der Alten Kirche teuer sind, zu der Überzeugung bringen, daß die ökumenische Bewegung heute unter einer neuen Versuchung steht, nämlich daß sie sich scheut, den gekreuzigten und auferstandenen Christus und Gottes Macht und Gottes Weisheit zu verkündigen, und daß sie dieser Versuchung erliegend, und aus Furcht, als nicht mehr ganz zeitgemäß zu erscheinen und an Popularität zu verlieren, das Wesen Seines Evangeliums stillschweigend übergeht.

Es kommen einem die Worte des großen Heidenapostels, die in den Dokumenten der Bangkok-Konferenz weder wörtlich (sofern das überhaupt nötig ist) noch sinngemäß Widerhall gefunden haben, in den Sinn: „Denn ich schäme mich des Evangeliums von Christus nicht, denn es ist eine Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben" (Röm 1, 16). „Predige ich denn jetzt Menschen oder Gott zu Gefallen? ... wenn ich den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht" (Gal 1, 10).

Wir hoffen und wünschen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen in vereinten brüderlichen Anstrengungen dieser Versuchung widersteht und solchen Tendenzen Einhalt gebietet. Es könnte der heiligen Sache der Einheit in Jesus Christus, unserem Herrn und Erlöser, der da ist „gestern und heute, und derselbe auch in Ewigkeit" (Hebr 13, 8) schwerer Schaden zugefügt werden.

In christlicher Liebe und aufrichtiger Verehrung,

Patriarch Pimen von Moskau und Ganz-Rußland
Die Mitglieder des Heiligen Synods:
Metropolit Nikodim von Leningrad und Nowgorod
Metropolit Filaret von Kiew und Galizien, Exarch der Ukraine
Metropoit Serafim von Krutícy und Kolomna
Metropolit Juvenali von Tula und Belew
Metropolit Nikolai von Lwow und Ternopol
Bischof Melchisedek von Penza und Saransk
Bischof Germogen von Kalinin und Kaschin
Metropolit Aleksi von Tallinn und Estland
Der Kanzler des Moskauer Patriarchats

Moskau, den 7. August 1973

Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit

Als Reaktion auf die Martin-Luther-King-Entschließung in Uppsala (1968) und die Kontroverse, ausgelöst durch die humanitäre Unterstützung, die der ÖRK Gruppen zur Bekämpfung des Rassismus gewährte (ab 1970), beauftragte der Zentralausschuß (Addis Abeba 1971) das Referat für Kirche und Gesellschaft mit der Durchführung einer zweijährigen Studie über die Probleme und Möglichkeiten der Gewalt und Gewaltfreiheit im Kampf um soziale Gerechtigkeit.

In seiner Berichterstattung vor dem Zentralausschuß (Genf, 22.—29. August 1973) merkte das Referat für Kirche und Gesellschaft an: „Nicht in der Einleitung einer Diskussion bestand unsere Aufgabe, denn die Probleme, um die es hier geht, hatten in den Schlagzeilen der Presse, in den Tagesordnungen von Kirchensynoden und im Gewissen vieler Menschen, die aufs tiefste beunruhigt waren, bereits ihren Niederschlag gefunden ... Unsere Funktion bestand vielmehr in dem Versuch, die Gesamtproblematik in einen weltweiten ökumenischen Kontext hineinzustellen, und dies hieß vor allen Dingen, weißen reichen Christen dabei zu helfen, die Einstellung in anderen Teilen der Kirche ernst zu nehmen."

Der Hauptteil des Berichtes besteht aus einer Erklärung, die auf der in den beiden vergangenen Jahren geleisteten Arbeit beruht. Wie von Kirche und Gesellschaft erläutert, wurde diese Erklärung abgefaßt „in dem Bestreben, die

Debatte in den Kirchen zu klären (*nicht* ihr ein Ende zu setzen). Wir betonen, wie notwendig es ist, die Auseinandersetzung mit den Widersprüchen und Unklarheiten, die nach wie vor bestehen, fortzusetzen und die Gesamtproblematik von einer echten ökumenischen Warte aus zu betrachten, ohne die keine unserer Kirchen der Gefahr des Provinzialismus entgeht."

Beschlußfassung des Zentralausschusses

Nach Prüfung der Erklärung faßte der Zentralausschuß am 28. August 1973 folgende Entschließung:

Der Zentralausschuß

A. begrüßt die Erklärung und gibt seine Anerkennung für die von der Untereinheit „Kirche und Gesellschaft" geleistete Arbeit, aus der diese Erklärung hervorgegangen ist, zu Protokoll;
B. empfiehlt die Erklärung den Kirchen zur Untersuchung, Stellungnahme und Aktion unter Hinweis auf die folgenden Punkte:

Der neue Kontext:

1. Die Frage der Gewalt stellt sich dem Gewissen des Christen keineswegs als neues Problem; in mancherlei Hinsicht sehen wir dieses Problem heute jedoch auf neue Weise.

In der Vergangenheit beschäftigte sich die Diskussion fast ausschließlich mit dem „gerechten Krieg" und der Frage, ob oder unter welchen Bedingungen die Kirche Gewaltanwendung durch souveräne Staaten billigen solle. Die Frage nach der Ethik der Teilnahme des einzelnen am Krieg oder an bestimmten Kriegen bedeutete für die Christen in dieser Zeit ein zutiefst beunruhigendes Problem. Das vorliegende Dokument stellt die Gesamtproblematik der Gewalt in den umfassenderen Kontext des Kampfes um soziale Gerechtigkeit, der Unterdrücker wie Unterdrückte gleichermaßen betrifft.

Bemühungen um größere Klarheit:

2. Die Tatsache, daß das Problem der Gewalt in den letzten Jahren von dieser neuen Warte betrachtet wurde, hat in verschiedenen Mitgliedskirchen des ÖRK eine sehr sachdienliche Diskussion ausgelöst. Allerdings zeichnete sich diese Diskussion nicht immer aus durch Klarheit, Logik und das Bewußtsein, daß Christen heute in einem weltweiten ökumenischen Kontext über die Konsequenzen ihres Glaubens nachdenken müssen. Aus diesem Grunde begrüßen wir die Erklärung als einen Impuls zur Einleitung eines neuen Reflexionsprozesses und eine Herausforderung zu einem mutigeren Engagement im Kampf um soziale Gerechtigkeit und Versöhnung.

Buße:

3. Der in dem Bericht enthaltene Aufruf zur Buße (Abs. 2 a) findet nicht nur unsere Zustimmung, sondern wir möchten ihn besonders unterstreichen. Kirchen wie einzelne Christen haben sich zu oft an Gewalt in ihrer mannigfaltigen Gestalt beteiligt oder Nutzen aus ihr gezogen. Bevor es sich die Kirchen erlauben können, vor einer umfassenderen Gemeinschaft zum Problem der Gewalt

Stellung zu nehmen, müssen sie zunächst einmal größere Klarheit darüber gewinnen, in welchem Umfang sie selbst in diese Problematik verstrickt sind und ihrer Buße konkreten Ausdruck verleihen.

Theologie:

4. Angeregt durch die Diskussion[1] haben die Kirchen wertvolle theologische Arbeit geleistet; wir begrüßen die neuen theologischen Erkenntnisse, die das Dokument enthält, und die Herausforderung, die sie für uns bedeuten. Es gibt jedoch eine Reihe von wichtigen Fragestellungen, mit denen wir uns noch intensiver auseinandersetzen müssen: beispielsweise Jesu Verhältnis zur Macht, seine Solidarität mit den Unterdrückten und in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Kreuzes für das Leben der modernen Kirche im Kontext der Machtstrukturen unserer Zeit (technokratischer, wirtschaftlicher, sozialer Natur usw.) (Abs. 14—17); die Konzeption der Gewalt im Alten Testament; die Einsichten, zu denen Christen durch Reflexion und Erfahrung im Verlauf der Geschichte der Kirche gelangt sind; die scheinbare Unvermeidlichkeit der Gewalt in einer Welt der Sünde; die Auslösung eines kreativen Konflikts im Rahmen des kirchlichen Versöhnungsdienstes; die Untersuchung der Frage, ob Gewalt nicht nur eine Alternative, sondern auch eine Pflicht sein kann; das Verhältnis zwischen *ecclesia* und *kosmos* unter dem Gesichtspunkt von Macht und Machtstrukturen; die Bedeutung der Auferstehung im Kontext dieser Konflikte.

Begriffe und Terminologie:

5. Wir haben in den letzten Jahren gelernt, daß Gewalt in vielfacher Gestalt existiert. Es geht nicht nur darum, daß einem Menschen absichtlich und in augenfälliger und dramatischer Weise physischer Schaden zugefügt wird. Vor allem seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Genf 1966) hat die ökumenische Begegnung unser Bewußtsein für die Gewalt, die vielen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen in unserer Welt innewohnt, geschärft. Dieser umfassendere Gewaltbegriff läßt sich keineswegs ohne weiteres definieren[2]; und die terminologische Problematik wird ungleich viel komplizierter, wenn man sich von einer Sprache, einer Kultur oder einer spezifischen politischen Situation in eine andere bewegt. Die Bemühungen um eine begriffliche und semantische Klärung müssen fortgeführt werden.

[1] s. z. B. folgende Dokumente über den Reflexionsprozeß, der sich in dieser Zeit vollzogen hat: *Radical Change, Reform and Revolution* (Presbyterianische Kirche in Irland, 1971); *Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft* (Evangelische Kirche in Deutschland, 1973); *Civil Strife* (Kirche von England, 1971); *Violence and Oppression: A Quaker Response* (Gesellschaft der Freunde, Vereinigtes Königreich, 1972); *Non-Violent Action* (Vereinigte Reformierte Kirche, Vereinigtes Königreich, 1973); *Report on Social Violence* (Nationalrat der Kirchen Christi/USA, 1973); die Berichte der Konsultationen in Nemi *(Ökumenische Rundschau,* Nr. 4, 1971) und Cardiff (vervielfältigtes Papier, ÖRK, 1972) sowie „A Survey of Reactions to the Report of the Cardiff Consultation" (vervielfältigtes Papier, ÖRK, 1973).

[2] Die begriffliche Problematik wird im Cardiff-Bericht erläutert, der in den Abschnitten 4, 5, 6 und 9 vier verschiedene und bis zu einem gewissen Grade nicht miteinander zu vereinbarende Gewaltdefinitionen enthält.

Beispiele:

6. Die kurz erwähnten konkreten Beispiele aus Südafrika, Lateinamerika, Nordirland, dem Nahen Osten und den USA sollen nur die Vielgestaltigkeit der Gewalt ins Gedächtnis rufen und etwas von der Seelenqual der Christen vermitteln, die sich in ihrem täglichen Leben mit diesem Problem auseinandersetzen müssen. Wir wissen, daß diese Abschnitte keinen Anspruch darauf erheben, exakte Analysen oder offizielle ÖRK-Darstellungen höchst komplexer politischer Gegebenheiten zu sein. Es ist uns klar, daß eine solche Erklärung keinen umfassenden Überblick über alle Situationen geben kann, in denen Strukturen sozialer und politischer Unterdrückung zur Gewaltanwendung führen. Immerhin rief diese Aufzählung bei manchen Mißfallen hervor, weil sie ihnen unausgewogen erschien, und wir merken dazu an, daß auch andere Situationen hätten erwähnt werden sollen — beispielsweise in anderen Teilen Afrikas und Europas sowie in Asien und im Pazifischen Raum —, Situationen, die zu tiefer und weitverbreiteter Sorge Anlaß geben und die von allen, die dieses Dokument verwenden, berücksichtigt werden sollten. Wir bitten jedoch dringend darum, diese Beispiele nicht als Anklagen, sondern als Herausforderung an alle Christen zu verstehen, ihr Bewußtsein für die Gewaltanwendung zu schärfen, in die sie — wissentlich oder unwissentlich — selbst verstrickt sind.

Gewaltfreiheit:

7. Wir begrüßen, daß die Erklärung das Wesen der gewaltfreien Aktion klargestellt hat (Abschnitt 29 c). In der Konfrontation mit der Ungerechtigkeit darf Gewaltfreiheit nicht gleichgesetzt werden mit bloßer Passivität und Mangel an Engagement. Im Sinne der Tradition Gandhis, Kings und Luthulis ist sie ganz im Gegenteil als aktive, hochgradig politische, häufig kontroverse und gelegentlich äußerst gefahrvolle Form des Engagements im gesellschaftlichen Konflikt zu verstehen. In diesem Sinne sind die nachfolgenden Entschließungen aufzufassen.

Situationen am Ort:

8. Die Reichweite des Problems und die breite Skala seiner Erscheinungsformen haben uns gezwungen, die Erklärung in einer weitgehend unverbindlichen Sprache abzufassen. Nunmehr scheint es uns jedoch dringend geboten, derartig allgemein gehaltene Feststellungen auf die spezifischen Gegebenheiten am Ort zu übertragen. Wie kann beispielsweise eine christliche Gemeinde, deren barmherzige Fürsorge auch Menschen gilt, die sich an einem revolutionären Kampf beteiligen, ihr seelsorgerliches Amt wahrnehmen? Und welche Lehren ergeben sich für uns aus dem Cardiff-Bericht, der die Frage gewaltfreier Strategien und Taktiken sehr viel ausführlicher und prägnanter behandelt?

C. Regt die Einheiten und Untereinheiten des ÖRK an, neue, auf ihre jeweiligen Programme zugeschnittene Initiativen zu ergreifen, um Kirchen und Christen in allen Teilen der Welt zum gründlicheren Studium der gewaltfreien Aktion zugunsten der Unterdrückten und zu einem mutigeren Engagement zu ermutigen und sie in diesem Bemühen zu unterstützen;

D. ermächtigt den Generalsekretär, die erforderlichen Mittel zur Unterstützung der Kirchen in ihrem Bemühen um ein wirksames Engagement

in der gewaltfreien Aktion für Gerechtigkeit und Versöhnung zu erschließen;

E. ermutigt den Arbeitsausschuß für Kirche und Gesellschaft, das Verhältnis der Christen zur Gewaltanwendung weiter zu untersuchen und dabei besonders auf zwei Elemente einzugehen:

1. die Überprüfung des Begriffs des „gerechten Krieges" im Hinblick auf die derzeitige Diskussion über Krieg und gewaltsam herbeigeführten Wandel und
2. die Beantwortung der Frage, wie der häufig restriktiven Funktion des Gesetzes im Prozeß des gesellschaftlichen Wandels entgegengewirkt werden kann;

F. fordert den Generalsekretär auf, in enger Fühlungnahme mit den Kirchen in Krisengebieten die Möglichkeiten zur Entwicklung neuer Formen des kirchlichen Dienstes zur Intervention in Krisensituationen zu sondieren.

ERKLÄRUNG

1. Das Problem der christlichen Verantwortung in einer Welt der Macht und der Gewalt ist so alt wie die Kirche selbst. Durch die Jahrhunderte hindurch hat es sich auf stets neue Weise gestellt: im leidenden und doch triumphierenden Martyrium der Urkirche, in der Frage des christlichen Militärdienstes seit der Zeit des römischen Reiches, in der Frage des „gerechten Krieges", in der Rechtfertigung des Tyrannenmords oder in der Frage nach den Grenzen des Gehorsams gegenüber einer ungerechten politischen Macht und den Möglichkeiten des Widerstandes, um nur einige zu nennen. Die qualvolle Frage ist in allen diesen Situationen stets die gleiche: Wie können Christen, Kinder der Liebe Gottes und Nachfolger Jesu Christi in einer Welt leben und arbeiten, in der die Anwendung von Macht und Gewalt gegen die zahllosen Formen menschlicher Sünde unvermeidbar erscheint?

2. Heute jedoch ist dieses Problem aus verschiedenen Gründen auf ganz neue Weise akut geworden, denn

a) Kirchen und Christen erkennen, daß sie zu selten auf der Seite der Armen und Unterdrückten gestanden haben. Zu häufig haben sie die Mächte einer ungerechten gesellschaftlichen Ordnung unterstützt. Häufig haben sie aus der Armut anderer Nutzen gezogen. In der Vergangenheit haben sie, wenn sie an der Macht waren, Gewalt angewendet gegenüber Vertretern anderer Religionen oder Ideologien. Ihre erste Reaktion auf dieses Problem muß ein Wort der Buße sein. Buße aber bedeutet Verwandlung der Herzen und Sinne und neue Formen des Handelns für Gerechtigkeit.

b) Millionen von Christen sehen sich heute in ihrem eigenen Leben mit dieser Frage konfrontiert: sollen sie sich einer gewaltsamen Bewegung der Armen und Unterdrückten in ihren Ländern anschließen, um eine ungerechte Ordnung zu zerstören, die auf andere Weise offenbar nicht verändert werden kann, oder sollen sie in Passivität verharren und infolgedessen die Verantwortung übernehmen für das Fortbestehen der Ungerechtigkeit? In ihrem Gewissenskonflikt suchen sie bei der Kirche Rat und Hilfe.

c) Christen und Kirchen stehen in ihrer Arbeit für die ganze Zukunft der Menschheit in einem gemeinsamen Engagement mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien. Sie können sich nicht einfach damit begnügen, die Wunden der Menschen zu versorgen. Im Namen christlicher Liebe müssen sie auch die Ursachen, die in der kollektiven Selbstsucht und den ungerechten Strukturen der Gesellschaft liegen, bekämpfen. Dies stellt sie vor eine Entscheidung über die Anwendung von Macht und Gewalt, der sie sich nicht entziehen können unter Verhältnissen, die Christen nicht immer kontrollieren können, in denen sie jedoch handeln müssen.

d) Der Einfluß, den die Gewalt heute auf das Leben der Menschen ausübt, ist zu etwas Dämonischem geworden. Im Leben mancher Nationen und vieler Völker, die unnachsichtig unterdrückt werden, ähnelt die Gewalt eher einer Sucht als einem rationalen Verhalten. Fernsehen, Film und Literatur haben uns an gewalttätige Szenen gewöhnt. Brutalität der Polizei und Gebrauch der Schußwaffe werden im bürgerlichen Leben weitgehend akzeptiert. In vielen Nationen beherrschen militärische Überlegungen in zunehmendem Maße das wirtschaftliche und politische Leben. In einigen haben Militärregime die Macht übernommen. In den ärmeren Bevölkerungsschichten und unter der Jugend ist in vielen Ländern die Häufigkeit von Morden, Überfällen und kleineren Verbrechen ungewöhnlich groß. Diese allgegenwärtige, alles durchdringende Gewalt prägt Menschen in einer Weise, die es für sie außerordentlich schwierig werden läßt, selbst im persönlichen Bereich noch friedliche Alternativen zu sehen.

e) Neue und hochentwickelte gewaltfreie Bewegungen für Gerechtigkeit und Freiheit haben in der jüngsten Vergangenheit für die Welt und für die Kirchen Inspiration und Herausforderung bedeutet. Einige dieser Bewegungen, zum Beispiel diejenige Mahatma Gandhis, waren nicht-christliche, andere wiederum — diejenige Martin Luther Kings zum Beispiel — waren christliche Bewegungen. Ihr gemeinsames Zeugnis hat die Kirchen der Welt dazu veranlaßt, die Form ihres Engagements im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt von neuem zu überprüfen.

3. Aus diesen und anderen dringenden Gründen muß sich der Ökumenische Rat der Kirchen mit dem Problem der Gewalt auseinandersetzen. Er hat dies bereits verschiedentlich getan: in Amsterdam im Jahre 1948, wo das Problem der Teilnahme am Krieg zur Diskussion stand, auf der Genfer Konferenz im Jahre 1966, die das Problem des Einsatzes revolutionärer Gewalt gegen unterdrückerische Gesellschaftssysteme unter sorgfältiger Abwägung in den Brennpunkt rückte, in Uppsala im Jahre 1968, wo der Schwerpunkt auf der Gewalt des Status quo wie auch auf der Bedeutung gewaltfreier Methoden zur Herbeiführung eines sozialen Umbruchs lag, und bei anderen Tagungen, die in der Zwischenzeit stattfanden. Die vorliegende Studie geht hervor aus der Entschließung, die zum Gedächtnis Dr. Martin Luther Kings in Uppsala gefaßt und in der der ÖRK aufgefordert wurde, Studien über gewaltfreie Methoden zur Herbeiführung eines sozialen Umbruchs zu unterstützen. Weitere Anregungen brachten die Diskussionen, die ausgelöst wurden durch die Unterstützung, die der ÖRK Gruppen zur Bekämpfung des Rassismus zukommen ließ. Die vorliegende Erklärung hat diese Arbeiten, die vor uns geleistet wurden, zur Grundlage[1].

