

N11< 41261357 021

UB Tübingen





576

29.80 gpl.  
E 21472 F

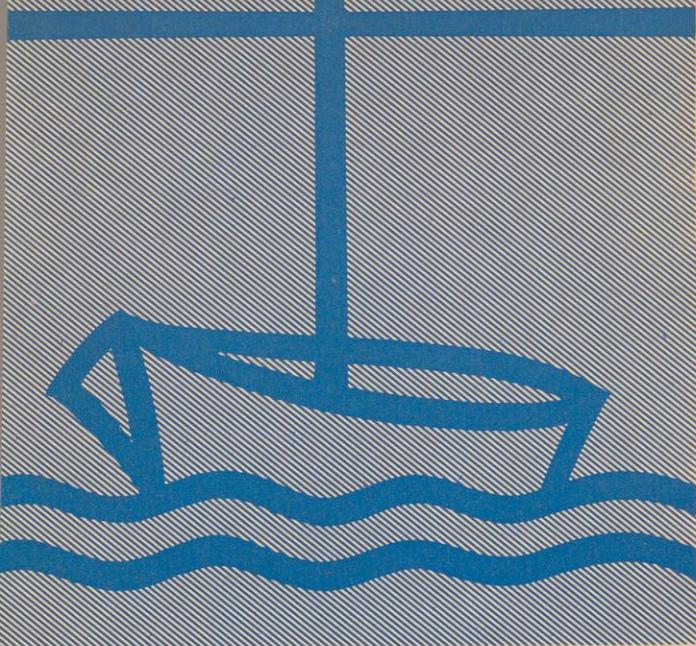
TR

23. JAHRGANG

HEFT 1

JANUAR 1974

EVANGELISCHER  
MISSIONSVERLA  
KORNTAL



# Ökumenische Rundschau

D-F 30B  
7. JAN 1974

# ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

*Eine Vierteljahreszeitschrift*

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studien-ausschuß herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Fries; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof i. R. D. Dr. Hans 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:*

D. Dr. Hanfried Krüger, 6 Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstr. 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., 7015 Korntal bei Stuttgart, Postfach 1380, Ruf (07 11) 83 10 83.  
Postcheckkonto 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 21,80 DM, für Studenten 19,80 DM zuzüglich 1,60 DM Porto; Ausland 24,-DM zuzügl. 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

<i>Christian Walther</i> , Ökumene im Wandel. Bemerkungen zu Diskussionen über die Gewalt und ihre Implikationen	1
<i>Karl Ernst Nipkow</i> , „Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft“ — Die Vollversammlung in Djakarta 1975 als pädagogische und theologische Herausforderung der Kirchen	11
<i>Otmar Schulz</i> , Basisökumene auf der Kriechspur	33
<i>Ulrich Betz</i> , Ökumene, Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst in evangelikalischer Sicht	52
<i>Hans Jörg Urban</i> , Katholische Ekklesiologie nach „Mysterium Ecclesiae“. Ein abgebrochener Lernprozeß?	62
<i>Hermenegild M. Biedermann OSA</i> , Die Bereicherung des ökumenischen Dialogs durch die Begegnung mit den Kirchen des Ostens	76
<i>Hermann Vogt</i> , „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ als Inhalte kirchlichen Engagements in den USA	86
<i>Dokumente und Berichte</i>	
Das heutige Studienprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen (Walter Müller-Römheld)	104
Drittes theologisches Gespräch zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat (Damaskinos Papandreu)	111
<i>Chronik / Von Personen / Zeitschriften / Neue Bücher</i>	114
<i>Nachwort der Schriftleitung</i>	135

Auf den beiliegenden Prospekt zur Ökumenischen Gebetswoche 1974 des Evang. Missionsverlags sowie auf die Werbekarte in eigener Sache für die Ökumenische Rundschau mit der Bitte um Weitergabe an Interessenten wird empfehlend hingewiesen.

Krüger, Hans	Die	129
King, Paul Gerhard	Individuelle Verantwortung für den	137
	Widerstand des Einzelnen	
Koch, E. B.	Widerstandskämpfer im christlichen Glauben	147
	als der Welt der Zukunft	
Kraus, Ulrich	Christen, Märtyrer und Kämpfer: Ein	157
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Kudrinski, Hans-Wilhelm	Die Verantwortung des Christen im Widerstand	167
	gegenüber der Welt und dem Staat	
Kuhn, Karl-Heinz	Die	177
Kunze, Günter	Die	187
Kunze, Günter	Die	197

# Ökumenische Rundschau

## INHALTSVERZEICHNIS 1974 23. JAHRGANG

Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	207
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	217
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	227
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	237
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	247
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	257
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	267
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	277
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	287
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	297
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	307
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	317
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	327
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	337
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	347
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	357
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	367
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	377
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	387
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	397
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	407
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	417
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	427
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	437
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	447
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	457
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	467
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	477
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	487
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	497
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	507
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	517
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	527
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	537
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	547
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	557
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	567
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	577
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	587
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	597
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	607
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	617
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	627
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	637
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	647
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	657
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	667
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	677
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	687
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	697
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	707
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	717
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	727
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	737
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	747
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	757
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	767
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	777
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	787
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	797
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	807
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	817
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	827
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	837
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	847
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	857
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	867
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	877
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	887
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	897
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	907
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	917
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Zum Gespräch über Art und Ordnung	927
Krüger, Hans	Professoren Maria Theresia	937
Krüger, Hans	Erasmus und Gabe einer	947
	Christenlehre	
Krüger, Hans	Gelehrter und Heiliger: Kräfte	957
Krüger, Hans	Protestantismus und die Zukunft der Kirche	967
Krüger, Hans	Jahrhundert und über	977
Krüger, Hans	„Licht Gottes leuchtet und die Welt	987
	erleuchtet“: Über die Hoffnung	
Krüger, Hans	„Gott ist mit den Menschen und	997
	die Welt ist mit Gott“: Ein	
	Beitrag zur christlichen Ethik	
Krüger, Hans	Christen und Märtyrer: Ein	1007
	Beitrag zur christlichen Ethik	



Österreichische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1931 2. JAHRGANG



ZA4521

301 1408

## Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
<i>Aring, Paul Gerhard</i>	Indonesien als Herausforderung für den Ökumenischen Rat der Kirchen	439
<i>Beach, B. B.</i>	Nichtmitgliedskirchen im kritischen Gespräch mit dem Weltrat der Kirchen	205
<i>Betz, Ulrich</i>	Ökumene, Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst in evangelikaler Sicht	52
<i>Biedermann, Hermenegild M.</i>	Die Bereicherung des ökumenischen Dialogs durch die Begegnung mit den Kirchen des Ostens	76
<i>Felmy, Karl Christian</i>	Gemeinschaft am Heiligen — Heil als Gemeinschaft	332
<i>Gaßmann, Günther</i>	Die Regionalisierung der ökumenischen Bewegung — eine Herausforderung für den ÖRK	155
<i>Gensichen, Hans-Werner</i>	Von Minneapolis 1957 nach Jakarta 1975	283
<i>Griese, Erhard</i>	Heil als Gemeinschaft	345
<i>Held, Heinz Joachim</i>	Stationen der Ökumene in Lateinamerika	213
<i>Herbert, Karl</i>	Zum Gespräch über Amt und Ordination	458
<i>Hollenweger, Walter J.</i>	Professor Unrat denkt weiter	192
<i>Krüger, Friedhelm</i>	Kriterium und Grade einer Anerkennung kirchlicher Ämter	313
<i>Lilje, Hanns</i>	Grußwort an Hanfried Krüger	137
<i>Löffler, Paul</i>	Proselytismus und die Zukunft der Ökumene	180
<i>Lohse, Eduard</i>	„Christus befreit und eint“	419
<i>McAfee Brown, Robert</i>	„Jesus Christus befreit und eint“ . . . und trennt	429
<i>Moltmann, Jürgen</i>	Befreiung im Licht der Hoffnung	296
<i>Nipkow, Karl Ernst</i>	„Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft“ Die Vollversammlung 1975 als pädagogische und theologische Herausforderung der Kirchen	11
<i>Pförtner, Stephanus H.</i>	Ökumene als Chance und Herausforderung zu freier Menschlichkeit	139
<i>Schulz, Otmar</i>	Basisökumene auf der Kriechspur	33
<i>Slenczka, Reinhard</i>	Ostkirche und Ökumene auf dem Weg nach Jakarta	163
<i>Urban, Hans Jörg</i>	Katholische Ekklesiologie nach „Mysterium Ecclesiae“. Ein abgebrochener Lernprozeß?	62
<i>Visser 't Hooft, W. A.</i>	Evangelisation in der westlichen Welt heute	273
<i>Vogt, Hermann</i>	„Frieden“ und „Gerechtigkeit“ als Inhalte kirchlichen Engagements in den USA	86
<i>von Wahlert, Gerd</i>	Kirchen und Biologie	447
<i>Walther, Christian</i>	Ökumene im Wandel. Bemerkungen zu Diskussionen über die Gewalt und ihre Implikationen	1

## Dokumente und Berichte

<i>Das heutige Studienprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen</i> (Walter Müller-Römheld)	104
<i>Drittes theologisches Gespräch zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat</i> (Damaskinos Papandreou)	111
<i>Antwortbriefe des Exekutivausschusses des ÖRK auf die Schreiben des Ökumenischen Patriarchats und des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland</i>	235
<i>Das VI. theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland</i> (Fairy v. Lilienfeld)	243
<i>Britische Kirchen im Umbruch — ohne Panikstimmung</i> (Paul Oestreicher)	351
<i>Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika</i> (K. Dieterich Pfisterer)	358
<i>Stellungnahme des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zu Grundfragen zum Amt in der Kirche</i>	369
<i>„Wir leben nicht länger uns selber, sondern Christus“ — Lusaka 1974</i> (Claus Kemper)	371
<i>Bericht über die Begegnung des Rates der EKD mit Mitgliedern des Stabes des ÖRK in Genf am 7. Juni 1974</i> (Ernst Lange)	375
<i>Zwischen Uppsala und Nairobi: Berlin 1974</i> (Walter Müller-Römheld)	474
<i>Bericht des Vorsitzenden des Exekutivausschusses, M. M. Thomas, in Berlin 1974</i>	487
<i>Bericht des Generalsekretärs, Philip Potter, in Berlin 1974</i>	502
<i>In der Anrufung des Geistes leben. Bericht über die Einheit der Kirchen. Berlin 1974</i> (Lukas Vischer)	516
<i>Der Dialog von Colombo. Ein weiteres Kolloquium zwischen Hindus, Buddhisten, Juden, Christen und Muslimen</i> (Hans Jochen Margull)	525
<i>„Rechenschaft über die Hoffnung“. Bericht über die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Accra 1974</i> (Reinhard Slenczka)	535
<i>Zweite Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Löwen 1974</i> (Hans-Werner Gensichen)	546

## Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
<i>Achutegui</i> , Pedro S. de	Ecumenism and Vatican II, Vol. III	127
<i>Asendorf</i> , U. / <i>Künne</i> th, F.-W. (Hrsg.)	Von der wahren Einheit der Kirche	124
<i>Bänziger</i> , A. / <i>Berger</i> , R. / <i>Bubrer</i> , J.-C.	Lateinamerika: Widerstand und Befreiung	268
<i>Barnhart</i> , Joe E.	Die Billy Graham Story	125
<i>Bartz</i> , Wilhelm	Freikirchen in Deutschland	264
<i>Bautz</i> , Fr.-W. (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 6. und 7. Lieferung	413
<i>Beckmann</i> , J. (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1971	134
<i>Beckmann</i> , K.-M. (Hrsg.)	Protestantische Theologie	399
<i>Beniert</i> , Wolfgang	Das Glaubensbekenntnis der Ökumene	258
<i>Ben</i> z, Ernst	Endzeiterwartung zwischen Ost und West	399
<i>Bezenberger</i> , G. / <i>Erk</i> , W. (Hrsg.)	Christus hat viele Farben	560
<i>Blaser</i> , Klauspeter	Wenn Gott schwarz wäre . . .	133
<i>Bläser</i> , Peter u. a.	Amt und Eucharistie	262
<i>Böttcher</i> , Walter	Rückenansicht	410
<i>Boyens</i> , Armin	Kirchenkampf und Ökumene 1939—1945	564
<i>Braun</i> , Markus	Das schwarze Johannesburg	133
<i>Braunfels</i> , Wolfgang (Hrsg.)	Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. V.	412
<i>Czempiel</i> , Ernst-Otto	Schwerpunkte und Ziele der Friedensforschung	265
<i>Dahm</i> , Chrysostomus	Millionen in Rußland glauben an Gott	565
<i>Daiber</i> , Karl-Fritz	Volkskirche im Wandel	126
<i>Dejung</i> , Karl-Heinz	Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungs- konflikt 1910—1968	400
<i>Dostal</i> , W. (Hrsg.)	The Situation of the Indian in South America	269
<i>Elliott</i> , Lawrence	Johannes XXIII.	416
<i>Erni</i> , R. / <i>Papandreou</i> , D.	Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie	558
<i>Fey</i> , Harold E. (Hrsg.)	Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948—1968	405
<i>Fischer</i> , Helmut	Glaubensaussage und Sprachstruktur	258
<i>Frieling</i> , R. / <i>Ortmann</i> , E.-A.	Katholisch und Evangelisch	128
<i>Fuchs</i> , Ernst / <i>Künne</i> th, Walter	Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Disputation von Sittensen	256
<i>Gaßmann</i> , Günter u. a.	Um Amt und Herrenmahl	396
<i>Gloede</i> , Günter	Pioniere und Plätze der ökumenischen Bewegung	406
<i>Goodall</i> , Norman	Ecumenical Progress. The Decade 1961—1971	122
<i>Grenholm</i> , Carl-Henric	Christian Social Ethics in a Revolutionary Age	397
—	Gute Nachricht erklärt. Das Neue Testament in heutigem Deutsch	255
<i>Gutiérrez</i> , Gustavo	Theologie der Befreiung	267
<i>Häring</i> , Hermann	Kirche und Kerygma	256
<i>Hahn</i> , Ferdinand u. a.	Dienst und Amt	260
<i>Hentze</i> , Willi	Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam	563
<i>Hollmann</i> , Klaus	Existenz und Glaube	561
<i>Huber</i> , Paul	Bild und Botschaft. Byzantinische Miniaturen zum AT und NT	411