[1] Für eine umfassende Darstellung dieser Entwicklung vgl. den Bericht der Nemi-Konsultation, *Ökumenische Rundschau*, Nr. 4, 1971.

Die Hoffnung des Christen

4. Wir sind überzeugt, daß die fundamentale Realität, die unser Denken und Handeln bestimmen sollte, nicht irgendeine Idealform menschlichen Verhaltens ist, sondern die Verheißung, die uns Gott in Jesus Christus gegeben hat, daß die Zukunft in seinen Händen ruht, daß sich sein Reich vorbereitet und daß seine Macht den Sieg über die Mächte dieser Welt davontragen wird. Diese Verheißung gibt uns die Kraft und die Zuversicht, die wir brauchen, um hier und heute mit Hoffnung und Aufrichtigkeit für die relative Gerechtigkeit, für Befreiung und für den Frieden arbeiten zu können. Wir sind überzeugt, daß diese Verheißung eine frohe Botschaft ist besonders für die Armen, für die Opfer der Ungerechtigkeit und für die Leidenden in dieser Welt, deren Lage Christus zu seiner eigenen gemacht und die er erlöst hat. Wir sind davon überzeugt, daß in unserer Zeit „Ziel des sozialen Wandels eine Gesellschaft (ist), in der alle Menschen an den Früchten und Entscheidungsprozessen teilhaben können, in der die Machtzentren genau determiniert sind und sich verantworten müssen, in der die Menschenrechte für alle tatsächlich verwirklicht werden und die verantwortungsbewußt gegenüber der gesamten Menschheit und den kommenden Generationen handelt"[2].

Eine solche Gesellschaft wäre nicht die Verwirklichung des Reiches Gottes, doch könnte sie in der Realität unserer Zeit Beispiel sein für jene Unterwerfung der Mächte dieser Welt unter den Dienst der Gerechtigkeit und der Liebe, in denen Gottes Heilsplan für den Menschen zum Ausdruck kommt.

5. Die Frage, die sich uns stellt, lautet daher: Wie erkennen wir Gottes Wirken in dieser unserer Welt, in der Macht und Gewalt so stark sind, und wie können wir ihm durch unsere Aktionen und unser Leiden dienen?

Der Gewissenskonflikt des Christen

6. Gewalt ist für Christen kein abstraktes Problem. Als Personen und Gemeinschaften sind Christen tagtäglich von Gewalt umgeben. Häufig stellen sie fest, daß sie freiwillig oder gegen ihren Willen an einem Gesellschaftssystem partizipieren, das Gewalt verkörpert und praktiziert. Vielleicht entscheiden sie sich bewußt für die gewaltsame oder gewaltfreie Aktion, um Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten oder einen Wandel herbeizuführen. Vielleicht benutzen sie die Macht des Staates oder des Gesetzes, um die Gerechtigkeit zu fördern, oder vielleicht bekämpfen sie auch den Staat und werden zu Gesetzesübertretern im Namen der Gerechtigkeit. Eine allgemeine Aussage über ihren Konflikt muß uns versagt bleiben, es sei denn, wir tragen den konkreten Situationen, in denen Christen ihrem Glauben lebendigen Ausdruck zu verleihen suchen, Rechnung. 1971 billigte der Zentralausschuß ein Schreiben des Generalsekretärs an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, in dem er auf die zunehmende Anwendung von Gewalt und Gewalttätigkeit in vielen Ländern in allen Teilen der Welt, in Ländern, die zu verschiedenen Machtblöcken gehören und die von verschiedenen Ideologien und verschiedenen Gesellschaftssystemen bestimmt werden, aufmerksam machte. Wir können an dieser Stelle die Konflikte, in denen Christen in all diesen Ländern stehen, nicht

[2] Nemi-Bericht, Abs. 17 c

anführen. Unsere Reflexionen sollen jedoch auf konkreten Erfahrungen beruhen; aus diesem Grunde seien hier einige spezifische Gebiete genannt, in denen das Problem der Gewalt Christen heute vor einen qualvollen Gewissenskonflikt stellt.

7. In der Republik Südafrika unterstützen viele Christen eine Regierung, die eine weiße Minderheit repräsentiert und einer schwarzen Mehrheit durch Zwang, Drohungen und häufig unverhüllte Gewalt ihren Willen aufzwingt; sie unterstützen diese Regierung, um ihren privilegierten Status zu schützen und weil sie den totalen Verlust und die Anarchie bei einem eventuellen Zusammenbruch der gegenwärtigen Machtstruktur fürchten. Andere Christen versuchen, sich der Politik der Regierung zu widersetzen oder sie in gewissem Umfang zu ändern, doch werden ihre gewaltfreien und legalen Bemühungen so gut wie vollständig zunichte gemacht. Im selben Land kommen viele schwarze Christen und sogar einige Weiße so weit, daß sie ihre Hoffnungen auf Befreiungsbewegungen setzen oder sich diesen Bewegungen anschließen, die den Sturz der gegenwärtigen unterdrückerischen Staatsgewalt anstreben und die darin den Weg zu Gerechtigkeit und Freiheit sehen. Diese Bewegungen, die in anderen Ländern des südlichen Afrikas ganze Gebiete befreit und eigene de facto-Regierungen eingesetzt haben, wenden eine Vielzahl von Taktiken an, die von Bildungsmaßnahmen bis hin zu Militäraktionen reichen.

8. In Lateinamerika haben viele Christen das Gefühl, von Gewalt umgeben zu sein, die auf eine lange Geschichte zurückblickt. Diese Gewalt manifestiert sich auf vielfältige Weise — durch Akte der Unterdrückung wie die ungerechtfertigte Gefangensetzung von politischen Gegnern durch die Regierung, Folterung, Zensur der Massenkommunikationsmittel und die wirtschaftliche Ausbeutung, die ihren Rückhalt in der politischen Macht findet. Unterernährung, hohe Kindersterblichkeit, Analphabetentum, kulturelle Diskriminierung, Ausbeutung der Arbeiterklasse und eine immer größere Ungleichheit zwischen arm und reich — all dies sind Aspekte einer gewaltsamen *Situation,* in der Millionen von Lateinamerikanern leben. Sie stehen vor der Frage, wie die Mächte, die diese Situation perpetuieren, zunichte gemacht werden können. Die Massen werden sich in zunehmendem Maße der Gewalt und der Ungerechtigkeit bewußt. Die herrschenden Gruppen wiederum, die sich in ihren Privilegien bedroht fühlen, errichten Machtsysteme, die in noch stärkerem Maße von Unterdrückung und Gewalt beherrscht sind. Bewegungen, die einen konstruktiven Wandel anstreben, führen, selbst wenn sie legal und friedlich sind, unter Umständen zu einer noch schärferen Repression. Aufgabe der Kirche ist es, diese Situation anzuprangern und eine klare Alternative für die Befreiung der Menschen und für den Aufbau einer gerechteren und humaneren Gesellschaft aufzuzeigen. Welche Formen sollte diese Alternative annehmen? Wie können Christen in Solidarität mit den Menschen konstruktiv tätig werden, um den Kräften eines gewaltsamen Status quo entgegenzuwirken?

9. In Nordirland stehen Christen einander feindlich gegenüber in einer Situation anhaltender, kollektiver Gewalt, in der jegliche mäßigenden Kontrollmechanismen ihre Wirkung verloren haben. Wirtschaftliche und politische Problemstellungen werden bis zum letzten ausgefochten, und Grausamkeiten werden von Gruppen begangen, die sich auf ein Erbe berufen, das sie aus der Vergangenheit der Kirche übernommen haben. Die erschreckende Ironie der

Situation liegt darin, daß diejenigen, die sich für Gerechtigkeit und Versöhnung einsetzen, von christlichen Stimmen beider Extreme des Glaubensverrats bezichtigt werden.

10. Angesichts der Besetzung arabischer Heimatgebiete durch Israel sind arabische Christen ebenso wie Moslems im Mittleren Osten von einem verzehrenden Gefühl der Ungerechtigkeit erfüllt. Gewalt ist an der Tagesordnung. Gewalt, die zum Erfolg geführt hat, hat den Status quo determiniert. Unter den gegebenen Umständen scheint eine friedliche Beilegung des Konflikts ein hoffnungsloser Traum. Welche Pflicht hat der Christ in dieser Situation, und wo liegt seine Hoffnung, zum Zeugen für Gerechtigkeit und Frieden werden zu können?

11. In den USA haben die meisten Wortführer der Kirche der offenkundigen Gewaltanwendung ihres Landes in Südostasien Widerstand geleistet, doch viele Christen haben diese Gewaltanwendung stillschweigend oder auch offen unterstützt. Christen haben sich zum Teil an der wirtschaftlichen Beherrschung und politischen Einmischung in Lateinamerika, die mitunter die Form unverhüllter Gewalt annahm, beteiligt, zum Teil haben sie sich ihr widersetzt. Bürgerrechts- oder andere Protestbewegungen, die vielfach der Herbeiführung eines gewaltfreien Wandels verpflichtet waren, haben mitunter aus taktischen Erwägungen oder in einem unkalkulierten Gefühlsausbruch zur Gewalt gegriffen, um sich gegen eine systematische Unterdrückung zur Wehr zu setzen, die sich ebenso brutaler wie subtiler Waffen bediente. Diese Beispiele machen den Konflikt deutlich, in dem sich amerikanische Christen befinden. Einige von ihnen unterstützen die Gewalt, die die amerikanischen Truppen in anderen Ländern oder die Polizei im Lande selbst anwenden, wobei sie sich auf die nationale oder lokale Sicherheit berufen. Andere wiederum haben sich bemüht, dieser Gewalt Einhalt zu gebieten und Gerechtigkeit auf gewaltfreiem und legalem Wege zu verwirklichen, doch war ihnen nur ein bedingter Erfolg beschieden. Einige wenige schließlich haben sich mit nicht größerem Erfolg der Gegengewalt zugewandt. Auf welchem Wege liegt Hoffnung?

12. In diesen und vielen anderen Konfliktsituationen, die sich hier anführen ließen, finden sich Christen auf entgegengesetzten Seiten des Konflikts. In allen diesen Situationen empfinden sie — zumindest viele von ihnen — eine Gewissenslast, eine Qual, von denen simple Slogans sie nicht befreien können, vernehmen sie den Ruf nach einem besseren Leben.

Verpflichtet auf Christus

13. Welche Orientierungshilfe bietet sich uns, wenn wir uns der Ursprungssituation unseres Glaubens zuwenden?

14. Als Christen suchen wir in Jesus Christus Klarheit zu erlangen über unser Handeln in einer von Gewalt beherrschten Welt. Wir suchen diese Klarheit in seinen Worten ebenso wie in seinen Taten. Gottes Liebe kommt zu allen Menschen in ihrem Leiden und in ihrer Not, in ihrer Armut und Machtlosigkeit, aber auch in der Verwirrung, die Reichtum und Macht mit sich bringen. Christus steht auf der Seite der Armen und Leidenden und stellt jene, die durch den eigennützigen Gebrauch ihres Reichtums oder ihrer politischen oder religiösen Macht Armut und Leid verursachen, vor Gottes Gericht.

15. Es ist uns eindeutig bezeugt, daß Jesus von Nazareth keine Gewalt gegen die Mächtigen im Namen der Schwachen, der Armen und der Leidenden gebraucht hat, obwohl er sich mit ihnen identifizierte und sie sich für die Verkündigung des Evangeliums als besonders offen erwiesen. Die Geschichte beweist vielmehr, daß er selbst die ungerechte Gewalt der Mächtigen erlitt bis hin zu seinem Tode am Kreuz. Dies ist die Voraussetzung für seine Autorität und seine Macht als der auferstandene Herr, der alle Gewalten und alle Mächte des Leidens und sogar den Tod überwindet.

16. Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Beispiel für uns in unserer Zeit? In dieser Frage sind sich die Christen einschließlich der Ausschußmitglieder nicht einig. Einige vertreten die Auffassung, daß Jesu Verzicht auf Gewalt ein Zufall oder situationsbedingt sei und daß in anderen Kontexten dasselbe Engagement für Gerechtigkeit und Offenheit gegenüber menschlicher Not zu völlig anderen Imperativen und auch zu gewaltsamen Maßnahmen führen könne mit dem Ziel, eine relativ gerechte Ordnung zu bewahren oder eine ungerechte Ordnung anzugreifen. Andere sehen in der Tatsache, daß Jesus den Weg der Zeloten zurückgewiesen hat, eine Entscheidung, die so grundlegend ist für die Definition seiner Sendung, so typisch für die ethische Problematik jeder Situation und die eine so unmißverständliche Bestätigung erhält durch die übrige Heilige Schrift und die Erfahrung der Kirchen, daß ihr als Orientierungshilfe bleibende Geltung zukommt.

17. Wir sind jedoch einig darüber, daß Jesu Gebot, alle Menschen zu lieben, das unerschütterliche Fundament sein muß für all unser Handeln. Es gebietet uns Liebe zu unseren Freunden ebenso wie zu unseren Feinden und schließt jeglichen Haß gegen Personen, Gruppen, Klassen, Völker oder Rassen aus. „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen" (Mt 5, 44).

18. Dieses Gebot gilt für die Gesellschaft wie für den einzelnen. Die Befreiung des Menschen ist eine Aufgabe sowohl für den inneren wie den äußeren Bereich. Beides ist nicht zu trennen, auch kann keine der beiden Aufgaben in der anderen aufgehen. Die innere Freiheit von Haß und Furcht bereitet das Werk der gesellschaftlichen Befreiung vor, ersetzt es aber in keinem Falle. Die Zerstörung der Strukturen der Ungerechtigkeit und Gewalt in der Gesellschaft bereitet den Weg für einen neuen Bund des Friedens zwischen den Menschen, aber dieser Bund muß durch Einzelpersonen besiegelt werden, die innerlich frei von Gewalt gegenüber ihrem Nächsten sind.

19. Es besteht Übereinstimmung darüber, daß jeder Kampf gegen den Mißbrauch der Macht das Streben einschließen muß, Gerechtigkeit und Freiheit in Übereinstimmung mit Gottes Heilsplan für alle Menschen, auch für unsere Feinde, in Gegenwart und Zukunft zu verwirklichen (Röm 12, 19—21).

20. Fernerhin sind wir uns einig in unserer Zuversicht, daß Gott selbst diesen seinen Heilsplan für alle Menschen verwirklichen wird. Sein Werk wird vollendet sein, wenn sein Sieg über alle Mächte der Welt offenkundig geworden ist. Diese Zuversicht hindert uns daran, abseits zu stehen und Frieden nur für uns selbst zu suchen. Diese Zuversicht führt uns hinein in die Welt und in den Kampf für Gerechtigkeit und Freiheit für alle Menschen, damit wir so in Demut teilhaben am Werke Gottes.

21. Auf der Grundlage unseres Glaubens können wir gemeinsam noch andere Aussagen machen zur Frage menschlicher Macht.

22. Wir sind uns einig darüber, daß unter Gottes Auftrag Regierungen legitim funktionieren, wenn sie die Macht des einzelnen im Interesse universaler Gerechtigkeit einschränken, die Menschenrechte gewährleisten und dem öffentlichen Wohl dienen. Zu diesem Zweck wenden sie Zwang an, der durch das Gesetz gelenkt wird. Wenn eine Regierungsmacht dies tut, besitzt sie Autorität, die wir anerkennen müssen, selbst wenn wir mit einigen Gesetzen vielleicht nicht einverstanden sind und sie zu ändern suchen. Eine gerechte Regierung schafft ein System von Gesetzen, in dessen Rahmen widerstreitende Interessen und Standpunkte ausgetragen werden können. Ein solches System bedient sich nicht nur der Mittel des Zwangs, sondern auch der Überzeugung und leistet Hilfe auf vielen Ebenen: im Bildungsbereich, bei Arbeiten der öffentlichen Hand und Investitionen, bei der Planung und Regulierung der Wirtschaft, bei der Förderung des Friedens und der Harmonie unter verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen.

23. Alle menschlichen Mächte stehen jedoch in der Versuchung, ihre Machtbefugnis zu mißbrauchen und zu überschreiten. Beinahe definitionsgemäß ist die Regierung Vollstreckerin einer Macht, die sie gewaltsam durchsetzen kann. Sie kann den Interessen des Gemeinwohls oder ungerechten Privilegien dienen — meistens tut sie beides. Es ist Aufgabe des Staates, Dinge durchzusetzen, und der Zwang, der der Durchsetzung inhärent ist, beinhaltet vielfach die Gefahr oder sogar die Realität von Gewalt. Da keine Regierungsform ideal ist, fühlen sich ihre Bürger gewöhnlich verpflichtet, Unvollkommenheiten hinzunehmen, ehe sie die Regierung stürzen – insbesondere, wenn sie erkennen, daß die nachfolgende Regierung ebenfalls unvollkommen sein wird. Eine Regierungsmacht kann jedoch so tyrannisch werden und ihrem eigenen Volk gegenüber eine so feindselige Haltung einnehmen, daß sich die Bürger zum Widerstand oder zum Sturz einer solchen Regierung verpflichtet fühlen. Ihre Entscheidungen werden weitgehend bestimmt von den Möglichkeiten zur freien Meinungsäußerung und zum friedlichen Wandel, die der staatlichen Ordnung innewohnen.

24. Einige Formen der Macht, insbesondere der wirtschaftlichen und technologischen Macht, werden darüber hinaus nur unzureichend von gerechten Gesetzen unter Kontrolle gehalten. Diese Mächte sind in noch viel stärkerem Maße der Versuchung zur Gewalt ausgesetzt; will man sie in Schranken halten, dann müssen diejenigen, die durch ihr Wirken Schaden erleiden, und alle, die sich für die Gerechtigkeit einsetzen, ihnen wirksamen Widerstand leisten.

25. Die Mächte, von denen hier die Rede ist, haben ihren Ursprung in den Ambitionen und Sehnsüchten, in den Ängsten und Hoffnungen der Menschen. Doch reichen sie über den einzelnen Menschen hinaus und unterwerfen ihn. Dort, wo das Neue Testament von den Gewalten und Mächten dieser Welt spricht, erkennt es ihren zwiespältigen Charakter an. Die Gewalten und Mächte dieser Welt können sich Gott und der menschlichen Gerechtigkeit widersetzen. Sie können gewalttätig werden, und in diesem Fall müssen Christen ihnen Widerstand leisten (Eph Kap. 6). Gleichzeitig sind Christen aufgerufen, diesen Mächten Zeugnis abzulegen von Gottes Heilsplan für diese Welt in Christus, dem sie durch seine Erlösung angehören (Eph 3, 9—11). Die Kirche hat dieses

Amt gegenüber den Strukturen und Mächten der Politik und der Wirtschaft, die in ihrem Vorgehen häufig gewalttätig sind. Als Christen müssen wir dem Übel struktureller Gewalt Widerstand leisten. In Gehorsam gegenüber unserem Herrn müssen wir uns als Christen auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellen. Wir tun dies als Kirche, die die Reichen und die Armen in sich schließt. Wir tun dies als Dienst an diesen Mächten, indem wir sie zu Dienern jenes Bundes zu machen suchen, zu dem Gott alle Menschen in Freiheit und gegenseitiger Verantwortung hinführen will.