Verfasser	Titel	Seite
<i>Hubert, Hans</i>	Der Streit um die Kindertaufe	555
<i>Hürni, Bettina S.</i>	Der Beitrag des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Entwicklungshilfe	400
<i>Hughes, John J.</i>	Zur Frage der anglikanischen Weihen	260
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Bd. 6 (1967)	264
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Bd. 7 (1968)	412
<i>Ruf, Walter (Hrsg.)</i>	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1974	560
<i>Jedin, Hubert (Hrsg.)</i>	Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI	127
<i>Kantzenbach, Fr. W. (Hrsg.)</i>	Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933—1945	407
<i>Kottje, R. / Moeller, B. (Hrsg.)</i>	Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. II	262
<i>Lessing, E. / Paal, B. / Stadler, W.</i>	Die Botschaft Jesus in Bildern und Beiträgen	123
<i>Liedke, Gerhard (Hrsg.)</i>	Frieden — Bibel — Kirche	266
<i>Lienhard, M. / Meyer, H. (Hrsg.)</i>	Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft	396
<i>Lienhard, M. / Meyer, H. (Hrsg.)</i>	Gott und Gottesdienst	557
<i>Maaß, Fritz-Dieter</i>	Mystik im Gespräch	122
<i>Moore, Basil (Hrsg.)</i>	Schwarze Theologie in Afrika	398
<i>Mosiek, Ulrich</i>	Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage	129
<i>Mühlen, Heribert</i>	Morgen wird Einheit sein	393
<i>Mumm, Reinhard (Hrsg.)</i>	Eucharistische Gastfreundschaft	557
<i>Ev.-Kath. Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der Deutschen Schweiz</i>	Ökumenische Trauung	414
<i>Oosterwal, Gottfried</i>	Modern Messianic Movements as a Theological and Missionary Challenge	131
<i>Rahner, Karl</i>	Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis	558
<i>Reifenberg, Hermann (Hrsg.)</i>	Hauseucharistie	557
<i>Robner, Peter (Hrsg.)</i>	Mitmenschlichkeit — eine Illusion?	131
<i>Schilson, Arno / Kasper, Walter</i>	Christologie im Präsens	562
<i>Schlüter, Richard</i>	Karl Barths Tauflehre	555
<i>Schweitzer, Albert</i>	Gesammelte Werke in 5 Bänden	415
<i>Schweitzer, Albert</i>	Was sollen wir tun? Zwölf Predigten	416
<i>Skowronek, Alfons</i>	Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart	394
<i>Stupperich, Robert</i>	Kirche im Osten, Bd. 16 (1973)	263
<i>Sundermeier, Theo (Hrsg.)</i>	Christus — der schwarze Befreier	559
<i>Till, Barry</i>	The Churches Search for Unity	122
<i>Vergheze, Paul</i>	Koptisches Christentum	407
<i>Vergheze, Paul</i>	Die Syrischen Kirchen in Indien	407
<i>Viehweger, Klaus</i>	Weltmissionskonferenz in Bangkok	132
<i>Vorglimler, Herbert (Hrsg.)</i>	Amt und Ordination in ökumenischer Sicht	260
<i>Weinzierl, Erika (Hrsg.)</i>	Der Modernismus	561
—	Weltweite Christenheit. Bildkalender	134





# Ökumene im Wandel

Bemerkungen zu Diskussionen über die Gewalt und ihre Implikationen

VON CHRISTIAN WALTHER

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen hat sich auf seiner vorjährigen Sitzung im August in Genf erneut mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit und einem christlichen Beitrag zu ihrer Lösung beschäftigt. Seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 steht diese Problematik innerhalb der ökumenischen Diskussion im Vordergrund. Sie war zunächst im allgemeinen Kontext der Theologie der Revolution behandelt worden. Jetzt hat sich die Thematik sehr viel direkter auf Probleme der Gewalt und Gewaltfreiheit konzentriert.

Die Auseinandersetzung mit der Gewaltproblematik, vor allem im Blick auf die vielfältigen Erscheinungsformen von Gewalt und ihre situationsspezifischen Bedingungen, haben die ethischen Erörterungen über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Gewaltanwendungen durchaus fruchtbar ergänzt und mit notwendigen Korrekturen versehen<sup>1</sup>. Darüber hinaus hat diese Problematik aber auch Implikationen in bezug auf das Selbstverständnis und die Funktion des Ökumenischen Rates. Der gegenwärtig sich abzeichnende Stand in der Diskussion über Probleme der sozialen Gerechtigkeit im Kontext gewaltsamer oder gewaltfreier Veränderung bestehender gesellschaftlicher Strukturen und Systeme erlaubt es durchaus, von einem Prozeß zu sprechen, der über den engeren Bereich ethischer Orientierung hinausgeht und in den weiteren Bereich der Lehrtraditionen verändernd einwirkt, die eben bisher Identität und Arbeitsweise des Ökumenischen Rates weithin bestimmt haben. Ist diese Interpretation zutreffend, dann hat sich die Suche nach zunächst ethischer Orientierung christlichen Verhaltens angesichts einer Humanisierungsbedürftigkeit der Gesellschaft erweitert zu dem Versuch, eine Antwort auf die Frage nach christlicher und kirchlicher Identität unter den gegebenen gesellschaftlichen Situationen im ökumenischen Zusammenhang zu ermöglichen.

Diese Ausweitung eines ursprünglich ethischen Bezugsrahmens in Richtung auf eine Ausbildung von neuen Identitätsmerkmalen für die individuelle wie für die kirchliche Existenz in der heutigen Welt überhaupt stellt m. E. den eigentlich erregenden Vorgang dar. Mit diesem Beitrag versuche ich, einige seiner Aspekte zu verdeutlichen.

## *Zielkonflikte im christlichen Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit*

Den Ausgangspunkt für die Erörterungen im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates bildete eine Vorlage zum Thema „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“<sup>2</sup>. In ihr spiegelt sich die seit 1966 geführte Diskussion über diesen Themenkomplex wider. Sie stellt noch einmal seine Aktualität für die Ökumene wie für jede ihrer Mitgliedskirchen heraus<sup>3</sup>. Als allgemeine Zielvorstellung tritt dabei das Engagement „für die ganze Zukunft der Menschheit“ hervor, in dessen Konsequenz sich die Frage stellt, in welcher, der Sache des christlichen Glaubens angemessenen Weise, der Kampf gegen Unterdrückung, Ausbeutung, verweigerte Partizipation und Selbstbestimmung geführt werden muß. Diese Frage ist bislang kontrovers geblieben. Die Vorlage selbst versucht durch die Einführung theologischer Reflexionen wenigstens die Richtung anzudeuten, in der eine Antwort gefunden werden kann. Aber bereits bei der Ableitung von Konsequenzen aus der Tatsache, „daß Jesus von Nazareth keine Gewalt gegen die Mächtigen im Namen der Schwachen, der Armen und der Leidenden gebraucht hat“<sup>4</sup>, treten die Gegensätze unvermindert hervor:

„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 können 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“<sup>5</sup>.

Blickt man auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft zurück, so waren es vor allem die Vertreter aus den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die unter Einbringung ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Situationen dafür sorgten, daß die Gewaltfrage nicht distanziert verhandelt wurde. Sie traten dafür ein, „absolute Gewaltlosigkeit (nicht als) die einzig mögliche Position für Christen“ zu erklären<sup>6</sup>. Die allgemeine Zielvorstellung eines Engagements für die ganze Zukunft der Menschheit wurde damals ungleich konkreter auch als mögliche gewaltsame Überwindung ungerechter sozialer und politischer Strukturen verstanden<sup>7</sup>. Dies geht auch aus einer anderen Stellungnahme hervor, die auf der Weltkonferenz verabschiedet wurde:

„In diesem Zusammenhang darf die Versöhnung nicht in einer sentimental Harmonisierung der miteinander in Streit liegenden Gruppen bestehen. Sie verlangt Opfer. Sie bedarf der Identifizierung mit den Bedrängten. Sie bedarf des Entschlusses, ungerechte Ordnungen niederzureißen. Sie muß das Gewissen der Unterdrückter wachrütteln. Sie muß die Würde der Bedrängten wiederherstellen. Die Änderung persönlicher Einstellungen und die Versöhnung zwischen einzelnen sind von grundsätzlicher Bedeutung, doch nur eine Veränderung der Strukturen kann eine gerechte Ordnung schaffen, in der die Würde und Freiheit aller Menschen garantiert wird<sup>8</sup>.“

Das vom Zentralauschuß entgegengenommene und an die Mitgliedskirchen „zur Untersuchung, Stellungnahme und Aktion“ überwiesene Dokument setzt die auf der Weltkirchenkonferenz eingeschlagene Richtung nur bedingt fort. Es unterbricht sie dort, wo 1966 die Anwendung von Gewalt durchaus als eine legitime Weise der Wahrnehmung christlicher Verantwortung für die Gesellschaft gefordert wurde. Statt dessen versucht das Dokument einen neuen theologischen Reflexionsprozeß in Gang zu setzen und das Gespräch zwischen den Gruppen offenzuhalten<sup>9</sup>. Unverkennbar ist dabei ebenfalls die Absicht, in Anknüpfung an das von Martin Luther King entwickelte Modell des gewaltfreien Widerstands<sup>10</sup> zu einer Strategie der gewaltlosen Veränderung der Gesellschaft anzuleiten. In diesem Sinn hat sich auch der Zentralauschuß ausgesprochen, wenn er begrüßt, „daß die Erklärung das Wesen der gewaltfreien Aktion klargestellt hat“<sup>11</sup>.

Es ist nicht auszuschließen, daß mancherorts der jetzt erreichte Diskussionsstand als Rückschritt verstanden und der entstandene Zielkonflikt als Mangel in der Beachtung der Sachlogik gedeutet wird. Man wird darüber aber nicht übersehen können, daß das Dokument selbst nur die innerökumenische Situation widerspiegelt.

### *Ökumenische Identitätskrise*

Die Lage innerhalb des Ökumenischen Rates ist derzeit dadurch gekennzeichnet, daß es nicht möglich ist, ein uneingeschränktes Einvernehmen in der Beschreibung der Weltsituation wie in der Ableitung von Konsequenzen für das praktische Handeln der Kirche herzustellen. Unterschiedliche Motive und Intentionen, die selbst wieder auf unterschiedliche, situationsspezifische Bedingungen in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sowohl nach ihrer geistig-theologischen als aber auch nach ihrer politisch-soziologischen Seite hin zurückverweisen, sind gewichtige Hinderungsgründe bei der Verwirklichung des ökumenischen Grundzieles, nämlich eine wo immer mögliche Einheitlichkeit in Wort und Tat in der Weltchristenheit sicherzustellen. Bei einem so diffizilen Thema wie dem der Gewalt, das ja nun keineswegs nur im theologisch-kirch-

lichen Bereich kontrovers ist, mußten die unter den Christen bestehenden Differenzen voll zur Geltung gelangen. Auf diesen Umstand hat bereits J. M. Gustafson, Professor für Christliche Ethik an der Yale-Universität, Ende der 60iger Jahre hingewiesen<sup>12</sup>. Er kommt zu folgendem Urteil: „In gewisser Weise liegt der Streitpunkt zwischen dem Handelnden und dem Beobachter. Der Handelnde reklamiert eine Gültigkeitserklärung seines Urteils von seinem Engagement als einer Person in einer konkreten Situation; die Ferne des Beobachters hindert diesen daran, die Sachverhalte und ihre Nuancierungen wirklich und voll zu verstehen. Ein Teil der Schwierigkeit liegt wahrscheinlich in dem Ausmaß, mit dem man sich auf Emotionen, Empfindlichkeiten und übertriebene Vorlieben verläßt, wenn man zu einem moralischen Urteil gelangen will. In der christlichen Ethik nimmt dieser Streitpunkt die Form der Frage nach der Erkennbarkeit des Willens Gottes an“<sup>13</sup>.