26. Wir sind uns deshalb einig, daß das Ziel des Widerstandes gegen eine ungerechte und illegitime Macht nicht die Vernichtung eines Feindes, sondern die Herstellung einer gerechteren Ordnung sein sollte, in der verschiedene Gruppen und Mächte übereinkommen, miteinander versöhnt in Frieden zu leben. Keine menschliche Ideologie oder Institution, sondern Gott allein setzt den Maßstab für die Gerechtigkeit. Niemand unter uns ist gerecht genug, um einen totalen Sieg zu erstreben oder eine Gesellschaft zu fordern, in der einzig und allein unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit und unsere Ideale Geltung besitzen. Daher werden Christen eine Gesellschaft zu verwirklichen suchen, in der alle Menschen und Gruppen an Entscheidungen, die das Allgemeinwohl betreffen, mitwirken können.

27. Weiterhin sind wir uns einig in der Erkenntnis, daß keine menschliche Institution oder Bewegung ohne Sünde ist. Diejenigen, die die bestehenden Mächte aufrechterhalten, wie jene, die sie angreifen, tragen alle ihr eigenes Maß an Schuld für das Böse in der Gesellschaft. Wir, die wir durch die Vergebung unserer Sünden leben, müssen diese Erkenntnis umsetzen in ein demütiges Bewußtsein des Gerichtes Gottes und ein echtes Gefühl der Identität mit den Unterdrückten und der ständigen Verantwortung gegenüber den Feinden, die wir bekämpfen. Wir hoffen, daß Gott unseren Kampf um Gerechtigkeit umwandeln wird in die Verwirklichung seiner Gerechtigkeit, die die Versöhnung der gesamten Menschheit miteinschließt.

Gewalt und Gewaltfreiheit als Möglichkeiten der Aktion

28. Diese Realität schafft den Kontext, in dem wir die Methoden des Widerstandes gegen eine ungerechte und unterdrückerische politische oder wirtschaftliche Macht prüfen müssen. In dieser Frage lassen sich unter uns drei deutlich voneinander abgegrenzte Standpunkte ausmachen:

a) Einige vertreten die Auffassung, daß die gewaltfreie Aktion die einzige Möglichkeit darstellt, die sich mit dem Gehorsam gegenüber Jesus Christus vereinbaren läßt. Sie sind sich bewußt, daß die gewaltfreie Aktion harte Disziplin bedeutet und häufig erfolglos sein wird. Sie lehnen es ab, Gewaltfreiheit als Strategie zur Lösung sozialer Probleme lediglich durch ihren Erfolg zu rechtfertigen. Für sie bedeutet gewaltfreie Aktion ein Zeugnis für die alles überragende Macht Gottes in Jesus Christus, eine Form des Glaubens, der seine Rechtfertigung einzig und allein in ihm und in seiner Macht findet.

b) Andere wiederum sind bereit, unter extremen Bedingungen den gewaltsamen Widerstand als notwendig und als christliche Pflicht zu akzeptieren, doch wenden sie auf den gewaltsamen Widerstand Kriterien an, die jenen vergleichbar sind, die sie für einen gerechten Krieg geltend machen. Nicht nur, daß die Sache gerecht und alle anderen Möglichkeiten bereits erschöpft sein

müssen — darüber hinaus muß auch ein vernünftiges Maß an Hoffnung bestehen, daß der gewaltsame Widerstand zum gewünschten Ziel führt, müssen die Methoden gerecht sein und eine positive Vorstellung von der Ordnung bestehen, die nach der erfolgreichen Anwendung von Gewalt errichtet werden soll. In diesem Sinne gilt Gewalt als die *ultima ratio*. Sie ist ein Akt der Freiheit, der mit aller Schuld, die er mit sich bringt, nur ausgeführt werden kann im Vertrauen auf das endgültige Gericht Gottes.

c) Andere wiederum befinden sich bereits in einer Situation, die von Gewalt beherrscht wird und in der ihnen keine andere Wahl bleibt, als sich an der Gewalt zu beteiligen. Für sie bedeutet Gewaltfreiheit nur dann eine Alternative, wenn sie sich ganz und gar aus dem Kampf um Gerechtigkeit zurückziehen. In dieser Situation liegt das Problem darin, die Gesamtsumme der Gewalt in der gegebenen Situation zu reduzieren und Menschen für gerechte und friedliche Beziehungen zueinander zu befreien. Gewalt kann erst dann aufhören, wenn zuvor eine relativ gerechte Ordnung geschaffen wurde. Das Problem der christlichen Verantwortung besteht also darin, die Methoden bei der Austragung eines Konfliktes zu humanisieren und wo immer möglich innerhalb des Konflikts Strukturen zu schaffen.

29. In diesen drei sich grundsätzlich unterscheidenden Auffassungen konnten wir keine Einigkeit erzielen. Dabei sind wir jedoch von dreierlei überzeugt:

a) Es gibt bestimmte Formen der Gewalt, an der sich Christen nicht beteiligen dürfen und die die Kirchen verurteilen müssen. Es gibt Ziele der Gewaltanwendung — die Unterwerfung eines Volkes durch ein anderes oder vorsätzliche Unterdrückung einer Klasse oder Rasse durch eine andere —, die gegen die göttliche Gerechtigkeit verstoßen. Es gibt in der Auseinandersetzung Mittel der Gewaltanwendung — die Folterung in allen ihren Formen, die Gefangenhaltung unschuldiger Geiseln und die vorsätzliche und wahllose Tötung unschuldiger Unbeteiligter zum Beispiel — die die Seele des Täters ebenso unausweichlich zerstören wie das Leben und die Gesundheit des Opfers.

b) Wir sind davon überzeugt, daß die Kirche und die Widerstandsbewegungen der Methodik und Technik der Gewaltfreiheit im Kampf um eine gerechte Gesellschaft noch längst nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet haben. Die systematische Anwendung von Kampfmethoden, die nicht auf die Vernichtung, sondern auf die Wandlung des Gegners abzielen, und der Einsatz von Mitteln, die die Chance eines positiven Verhältnisses zu ihm nicht von vornherein ausschließen, eröffnen einen breiten Fächer von Möglichkeiten, mit deren Hilfe Gewalt und Blutvergießen vermieden und gewaltsame Konflikte, die sich bereits zuspitzen, entschärft werden können. Die gewaltfreie Aktion ist ein noch verhältnismäßig unerforschtes Gebiet: Initiativen, die verschiedene Gruppen oder Personen zur näheren Erkundung dieses Gebietes ergreifen, verdienen die weitestmögliche Unterstützung des ÖRK und der Kirchen.

c) Einige allzu schnell und leicht formulierte Postulate zur Frage der Gewaltfreiheit, die in der jüngsten Debatte immer wieder auftauchten, lehnen wir dagegen ab. Die gewaltfreie Aktion ist hochpolitisch und kann außerordentlich kontrovers sein. Sie ist nicht frei von jenem Kompromiß und jener Zwiespältigkeit, die jedem Versuch innewohnen, in einer Welt voller Macht und Gegenmacht einer auf Liebe beruhenden Ethik konkrete Gestalt zu verleihen, und sie ist nicht unbedingt unblutig. Darüber hinaus waren die meisten Freiheitskämpfe — und die meisten Aktionen von Regierungen — in Wirklichkeit

eine Mischung von gewaltsamer und gewaltfreier Aktion. Eine gewaltfreie Bewegung erzeugt als Randprodukt unter Umständen Gewalt und steht damit vor dem Problem ihrer Beherrschung. Ein bewaffneter Kampf kann unter Umständen auch gewaltfreie Dimensionen aufweisen, wie z. B. Bildungsmaßnahmen, mit denen man den Feind überzeugen und für sich zu gewinnen sucht. In ein und derselben Bewegung kämpfen Anhänger und Gegner der Gewalt unter Umständen für dasselbe Ziel. In allen diesen Situationen werden Christen vor schweren Entscheidungen stehen. Je mehr diese Entscheidungen vom Geist der Verantwortung und vom Wissen um konstruktive gewaltfreie Alternativen getragen sind, desto kreativer können sie sein.

Gegenseitige Herausforderung und Hilfe

30. Christen, die sich mit dieser Problematik auseinandersetzen, müssen sich vor dem Anschein hüten, als wollten sie Menschen, die sich in einer ganz und gar anderen Situation befinden, Strategien und Taktiken diktieren. Keine dieser Strategien oder Taktiken kann universelle Gültigkeit beanspruchen, und alle, die außerhalb eines bestimmten Gesellschaftskonflikts leben, tun gut daran, sich davor zu hüten, anderen gewaltsame oder gewaltfreie Strategien zu empfehlen, so lange nicht sie, sondern andere den Preis dafür zahlen müssen, daß sie die eine oder andere Strategie befolgt haben. Besonders diejenigen, die einen bequemen Platz dicht an der Spitze der sozio-ökonomischen Pyramide der Welt haben, müssen sich der schwerwiegenden Grenzen, die ihnen ihr Reichtum auferlegt, genau bewußt sein, wenn es darum geht, anderen, die weniger angenehm placiert sind, moralische Ratschläge zu erteilen.

31. Unter dieser Einschränkung ist es jedoch wesentlich, daß der Prozeß des sich gegenseitig Infragestellens und Helfens weitergeht und ausgeweitet wird. Viele dieser Einzelsituationen, die sich scheinbar so sehr voneinander unterscheiden, weisen in Wirklichkeit viele Gemeinsamkeiten auf, und in der ganzen Welt ist den Menschen und den widerstreitenden Parteien in einem Konflikt das Gefühl der Furcht und der Frustration gemein. Ferner muß der Dialog zwischen den Christen auf breitestmöglicher Basis geführt werden, denn Christen, die mit den Machtzentren der Welt in Verbindung stehen, tragen für die geheime oder offen zutage liegende Anwendung von Gewalt an weit entlegenen Orten mehr Verantwortung, als ihnen vielfach klar ist. Die ökumenische Bewegung hat uns außerdem gelehrt, wie wichtig es ist, daß wir uns unbequeme Fragen vorlegen, die unsere allzu leicht und schnell geschlossenen Kompromisse mit den verschiedenen Kulturen, in denen wir leben und Zeugnis ablegen, in Frage stellen; sie hat uns auf eindringliche Weise klar gemacht, daß Christen angesichts dieser Probleme politischer und sozialer Gerechtigkeit nicht gleichgültig bleiben können.

32. Man darf Gewalt weder mit Radikalismus und Revolution noch Gewaltfreiheit mit stufenweiser Veränderung und Reform gleichsetzen, und auch das Umgekehrte wäre falsch. Die eine oder andere oder auch beide Formen des Kampfes können einem breiten Fächer von Zielsetzungen dienen, angefangen vom revolutionären Umsturz eines ganzen Systems bis hin zu verhältnismäßig geringfügigen Veränderungen in einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung.

33. Jene, die bereit sind, gegen die etablierte Ordnung Gewalt anzuwenden, müssen sich etwa folgende Fragen vorlegen:

— Haben Sie wirklich sämtliche Möglichkeiten der Gewaltfreiheit für Ihre spezifische Situation geprüft, oder nehmen Sie einfach von vornherein an, daß Gewaltfreiheit fruchtlos wäre?
— Hat die Wahl Ihrer Strategien eher eine Entfremdung der Öffentlichkeit zur Folge als eine aktive Unterstützung?
— Wie schützen Sie sich davor, daß die Mittel, derer Sie sich bedienen, selbst zu Werkzeugen der Entmenschlichung werden und die Ziele, die sie sich gesteckt haben, zunichte machen?
— Finden Sie sich allzu leicht damit ab, daß Sie einem anderen Menschen das Leben nehmen?
— Haben Sie sich gefragt, wie Sie Menschen, die einmal die Unterdrücker waren (und ihre Familien und Freunde, die vielleicht selbst Opfer von Gewalt waren) in die befreite Gesellschaft, für die Sie kämpfen, integrieren können?

34. Befürworter der Gewaltfreiheit müssen sich prinzipiell etwa folgende Fragen vorlegen:
— Sind Sie sich der Hartnäckigkeit und der Tiefe, mit der die Gewalt in den gesellschaftlichen Strukturen verwurzelt ist, in ausreichendem Maße bewußt, und kennen Sie das Ausmaß der Zerreißprobe, der eine Gesellschaft aller Wahrscheinlichkeit nach unterworfen wird, wenn die Gewalt reduziert werden soll?
— Kann die gewaltfreie Aktion den erfolgreichen Widerstand in einem entscheidenden Augenblick des Kampfes unter Umständen schwächen?
— Wenn Sie auf Gewaltfreiheit als einem absoluten Prinzip bestehen, laufen Sie dann nicht Gefahr, den Mitteln (Gewaltfreiheit, d. h. der reduzierten revolutionären Gewalt) gegenüber den Zielsetzungen (Gerechtigkeit, d. h. der reduzierten strukturellen Gewalt) Vorrang einzuräumen?
— Liegt Ihnen Ihr „gutes" Gewissen nicht mehr am Herzen als das Wohl der Unterdrückten?

35. Jene, die auf jede nur mögliche Weise auf die Zerschlagung einer bestehenden Machtstruktur hinarbeiten, um eine bessere aufzubauen, müssen sich etwa folgende Fragen vorlegen:
— Welches sind die Ergebnisse, die Sie erwarten und auf die Ihr Kampf ausgerichtet ist, und in welchem Verhältnis stehen Aufwand und Erfolg zueinander?
— Inwiefern bleibt Ihre Macht kalkulierbar gegenüber dem Ziel, zu dem Sie sich bekennen, so daß Sie die Entstehung eines neuen unterdrückerischen Systems verhindern können, wenn Sie erst einmal den Sieg errungen haben?
— Auf welche Weise sorgen Sie dafür, daß diejenigen, die Sie bekämpfen, in die neue Gesellschaft integriert werden?

36. Diejenigen, die sich grundsätzlich dafür einsetzen, die Institutionen einer bestehenden Gesellschaft zu bewahren, wenn ihre Machtstrukturen in Frage gestellt werden und die sich zu ihrer Verteidigung verpflichten, müssen sich etwa folgende Fragen stellen:
— Handeln Sie im Sinne des biblischen Anliegens für die Armen und Unterdrückten, oder wollen Sie Ihre eigenen Interessen oder die Interessen Ihrer Gruppen wahren?

— Inwiefern unterscheidet sich Ihre eigene Gewalt von der revolutionärer Gruppen?

37. Jene Christen, die in Ländern leben, in denen auf die vorhandenen Institutionen eingewirkt werden kann, um einen Wandel in Regierungs-, Industrie- und Gesellschaftsstrukturen im Interesse der sozialen Gerechtigkeit herbeizuführen, müssen sich etwa folgende Fragen vorlegen:

— Sind Sie sich der Hartnäckigkeit und der tiefen Verankerung struktureller Gewalt in ausreichendem Maße bewußt?
— Gibt es in Ihrer Gesellschaft Gruppen, denen die Meinungsäußerung und Einflußnahme ständig vorenthalten werden? Inwieweit befinden sich die Reichen und Mächtigen tatsächlich in einer bevorzugten Stellung?
— In welchem Umfang muß eine grundlegende Machtverlagerung stattfinden, damit Gerechtigkeit verwirklicht werden kann?

38. Die wichtigste Frage jedoch stellen sich alle diese Gruppen nicht gegenseitig, sondern sie richten sie gemeinsam an die ganze Kirche. Die Tatsache, daß einige Christen gewaltsam vorgehen, um Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen, und daß andere sich für die gewaltfreie Aktion entscheiden, ist sicherlich problematisch. Das größte Problem liegt jedoch in der Tatsache, daß die meisten Menschen, die Christus ihren Herrn nennen, hier überhaupt nicht bewußt aktiv werden. Es ist deshalb von entscheidender Bedeutung, daß das weitverbreitete Bemühen um Fragen der Gewalt und Gewaltfreiheit die größere Herausforderung, der sich die ökumenische Bewegung in den letzten Jahren mit zunehmender Deutlichkeit gestellt hat, nicht verdunkelt, sondern klar ins Licht rückt. Diese Herausforderung an alle Christen besteht darin, umsichtiger und mutiger ihr Gebundensein an Jesus Christus in konkretes gesellschaftliches und politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit umzusetzen, und gerade hier zusammen mit Menschen anderen Glaubens, denen es um menschliche Freiheit und Erfüllung geht, ihren Platz als Diener des dienenden Herrn zu finden.

Übersetzt aus dem Englischen
Sprachendienst des ÖRK

Versuch einer ökumenischen Weggmeinschaft

Ökumenisches Lebenszentrum Ottmaring

Über eine sich in Bewegung befindliche ökumenische Gruppe zu schreiben — zumal als Nichtmitglied —, ist nicht leicht. Um aber Chancen und Krisen in der Ökumene heute sehen zu können, ist es unumgänglich, solche Gruppen kennenzulernen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Das war auch ein Ziel der ökumenischen Landeskonferenz Bayern 1973. Anläßlich dieser Tagung versuchte Sigrid Scheer, Ottmaring, ein Bild zu entwerfen über Entstehung und Konzept des ökumenischen Lebenszentrums in Ottmaring. (Diese Ausführungen liegen dem Beitrag zugrunde. Sie wurden noch ergänzt durch Material von Ottmaring.)

1968 konnte nach acht Jahren der immer neu gesuchten Begegnung das ökumenische Lebenszentrum Ottmaring eingeweiht werden. Diese Treffen fanden hauptsächlich statt zwischen Mitgliedern der katholischen „Fokulare-Bewegung" (1943 in Italien gegründet) und der schon 1905 in der Schweiz entstandenen „Bruderschaft vom gemeinsamen Leben", die seit 1928 auch in Deutschland beheimatet ist. Darauf folgten Stationen des immer engeren Zusammenschlusses, die schließlich zum Zusammenleben von ca. 30 Familien und Unverheirateten führten, die aus verschiedenen Konfessionen stammten.

Das Konzept von Ottmaring entstand wesentlich aus der Eigenart dieser beiden Gruppen. Die katholische Fokulare-Bewegung vom Gedanken der Säkularinstitute geprägt, inmitten der Welt und des Alltags Christus zu verkünden, verband sich mit dem mehr von evangelischer Seite eingebrachten Gedanken der Bruderschaft und der Diakonie.

Es geht in Ottmaring um eine Lebensgemeinschaft, um einen Versuch, gemeinsam das Evangelium im Alltag zu leben, um so der Einheit zu dienen; nicht theologisch-wissenschaftliche Diskussionen, soziale Aktionen und liturgische Experimente stehen im Mittelpunkt. Die Mitglieder wollen bewußt auf dem Boden der jeweiligen Kirche stehen: „Die in Ottmaring vertretenen Gruppen leben bewußt in und mit ihren Kirchen und richten sich im ökumenischen Miteinander nach den Weisungen der Bischöfe, ohne von ihnen — etwa finanziell — abhängig zu sein. Ein lutherischer Bischof drückte es so aus: Ihr seid zur Versöhnung ausgestreckte Hände. Was aber wäre eine Hand ohne Verbindung mit dem Leib?" (S. Scheer).

In dieser Einstellung wird die Haltung deutlich, die das ökumenische Lebenszentrum der Ökumene gegenüber einnimmt. Es will weder durch ein progressives Vorpirschen, etwa in der Frage der Interkommunion, noch durch gewagte theologische Diskussionen seinen Beitrag leisten, sondern im Aushalten der Spannung des Getrenntseins, in einer Lebensgemeinschaft. Das einigende Band ist dabei die Heilige Schrift und das tägliche gemeinsame ökumenische Gebet. Es ist authentischer, hier noch einmal S. Scheer zu zitieren.

„Ich sage nicht, daß wir kein Bedürfnis, kein Verlangen danach haben, am eucharistischen Mahl gemeinsam teilzunehmen. Im Gegenteil... Aber wir möchten nicht durch voreiliges Handeln den sehr notwendigen theologischen Dialog über die damit zusammenhängenden Fragen belasten oder hindern, sondern solidarisch mit allen unseren Brüdern und Schwestern den Schmerz des Noch-Getrenntseins auf uns nehmen. Und — natürlich — mit all dem, was uns gemeinsam möglich ist, den Boden für eine echte Mahlgemeinschaft vorbereiten. Dabei entdecken wir — zu unserem eigenen Erstaunen — immer noch neue Möglichkeiten, die wir noch nicht ausgenützt, ausgelebt haben.