Die Unterscheidung zwischen dem Handelnden und dem Beobachter trifft durchaus die ökumenische Situation. Sie verbindet sich hier zudem noch mit der geographischen Unterscheidung zwischen Kirchen, die zur nördlichen, und solchen, die zur südlichen Halbkugel gehören. Diese Unterscheidung ist weithin auch mit erheblichen Werturteilen besetzt: Die der nördlichen Halbkugel zugehörenden Kirchen sind die „älteren“ Kirchen, numerisch und finanziell stark, gesellschaftlich integriert, womit sich nicht selten der Vorwurf gegen sie verbindet, daß sie ganz der Erhaltung des Status quo verfallen sind, in bezug auf die Vorgänge in anderen Teilen der Welt eine Beobachterrolle einnehmen und im übrigen nicht sensibel genug sind, um diese Vorgänge wirklich zu verstehen. Die der südlichen Halbkugel zugerechneten Kirchen werden demgegenüber als die eigentlich handelnden Kirchen verstanden, die die Dynamik des Evangeliums, sein Heil und seine Zukunftsverheißung durch ein relevantes und situationsgerechtes soziopolitisches Engagement zum Ausdruck bringen wollen. Gegen diese Unterscheidung kann natürlich mit Recht eingewendet werden, daß sie viel zu schematisch ist, um die wirklichen Sachverhalte noch differenziert wiederzugeben. Aber sie stellt eine Denkstruktur dar, die in gewisser Weise symptomatisch für die innerökumenische Identitätskrise ist und die sich auch in anderen Zusammenhängen Ausdruck verschafft.

Daß in der Tat das Bewußtsein von einer Identitätskrise in der Ökumene lebendig ist, wird jetzt auch an dem Bericht des Vorsitzenden des Zentralaussschusses, Professor M. M. Thomas, sichtbar<sup>14</sup>. Für sie gibt er drei Gründe an. Er sieht einmal in der „Krisensituation“ die „Konsequenzen der Ausdehnung der Mitgliedschaft auf Kirchen in allen Teilen der Welt, deren Leben von außerordentlich vielfältigen religiösen Traditionen, Formen eines kulturellen Ethos und ideologischen Tendenzen bestimmt wird“<sup>15</sup>. Damit soll offensichtlich darauf aufmerksam gemacht werden, daß im Unterschied zu den Anfängen des Ökü-

menischen Rates, an dem sich damals im wesentlichen die Kirchen des westlichen Kulturkreises beteiligten, unter denen dann auch eine Verständigung über Gemeinsamkeiten aufgrund bestimmter gemeinsamer Voraussetzungen im Blick auf geistige Traditionen, gesellschaftliche Entwicklung und politische Verhältnisse trotz aller bestehenden theologischen Unterschiede leichter möglich war, jetzt durch den Zutritt von Kirchen aus anderen Kulturkreisen dieser Verständigungsprozeß und mit ihm auch die ökumenische Integration erschwert ist.

Sodann weist M. M. Thomas unter Berufung auf den amerikanischen Religionswissenschaftler W. C. Smith auf die Lage der westlichen Kirchen hin, die durch den Verlust „einer systematischen oder einheitlichen christlichen Wahrheit“ gekennzeichnet ist<sup>16</sup>. Die Tatsache der konfessionellen Aufsplitterung im Westen und damit zusammenhängend die Aufsplitterung der einen christlichen Wahrheit in eine Fülle von Wahrheiten, die zum Teil heute noch antagonistisch gegeneinandergestellt werden, läßt somit Zweifel an dem Kommunikations- und Integrationsvermögen der westlichen Kirchen aufkommen.

Als dritter Grund wird schließlich angegeben, „daß nichtwestliche Kirchen zu Recht darum kämpfen, ihrer christlichen Identität Ausdruck verleihen zu können durch ihre eigene kulturelle Identität, die auf das engste verbunden ist mit verschiedenen Religionen und säkularen Ideologien...“<sup>17</sup>. Hinter diesen Identitätsbemühungen steht aber ein weitgespannter Emanzipationsvorgang, dessen Antriebskräfte in dem Bestreben liegen, mittels kirchlicher Selbständigkeit einerseits und verstärkter Anpassung an spezifische soziokulturelle Bedingungen andererseits kirchliche Existenz für den jeweiligen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, als dessen integrierter Teil man sich versteht, relevanter zu machen. Begriffe wie *selfreliance* (Selbstachtung, Selbstvertrauen) und *indigenisation* (wörtlich: Einheimischmachung) bringen diese Seite des Emanzipationsvorgangs zum Ausdruck. Zugleich aber impliziert er ein kritisch-distanziertes Verhalten gegenüber westlichen theologischen und kirchlichen Traditionen, denen man zwar den eigenen historischen Ursprung sowohl theologisch als auch kirchlich weithin verdankt, denen man aber in der eigenen historischen Situation, wenn überhaupt, dann nur noch eine bedingte Geltung zuerkennt. Diese Haltung wird m. E. überzeugend von Ph. Potter zum Ausdruck gebracht, wenn er feststellt: „Wir bemühen uns in der ökumenischen Bewegung, neue und überzeugende Ausdrucksformen des Evangeliums an jedem Ort zu finden. Es geht nicht mehr an, daß die Theologen der älteren Kirchen in Europa aus einem bestimmten historischen und scholastischen Verständnis heraus für andere das Wort ergreifen“<sup>18</sup>.

Die Gewaltproblematik stellt in dem hier skizzierten Zusammenhang jenes spannungsvolle Feld dar, auf dem die Identitätskrise als Ausdruck einer noch

nicht gelungenen ökumenischen Integration ihren konkreten Niederschlag findet. Der für diese Krise ebenfalls konstitutive Emanzipationsprozeß in den nicht-westlichen Kirchen wirkt zumindest gegenwärtig Integrationsbemühungen entgegen. Unter dieser Voraussetzung ist die Aussage zutreffend, daß „wir . . . mit einer Krise unserer Einheit in einer weltweiten Gemeinschaft konfrontiert“ sind<sup>19</sup>.

Es bleibt zu prüfen, ob wir es hier mit einer unumkehrbaren Zwangsläufigkeit zu tun haben, so daß dann jede Identitätsbemühung um ein unverwechselbares Selbstsein als Kirche im jeweiligen besonderen politischen, sozialen und kulturellen Kontext schon die Suche nach Gemeinsamkeit und Einheit in der Ökumene im Ansatz unmöglich macht. Für den ökumenischen Gedanken, der das Leben der Kirchen innerhalb der letzten Dezennien nachhaltiger beeinflusst und auch reicher gemacht hat, als dies manche Kritiker der Ökumene wahrhaben wollen, wäre es jedenfalls eine schwer erträgliche Vorstellung, wenn der Ökumenische Rat künftighin nicht mehr als ein Forum sein sollte, auf dem nur noch die zwischen Nord und Süd, Ost und West bestehenden Gegensätze ausgetragen werden.

#### *Wandlungen im Selbstverständnis*

Das Dilemma, vor dem die Ökumene steht, ist offenkundig. Aber es fehlt auch nicht an Vorstellungen, wie aus ihm herausgekommen werden kann. Wieder sind in diesem Zusammenhang Aussagen wichtig, die auf der vorjährigen Zentralauschußsitzung gemacht worden sind.