Bestimmend in diesem Miteinander ist das Bemühen um Verwirklichung des Neuen Gebotes, zunächst in der Wohngemeinschaft und dann in der Begegnung der Gruppen untereinander, die Haltung der Fußwaschung — auch und gerade dort, wo man sich vielleicht lieber gegenseitig die Köpfe waschen würde.

In dieser Art des Zusammenlebens liegt wohl die Voraussetzung für die Erfüllung des Versprechens: Wo zwei oder drei... (zum Glück heißt es nicht: Wo zwei oder drei Katholiken). Vielleicht ist die Gegenwart Jesu in unserer Mitte die Ursache für eine gewisse Dynamik und auch der Anziehungskraft und

der Auswirkungen unseres Lebens, die in keinem Verhältnis zu unseren menschlichen Fähigkeiten stehen.

Hier sehen wir unsere erste Aufgabe: Die Voraussetzungen für die Gegenwart Jesu in unserer Mitte zu erhalten, so gut wir es vermögen, oder sie — wenn nötig — neu zu schaffen. Ja, es gab und gibt auch Schwierigkeiten, Meinungsverschiedenheiten, Spannungen. Wie soll es anders sein bei so verschiedenen Charakteren, Mentalitäten, kirchlichen Traditionen? Gerade die Schwierigkeiten führen uns immer wieder an den tiefsten Punkt unserer Gemeinsamkeit: das Kreuz. Wir bemühen uns, jeden persönlichen oder kollektiven Schmerz, die Enttäuschungen des Alltags wie die ungelösten Probleme unserer Kirchen und der Menschheit, ihre Zerrissenheit und die konfessionelle Trennung ganz anzunehmen, solange sie nicht behoben werden können. Nicht daß wir uns damit abfinden, aber sie bieten uns eine Chance: Die Teilnahme am Kreuz Jesu — ich spreche jetzt auf katholische Weise — scheint uns der wirksamste Beitrag zu jeder Einheit zu sein, die Christus im hohepriesterlichen Gebet gemeint und durch sein Kreuzesleiden erwirkt hat."

Ein Versuch, die Spiritualität, d. h. die Ausgerichtetheit des Lebenszentrums zu umreißen, könnte ergeben: Verwirklichung des Evangeliums im Alltag, Aushalten der Spannung innerhalb einer Lebensgemeinschaft und innerhalb der Kirchen, um so in Solidarität mit dem Kreuz Christi der Einheit zu dienen. Es scheint hier die Passivität vorzuherrschen, die jedoch durch das tatsächliche Zusammenleben aktiviert wird. Dabei ist noch zu beachten, daß die praktische ökumenische Arbeit des Lebenszentrums sich vergrößert, nicht nur durch das zahlenmäßige Anwachsen der Mitglieder, sondern auch durch Gruppen, die sich in anderen Orten bilden und zum Erfahrungsaustausch und zur gegenseitigen Stärkung nach Ottmaring kommen.

Das ökumenische Lebenszentrum scheint mir eine Weggemeinschaft zu sein auf ein gemeinsames Ziel hin, die Einheit der Christen. Wobei die verschiedenen Wege parallel laufen. Es bestehen zwar Brücken und Berührungspunkte, man geht vielleicht auch ein Stück des Weges mit den anderen, aber jeder Weg bleibt in seiner Eigenständigkeit erhalten.

Es sei hier die Frage erlaubt — ohne der Geschichte vorzugreifen —, ob diese Art ökumenischer Spiritualität, diese ökumenische Gruppe, eine Antwort gibt auf die reale Situation und Forderung der Ökumene unserer Zeit?

Ottmaring gibt eine Antwort — aber eben nur eine Antwort unter vielen. Es ist eine Chance, ja eine Notwendigkeit für die Ökumene, daß solche Gruppen existieren. Aber sie dürfen nicht die einzige Antwort bleiben. Theologische Diskussion und Mut zum Experiment können eine geforderte Antwort sein. Die reale Situation der Ökumene in Deutschland ist gekennzeichnet durch sehr differenzierte Gruppierungen, durch sehr verschiedene Spiritualität.

Es wäre bereits ein Zeichen der Hoffnung in der Ökumene, wenn sich die verschiedenen Gruppen gelten lassen und anerkennen würden; ob es sich jetzt um eine Ökumene von unten, von oben oder von der Mitte handelt. Jede Gruppe hat die ihr spezifische Antwort zu geben auf die ökumenische Situation, und nur im Zusammenklang der Antworten können wir auf Gottes Geist stoßen, der wirkt wie und wo er will, manchmal ganz anders, als wir es uns vorstellen.

Marianne Möhring

Chronik

Im Zeichen des 25jährigen Bestehens des ÖRK stand die diesjährige Zentralausschußsitzung vom 22. bis 29. August in Genf, über die sich auf S. 513 ff. ein ausführlicher Bericht findet. Nach Aufnahme von vier weiteren Kirchen zählt der ÖRK nunmehr 267 Kirchen aus über 90 Ländern.

Der gemeinsame Lutherisch-Reformierte Ausschuß, der 1969 von den Exekutivausschüssen des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes für ökumenische Aufgaben berufen worden ist, hat sich für eine Förderung „avantgardistischer Gruppen" an der Basis ausgesprochen.

Das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes (LWB), das vom 28. Juli bis 4. August in Eisenach (Thüringen) tagte, beschäftigte sich u. a. eingehend mit der kirchlichen Situation in Südafrika.

Patriarch Pimen, Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, stattete dem Ökumenischen Zentrum in Genf Mitte September einen dreitägigen Besuch ab.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Septembersitzung den Beitritt der römisch-katholischen Kirche zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland beschlossen. Der gleiche Beschluß wurde von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland gefaßt. Damit zählt die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zehn Mitglieds- und vier Gastkirchen.

Von Personen

Dr. Alan Brash (Neuseeland), bisher Leiter der Unit II (Gerechtigkeit und Dienst), und Pfarrer Dr. Konrad Raiser (BRD), bisher theologischer Referent im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung, wurden vom Zentralausschuß zu Stellvertretenden Generalsekretären berufen. Nachfolger von Dr. Raiser im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung wird Dr. Heiko Müller-Fahrenholz, bisher Studieninspektor am Predigerseminar in Loccum.

Der bisherige Geschäftsführer von „Dienste in Übersee", Manfred Drewes (Stuttgart), ist vom Zentralausschuß als Stellvertretender Direktor der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst in den Stab des ÖRK berufen worden.

Die Leitung des Ökumenischen Instituts in Bossey wird in der Nachfolge von Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis der anglikanische Theologieprofessor Dr. John S. Mbiti (bisher New York) übernehmen.

Zum Präsidenten des CVJM-Weltrates wurde Lij Endalkachew Makonnen, äthiopischer Minister für Kommunikation, Telekommunikation und Postwesen, gewählt.

Altbischof D. Wilhelm Stählin, dessen Lebenswerk bis weit in die Ökumene hinein wirksam geworden ist, vollendete am 24. September sein 90. Lebensjahr.

Dr. Januscz Makowski, Vizepräsident der Prager Friedenskonferenz (CFK), starb am 1. Juli im Alter von 61 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 15. 9. 1973)

Jan Kardinal Willebrands, „Ökumenischer Situationsbericht 1972 aus der Sicht des Einheitssekretariates", KNA-Dokumentation, Nr. 29, 18. und 25. Juli 1973.

Daß die ökumenische Bewegung nicht nur Erfolge und Fortschritte zu verzeichnen hat, sondern auch Probleme und Schwierigkeiten, diese Ernüchterung darf das kirchliche Bemühen um Einheit nicht erlahmen lassen. Die katholische Kirche, indem sie sich dieser Situation stellt, wird alle ihre Anstrengungen fortsetzen, weil es das Werk des Geistes ist, der die zerstreuten Christen zur Einheit führt. Die Hauptprobleme, die das Jahr 1972 stellte, betrafen die offene Kommunion, das kirchliche Amt und die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keine Möglichkeit für einen Beitritt zum Weltrat der Kirchen sehe. Die zwischenkirchlichen Beziehungen zu den „orthodoxen Kirchen", zu der „anglikanischen Gemeinschaft" und den „reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften" sowie zum Ökumenischen Rat der Kirchen wurden in vielfacher Weise gepflegt. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche erhält seit einigen Jahren der Ökumenismus am Ort immer größere Bedeutung, so „daß die Una-Sancta-Arbeit nicht mehr bloß Sache der Pioniere ist, sondern wirklich in die Ortskirchen eingedrungen ist". Pfarrer und Gemeinden werden aber bedenken müssen, „daß die lokalen Probleme und Aufgaben im Kontakt mit der universalen Kirche und im Lichte ihrer Lehre und unter ihrer Leitung zu sehen und zu lösen sind" (S. 5).

Paul-Werner Scheele, „Konfession und Ökumene", Catholica, Nr. 2/1973, S. 135—151.

Inwiefern ist von der Konfession *Hilfe* für die christliche Einheit zu erwarten? Inwiefern können mit der Konfession *Behinderungen* der christlichen Einheit verbunden sein? Der rechte ökumenische Standort bestimmt sich nach der Antwort auf diese beiden Fragen. Confessio — das muß sich der Ökumenismus der Pragmatiker sagen lassen — ist „Lebensprinzip der Ökumene". Ökumenische Gemeinschaft ist „wesenhaft *Einheit in Christus*". Sie entsteht nicht durch Organisation und Manipulation, „... sie ist Konkretgestalt der Gnade Jesu Christi" (S. 141). Etwas anderes ist jedoch der Konfessionalismus; er ist Mißbrauch des Bekenntnisses und „Lebensgefahr der Ökumene". In der Gefahr, das Bekenntnis aus dem Lebensganzen des Glaubens zu isolieren, verführt er zur Ideologisierung, zum Bekenntnisstillstand und zur Verabsolutierung. Den rechten Weg zwischen A-Konfessionalität und Konfessionalismus zu suchen, diese schwierige Aufgabe ist allen Kirchen aufgetragen, die es ernst meinen mit der Ökumene.

Scheeles Artikel gehört zu einer Reihe von Beiträgen zum Thema: Einheit und Einigung der Kirche, die sich im gleichen Heft der „Catholica" finden:

Albert Brandenburg, „Die Einheit der Kirche", S. 89—90;

Heinrich Schlier, „Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament", S. 91—110;

Heribert Mühlen, „Modelle der Einigung", S. 111—134;

Joseph Ratzinger, „Ökumene am Ort", S. 152— 165;

Johannes Madey, „Koinonia"; S. 166 bis 181;

Peter Franke: „Ordination heute", Seite 182—14.

Hans-Beat Motel, „Die deutschen Freikirchen und die römisch-katholische Kirche", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 3/Mai—Juni 1973, S. 50—55.

Erst die lokalen Christenräte und ökumenischen Arbeitsgemeinschaften, die in den letzten drei bis vier Jahren entstanden sind, schufen die Atmosphäre, in der erste offizielle Kontakte zwischen den Freikirchen und der römisch-katholischen Kirche gedeihen konnten. So tief hatten diese Kirchen und Gemeinschaften, die — als Mennoniten, Brüdergemeine, Baptisten, Methodisten und Freie evangelische Gemeinden — gewissermaßen den linken Flügel des deutschen Protestantismus bilden, den Graben zwischen sich und der Papstkirche von Rom gesehen. Theologisch mag das Zweite Vatikanische Konzil die Wendemarke bezeichnen. Denn — so Barry Garrett — „die Polemik des Tridentinums kam mit dem II. Vaticanum zu Ende. Die Begegnung mit dem römischen Katholizismus und anderem christlichen Glauben muß jetzt auf einer höheren Ebene fortgeführt werden" (S. 52). Tatsächlich würde ein Dialog, der die eigentlich freikirchlichen Anliegen — die Bedeutung der Gemeinde, der Bibel, des persönlichen Glaubenslebens — ernst nähme, die theologische Erkenntnis bereichern. Besonders, wenn gefragt wird, wie der persönliche Glaube aus der Bibel erwächst. „Dabei würde der katholische Gesprächspartner sicherlich zu erfahren suchen, wie weit bei den Freikirchen wirklich das Ganze, die Fülle der Heiligen Schrift, bestimmend bleibt und nicht doch ein Kanon letzte Geltung hat. Und die Freikirchen würden fragen, ob in dem Dreiklang von Schrift, Tradition und Lehramt, wie er in der Offenbarungskonstitution des II. Vaticanums beschrieben wird, die Autorität des Wortes wirklich gewahrt bleibt und die Kirche nur Dienerin des Wortes ist" (S. 54). Es wäre, wenn ein ernsthaftes Gespräch aufgenommen werden soll, „zu überlegen, ob nicht eine gemischte Kommission der Freikirchen und der Deutschen Bischofskonferenz ins Leben gerufen werden sollte" (S. 55).

Günther Gaßmann, „Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute? Versuch einer Standortbestimmung", Herder-Korrespondenz, Nr. 7/1973, S. 342—344, 350—355.

Viel stärker als in den Jahren nach 1948 ist die ökumenische Bewegung heute eine vielfältig strukturierte Wirklichkeit. Zu dem, was sich in ökumenischen Organisationen, Institutionen und Konferenzen strukturiert hat, kommen spontane Bemühungen und Impulse. Was ergibt sich daraus für den Standort des Ökumenischen Rates? Zunächst zwei grundsätzliche Feststellungen: „Erstens, der ÖRK ist nicht mit der ökumenischen Bewegung identisch. Diese ist viel umfassender, sie geht weit über die Aktivitäten und Wirkungsbereiche des ÖRK hinaus. Zweitens, es gibt nicht mehrere ökumenische Bewegungen, von denen die eine etwa durch den ÖRK, die andere durch den römisch-katholischen Ökumenismus und schließlich wieder andere durch die konfessionellen Weltbünde oder kontinentale ökumenische Organisationen repräsentiert würden. Wir müssen von *einer* ökumenischen Bewegung mit einer Vielzahl von Ausdrucksformen und Strukturen sprechen" (S. 343). Aber innerhalb dieser ökumenischen Bewegung ist der ÖRK gewissermaßen das Zentrum. „Ein zweites Zentrum dieser Art gibt es nicht, auch nicht in Rom. Rom ist, unter anderem, das Zentrum der ökumenischen Aktivität und Orientierung *einer* Kirche.

Gerade deshalb fehlt ihm der ökumenisch repräsentative Charakter jenes anderen Zentrums, des ÖRK" (S. 344). Diese Aufgabe, für eine Vielzahl von Kirchen (gegenwärtig 267) das Forum der Begegnung zu sein, ist, 25 Jahre nach Gründung des ÖRK, heute das Hauptproblem. Ob die in Gang befindliche Verfassungs- und Strukturreform die Aufgabe erleichtern wird, muß sich noch erweisen. Der Streit um das Antirassismus-Programm und namentlich der Utrechter Beschluß des Zentralausschusses für einen Investitionsstopp in Südafrika zeigen, wie im konkreten Fall die Positionen der einzelnen Kirchen von Situation zu Situation verschieden sind. In seiner künftigen Strategie wird der ÖRK auf diese Komplexität Rücksicht nehmen müssen. Das gleiche gilt auch im Blick auf die Probleme, die seit der Missionskonferenz von Bangkok unter den Mitgliedskirchen diskutiert werden. Repräsentativität und Kommunikation sind und bleiben Hauptanliegen. Mit einem Beitritt der römisch-katholischen Kirche ist in nächster Zeit nicht zu rechnen, es bestehen aber Strukturen der Zusammenarbeit, und sie können ausgebaut werden. „Bis zu einer organisatorischen Verbindung des Ökumenismus des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche wird es darauf ankommen, an dem Bekenntnis zur einen ökumenischen Bewegung festzuhalten und dies auch konkret zum Ausdruck zu bringen" (S. 355).

Gaßmanns Artikel steht am Anfang einer Reihe von Beiträgen, die sich, aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Weltrates der Kirchen, mit Aufgabe, Funktion und Standort des ÖRK beschäftigen. U. a. sind zu nennen:

Gerhard Hoffmann „Den griechischen Geist überwinden. 25 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen", Evangelische Kommentare, Nr. 9, September 1973, S. 539—542.

Hans Jochen Margull, „Der Name hat nervös gemacht. In der Ökumene drängen junge Kirchen nach vorn. Ihre Herausforderung ist unüberhörbar geworden", Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 34, 26. August 1973, S. 11.

Walter Müller-Römheld, „Die ökumenische Wirklichkeit. 25 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 15/16, August 1973, S. 550—553.

Reinhard Mumm, „Woher und Wohin? 25 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 16, 2. Augustausgabe 1973, S. 305—307.

Karlheinz Schuh, „Auf dem Weg zur Einheit. 25 Jahre Ökumenischer Weltrat der Kirchen", KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 37, S. 12—13.

Heinrich Stubbe, „Genfs Uhren gehen heute anders. Wohin steuert in Zukunft die Ökumene?", Deutsche Zeitung, Nr. 34, 24. August 1973, S. 14.

Jan Kardinal Willebrands, „Werkzeug zur Wiederherstellung der Einheit. Zum 25jährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen", KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 35, 22. August 1973, S. 13—15.

Eine heftige Diskussion über die Wirklichkeit der Kirche und den Charakter kirchlicher Lehraussagen hat die römische Glaubenskongregation mit der am 5. Juli 1973 veröffentlichten Erkärung *„Mysterium ecclesiae"* unter den deutschen katholischen Theologen, aber auch in der Ökumene ausgelöst. Die römische Kongregation schärft erneut die Lehre ein, daß die Kirche Christi ihre Wirklich-

keit in der römisch-katholischen Kirche habe. Sie warnt vor der Vorstellung, die Kirche sei nichts anderes als eine Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und könne eigentlich nur noch als ein Ziel aufgefaßt werden, das alle Kirchen und Gemeinschaften anzustreben haben. Ebenso wird die Unfehlbarkeit betont: Es sei nicht gestattet, „in der Kirche nur ein, wie manche behaupten, ‚grundsätzliches' Bleiben in der Wahrheit anzuerkennen, das sich mit Irrtümern vereinbaren lasse, die sich hier und da in den vom Lehramt der Kirche verbindlich gelehrten Glaubensgrundsätzen verstreut fänden ...". Alle Dogmen, da sie geoffenbart wurden, müssen mit demselben göttlichen Glauben geglaubt werden. Dies gilt, auch wenn der Sinngehalt dieser Wahrheiten oft in zeit- und situationsbedingte Formulierungen gekleidet wurde, die das kirchliche Lehramt später durch neue Formulierungen ergänzt hat. Schließlich bekräftigt die Glaubenskongregation die römisch-katholische Lehre vom Amtspriestertum.

Die Deutsche Katholische Bischofskonferenz hat durch ihr Sekretariat erklären lassen, daß dieses Dokument „nicht von derselben Art wie etwa eine Päpstliche Enzyklika oder eine Apostolische Konstitution" sei, „aber doch für den Bereich des kirchlichen Glaubenslebens eine verbindliche Bedeutung" habe. Beobachter meinen, daß es der Glaubenskongregation um ein „Anziehen der Schraube" für die Theologen ginge. Hans Küng, den die Glaubenskongregation offenbar insbesondere treffen wollte, hat scharf reagiert: Einer Antwort auf seine Frage bezüglich der Unfehlbarkeit sei die Kongregation ausgewichen, indem sie nur Altes wiederhole. Sollte außerdem in der katholischen Kirche rezipiert werden, was die Glaubenskongregation über die Verwirklichung der Kirche und über das Amtspriestertum sage, „dann wären die anderen Kirchen wiederum nicht im wahren Sinne Kirchen, dann wäre die apostolische Sukzession wieder im engen römischen Sinne zu verstehen, dann wären die Amtsträger der protestantischen Kirchen ungültig ordiniert, dann wären folglich auch die Abendmahlsfeiern in diesen Kirchen ungültig". Küng selbst hält eine Rezeption des römischen Lehrschreibens für unwahrscheinlich.

Die Diskussion wird in verschiedenen Zeitschriftenartikeln geführt. Die Erklärung der Glaubenskongregation und die Stellungnahme des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz sind in der Herder-Korrespondenz, Nr. 8/1973, S. 416 ff., abgedruckt. Darüber hinaus bringt die Herder-Korrespondenz ein Interview mit Hans Küng (S. 422—427). Kritisch nahm das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes in Eisenach Stellung. In die Auseinandersetzung griffen u. a. ein: Lorenz Kardinal Jaeger, „‚Mysterium ecclesiae'. Eine erste Antwort auf Fragen der Lutheraner", Nr. 35, S. 5, und Karl Lehmann, „‚Mysterium ecclesiae' in ökumenischer Perspektive". Überlegungen zur Bedeutung und Grenzen der Erklärung, Nr. 38, S. 5, in KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst; Reinhard Frieling, „Römisch, aber nicht katholisch", MD des Konfessionskundlichen Institutes, Nr. 4/1973, S. 79—80; Jürgen Moltmann, „Fehlerhafte Unfehlbarkeit", Evangelische Kommentare, Nr. 8, August 1973, S. 451; Hans Heinrich Harms, „Dreht Rom das Rad zurück?", Publik-Forum, Nr. 16, S. 12—15; Karl Rahner, „‚Mysterium ecclesiae'. Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche", Stimmen der Zeit, Heft 9/1973, S. 579—594.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Albert Brandenburg, „Sakrament der Einheit oder Erlebnis der Frustration? Ökumenische Theologie und die Re-

form der Anerkennung der Ämter", KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 24, 6. Juni 1973, S. 5—8.

Olivier Clément, „Athenagoras I: Orthodoxy in the Service of Unity", The Ecumenical Review, No. 3, July 1973, S. 310—328.

Heinrich Fries, „Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter?", Stimmen der Zeit, Heft 8, August 1973, S. 507—515.

Heinrich Fries — Wolfhart Pannenberg, „Einheit und Vielfalt des Glaubens", Una Sancta, Heft 2/1973, S. 123—144.

Joseph Ratzinger, „Fragen zur Sukzession. Zum Memorandum der sechs ökumenischen Universitätsinstitute", KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Nr. 28/29, S. 5—9.

Theodor Schneider, „Über die Wandelbarkeit kirchlicher Lehre", Una Sancta, Heft 2/1973, S. 145—160.

Heinrich-Hermann Ulrich, „Im Lernprozeß mit Gott. Grundlagen, Impulse und Probleme der Bangkok-Konferenz", Lutherische Monatshefte, Nr. 9, September 1973, S. 472—480.

Gerhard Voß, „Streit um die Ekklesiologie der Basis. Zur theologischen Problematik der Synodenvorlage ‚Die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit'", KNA — Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Teil I Nr. 34, S. 5—9, Teil II Nr. 36, S. 5—10, Teil III Nr. 37, S. 5—9.

Neue Bücher

THEOLOGIE

Adolf Martin Ritter, Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 232 Seiten. Kart. DM 48,—.

Zwei Fragen richtet der Verf. an die Werke des Chrysostomus, Theodors von Mopsuestia, Theodorets von Kyrrhos und Kyrills von Alexandrien: Was sagen sie von der Vielfalt der Charismen in ihrer Konkretion, und wie sehen sie den Bezug dieser Charismen zum „gemeinen Nutzen" im Sinne von 1 Kor 12?

Anders als die beiden anderen Repräsentanten der antiochenischen Schule und vor allem anders als Kyrill von Alexandrien habe sich *Chrysostomus* bei all seiner uneingeschränkten Bejahung des Mönchtums zu einer charismatischen Berufung auch des Christen in der Welt bekannt und das Mönchtum an seinem Beitrag zum „gemeinen Nutzen" gemessen. Selbst das kirchliche Amt habe Chrysostomus stärker als seine Zeitgenossen der Prüfung der Geister unterworfen und in den Leib der Kirche eingebettet gesehen.

Auch *Theodoret von Kyrrhos* habe das Charismatische nicht nur auf das institutionelle Amt beschränkt. Dagegen habe er es weitgehend auf das Mönchtum begrenzt, das er weniger nach seinem Bezug zum allgemeinen Nutzen befragt und darum weniger als Chrysostomus für die Ekklesiologie fruchtbar zu machen gewußt habe.

Theodor von Mopsuestia dagegen, der klassische Liturgist der antiochenischen Schule, der im Gegensatz zu der Behauptung des Verf. (S. 127) auf dem 5. Ökumenischen Konzil nicht als Ketzer verurteilt worden ist (verurteilt wurden lediglich einige seiner Schriften), habe die paulinischen Charismentexte nurmehr für die Lehre vom kirchlichen Amt fruchtbar machen können. Im Amt nämlich sah auch Theodor einen Dienst, der „um des gemeinen Nutzens willen" zur Erbauung der Kirche in den Mysterien gestiftet ist.

Kyrill von Alexandrien habe endlich die paulinische Charismenlehre am wenigsten durchhalten können. Der Verfasser weiß und übersieht doch zugleich, daß das Interesse Kyrills so stark auf christologische Fragen konzentriert war, daß man ihm den Blick für die Fülle der Bezüge christlichen Glaubens nicht abverlangen sollte.

Der umfangreichste Teil über Johannes Chrysostomus mit seiner Vielzahl von Belegen aus dem umfangreichen Schrifttum dieses altkirchlichen Predigers ist dem Verf. am besten geraten. Wie ihm selbst bewußt war, ist der Charakter der verglichenen Schriften so unterschiedlich, daß einer Zusammenschau Grenzen gesetzt sind. Ob manche Erkenntnisse des Chrysostomus nicht doch mehr auf seinen engen Kontakt zur Bevölkerung einer Weltstadt zurückzuführen sind und weniger auf die Schriftbezogenheit seiner Theologie, die bei dem Mopsuestener doch zumindest auch intendiert war?

Gegenüber der Kritik an Theodoret müßte gefragt werden, ob nicht gerade das kontemplative Mönchtum in seiner Weltabgewandheit als ein vorgelebtes „memento" ein Korrektiv sein kann, das mehr zur „oikodome" des Leibes Christi beiträgt, als auf den ersten Blick erscheinen mag. Spätestens das russische Starzentum, auf das sich der Verf. auch gelegentlich bezieht, kann als Beleg dafür dienen, daß der Umschlag von äußerster Weltabgewandtheit zu faszinierender Weltzugewandtheit überraschend schnell und bruchlos erfolgen kann.

Daß neuprotestantische Weltseligkeit und ein weithin gewohntes Unverständnis für die Dimension des Amtes in Paulus hineinprojiziert werden, muß wohl auch bei einem Werk, das mit so beispielhaftem Verständnis vor allem für das Denken des Chrysostomus und einem solchen Maß an Gelehrsamkeit geschrieben ist, in Kauf genommen werden.

Karl Christan Felmy

Paul-Wilhelm Gennrich, Gott und die Völker. Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1972. 228 Seiten. Leinen DM 16,—.

Qui bene distinguit bene docet: gutes Unterscheidungsvermögen, gute Begriffsbildung trägt zu klarer Einsicht bei. Aber wie steht es mit dem Begriff Volk, dem sich das verdienstvolle Buch des früheren Generalsekretärs des Gustav-Adolf-Werkes widmet? Wie wollte man den Titel — im ökumenischen Kontext — englisch formulieren? „God and the nations"? Im Text wird gerade zwischen „Volk" und „Nation" unterschieden! Und in dem knappen 8. Kapitel über „Volk und Volkstum der ökumenischen Diskussion" wird die Schwierigkeit der begrifflichen Verständigung im ökumenischen Raum auch klar referiert.

In die Ursachen dieser Schwierigkeiten erhält der Leser der ersten sieben Kapitel zahlreiche Einblicke. Gennrich beginnt mit einem etwas knapp und flächig geratenen Kapitel über die Auffassung von Volk und Volkstum in der Bibel. Dabei erscheint als ein Leitmotiv für das ganze Buch die Geschichte vom Turmbau zu Babel. Das zweite und dritte Kapitel führen auf je sieben Seiten bis zu Eusebius von Caesarea bzw. bis zu Macchiavelli, das vierte gelangt auf 8 Seiten bis zu

Melanchthon. Bieten schon diese kurzen Kapitel prägnante Ansätze zu eigener Weiterarbeit, so bringen die Kapitel 5—7 die eigentliche große Leistung des Werkes: die Reflexion der Theologie auf das „Erwachen der Völker" und die „Entwicklung zum Nationalstaat" — „bis zur Deutschen Reichsgründung" (37 Seiten), „bis zum 1. Weltkrieg" (22 Seiten), „in der Mission" (13 Seiten), „in der Diaspora" (24 Seiten) und in der neueren Theologie (31 Seiten). Im Schlußkapitel 9 wird die gegen alle Erwartungen erneut aufgebrochene Aktualität der Auseinandersetzung mit dem ethnischen Problem aufgezeigt, so daß es den abschließenden Hinweisen mit Recht darum gehen kann, die lange theologische Erfahrungsgeschichte mit dieser Frage bewußt und fruchtbar zu machen.

Das Werk ist als ganzes kein theologiegeschichtliches Textbuch und kein Kompendium zu nennen. Es steht zwischen beiden. Gennrich stellt in gewissenhaften Kurzreferaten eine große Zahl von Theologen vor, die sich zentral oder am Rande mit dem Phänomen des „Völkischen" auseinandergesetzt haben. Da Gennrich von sich aus keine systematischen Zwischenergebnisse einschiebt, droht der Leser, trotz sauberer Zusammenordnung alles Zusammengehörenden, im Fluß der von Autor zu Autor wechselnden Begrifflichkeit zu ertrinken. Doch gehört wohl gerade diese Schwierigkeit zum „Lernprozeß" für denjenigen, der etwa meint, sich forsch und gewissermaßen aus dem Stand auf die Auseinandersetzung mit den vorgelegten Problemen einlassen zu können. Immerhin hätte sich vielleicht schon im Titel des Buches darauf hinweisen lassen, daß in ihm überwiegend und von Rousseau herwärts ausschließlich deutsche Theologiegeschichte, deutschsprachige Theologen und die Erfahrung deutschsprachiger Diasporagruppen zu Worte kommen werden — eine Einseitigkeit, die gerade demjenigen bewußt sein muß, der diese große und dankenswerte, durchgearbeitete Materialsammlung als Arbeitsbuch verwenden will. Diese Einseitigkeit gibt der Darstellung auch etwas zu wenig Distanz zur Begrifflichkeit, um deren Erfassung und Klärung es dem Autor letztlich geht.

Aber Gennrichs Werk ist für jeden, der in die sozialethische Problemgeschichte der kirchlich-theologischen Auseinandersetzung mit den naturständisch-politischen Gemeinschaften eindringen will, mehr als ein reichhaltiges Arbeitsbuch. Es ist eine Pionierleistung, eine unentbehrliche Unterlage für die Weiterbeschäftigung mit der Materie. Mag der begriffliche Raster dieser Problemgeschichte verschwommen, uneinheitlich oder nicht modern genug durchreflektiert erscheinen: das qualvollspannungsgeladene Material ist gewissenhaft und übersichtlich ausgebreitet und stellt eine nicht überhörbare Aufforderung an den Leser dar, den Fragen nach den Bindungen an Herkunfts-, Sprach- und Geschichtsgemeinschaft mehr theologische Sorgfalt zuzuwenden, als dies im Gegenschlag gegen die nationalsozialistische Mystifizierung des Volksbegriffs geschehen ist.

Daß derjenige, der an diese Weiterarbeit geht, aus dem Arsenal der modernen Sozialwissenschaft der Sozialgeschichte auch neue Vermessungsinstrumente des Problems wird mitbringen müssen, ergibt sich dann von selbst.

Paul Philippi

Wieland Zademach, Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Christen und Marxisten. Mit einem Vorwort von Milan Machoveč. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1973. 335 Seiten. Paperback DM 24,—.

Der christlich-marxistische Dialog ist ziemlich rasch vor seine entscheidende Alternative gestellt worden: Entweder

wird er ein pseudowissenschaftliches Spiel, veranstaltet von und mit Leuten, die gern geistreich, aber wirklichkeitsarm diskutieren, die am liebsten die Realität (Klassenkampf, Hunger, Machtpolitik z. B.) nur zu abstrakten Begriffen gefiltert ins Gespräch einlassen. So fing der Dialog nicht an, aber so wird er verenden. Er ist dann Selbstzweck, Glasperlenspiel, vergißt die dialektische Einheit von Theorie und Praxis, von Wort und Verwirklichung, die sowohl dem christlichen wie dem marxistischen Partner unaufgebbar ist. Küng und Machoveč sind heute (neben vielen anderen) Zeugen dafür, wie praktisch „Theorie" ist und auch so verstanden wird. Weltinterpretation und Weltveränderung liegen soweit nicht auseinander, wie oft gesagt wird. Wer theologisch arbeitet, arbeitet nicht praxisfern, denn er stellt sich der Bewegung Gottes in der Geschichte. Die Verachtung der Theorie ist nicht der Preis der Aktion oder der Praxis. Insofern muß der praktischen Kooperation von Christen und Sozialisten (die gerade in der sogen. Dritten Welt häufiger denn je in „Personalunion" geschieht) eine wissenschaftliche Auseinandersetzung entsprechen, die vorhandene Praxis kritisch begleitet und transzendiert und sich zugleich von vorhandener Praxis befragen und inspirieren läßt. Zademach gehört zu den Autoren, die diesen Schritt in die zweite Etappe des Dialoges mitvollziehen wollen. Das Vorwort des Prager Philosophen Milan Machoveč zu Zademachs Buch verweist auf diese Perspektive beim christlich-marxistischen Dialog. Er ist nicht das Überbauphänomen einer Konvergenz der Großmächte. Er wäre dann übelste „Pazifikation". Er fragt mit verschiedener Motivation und Zielsetzung, streckenweise auf gemeinsamem Weg, nach der Menschwerdung des Menschen. Zademach schildert die Genesis und die Intentionen des Dialogs, beschreibt die Positionen, richtet seine Fragen, z. B. die nach der beobachteten „Enteschatologisierung" des Marxismus (was Machoveč mit Recht nicht gelten läßt), an die Partner und zieht dann den Zentralartikel reformatorischer Theologie, den der Rechtfertigungslehre als authentischen Punkt des christlichen Selbstverständnisses und christlicher Welt- und Geschichts-„Anschauung" heran. Zademach weiß: Das Christentum hat auf die Anfrage nach seinem „humanitären Potential", gerade vom Marxismus am schärfsten gestellt, strikter Antwort zu geben, als es bisher geschah. Es ist dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er die Frage nicht vordergründig mit dem Verweis auf die Ethik der Bibel beantwortet. Zu oft bleibt solche Antwort anpasserisch, blaß, verschleiernd. Die Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott — ein Versuch, die ganze Tiefe, aber auch die ganze Fremdheit der christlichen Botschaft zu formulieren — wird in der Diskussion mit den Marxisten dargestellt. Dabei steht der Marxismus mit Recht für einen „Welt- und Daseinsentwurf ohne Gott, für den Versuch einer totalen Humanität ohne Gott". Zwei radikale Positionen stehen sich in Christentum und Marxismus gegenüber, nicht als gut und böse, sondern belehrbar und belehrt von ihren je eigenen Voraussetzungen über das, was gut und böse für den Menschen sei. Im Verständnis der Transzendenz und der Anthropologie wird der Dialog ebenso kontrovers wie notwendig und interessant. Zademach hat ihn ein Stück weitergeführt.

Martin Stöhr

ÖKUMENE

Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Herausgegeben von Johannes Feiner und Lukas Vischer. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1973. Oktav, 688 Seiten. Leinen DM 27,—.

Mit Recht hat man den vorliegenden Band als ein „ökumenisches Ereignis" begrüßt. Ein Team von fast vierzig profilierten, auch konfessionell profilierten katholischen und evangelischen Theologen hat den „gemeinsamen christlichen Glauben" bezeugt. Unter Berücksichtigung der beiderseitigen Traditionen, aber auch der neueren exegetischen und historischen Erkenntnisse und der Fragestellungen unserer Zeit werden zunächst in vier Hauptteilen (1. Die Frage nach Gott, 2. Gott in Jesus Christus, 3. Der Neue Mensch, 4. Glaube und Welt) und 22 Kapiteln die Gemeinsamkeiten dargestellt. Jeweils hatte ein Theologe ein Grundmanuskript vorbereitet, das von einem Gutachter aus der anderen Konfession geprüft wurde, bevor O. H. Pesch in Abstimmung mit den Autoren die sprachliche Endfassung vorlegte. Das Maß der Gemeinsamkeiten erwies sich als weitaus größer als die erwartungsvollen Mitarbeiter erwartet hatten. Im Hintergrund steht spürbar, z. T. sogar expressis verbis (S. 16 f., 613, 646) die einmal von O. Cullmann als zukunftsträchtigster Konzilshinweis gedeutete Aussage von der „Hierarchie der Wahrheiten". Es schien zunächst so, als sei diese Voraussage angesichts politischer und sozialer gemeinsamer Pläne und Aktionen der getrennten Christen in Vergessenheit geraten. Die Erfahrung lehrte jedoch, daß es gerade angesichts dieser Aktionen zu schärfsten Gegensätzen kam und man die Verständigung über das Evangelium als gemeinschaftsbildend in diesen Konflikten erkannte und erfuhr (S. 14).

Die noch immer „offenen Fragen zwischen den Kirchen" werden nicht verschwiegen, sondern im 5. Teil und den letzten acht Kapiteln behandelt. Dabei zeigt sich, daß die ursprünglichen Kontroversen (Rechtfertigungslehre, „Allein" oder „Und", „Kirche des Wortes" oder „Kirche der Sakramente", Frage der Reformationsbedürftigkeit der Kirche) keine kirchentrennenden Gegensätze mehr bedeuten, während die Dogmen von 1854, 1870 und 1950 über Maria und den Papst die Haupthindernisse für eine Einigung sind. P. Brunner hat angesichts der genannten Dogmen den Satz geprägt, nun sei „die Tür endgültig ins Schloß gefallen" (zit. S. 650). Nach dem Katholiken H. Fries muß diese Sicht überwunden werden durch die begründete Hoffnung, daß es doch nicht so ist oder daß zumindest ein Schlüssel gesucht und gefunden werden müsse, die ins Schloß gefallene Tür wieder zu öffnen (S. 652). Dieser Versuch wird von den Autoren unseres Werkes nach Kräften und erfolgreich unternommen. Sie wissen um eine „Einheit der Kirche, die die Vielfalt nicht vereinnahmt" und um eine „Vielfalt, die die Einheit nicht unsichtbar macht" (S. 659).

Es ist zu wünschen, daß dieses nicht immer „ganz einfache und allgemein zugängliche Buch" (S. 18f.) doch von vielen einzelnen und von vielen Arbeitsgemeinschaften studiert werden möge. Es könnten von ihm sowohl auf die „Ökumene am Ort" als auch auf die Kirchenleitungen unabsehbare Wirkungen ausgehen.

Ulrich Valeske

Lukas Vischer, Rechenschaft über die Hoffnung. Zu einer Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. (Evangelische Zeitbuchreihe, polis 46.) Theologischer Verlag, Zürich 1973. 60 Seiten. DM 8,80.

Noch allzu unbekannt ist bei uns das Genfer Studienvorhaben „Rechenschaft über die Hoffnung", an dem bereits über 40 Studienzentren in aller Welt beteiligt sind. Es will, im Blick auf die Vollversammlung 1975 in Djakarta, einen weltweiten ökumenischen Bewußtseinsprozeß auslösen, eine Rechenschaftsablage darüber, wie die christliche Gemeinde sich selbst und dem bedrohten Menschen des 20. Jahrhunderts von ihrer Hoffnung

Zeugnis ablegt. Neu formulierte Glaubensbekenntnisse bei uns, die ganz andere Art, wie etwa eine schwarze Gemeinde in Soweto oder die Hausgemeinde eines katholischen Arbeiterpriesters in La Paz von ihrer Hoffnung in Christus sprechen: das und noch andere Weisen christlichen Zeugnisses heute soll als eine gebündelte „Rechenschaft" 1975 in die Weltkirchenkonferenz in Djakarta eingebracht werden. Das Vorhaben bedarf der theologischen Reflexion, wohl auch der Korrektur mancher überkommener Einstellungen. Dazu bietet diese kleine Schrift des Direktors von Glauben und Kirchenverfassung viel Vortreffliches an Anregungen und Einsichten.