M. M. Thomas kann sich sicherlich auf gewichtige Stimmengruppen, vor allem auch nach der Bangkok-Konferenz von 1973, stützen, wenn er feststellt: „. . . viele sind der Ansicht, daß der Prüfstein der Wahrheit nicht der logische Zusammenhang, sondern die existentielle Relevanz ist, und daß die Wahrheit nicht so sehr in bestimmten Formulierungen zum Ausdruck kommen muß, sondern in nichtverbalen Symbolen und im Gottesdienst oder in der evangelistischen und politischen Aktion oder im Zusammenleben in der Gemeinschaft. Diese Argumente haben erhebliches Gewicht, und das gleiche gilt für das damit angesprochene Ringen der ökumenischen Bewegung darum, der Wahrheit in der Kirche und für die Welt durch eine Vielfalt lebendiger Formen losgelöst von der Theologie Ausdruck zu verleihen“<sup>20</sup>.

Die gleiche Linie verfolgt auch Ph. Potter mit seiner Forderung nach „einer realitäts- und praxisbezogenen Theologie, . . . die unserem Wissen um die größere Vielfalt von Denkstrukturen, von kulturellen und linguistischen Ausdrucksformen und der Dynamik der Aktion/Reflexion, die unser christlicher Glaube uns zur Pflicht macht, gerecht“ werden kann<sup>21</sup>. In allerersten Umrissen zeichnet sich hier ein Modell für die Ökumene und ihre Funktion im letzten

Drittel des 20. Jahrhunderts ab. Drei bestimmende Momente treten dabei deutlich hervor:

1. Die Theologie bekommt einen anderen Stellenwert im Leben des einzelnen Christen wie der Kirchen. Ihre Relevanz hängt künftig nicht mehr ausschließlich davon ab, in welchem Maße sie theologische Systeme und Distinktionen pflegt, mittels derer in der Vergangenheit die Wahrheit des Evangelium artikuliert und vermittelt worden ist. In diesem Sinne ist das Diktum „losgelöst von der Theologie“ sicher zutreffend zu interpretieren. Die positive Funktion der Theologie besteht dann darin, sich für neue Erfahrungen des Glaubens zu öffnen, sie zu reflektieren, den konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhang im Horizont der Wirklichkeit Gottes und seines Wirkens zu analysieren und ihre Erkenntnisse empirisch so belangvoll zu formulieren, daß übergreifende Sinnzusammenhänge erkannt und Orientierungen für den Lebensvollzug in seiner Ganzheit und Vielfalt gewonnen werden können.

In übertragenem Sinne kann als Motiv für die Veränderung des Stellenwertes der Theologie gelten, was R. Shaull, dem ja die ökumenische Bewegung mannigfache Impulse in den letzten Jahren verdankt, in anderem Zusammenhang ausgesprochen hat: „Da Gottes Handeln in der Welt auf deren Transformation abzielt, befreien das Kommen Christi und das Werk des Heiligen Geistes neue und beunruhigende Kräfte in der Geschichte, die den Prozeß selber beeinflussen. Indem der Einfluß Christi wächst, werden alte Ordnungen hinweggefegt, und der Kampf um die Humanisierung führt zu neuen Ufern; zugleich erscheinen neue Gefahren, und die Kräfte, die Christus widerstehen, werden stärker und manifester. Doch auf dieser Straße gibt es kein Zurück; die an Gottes Werk teilnehmen möchten, können nicht Zuflucht auf ausgetretenen Pfaden suchen, noch sich von der Front zurückziehen, weil die Situation immer gefährlicher wird“<sup>22</sup>.

2. Die Zielrichtung des Ökumenischen Rates verändert sich. Sie besteht nicht mehr in „dem Bestreben, um jeden Preis Consensus und Gemeinsamkeit in Erklärungen und Zielsetzungen verwirklichen zu wollen“<sup>23</sup>. An die Stelle dessen tritt jetzt die bewußte Bejahung der Fülle von verschiedenartigen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens. Einheit im Sinne des Modells ist dann nicht mehr die überwundene Pluralität solcher Ausdrucksformen des Glaubens, sondern Einheit bleibt das Ziel eschatologischer Hoffnung, das schon jetzt als das zukünftig Vorausliegende den Horizont bildet, der jene Fülle umschließt. Ihr Medium ist der partnerschaftliche Dialog, der Übereinstimmung und Divergenz einschließt. In seiner Grundstruktur ist dieser Dialog im Horizont eschatologischer Verheißung bestimmt von der Gleichwertigkeit aller Ausdrucksformen des christlichen Glaubens, in denen Jesus als Sohn Gottes, als Richter und Erlöser bekannt wird.

3. Der Ökumenische Rat bekommt die Funktion eines Instruments der Kommunikation. Es liegt in der Logik dieses Modells, daß es stärker an Partizipation als an Repräsentation, stärker an Dynamik, Experiment und geistiger Konfrontation als an Bewahrung und Reproduktion längst bekannter Positionen und Wahrheiten orientiert ist. Die christliche Partnerschaft in ökumenischer Weite braucht den Raum, in dem sie sich vermittelt, und das Instrument, durch das sie sich vermittelt. In diesem Modell ist der Ökumenische Rat beides: dieser Raum und dieses Instrument<sup>24</sup>.

In der Stellungnahme des Zentralausschusses wird hervorgehoben, daß die Diskussion über die Gewaltproblematik sich „nicht immer . . . durch Klarheit, Logik und das Bewußtsein, daß Christen heute in einem weltweiten ökumenischen Kontext über die Konsequenzen ihres Glaubens nachdenken müssen“, ausgezeichnet habe<sup>25</sup>. In der Tat sind an dieser Diskussion die Schwächen und die Grenzen der ökumenischen Bewegung deutlich sichtbar geworden. Die Schwäche besteht vor allem im Fehlen einer allen gemeinsamen Basis, auf der das Gewaltproblem hätte angegangen werden können. Aber eben daran wird auch die Grenze erkennbar, denn der Ökumenische Rat als reine Freiwilligkeitsorganisation hat nicht mehr Gemeinsamkeit, als seine Mitglieder ihm zustehen. Er besitzt zudem auch keine institutionellen Mittel, um diesen Zustand zu überwinden. Unterschiedliche Auffassungen, wie zum Beispiel zur Frage nach der Gewalt, prallen so unvermittelt aufeinander. Konflikte werden allenfalls durch Kompromißformeln kaschiert, aber nicht eigentlich reguliert.