Richard Boeckler

Ernst Chr. Suttner, Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion. Herausgegeben im Auftrag der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1972. 119 Seiten. Kart. DM 7,80.

Nach „Eucharistie als Zeichen der Einheit" und „Taufe und Firmung" hat sich das dritte Regensburger Ökumenische Symposion dem Thema „Buße und Beichte" zugewandt. 11 von 23 Referaten werden uns zugänglich gemacht, zusammen mit einem Bericht von dem Symposion durch den Herausgeber. Dem interessierten Leser wird dies Bändchen höchst aufschlußreich sein, er findet sowohl grundlegende Aufsätze als auch interessante Einblicke in verschiedene Traditionen wie den Versuch, die Überlieferung, die bei einer vorwiegend katholisch-orthodoxen Begegnung eine besondere Rolle spielt, „dem heutigen Menschen entsprechender zu gestalten" (S. 42).

Die Auswahl der Referate zeigt deutlich den Weg in die weitere Ökumene, den das Symposion geht: ein altkatholisches und zwei evangelische Referate spiegeln wider, daß der Ruf zur Umkehr, der am Anfang des Evangeliums steht, für die Begegnung der Kirchen — auch wenn sie in ein „Gespräch über Gemeinsames ... zu neuen Einsichten und tieferen Vollzügen" (S. 8) eintreten wollen — und für die fällige Erneuerung von zentraler Bedeutung ist. Beichte und Buße stehen in der ökumenischen Diskussion gegenwärtig nicht im Vordergrund, wahrscheinlich auch nicht in der Praxis, jedenfalls der westlichen Kirchen. Der Wille zur Veränderung der Gesellschaft beherrscht das Feld.

Um so wichtiger ist es, daß der Einsatz des Evangeliums uns in vitaler Weise in Erinnerung gebracht wird. Und verheißungsvoll, daß das Symposion mit der Frage endet, die nicht nur aus Zeitgründen offenblieb, ob nur „die Glieder der Kirche sündigten und der Buße bedürften oder ob sich nicht doch die Kirchen in ihrer Geschichte mit Schuld beluden und deswegen in vollem Sinn Metanoia zu üben haben" (S. 116). Hier ist eine Kernfrage der Ekklesiologie angesprochen, an der sich die Zukunft der Ökumene entscheidet.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

Christsein 73. Junge Bewegungen berichten. Herausgegeben von Siegfried Großmann. Rolf Kühne Verlag, Kassel 1972. 128 Seiten. Kart. DM 10,—.

Dem ersten Band „Christsein 70" (vgl. ÖR 2/1971 S. 236) folgt hier ein zweiter, der die damals gegebenen Informationen ergänzen und fortführen will. Man sollte den abschließenden Kommentar von Siegfried Großmann (S. 121 ff.) zuerst lesen. Erst hier wird die unsystematisch dargebotene Fülle neu aufgebrochener Spiritualität nach bestimmten Leitgedanken gesichtet und geordnet: „Gemeinsames Leben", „Lebenshilfe", „Präsenz des Evangeliums" (Olympiade 1972!), „Ökumene" (an dieser Stelle wird über die Arbeitsgemeinschaft Öku-

menischer Kreise und die Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit der action 365 berichtet) und „Erneuerung" (hier werden zwei katholische Bewegungen vorgestellt). Wie verschiedenartig die Aktionen, Gruppen und Gemeinschaften, die in diesem Buche zu Worte kommen, auch sein mögen, so sind sie letztlich doch alle miteinander verbunden durch „das Experiment gelebten Christseins". Manche dieser Versuche werden als zu emotional bestimmt nicht von Dauer sein, anderen eignet der Charakter unwiederholbarer Einmaligkeit, einige zeigen hingegen wegweisende Ansätze für neue Formen christlicher Existenz in unserer Zeit, alle stellen sich aber bewußt unter die Führung des Geistes Gottes. Das ist das Ermutigende und zugleich Faszinierende an diesem Buch, dessen Fortsetzung „Christsein 74" bereits angekündigt ist.

Man wird dem Herausgeber für die Mühe danken müssen, eine breitere kirchliche Öffentlichkeit mit diesen oft nur schwer erfaßbaren und zugänglichen Basisphänomenen bekanntzumachen — und das eben nicht nur zur Information, sondern zum Durchdenken der Bedeutung ihrer Motivationen und Impulse für unser institutionalisiertes Christentum.

Kg.

Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich. Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1972. 494 Seiten. Kart. DM 6,80.

Nachdem das Konzil die Möglichkeit eingeräumt hatte, die Liturgie in der Muttersprache zu feiern, wurde 1963 die „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift", von der jetzt das Neue Testament vorliegt, im Auftrag der katholischen Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und Luxemburgs durch Fachleute der Bibelwissenschaft, der Katechetik, der Liturgik und der deutschen Sprache in Angriff genommen. Dabei wurde nicht mehr wie früher der Vulgatatext, sondern der Urtext zugrunde gelegt. In den letzten Jahren wurde die Übersetzungsarbeit zunehmend mehr auf eine ökumenische Basis gestellt. Erste Früchte dieser gemeinsamen Bemühungen katholischer und evangelischer Mitarbeiter sind die Einheitstexte des Römer- und des Galaterbriefs, dazu der sogenannten altkirchlichen Lesungen und der Hymnen (Benedictus, Magnificat und Nunc dimittis). Die ökumenisch erarbeiteten Teile des Neues Testaments sind gesondert genannt (S. 491 f.). Auch das „Ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen" (Stuttgart 1971) ist ein Ergebnis dieser Zusammenarbeit.

Die vorliegende Übersetzung „will den Urtext möglichst sinn- und begriffsgetreu in die heutige Sprache übertragen" (Vorwort). Ob und inwieweit dies gelungen ist, mag an manchen Stellen strittig sein. Da der jetzt veröffentlichte Text „Erprobungscharakter" hat und Verbesserungsvorschläge erbeten sind, möchte man wünschen, daß die ökumenische Gemeinschaft sich auf möglichst breiter Ebene auch im gemeinsamen Schriftstudium bewähre.

Kg

Gemeinsame Kirchenlieder. Gesänge der deutschsprachigen Christenheit. Herausgegeben im Auftrag der christlichen Kirchen des deutschen Sprachbereichs von der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut. Verlag Merseburger, Berlin/Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1973. Plastik DM 3,80 (ab 20 Ex. DM 3,50; ab 50 Ex. DM 3,20).

Im Dezember 1969 konstituierte sich die „Arbeitsgemeinschft für ökumenisches Liedgut", in der alle Kirchen im deutschsprachigen Raum — auch die Freikirchen und die Alt-Katholische Kirche — mitgearbeitet haben, um eine von ihnen allen anerkannte einheitliche Text- und Melo-

diefassung für alte und neue Kirchenlieder zu schaffen. Diese Lieder — es sind vorläufig 102 — sollen bei Einführung neuer Gesangbücher in den beteiligten Kirchen berücksichtigt werden, so daß im Laufe der Zeit in allen Gesangbüchern des deutschen Sprachbereichs in einem gewissen Umfang das gleiche Liedgut zu finden ist. Bis dahin soll die vorliegende Sammlung „Gemeinsame Kirchenlieder" schon in ökumenischen Gottesdiensten und Veranstaltungen verwendet werden. Man kann nur hoffen, daß dies wirklich geschieht, um auch in diesem gemeinsamen Gotteslob etwas von der Einheit der Kirche Jesu Christi erfahren zu lassen.

Kg.

Konfessionalität. Sinn und Grenze der Konfession. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 1973, Bd. XVI. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. 112 Seiten. Brosch. DM 7,50.

Der Evangelische Bund, als er seine Arbeitstagung 1972 in Mülheim/Ruhr der Frage der Konfessionen widmete, hat mit dieser Themenwahl unser Augenmerk auf ein gern vernachlässigtes Problem ökumenischer Verantwortung gelenkt: Welche Berechtigung, welchen Sinn hat konfessionelles Bewußtsein im ökumenischen Zeitalter, in einer Zeit, da wir auf Schritt und Tritt an die Grenzen unserer konfessionellen Kirchentümer stoßen? Die fünf Mülheimer Tagungsbeiträge und ein ausführlicher Diskussionsbericht „Die Dominanten der Diskussion" (Heiner Grote) versuchen eine Antwort. Behandelt werden alle wichtigen Aspekte: Sinn und Grenze der Konfessionalität (Martin Schmidt), Kirche und Konfession nach dem Neuen Testament (Otto Böcher), Geschichtliche Aspekte neuzeitlicher Konfessionalität (Gottfried Maron), Konfessionalität und ökumenische Gemeinschaft (Harding Meyer), Katholische Kirche, Konfessionalität und ökumenische Gemeinschaft (Paul-Werner Scheele). Das Heft, wie auch manches seiner Vorgänger aus früheren Jahren, ist mehr als ein herkömmliches Jahrbuch; es bietet eine Arbeitshilfe, die uns für eine weiterführende ökumenische Diskussion willkommen ist.

Richard Boeckler

Rainer Volp/Horst Schwebel (Hrsg.), Ökumenisch planen. Dokumentation und Beiträge. (Schriftenreihe des Instituts für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart, Bd. 4.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973. 148 Seiten mit 24 Grundrissen und 7 Fotos. Kart. DM 19,80.

Im ökumenischen Bauen stecken wir, trotz bemerkenswerter Projekte hier und da, noch ziemlich in den Anfängen. Freilich, zusammengenommen zeigen diese Ansätze, gewissermaßen in einer „Bilanz der ersten Schritte" (S. 13—39) in England, den Niederlanden und der BRD, daß man beginnt, sich auf festem Boden zu bewegen. Es lohnt sich — und wird auf die Dauer für die Kirchen unvermeidlich —, in vielen Fällen Gemeindehäuser und Kirchen gemeinsam zu planen. Die Probleme, Rücksichten und Aspekte solchen gemeinsamen Bauens werden hier von Praktikern der Gemeindearbeit zur Diskussion gestellt: Planung und Raumnutzung, Dienst an der Gesellschaft, die wirtschaftliche und rechtliche Seite, der ökumenische Aspekt, Fragen des sakralen Raumes, Intimität und Öffentlichkeit und die pastoraltheologischen Zielsetzungen. Eine dankenswerte Arbeit, die wir unseren Christenräten, ökumenischen Arbeitsgemeinschaften und vielen Gemeinden empfehlen.

Richard Boeckler

Jürg Kleemann/Horst Nitschke (Hrsg.), Ökumenische Trauungen. Predigten, Texte, Dokumente. Mit einem Beitrag zur kirchenrechtlichen Problematik. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh/Echter Verlag, Würzburg 1973. 180 Seiten. Kart. DM 16,80.

Die „ökumenische Trauung" ist ein wenig aus dem Blickfeld geraten gegenüber anderen Fragen der Ökumene am Ort. Die Betroffenen, Pfarrer in ihrer Seelsorgearbeit und junge Brautleute aus den getrennten Kirchen, werden jedoch um so dankbarer diese Zeugnisse aus der Praxis begrüßen. Die Predigten, fast ein Drittel des Bandes (S. 54—157), zeigen, wie sich hier ein besonderes Genus kirchlicher Ansprache herausbildet; sie geben zugleich Zeugnis von einer neuen Weise seelsorgerlicher Verantwortung. Daß das Thema mit den beiden kirchlich approbierten Formularen für gemeinsame Trauungen noch nicht erledigt ist und daß wir in unseren Gemeinden eine systematische gemeinsame Ehepastoral brauchen, das zeigen die beigegebenen Dokumente, Korrespondenzen und Berichte aus Mischehekreisen. Sehr hilfreich die einführenden Aufsätze, besonders Leo van Hout über „Das Recht der Kirche und die pastoralen Möglichkeiten in der Frage der interkonfessionellen Ehen" (S. 13—31).

Richard Boeckler

Paul A. Crow, Jr. / William Jerry Boney (Hrsg.), Church Union at Midpoint. Association Press, New York 1972. 253 Seiten. Paperback US $ 7,95.

Dem Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau" ist dafür zu danken, daß er seit Jahren eine regelmäßige Berichterstattung über die *Consultation on Church Union* (COCU) ermöglicht hat. Edzard Rohlands Bericht in Heft 3/1973 (S. 378 ff.) beweist erneut die Bedeutung dieser im Augenblick größten Unionsverhandlung in der Ökumene. Der hier anzuzeigende Sammelband ist noch vor der 11. Vollversammlung in Memphis erschienen. Der Hauptinhalt ist die Bewertung der verschiedenen Aspekte des Unionsplanes, der 1970 in St. Louis verabschiedet wurde. Man hat damals diesen ersten Entwurf bewußt „*A* (nicht *the*) Plan of Union" genannt und damit angedeutet, daß es sich nicht um eine endgültige Vorlage handelt. Doch die in diesem Plan angesprochenen theologischen, kirchenrechtlichen, kirchenpolitischen und soziologischen Fragen sind nach Meinung der Herausgeber nicht auf die an der Consultation on Church Union beteiligten neun Kirchen beschränkt; „they are questions put to every existing church body" (S. 9). Darum ist auch die Auswahl der Autoren nicht auf Angehörige der an dieser Unionsverhandlung beteiligten Kirchen beschränkt; zwei katholische Autoren und ein lutherischer Professor aus der Missouri-Synode gehören zu den Mitarbeitern.

Die Herausgeber haben den Mut bewiesen, auch sehr kritische Stimmen aufzunehmen. Martin E. Marty z. B. gibt in seinem Beitrag „The New Generation and COCU" einen glänzenden Überblick über die kirchliche Entwicklung in den USA zwischen den 60er und 70er Jahren und äußert den Verdacht, die Kirchenführer der Consultation hätten sich darum bemüht, in den brennenden Häusern der ererbten institutionellen Kirchen das ökumenische Mobiliar neu zu arrangieren (S. 182). Und der Episkopale John P. Brown meint, COCU sei zu ausschließlich mit der Einheit der Kirche befaßt gewesen, und selbst bei einem Erfolg würde die „sich vereinigende Kirche Christi" (so der geplante Name, der in sich ein erweitertes ekklesiologisches Programm enthält) nur eine Kirche der herrschenden Klasse in den USA sein (S. 193; William J. Boney, „angelsächsisch, Mittelklasse, über 35 Jahre" S. 207).

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß die Mehrzahl der Autoren auch heute noch COCU eine faire Chance gibt. Die Unionsverhandlungen werden als Prozeß gesehen (Stephen C. Rose S. 156, Boney S. 202) und sind schon längst über den Status einer bloßen „Beratung" hinausgekommen. Daher ist es für den Generalsekretär von COCU, den Kirchengeschichtler Paul A. Crow, klar, daß schrift-

liche Dokumente keine vereinigte Kirche herbeiführen (S. 231). Noch nie zuvor hat es in den USA bei Einigungsbestrebungen derartig viel theologische Diskussion gegeben (George G. Beazley, S. 17), und nirgendwo anders wurde die von Faith and Order vorbereitete ökumenische Theologie so bereitwillig aufgenommen (Ronald E. Osborn, S. 67). Und der Katholik John T. Ford betont: „Würde man die Union aufschieben, bis die perfekte Formulierung der Union gefunden wird, verschöbe man die Union für immer" (S. 110). J. Robert Nelson stellt zu Recht fest, daß prominente römisch-katholische Ökumeniker viel offener für COCU seien als manche protestantischen Kritiker (S. 145). Ein weiteres Zitat von Paul A. Crow zum Schluß, weil es sich ebenso wie der ganze Band nicht nur auf die USA bezieht: „Die Kirchen sind bereit, alles für die Einheit der Kirche zu tun — außer sich zu vereinigen" (S. 226). Die seit der 11. Vollversammlung deutlich gewordene neue Ausrichtung von COCU auf die Experimente vor Ort gibt einige Hoffnung, daß dieser Satz sich nicht zu bewahrheiten braucht.

Reinhard Groscurth

Peter Leisching, Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick. Verlag Rombach, Freiburg 1973. 222 Seiten. Paperback DM 25,—.

Das Thema „Kirche und Staat" ist im ökumenischen Bereich von höchster Aktualität und erfordert dringend eine umfassende Sachinformation, die Erfahrungen vermittelt und Vergleiche ermöglicht. Das Buch von Peter Leisching, Professor an der juristischen Fakultät in Innsbruck, bietet in dieser Richtung für den europäischen Raum einen verdienstvollen Ansatz. Man wird dabei zweierlei im Auge behalten müssen. Zunächst einmal handelt es sich lediglich um eine „Übersicht", die der Ergänzung und Präzisierung bedürftig ist (auch hinsichtlich der Literatur!). Zum anderen soll nur „eine rechtsvergleichende Darstellung des Staatskirchenrechts" geboten werden, die auf die Anwendung und Auswirkung der Gesetze und damit auf die tatsächliche Lage der Kirchen nicht eingeht, was vor allem für die sozialistischen Länder von Belang wäre. So wird z. B. an der Wiedergabe der rechtlichen Regelungen in Albanien mit keinem Wort deutlich, daß dort faktisch jedwede Religionsausübung zum Erliegen gebracht worden ist! Beides wird aber doch wohl zusammengesehen und -gewertet werden müssen, wenn die Gefahr wirklichkeitsfremder Abstraktionen vermieden werden soll. Daß aber zunächst einmal das Grundlagenmaterial in der vorliegenden Form zugänglich gemacht worden ist, macht dieses Buch zu einem unentbehrlichen Handwerkszeug.

Kg.

WELTMISSION

Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. Herausgegeben im Namen des Ökumenischen Rates der Kirchen von Philip A. Potter. Deutsche Ausgabe besorgt von Thomas Wieser. Kreuz Verlag, Stuttgart 1973. 272 Seiten, Kart. DM 21,—.

Die innerkirchliche Diskussion, die — wenn auch mühsam — nach der letzten Weltmissionskonferenz (Bangkok, Jahreswende 1972/73) in Gang kam und vor allem die konträren Standpunkte, die bei Auswertung und Zitation in Bangkok Gesagtes je für sich in Anspruch nahmen, haben deutlich gemacht, wie notwendig ein autorisierter Dokumentationsband wirklich ist. Dieser ist dankenswerterweise verhältnismäßig schnell (gut sechs Monate nach der Konferenz) erschienen, enthält tatsächlich alle notwendigen Reden, Protokolle und Berichte und kann so für

sich beanspruchen, gültige Grundlage bei Argumentationen über in Bangkok Geschehenes und Nicht-Geschehenes zu sein. Eine Besonderheit dieser von Thomas Wieser verantworteten offiziellen deutschen Ausgabe der Bankgkok-Texte muß noch hervorgehoben werden: sie enthält einen großen Teil der zur Konferenzvorbereitung in einer Broschüre herausgegebenen meditativen Texte aus allen Kontinenten. So ist dieses Dokumentationswerk über seinen eigentlichen Wert hinaus zu einem vorzüglichen Arbeitsbuch geworden, das zumindest in keiner Pfarrbibliothek fehlen sollte.

Wolfgang Erk

Peter Beyerhaus, Bangkok '73 — Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment. (TELOS-Taschenbuch Nr. 56.). Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1973. 255 Seiten. DM 6,80.