In dieser Lage kann das zuvor beschriebene Modell eine versachlichende, ausgleichende und regulierende Funktion erfüllen. Es bleibt darin aber an eine wesentliche Voraussetzung gebunden. Seine Produktivität hängt an der Bewahrung seiner intentionalen Offenheit für die Pluralität der Ausdrucksformen des christlichen Glaubens. Nur solange, wie es nicht zum Vehikel für die Durchsetzung partikularer Ansprüche gegenüber der ökumenischen Allgemeinheit gemacht wird, kann es funktionieren.

Es bleibt abzuwarten, ob und wie die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates das Modell rezipieren werden. Dabei geht es allerdings nicht um eine formale Prozedur, sondern um die Intensivierung der ökumenischen Gemeinschaft überhaupt, die, wie sich an der Diskussion über die Gewalt zeigt, gegenwärtig in einer erheblichen Belastungsprobe steht. Das Hauptproblem in diesem Bemühen besteht darin, ob und in welchem Umfang es möglich wird, den Ausgleich zwischen theologischer und kirchlicher Tradition einerseits und den aus der Konfrontation mit Fragen, die in der gegenwärtigen historischen Situation aufbrechen, gewonnenen neuen Aspekten des Glaubens andererseits zu leisten. Es läßt sich derzeit nicht die Gefahr übersehen, daß in dieser Beziehung Gegensätze bestehen, die sich zur Struktur zu verfestigen drohen.

Erneut kann in diesem Zusammenhang auf die Gewaltproblematik und ihre Diskussion zurückverwiesen werden. An ihnen läßt sich ablesen, in welchem Maße die Tendenz besteht, situationsbedingte Fragen an den Glauben zu verallgemeinern und in dieser Verallgemeinerung dann polemisch gegen die Tradition zu wenden. Seinen Ursprung hat das Problem der Gewalt und ihrer Anwendung auch von Christen aber in konkreten Erfahrungen mit Gesellschaftsverfassungen, die aufgrund bestehender ökonomischer, politischer und kultureller Strukturen eine ungehinderte Selbstbestimmung und Partizipation nicht zulassen. Diese Erfahrungen bildeten die ursprüngliche Basis, von der her argumentiert wurde, und nicht ein bestimmtes theologisches System, dem man sich, aus welchen Gründen auch immer, verbunden wußte.

Erst in der Folge verdichten sich solche Erfahrungen dann zu einem allgemeinen System religiöser Deutung der gesellschaftlichen Situation und ihres Umbruchs überhaupt, wie es an der Theologie der Befreiung erkennbar wird. Mittels dieser Interpretation ist es einerseits möglich, einen Sinnzusammenhang zu konstruieren, mit dem empirische Zufälligkeiten in der historischen Entwicklung überstiegen werden. Der Umbruch selber wird dadurch als ein aus der Logik einer höheren Ordnung hervorgehender Prozeß verstehbar. Andererseits wird mit Hilfe des konstruierten Sinnzusammenhangs menschliches Handeln scheinbar unzweideutig in Richtung auf eine notfalls auch gewaltsame Befreiung von den als unerträglich empfundenen gesellschaftlichen Verhältnissen festgelegt.

Solange ein solches System religiöser Weltdeutung auf eine konkrete Lage, wie sie beispielsweise in lateinamerikanischen Gesellschaften gegeben zu sein scheint, rückbezogen und damit auch einer Kontrolle durch Erfahrung ausgesetzt bleibt, wird innerhalb seiner Grenzen das Gewaltproblem sinnvoll diskutabel. In diesem Fall bleibt also das religiöse System innerhalb der Partikularität derjenigen spezifischen Situationen, die es theoretisch erfassen und das Handeln dadurch entlasten will, indem es mit dem Aufweis der logischen Konsequenz einer bestimmten Handlungsrichtung andere Möglichkeiten ausschließt. Es beansprucht dann aber auch keine Allgemeingültigkeit, sondern es fordert allenfalls eine Anerkennung seiner partikularen Geltung.

Der Konflikt entsteht dort, wo der Rahmen partikularer Geltung gesprengt und das Deutungsschema selbst zu einem allgemeinen System globaler Weltdeutung ausgeweitet wird. Die ihm implizite Orientierung des Handelns nimmt dann ebenfalls den Charakter neuer ethischer Prinzipien an, die für alle „wahren Christen“ Gültigkeit besitzen. Die Verallgemeinerung erlaubt mithin auch die Feststellung, welche Kriterien für christliche Identität zur Anwendung kommen müssen.

Nachdem innerhalb der Ökumene die Geltung der Tradition der „älteren

Kirchen“ stark kritisiert und relativiert wird, wie es gerade auch der Bericht von Ph. Potter vor dem Zentralauschuß im letzten Jahr wieder sichtbar werden läßt, läge es sicher im Interesse der zu fördernden Gemeinschaft unter allen Kirchen, wenn man sich ebenso kritisch solchen neuen Verallgemeinerungstendenzen gegenüber verhalten würde. Andernfalls droht jene lähmende Polarisierung zwischen „alter“ und „neuer“ Orthodoxie, wie sie aus der Kirchengeschichte hinreichend bekannt ist.

Überhaupt ist die schematische Unterscheidung zwischen älteren und jüngeren Kirchen eher hinderlich als förderlich. Man wird vielmehr von jeder Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates erwarten müssen, daß sie die Substanz ihrer Tradition in das Mühen um neue Erkenntnisse einbringt und dabei ihre jeweilige Identität dialogisch bewährt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dies wird besonders an der Arbeit von J. Degen, *Das Problem der Gewalt. Politische Strukturen und theologische Reflexionen, Konkretionen*, Band 9, 1970, sichtbar.

<sup>2</sup> s. *Ökumenische Rundschau* (22) 1973, S. 533—548.

<sup>3</sup> A.a.O. S. 537 f.

<sup>4</sup> A.a.O. S. 542.

<sup>5</sup> Ebda. S. 542.

<sup>6</sup> Appell an die Kirchen der Welt, hrsg. v. H. Krüger, 1967, S. 52 ff.

<sup>7</sup> Inwieweit diese Anschauung heute gerade von Christen in Lateinamerika geteilt wird, dazu vgl. H. Goss-Mayer, *Die Macht der Gewaltlosen*, 1968, u. H. Lüning (Hrsg.), *Mit Maschinengewehr und Kreuz oder Wie kann das Christentum überleben?*, 1971.

<sup>8</sup> Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O. S. 257.

<sup>9</sup> *ÖR* (22) 1973, S. 544.

<sup>10</sup> Vgl. dazu besonders M. M. Thomas, *The Significance of the Critique of Ghandian Presuppositions by Martin Luther King for the Development of a Non-violent Strategy of Revolution*, in: Th. Rendtorff — A. Rich, *Humane Gesellschaft*, 1970, S. 319 ff.

<sup>11</sup> *ÖR* (22) 1973, S. 536.