Neben der offiziellen Bangkok-Ausgabe des ÖRK, die von Philip Potter herausgegeben und auch in deutscher Sprache im Kreuz-Verlag erschienen ist, legt Prof. Beyerhaus einen eigenen Berichts- und Dokumentarband vor. Ihm geht es hierbei darum, „die Leser teilnehmen zu lassen an meiner tiefgehenden Beunruhigung über einige durchdringende Züge in diesem ökumenischen Geschehnis, die für die Zukunft der Mission, der Christenheit, ja wahrscheinlich der ganzen Menschheit von verhängnisvoller Bedeutung sein könnten" (S. 7 f.). Zwei Thesen möchte Prof. Beyerhaus durch seine Veröffentlichung beweisen und belegen, einmal, „daß es sich in dem bewegenden Geschehen von Samut Prakan (dem Tagungszentrum bei Bangkok) im wesentlichen um einen von den Veranstaltern gesteuerten gruppendynamischen Prozeß gehandelt hat", und zum anderen, „daß das Heils- und Missionsverständnis von Bangkok nicht das biblische gewesen ist, sondern ein synkretistisches und sozialpolitisches, und daß auch da, wo die Bibel scheinbar zu Worte kommt, die christlichen Aussagen ideologisch unterlaufen sind" (S. 9 f.).

Es kann hier nicht der Ort sein, in eine Diskussion mit Peter Beyerhaus und den hinter ihm stehenden Gruppen einzutreten. Diese Auseinandersetzung ist bereits mitten im Gange und greift weit über den missionarischen Bereich hinaus. Daß Peter Beyerhaus das Material von Bangkok aus seiner Sicht in dieser Weise analysiert und kommentiert hat, dürfte — gerade dort, wo Mißverständnisse, Einseitigkeiten und Schärfen die Darstellung beherrschen — zur Klärung des in der Ökumene aufgebrochenen Grundsatzgesprächs beitragen.

Kg.

Hans Jochen Margull / Justus Freytag (Hrsg.), Keine Einbahnstraßen. Von der Westmission zur Weltmission. Redaktion: Wolfgang Erk und Gerhard Fritz. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart / Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1973. 144 Seiten. Paperback DM 9,80.

Diese Sammlung von Ansprachen, Berichten und Dokumenten aus Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika ist rechtzeitig zum Kirchentag erschienen, wo es in der Arbeitsgruppe 6 um Mission und Entwicklung ging.

Um diesen Themenbereich geht es in allen Beiträgen, wenn sich die nichtweißen Christen vor allem mit der Rolle des „Missionars" auseinandersetzen. Daß damit der Sendbote gemeint ist, der aus Europa oder den Vereinigten Staaten von Amerika ausgesandt wurde, gibt der offen geäußerten Kritik ihre Schärfe, aber auch ihre Einseitigkeit. Der Tenor ist klar: Die Zeit, in der die Entscheidungen im „Westen" fielen, weit weg von den aktuellen Situationen, in denen sich das Evangelium und seine Boten zu bewähren hatten, diese Zeit ist endgültig vor-

bei. Es gibt in allen Teilen der Welt Christen, die sich an ihrem Ort und in ihrer Situation als Christen zu erweisen haben. Wer nun an diesen notwendigen Konkretionen vorbeigeht oder sie unmöglich macht, für den ist kein Platz mehr in der Mission einer Kirche im fremden Land.

Eine solche Kritik am „weißen Missionar" ist einseitig und sie will einseitig sein; denn wir sollen zum Nachdenken bewogen werden, wie wir als Christen gemeinsam — und diese Gemeinsamkeit wird herausgestellt — unserem Auftrag gerecht werden können. Durch ein erneuertes Verständnis der Bibel, durch ein erneuertes und ganzheitliches Engagement ist eine Erneuerung der Kirche durch Mission möglich.

Wir sollten als Christen Europas dieser Kritik standhalten, auch wenn sie schmerzt; denn die intensive Bitte um Mitarbeiteraustausch zeigt nicht nur, daß man bereit ist, mit uns in Europa missionarisch zu leben, sondern daß wir auch in den Kirchen außerhalb unserer Traditionen als Partner in Gottes Werk gebraucht werden.

Jörg Schnellbach

So sende ich euch. Festschrift für D. Dr. Martin Pörksen zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Otto Waack in Zusammenarbeit mit Justus Freytag und Gerhard Hoffmann. Evangelischer Missionsverlag, Korntal bei Stuttgart 1973. 344 Seiten. Geb. DM 35,—.

Elf Beiträge zu „Themen der Mission", weitere fünf unter „Europa", acht unter „Asien" und sechs unter „Afrika" vereinigt diese Festgabe, die Martin Pörksen, dem verdienten früheren hanseatischen Missionsdirektor in Hamburg, gewidmet wurde. Hinzu kommen außer einem Vorspruch der Herausgeber sechs Grußworte, die auf leider allzu engem Raum aneinandergereiht sind. — Inhaltlich ist nahezu jeder Beitrag eine Bereicherung für das Nachdenken über Auftrag und Aufgabe von Mission in unserer Zeit. Ein wenig schade nur, daß der Grad des Anspruchs der einzelnen Aufsätze so sehr unterschiedlich ist. Mag einerseits erfrischend sein, wenn Grundsatzbeitrag, Darstellung und Bericht sich gelegentlich abwechseln, so ist hier leider kein Kompositionsprinzip zu erkennen. Dennoch: eine schöne Festschrift, die dem Geehrten Freude bereiten und in weiten Teilen vielen Lesern Interesse abnötigen wird.

Wolfgang Erk

Peter Beyerhaus, In der Inselwelt Südostasiens erlebt (Weltweite Reihe Nr. 27/28). Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1973. 160 Seiten. Kart. DM 7,80.

Im zweiten Teil seines Reiseberichts erzählt Peter Beyerhaus von seinen Besuchen auf Neuguinea und den großen Inseln Indonesiens. Am Anfang stehen die Beobachtungen und Erfahrungen der Seminare (retreats) vor allem mit deutschsprechenden Mitarbeitern. Solche Seminare durchzuführen, war einer der Hauptgründe für die Einladung an Peter Beyerhaus, nach Asien zu kommen. Denn es ist wichtig für jeden Christen, sich in seiner eigenen Sprache mit dem Evangelium auseinanderzusetzen.

Der Bericht von diesen „retreats" wird ergänzt durch Reiseerlebnisse, Besuche bei Einzelpersonen, in Kirchenbüros, in Gemeinden und theologischen Schulen. Die Fülle und die Verschiedenartigkeit der hier zusammengetragenen Beobachtungen macht die Farbigkeit dieses Büchleins aus, entziehen sich aber völlig dem Versuch, den Inhalt kurz wiederzugeben.

In ehrlicher Offenheit wird erzählt, wie die Vorträge — über das Wirken des Heiligen Geistes oder das geistliche Leben des Missionars — positiv aufgenommen und diskutiert wurden, aber auch wie man

seine Interpretation von den Trends im Ökumenischen Rat der Kirchen kritisierte. Trotz dieses Versuchs, möglichst objektiv zu bleiben, ist die Auswahl des Erzählten doch zufällig und subjektiv. Auch die Fülle der Meinungen und Interpretationen anderer, die oft seitenlang zitiert werden, sind eine Fundgrube von wichtigen subjektiven Informationen.

Man sollte sich daher davor hüten, aus den Erfahrungen und Beurteilungen dieser Reise Verallgemeinerungen abzuleiten. Es sind interessante und leicht lesbare Tagebuchnotizen im Stil von Rundbriefen an Freunde und Familie. Als solche sollten sie gelesen und beurteilt werden.

Jörg Schnellbach

DRITTE WELT

Leonor Ossa, Die Revolution — das ist ein Buch und ein freier Mensch. Zur Inkulturation des Christentums in Lateinamerika. Konkretionen — Beiträge zur Lehre von der handelnden Kirche. Herausgegeben von Prof. Dr. Hans-Eckehard Bahr, Band 16. Furche-Verlag, Hamburg 1973. 173 Seiten. Paperback 19,80.

Das Christentum ist bekanntlich als Folge der gewaltsamen Eroberung nach Lateinamerika gekommen. Ritter und Mönche nahmen die alten Indianerreiche und die menschenleeren Weiten im Namen der kastilischen Krone und des allerheiligsten Glaubens in Besitz. Bis heute belastet das Bündnis mit der Macht und den Mächtigen die katholische Kirche und erschwert ihren Wandel. Die Independencia öffnete im 19. Jahrhundert den Kontinent dem wirtschaftlichen Zugriff der aufstrebenden westlichen Industrienationen und dem Protestantismus. Die soziokulturelle Verflechtung des Protestantismus mit mittelständischer Ideologie und der Ethik des Kapitalismus wird den Christen in Lateinamerika zunehmend bewußt und problematisch.

Die Deutsch-Argentinierin Leonor Ossa folgert daraus, daß die historischen Kirchen durch ihre Klassengebundenheit unfähig sind, sozialen Wandel zu initiieren. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen politischen, ökonomischen und kulturellen Geschichte Lateinamerikas, zu einer Analyse der gegenwärtigen Situation und zu beispielhafter Aktion sind allenfalls die ökumenischen Avantgarden bereit und fähig. Sie stellt in ihrem Buch die Bewegung der „Priester für die Dritte Welt" in Argentinien und die Gruppe „Misión Urbana" (MISUR) vor. Hier beginnen Prozesse, an deren Ende die Solidarität der Christen mit den Unterdrückten, nicht mehr den Unterdrückern, stehen könnte und die Zeichen umgekehrt werden, unter denen bisher das Christentum in Lateinamerika Geschichte gemacht hat. Mir scheint, daß die Interpretation der religiösen und kirchlichen Situation aus der Sicht marxistischer Gesellschaftsanalyse und unter der Voraussetzung eines Klassenkampfes, der bereits begonnen hat, den Blick für eine sehr viel komplexere lateinamerikanische Wirklichkeit in Kirche und Gesellschaft verstellt und die Autorin zum eklektischen Umgang mit den Quellen nötigt. Die ökumenischen Avantgarden werden zu revolutionären Eliten im Sinne des kommunistischen Manifests stilisiert, die von der Bourgeoisie zum Proletariat übergehen. Es wundert nicht, daß in der avantgardistischen Christologie Jesus als Revolutionär im Sinne von Ché oder Camillo Torres oder als anonymer Armer und Marginierter verstanden wird und der Kampf zwischen Masse und Bourgeoisie auch in der Kirche aktiviert werden muß, denn „bourgeoises Christentum ist unevangelisch". Theologie ist unter diesem Vorzeichen natürlich entbehrlich. Der Herausgeber hatte schon im Vorwort mitgeteilt, daß sie „in Lateinamerika nicht unter dem Druck der Bedürf-

nisse eines literarischen Marktes, sondern immer als sprachlicher Niederschlag einer handelnden Basis" entstehe. Die Verfasserin folgert: die Christen der reichen Länder treiben eine Theologie der Revolution, die Christen der armen Länder machen die Revolution. Die ersteren erfreuen sich also theologisch des Mehrwerts, der ihnen aus der revolutionären Arbeit der Christen armer Länder zuwächst.

Schade, daß ein so wichtiges Thema mit so vielen ernstzunehmenden Anfragen an Theologie und Kirche, ein Thema, das an theologischen Schulen von Buenos Aires bis Mexico engagiert verhandelt wird und seinen literarischen Niederschlag in bedeutenden Publikationen gefunden hat, durch die ideologische Fixierung der Autorin vertan wurde. Wegen der Frage, die es aufwirft, ohne sie zu beantworten, und der Materialien, die es dem deutschen Leser erstmals bietet, sei das Buch trotzdem empfohlen.

Reinhard Müller

Lieke Frese / Klaus R. Kick (Hrsg.), Brasilianische Reportagen. Geleitwort von Dom Helder Camara. (Reihe: Stichwörter zu Lateinamerika Nr. 23.) Laetare Verlag, Stein / Imba Verlag, Freiburg i. Ue. 1972. 116 Seiten. Paperback DM 6,—.

Die acht aus dem Portugiesischen übersetzten und für den deutschen Leser bearbeiteten Reportagen schildern anschaulich das Leben des Landarbeiters und des Landarztes im Nordosten, die Arbeit im Bergwerk von Minas und den Kampf der Krebsfischer im Staat Paraiba, das Elend in Cratéus und den Einsatz des Bischofs Fragoso. Der Protestantismus wird reichlich pauschal als „amerikanische Sekten" qualifiziert (S. 61) und die Macumba-Problematik ist schwieriger als Seite 74 u. a. dargestellt. Das nimmt den Momentaufnahmen aus dem brasilianischen Hungerdreieck im Nordosten nichts von ihrer Frische. Man darf dies Stück Brasilien, wie Helder Camara im Vorwort mahnt, über dem Wirtschaftswunder nicht vergessen. Aber man darf es auch nicht für das Ganze einer außerordentlich differenzierten brasilianischen Wirklichkeit nehmen.

Reinhard Müller

Taschenbuchreihe: Kirche und Dritte Welt. Herausgegeben vom Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie München. Schriftleitung Franz Nuscheler, Hans Zwiefelhofer. Band 7: Kirche und Entwicklung in Ekuador und Kolumbien, Band 8: Handel statt Hilfe? Band 9: Entwicklung durch Bildung. 100—120 Seiten. Brosch. DM 4,80. Pesch-Haus-Verlag, Mannheim—Ludwigshafen 1972 und 1973.

Die Taschenbuchreihe soll, wie Bischof Hengsbach im Vorwort zum 1. Band geschrieben hatte, „zu vertiefter Bewußtseinsbildung und zum besseren Verständnis der lateinamerikanischen Verhältnisse beitragen". Dazu dienen Länderstudien und Problemstudien. Die Länderstudie Band 7 *Ekuador und Kolumbien* steht unter der Frage, wieweit die Kirche durch die Übersetzung des Evangeliums, ihre prophetische Kritik und ihren interessefreien Dienst der Befreiung der Menschen dient. Nach einer knappen, präzisen Darstellung der sozial-politischen Situation werden programmatische Äußerungen und praktische Aktionen der römisch-katholischen Kirche auf dem Feld der Entwicklung und Befreiung referiert und einer kritischen Beurteilung unterzogen.

Die Verfasser der Studie über Ekuador sehen die institutionelle Kirche als Teil des internen Beherrschungsapparates. Deshalb falle es ihr schwer, Befreiung nicht nur zu fordern, sondern in die Tat umzusetzen (S. 41 f.). Die Kolumbianer formulieren vorsichtiger, müssen aber auch konstatieren, daß die Kirche hinter ihren eigenen Forderungen (CELAM II,

Medellin 1968) weit zurückgeblieben ist. Die Studien helfen durch exakte Informationen, Möglichkeiten und Grenzen der sozialpolitischen Wirksamkeit der Kirche in konkreten Situationen zu erkennen.

Vom 14. 4.—20. 5. 1972 fand in Santiago de Chile die 3. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung statt. Band 8 „*Handel statt Hilfe*" bringt einen ausführlichen Bericht über Vorgeschichte, Verlauf und Ergebnis von UNCTAD III. Hans Zwiefelhöfer zeigt am Konferenzverlauf die engen Grenzen auf, in denen dies Instrument der UNO angesichts der politischen, ideologischen und weltwirtschaftlichen Gegebenheiten effizient werden kann. Mißtrauen und Antipathie der westlichen Industrienationen, mangelnde Bereitschaft der sozialistischen Länder zu bindenden Zusagen sind ebenso wie Zerrissenheit und Egoismus der Entwicklungsländer für das enttäuschende Ergebnis in Santiago verantwortlich. Die fünfköpfige Delegation des Vatikans entwickelt „zwischen den Fronten" eine rege Tätigkeit. Schade, daß die kritische Begleitung der Konferenz durch die Kirchen des Landes und den Kongreß „Christen für den Sozialismus" unerwähnt bleiben. Eine Dokumentation ergänzt den Bericht.

Man wird dem Verfasser zustimmen, daß die Mobilisierung der öffentlichen Meinung ein wichtiges positives Ergebnis der Konferenz bleibt. Gerade dazu sei diese Veröffentlichung allen, die an der Frage weiterarbeiten, empfohlen. —

„Erziehung ist die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung des Kontinents und für die Befreiung der Völker von jeglicher Knechtschaft."

Das hatte die II. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin 1968 festgestellt. Seither ist die Schlüsselrolle der Bildungsplanung und Bildungspolitik bei der Einleitung und Steuerung eines sozialökonomischen Entwicklungsprozesses weithin erkannt und anerkannt.

In dem Taschenbuch „*Entwicklung durch Bildung*" werden neben der Problemdarstellung und der temperamentvollen Kritik des Schulwesens durch Ivan Illich Modelle kirchlicher Bildungsarbeit vorgeführt. Dazu gehören die Radioschule des kolumbianischen Priesters José Joaquin Salcedo, die als Acción Cultural Popular eine integrale christliche Erziehung erwachsener Landarbeiter zum Ziel hat; Alphabetisierungskampagnen, in denen der Lernende Subjekt seiner eigenen Erziehung wird; das Instituto de Doctrina y de Estudios Sociales zur Heranbildung von Führerpersönlichkeiten aus der Unterschicht; die Erziehungsbewegung Fé y Alegria in Venezuela, die auf die Bewußtseinsbildung der marginalen Stadtbevölkerung gerichtet ist. Das Grundsatzprogramm der Bildungs- und Wissenschaftshilfe der Bundesregierung, im Dezember 1971 verabschiedet und am Ende des Bandes abgedruckt, macht zwar noch einmal die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit staatlicher Entwicklungshilfe deutlich, zeigt aber dadurch zugleich die Chancen einer mobilen, feldbezogenen, praxisnahen Bildungsarbeit der Kirchen, wie sie MISEREOR, Brot für die Welt und beide Zentralstellen mit wachsendem Erfolg durchführen. Zur „Rückkopplung" der dort gewonnenen Erfahrungen ist dies Buch hervorragend geeignet.

Reinhard Müller

Eugen Fehr, Namibia. Befreiungskampf in Südwestafrika. (Reihe: Stichwörter zu Afrika, 28.) Laetare Verlag, Stein bei Nürnberg/ Imba Verlag, Freiburg i. Ue. 1973. 111 Seiten. DM 6,—.

Eine völlig neuartige Publikation über dieses Land stellt Fehrs kleine Studie „Namibia" dar, die in ihren knappen Kapiteln zur heutigen Lage Namibias ein brauchbares Handbuch für jeden abgibt.

Einleitend mit dem „Ruf nach Freiheit und Menschenwürde", der dem Be-

freiungskampf in Namibia zugrunde liegt, weist der Autor darauf hin, warum die Befreiungsbewegungen mit der Regierung in speziellen Konflikt geraten müssen: denn sie wollen nicht nur die Unabhängigkeit, sondern auch eine vielrassige Gesellschaft mit gemeinsamer Politik.

Standpunkt der SWAPO (South West African Peoples Organization — die aktivste der Befreiungsbewegungen) ist, daß nach der Unabhängigkeit in Namibia jeder Einwohner ein Recht hat, sich als Bürger des Landes frei zu fühlen und sich an der Entwicklung des Landes zu beteiligen.

Sachlich und kritisch bringt der Autor eine Übersicht über die geographischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnisse in Namibia. Dem Leser bleibt dabei allerdings selbst überlassen, die gesellschaftliche und politische Situation der Rassentrennung auf die politischen und wirtschaftlichen Interessen einer weißen Herrenschicht zurückzuführen.

Im Rahmen einer Darstellung der neuesten Entwicklungen des Befreiungskampfes betont Fehr den Beitrag der Kirchen zur Bildung einer einheimischen Führungsschicht und kommt zu dem Schluß, daß die Kritik an der Rassenpolitik aus dem Munde der Schwarzen selbst ein „gefährlicherer Schlag" für die südafrikanische Regierung sei als „spektakuläre Guerillaüberfälle", da sie das südafrikanische „Propaganda-Gebäude" als Lüge entlarve.

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Hanns Lilje, Memorabilia. Schwerpunkte eines Lebens. Laetare-Verlag, Stein bei Nürnberg 1973. 254 Seiten, mit Fotos. Leinen DM 18,50; kartoniert DM 13,50.

Wie der Verfasser seine „Memorabilia" versteht und vom Leser verstanden wissen will, hat er so umschrieben: „Es handelt sich um Denkwürdigkeiten, große oder geringe, aber jedenfalls um Vorgänge, die zu notieren sich lohnt. Zugleich aber wird der Unterschied gegenüber dem anspruchsvolleren Titel von den Memoiren deutlich. Es wird nicht der Anspruch erhoben, objektiv über Vorgänge von absoluter Geltung zu berichten, sondern es handelt sich um die persönliche Sicht von Vorgängen, die es vielleicht wert sind, in der Erinnerung aufbewahrt zu werden" (S. 32). Das befreit seine Ausführungen von dem Zwang zur historischen Perfektion und verleiht ihnen den lebendigen Hauch eines durch reiche und unwahrscheinlich vielseitige Lebenserfahrungen fesselnden Berichtes. Hinter den mit fast leichter Hand geschilderten Fakten, Eindrücken und Erlebnissen steht jedoch eine verpflichtende Ernsthaftigkeit, die um das Bekenntnis kreist: „Ich wollte Pastor sein, Verkündiger und Seelsorger, nicht kirchlicher Verwaltungsbeamter und schon gar nicht Hierarch" (S. 10).

Dieser letzthin bestimmende Schwerpunkt hat Hanns Lilje alle die anderen Schwerpunkte seines Lebens finden und setzen lassen, die in bunter Folge an dem Leser vorüberziehen: seine Tätigkeit in der christlichen Studentenbewegung, im Weltluthertum, in seiner hannoverschen Landeskirche, in der VELKD, der EKD und der Ökumene, seine Haltung im Kirchenkampf und in den theologischen und kirchenpolitischen Spannungen der letzten Jahrzehnte und sein Bemühen um eine zeitgemäße Verkündigung des Evangeliums, die er sich maßgeblich auch in dem von ihm gegründeten und herausgegebenen „Sonntagsblatt" angelegen sein ließ.

Mit seinem Lebensweg waren ungezählte Begegnungen und Ereignisse verbunden, die er mit überlegener Geistigkeit und aus kritischer Distanz sichtet und wertet. Dies alles macht das Buch zu einer Lektüre, die bereichert, neue Erkenntnisse

schenkt und klärende Einsichten vermittelt. Nicht zuletzt sei dafür gerade in unserer Zeitschrift auf das großartige Kapitel „Der weitere Weg der Ökumene" (S. 232 ff.) verwiesen, das eine erhellende Analyse der in der Ökumene wirksamen Faktoren bietet. Daß dies inmitten einer sich ausbreitenden ökumenischen Lethargie trotz aller Kritik im einzelnen so positiv und zukunftsorientiert geschieht, ist ermutigend. Unter den Darstellungen der jüngsten Zeit- und Kirchengeschichte wird dieses durch seine sachliche wie sprachliche Brillanz gleichermaßen faszinierende Buch gerade in seiner unverwechselbaren Eigenart einen bleibenden Platz einnehmen.

Kg.

Die Wischmann-Briefe 1939 bis 1945. Herausgegeben von Hans Heinrich Harms mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger. J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1973. 232 Seiten. Leinen DM 19,80.

44 Briefe der Jahre 1939 bis 1945, die der Initiative des damaligen Göttinger Studentenpfarrers Adolf Wischmann zu verdanken sind, werden nun zu dessen 65. Geburtstag, herausgegeben von Bischof D. Hans Heinrich Harms, vorgelegt.

Der Briefband verdankt seine Veröffentlichung dem besonderen Tage nur in zweiter Linie. Vorrangig ist tatsächlich der hohe geschichts- und vor allem kirchengeschichtsträchtige dokumentarische Inhalt. Landesbischof i. R. D. Dr. Hanns Lilje schreibt dazu: „Die Briefe atmen das Kolorit jener ereignisschweren Jahre und Monate und spiegeln in einer ungewöhnlich nahen Weise die Atmosphäre jener Kriegsjahre. Das Besondere dieser Briefe ist auf der einen Seite der realistische Hintergrund aus jenen Jahren und auf der anderen Seite die seelsorgerliche Wärme und Unmittelbarkeit, aber auch die Klarheit der grundsätzlichen Wegweisung. Dies stimmt noch im Rückblick dankbar ..." Wenngleich diese sogenannten Studentenbriefe als „Wischmann-Briefe" bekannt wurden, so tritt der Autor doch weit zurück und eröffnet mit dieser Möglichkeit während der sieben Jahre des Zweiten Weltkrieges ein Forum, auf dem sich blutjunge Menschen miteinander und gleichfalls eben auch mit älteren, erfahrenen Menschen austauschen, denen gleiches Schicksal widerfahren ist. Die in diesen Briefen wiedergegebenen Reaktionen der Kommilitonen Wischmanns, von Schülern, Studenten, Theologen, Nichttheologen bilden eine Mischung von soldatischen Alltagsgeschichten, Schilderungen landschaftlicher Impressionen, politisch zuweilen zeitgeprägter Hoffnungen und Vorstellungen — von Schilderungen, die immer aber begründet sind in Vorstellungen und Gedanken christlicher Gemeinschaft und Bruderschaft. Helmut Hild, der hessen-nassauische Kirchenpräsident, schreibt dazu: „Das Buch ruft in Erinnerung, welche Opfer der Moloch Krieg forderte; in welcher Bedrängnis die Christen standen, die über die Konsequenzen aus ihrem Glauben nachdachten; wieviel Mut sie brauchten, um auch nur vorsichtig zu bezeichnen, was sie glaubten und dachten. Doch zugleich wird deutlich, welche Kraft der Glaube hat, dem verheißen ist, daß er die Welt überwindet. Die Briefe bewegen Herz und Geist. Sie helfen zu neuer Erkenntnis in Fragen, die noch lange nicht erledigt sind; zugleich schenken sie Trost und machen Mut." Immer wieder wird aus den Reihen dieser „Brief-Gemeinde", die von anfangs dreißig auf 300 (1940) bis zu annähernd eintausend in den letzten Kriegsjahren anwuchs, intensiver Dank laut dafür, „daß diese Briefe Menschen verbinden", die sich vor ihrer gewaltsamen Trennung teils sehr gut, teils nur flüchtig gekannt hatten. Schließlich sind die Briefe auch ein Exempel dafür, wie eine Studentengemeinde über die Distanz der verschiedenen Fronten hin-

weg verbunden bleiben konnte und wie dieser Kontakt die einzigartige und einzig mögliche Verbindung und bruderschaftliche Zusprache über die Trennungen hin zu erhalten imstande war. Auch gestaltete sich der weitaus größere Teil jedes Briefes — zunehmend ab 1940 — als ein Nachrichten- und Notizenwerk „aller über alle". Schließlich wurde durch familiäre Notizen (die weitgehend in dem gedruckten Band wie überhaupt Zweidrittel des Manuskriptumfangs aus Platzgründen gestrichen werden mußten) ein persönliches Band zwischen den Mitgliedern der Göttinger Studentengemeinde aufrechterhalten. Fragen und Probleme, die Wischmann gelegentlich nur „antippte", wurden häufig von den Studenten und Theologen aufgenommen und in extenso weitergedacht. So blieb auch über die Entfernungen hin ein lebendiges Band theologischer Arbeit erhalten. Und trotz jener wortwörtlich massenhaft schmerzlichen Todesmitteilungen spürt man doch durch die Briefe hindurch, wie die Arbeit derer, die weiterstudieren durften, ihren Fortgang nahm und alle „draußen" daran nach Möglichkeit Anteil nahmen.

Wenige Sätze mögen erhellen, in welcher Situation Wischmann vor etwa fünfunddreißig Jahren war, als er diese für viele wirklich lebenswichtige Briefarbeit begann: 1936 war er in Göttingen Studentenpfarrer geworden. Nach dem Verbot der christlichen Verbindungen und Vereinigungen hatte sich sozusagen auf Umwegen seine Studentengemeinde konstituiert. 1939 wurde ihm auf Veranlassung des Reichskirchenministeriums das Gehalt gesperrt. Im gleichen Jahr noch mußte er selbst als Soldat ins Feld. Sogleich begann er die Rundbriefe — oftmals unter sehr primitiven Gegebenheiten — zu verfassen. Sie wurden vervielfältigt und versandt durch Lene Schütt, die rührige Geschäftsführerin der Hannoverschen Bekenntnisgemeinschaft. Sie war es, die für Helmut Thielicke wie für Adolf Wischmann Anschriftenkarteien durch das brennende Hannover hindurch unter Einsatz ihres Lebens retten konnte. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Brief-Arbeit Wischmanns politisch unangenehm wurde: Durch das Oberkommando des Heeres ging ihm unter Hinweis auf einen Himmler-Erlaß ein Verbot zu; inoffiziell bekam er aber mit gleicher Post die heimliche Aufforderung „Machen Sie ja weiter!".

Um die Briefarbeit fortsetzen und dieses Band zwischen den Freunden aufrecht erhalten zu können, mußten wegen der regelmäßigen Postkontrolle alle systemkritischen Gedanken unterdrückt (oder aus den Beiträgen anderer für diese Briefe gestrichen) werden. Die vorliegenden Briefe konzentrieren sich also ganz auf die „eiserne Ration" einer christlichen Gemeinde. Es wäre sicher interessant, einmal die Briefe zu lesen (oder jene Teile), die nicht in den Rundbriefen zitiert werden konnten, da sie zu einem sicheren Verbot dieser Arbeit geführt hätten.

Im Rückblick darauf schrieb Wischmann kurz nach dem Krieg in einem nicht veröffentlichten „Bruderwort": „Daß diese Arbeit ein Geschenk war, bedarf keiner Erklärung. Jede Frage war ja ein Zeichen vertrauenden Dankes und dankenden Vertrauens, bedeutete den Beweis der Echtheit der jungen, sich brüderlich gegenseitig tragenden Gemeinde, die kraftvolle Durchbrechung des erstarrten alten Gemeindeprinzips, eine Hoffnung erweckende Sicht auf die künftige Gestalt der Gemeinde Jesu. Sie zeigte den Wert der jungen Theologen und Nichttheologen, die einmal das Gesicht der Gemeinde in der Heimat neu prägen würden, die schon jetzt dem Gesicht der Gemeinde neue, feste Züge verliehen. Und ich selber wußte mich von dieser großen jungen Schar ja auch nicht nur gefragt und gefordert, sondern in starkem Maß getragen und reich beschenkt... Was mich trug, war der unbedingt mir als sicher

geltende Auftrag Gottes, dem ich treu bleiben wollte, komme auch was da wolle, war der bis 1945 gleich starke, ja sich von Jahr zu Jahr verstärkende und vertiefende Dank der vielen Kameraden und Brüder an allen Fronten, denen ich dienen wollte ... Jedes Mal, wenn ich vor der Frage stand, ob die Rundbriefarbeit noch verantwortbar sei, kamen neue Mengen von Briefen mit neuen Fragen und Nöten, die mir klare Antwort gaben ..." Und später heißt es in demselben Aufsatz: „Ihr (der jungen Gemeinde) war der auferstandene Herr eine lebendige Wirklichkeit ... Daß Gott eigenartige Wege und Mittel gebraucht, um sein Ziel zu erreichen, ist uns klar geworden. Daß er dazu besonderen Gehorsam fordert, ebenfalls. Daß er damit trotz Not und Aussichtslosigkeit in sein Leben führt, echte Freude, Furchtlosigkeit und wahre Freiheit erweckt und seinen Leib baut, das soll durch diese zeugnisstarken Briefe bekräftigt werden."

Ich schließe meine Betrachtung zu dem neuen Buch „Die Wischmann-Briefe" mit Dank und Glückwunsch zum 65. Geburtstag des Autors. Der letzte Satz aus der Würdigung von Landesbischof Hanns Lilje soll auch an dieser Stelle ausdrücken, was der Leser nachempfinden mag: „Es ist eine Lektüre, die man nicht ohne tiefe Bewegung aus der Hand legt."

Wolfgang Erk

J. Robert Nelson / Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), Um Einheit und Heil der Menschheit. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1973. 342 Seiten Leinen DM 34,—.

Hier liegt nun die deutsche Fassung der Aufsatzsammlung „No man is alien" vor (vgl. Besprechung in ÖR 1/1973 S. 115). Der einführende Beitrag von Nelson ist durch einen solchen von W. Pannenberg, die Beiträge aus der Sicht des Islam (Rahbar), Amerika (Burrus) wurden durch zwei Aufsätze von H. Askari und L. Gonzáles Rodríguez ersetzt. Hinzugekommen sind ein Aufsatz von N. A. Nissiotis „Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit" und L. Vischer „Die Kirche als konziliare Bewegung". Die Bibliographie der Veröffentlichungen von W. A. Visser 't Hooft, dem auch diese deutsche Ausgabe gewidmet ist, wurde um zwei Jahre bis 1972 weitergeführt.

Noch deutlicher als in der englischen Ausgabe tritt die zutiefst theologische Motivation für die Beschäftigung mit dem Problem der Einheit der Menschheit zutage. Der dem ÖRK in jüngster Vergangenheit oft gemachte Vorwurf des „Horizontalismus" wird zumindest sehr korrigiert, wenn man bei der Lektüre merkt, daß eben diese theologische Motivation auch seine Arbeit letztlich doch bestimmt.

Claus Kemper

Aktiver Friede. Gedenkschrift für Friedrich Siegmund-Schultze (1885—1969). Hrsg. von Hermann Delfs unter Mitwirkung von Prof. Dr. E. Bornemann. (Schriften des Ökumenischen Archivs der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 7.) Westfäl. Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1972. VIII, 375 Seiten. Leinen DM 36,—.

Hier wird eine Gedenkschrift vorgelegt, die mehr beabsichtigt, als bloße Erinnerungen an die Wirksamkeit von Siegmund-Schultze zu bewahren; sie ist Aufforderung, das Erbe des Verstorbenen zu entfalten.

Der Titel ist trefflich gewählt: Das Leben Siegmund-Schultzes galt der aktiven Verwirklichung seiner Gedanken, denen der Versöhnung und des Friedens, denen der ökumenischen Gemeinschaft und denen des sozialen Dienstes. Innerhalb dieser drei Teile sind 51 Beiträge von Freunden und Mitarbeitern geschickt angeordnet, so daß der Leser stets neue

wechselnde Aspekte über die internationale Wirksamkeit Siegmund-Schultzes gewinnt.

Ich habe keinen trockenen Artikel im referierenden Stil gefunden. Jeder Aufsatz atmet Frische und Unmittelbarkeit; es ist zu spüren, wie die persönliche Begegnung mit Siegmund-Schultze im Verfasser fortwirkt. Nach dem Geleitwort des Bundespräsidenten Heinemann dient ein einführender Artikel von Delfs dazu, sich einen Überblick über die Anlage des Sammelbandes zu verschaffen. Ich versage mir, Namen der Männer und Frauen zu nennen, die mit ihren Beiträgen die Persönlichkeit des Verewigten wie mit einer Richtlampe anstrahlen. Es sind Männer und Frauen aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung, des Internationalen Versöhnungsbundes, aus der Widerstandsbewegung gegen das Dritte Reich, der Settlementbewegung, um einige Beispiele zu nennen. Einen abrundenden Ausklang bringt Bornemann mit dem Artikel über die Friedenserziehung als eine an uns gestellte Aufgabe.

Mit dem Gedenkbuch konnte nur ein Teil des Erbes ausgebreitet werden. Viele Artikel verraten, wo für die Forschung noch ungehobenes Material (im Ökumenischen Archiv) liegt, dessen Erschließung „eine Generation" dauern dürfte. Der geschickten Redaktion der Beiträge durch Delfs ist es zu danken, daß das Buch lebendigen Zeitbezug erhält. Man kann es nicht aus der Hand legen, ohne selbst davon angesprochen zu werden und darüber nachzudenken, wie man in seinem Aufgabenbereich für den Frieden aktiv werden und zur Friedenserziehung beitragen kann. Hierzu gehörte auch, daß zukünftig in den Lesebüchern unserer Schulen über das Wirken Siegmund-Schultzes zu lesen wäre; mancher Artikel könnte dazu Stoff abgeben.

Rudolf Rüppel

Nachwort der Schriftleitung

Die ersten drei Artikel dieses Heftes sind dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Adolf Wischmann, zu seinem 65. Geburtstag am 17. Oktober gewidmet. Von der Grundsatzbetrachtung ökumenischer Gemeinsamkeit (H. Lilje) her setzen die beiden folgenden Beiträge (E. Schlink und G. G. Williams) zwei Schwerpunkte, die Adolf Wischmanns Wirken wesentlich bestimmt haben: der Dialog mit den orthodoxen Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen. Auch diese Zeitschrift verdankt Adolf Wischmann viel an innerer und äußerer Förderung. Wir schließen uns daher den dargebrachten Wünschen in herzlicher Dankbarkeit an!

An zentrale Punkte des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs rühren auch die anderen Hauptartikel dieser Nummer: Günther Gaßmann, indem er die spannungsreiche Diskussion unserer Tage über das Amtsverständnis in den weiten Kontext des sich bereits über Jahrzehnte erstreckenden ökumenischen Gesprächs stellt; Albert Brandenburg, indem er aus katholischer Sicht anleitet, die „Spannungseinheit von Katholizität und Konziliarität zu durchdenken und sie als wichtige Elemente für ein zukünftiges Modell einer ökumenischen Einheit zu fassen"; Norbert Schiffers dadurch, daß er den wichtigen Faktor der ökumenischen Spiritualität untersucht und wertet, wozu der letzte Artikel unter „Dokumente und Berichte" über das ökumenische Lebenszentrum in Ottmaring ein praktisches Beispiel bietet; Hans Jochen Margull schließlich, der das umstrittene Phänomen der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973 von innen her zu

verstehen lehrt. Dieser auf einen Vortrag zurückgehende Artikel ist zuerst in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Heft 1—2/1973 erschienen, der wir für die Genehmigung des Abdruckes danken.

Unter den „Dokumenten und Berichten" steht die instruktive Abhandlung von Aloys Klein über die Situation in der römisch-katholischen Kirche der BRD zwischen zwei Sessionen der Synode an erster Stelle. Der Bericht von Walter Müller-Römheld über die Zentralausschußsitzung des ÖRK in Genf läßt erkennen, wieviel in der Ökumene neu oder wieder in Bewegung geraten ist. Deswegen bringen wir sowohl die Verlautbarungen des Ökumenischen Patriarchats zum 25jährigen Bestehen des ÖRK und des Moskauer Patriarchats zu Bangkok wie auch die Gewaltstudie mit der darin enthaltenen Stellungnahme des ÖRK im vollen Wortlaut. Die Gewaltstudie ist auch als Sonderdruck beim Verlag zum Preis von —,50 DM zu haben, damit sie auch in unseren Kirchen eine größtmögliche Verbreitung zwecks gründlichen Studiums dieser aktuellen Probleme findet. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17 4025 / Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Leostr. 19 a / Wolfgang Erk, 2 Hamburg 13, Mittelweg 143 / Pfarrer Dr. Karl Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Forschungsprofessor Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / OKR Reinhard Groscurth, 1 Berlin 12, Jebensstr. 3 / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Aloys Klein, 479 Paderborn, Husener Str. 20 / Landesbischof i. R. Hanns Lilje, 3 Hannover, Meraner Str. 5 / Prof. Dr. Hans Jochen Margull, 2 Hamburg 52, Jenischstr. 29 / Dr. Marianne Möhring, 89 Augsburg, Ottmarsgäßchen 8 / OKR Reinhard Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel, Am Hang 10 / Prof. Dr. Paul Philippi, 6901 Nußloch, Jahnstr. 5 / Dr. Rudolf Rüppel, 3401 Göttingen-Roringen, Kiefernweg 5 / Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Am Ölberg 6 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Pastor Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, 23 Kiel, Lorentzendamm 40/41 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, 7 Stuttgart 1, Vogelsangstr. 62 / Pfarrer Dr. Martin Stöhr, 6381 Arnoldshain, Evangelische Akademie / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2 / Pfarrer Dr. Glen Garfield Williams, Ökumenisches Zentrum, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20.

Z 73/432

8. JULI 1974
7. MRZ. 1978
13. 5. 80
25. 08. 80
2. 12. 80
12. AUG. 1981
16. OKT. 1981
4. 02. 82

16,19