<sup>12</sup> Vgl. dazu seinen Aufsatz: *Ethik der Revolution*, in: J. M. Gustafson, J. M. de Jong und R. Shaull, *Zur Ethik der Revolution*, hrsg. v. der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1970, S. 9—25.

<sup>13</sup> A.a.O. S. 25.

<sup>14</sup> epd.-Dokumentation Nr. 35/1973, S. 23 ff. und „Genf 1973“. Beiheft zur *Ökumenischen Rundschau* Nr. 24, Korntal b. Stuttgart 1974.

<sup>15</sup> A.a.O. S. 23.

<sup>16</sup> A.a.O. S. 26.

<sup>17</sup> Ebda. S. 26.

<sup>18</sup> epd.-Dokumentation Nr. 35/1973, S. 6 und „Genf 1973“. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 24, Korntal b. Stuttgart 1974.

<sup>19</sup> M. M. Thomas, a.a.O. S. 26.

<sup>20</sup> A.a.O. S. 27.

<sup>21</sup> A.a.O. S. 12.

<sup>22</sup> Befreiung durch Veränderung, 1970, S. 97.

<sup>23</sup> Ph. Potter, a.a.O. S. 11.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch wieder Ph. Potter, a.a.O. S. 13 f.

<sup>25</sup> ÖR S. 534.

## „Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft“ — Die Vollversammlung in Djakarta 1975 als pädagogische und theologische Herausforderung der Kirchen

VON KARL ERNST NIPKOW

### *Das Thema — seine Spannungen und Schwierigkeiten*

Das Leitthema der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Djakarta soll lauten: „Jesus Christus befreit und eint“. In kühner Ableitung ist das dritte, pädagogische Teilthema formuliert: „Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft — christliche Ziele und Prioritäten für die Veränderung der Erziehung in Kirche und Gesellschaft“ (vgl. zum Untertitel Zentralauschußdokument Nr. 9, 1973). Dem übergreifenden theologischen Oberthema, das von Christi Befreiungshandeln an uns spricht und unsere Selbstrechtfertigung gerade abweist (vgl. Gal 5,1), wird ein Erziehungsauftrag entnommen, der durchaus unsere Sache sein soll. Mehr noch: es wird ausdrücklich auf die Veränderung der christlichen Erziehungsziele und Prioritäten in Kirche *und* Gesellschaft abgehoben; beabsichtigt ist ein gesellschaftlich relevantes pädagogisches Befreiungskonzept der Kirchen. Die Spannung wächst, wenn man bedenkt, daß in der englischen Fassung des Oberthemas das allgemeine Wort „free“ („Jesus Christ frees and unites“) gebraucht wird, in der Formulierung des dritten Leitthemas der von politischen Konnotationen nicht loslösbare Begriff „liberation“ („Education for liberation and community“). Warum folgt aus der Freiheit in Christus als Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes ein pädagogisch-politisches Befreiungdenken und -handeln? Wie hängt beides zusammen?

Die Rede von Freiheit und Gemeinschaft in zwei aufeinander bezogenen und doch nicht identischen Kontexten fordert die Kirchen sachlich und methodolo-

gisch aufs schwerste heraus. *Sachlich* zielt die Frage auf den theologischen und politisch-pädagogischen Sinn christlicher Freiheit. *Methodologisch* gesehen müssen für christliche Erziehung, theologische Ausbildung und theologische Forschung Methoden gefunden werden, die den genannten Zusammenhang durchdringen, ohne hierbei die theologischen und sozialwissenschaftlichen bzw. erziehungswissenschaftlichen Kategorien in undurchsichtiger Weise ineinander aufzulösen.

Beispiele aus dem deutschen Erfahrungsraum zeigen, daß man zunehmend erkennt, wie notwendig es ist, *theologische Deutung* und *Analyse der Wirklichkeit* zusammenzubringen. Bei der Durchführung wird diese Absicht jedoch zu meist immer noch gründlich verfehlt.

- In großer Zahl ergänzen Theologiestudenten in der Bundesrepublik ihre Studien durch *nichttheologische Studien*, vor allem in den Disziplinen Pädagogik, Psychologie und Soziologie. Kaum jemand zeigt ihnen jedoch, wie beides zusammenhängt.
- Theologische Ausbildungskommissionen entwerfen beachtenswerte Konzepte *problemorientierten Theologiestudiums* unter Integration nichttheologischer Wissenschaften, wiederum besonders der Sozialwissenschaften. Kristallisationspunkte sind vor allem die herausfordernden Probleme unserer Zeit aus dem Raum kirchlichen und gesellschaftlichen Handelns. Von bescheidensten Anfängen abgesehen, stehen jedoch alle diese Überlegungen vorerst nur auf dem Papier<sup>1</sup>.
- Für den schulischen Religionsunterricht sind Konzepte entwickelt worden, welche Bibelauslegung und Lebensauslegung in einem „*Kontextmodell*“ aufeinander beziehen<sup>2</sup>. In der Unterrichtspraxis bricht jedoch beides häufig auseinander; man macht das eine oder das andere — ohne wechselseitigen Bezug.
- In neuesten Versuchen wird dies Modell zu einem offen strukturierten, von Schülern und Lehrern gleichberechtigt und gemeinsam geplanten *Projektunterricht* fortentwickelt. Im Zeichen der Projektidee (J. Dewey) soll hierbei die lebendige praktische Erfahrung außerhalb der Schule Ausgangspunkt und Zielpunkt der Lernerfahrungen sein. Von einem klaren christologischen Standort ausgehend, wird erwartet, daß in diesem Prozeß das „*theologische Definitionspotential*“ einbezogen und eine Definition der Lebenssituationen gemäß der Dialektik von Gesetz und Evangelium möglich wird, hinführend zur Erfahrung der eigenen Unfreiheit und zugleich Befreiung in Christus. Wie sich diese theologischen Situationsdefinitionen konkret vollziehen sollen, bleibt jedoch auch hier noch undeutlich<sup>3</sup>.

Vielleicht muß dies so sein, denn das Evangelium ist kein Gesetz, durch das ich einem anderen sein Handeln genau vorschreiben kann. Dies ist das eine.

Freiheit und Gemeinschaft in Christus sind aber auch keine Abstrakta, sondern ereignen und konkretisieren sich immer nur in bestimmten historischen Lebensverhältnissen. Dies ist das andere. Die Einsicht in die gesellschaftliche und geschichtliche Existenz des Menschen und die Erfahrung der Fleischwerdung des Wortes Gottes verbieten es darum, die Freiheitsthematik nach der fragwürdigen Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Freiheit abzuhandeln, als könne und dürfe man die Befreiung des Menschen von sich selbst ohne ihren gesellschaftlichen Ausdruck fassen. Innere und äußere, individuelle und gesellschaftliche Existenz kann man nicht auseinanderreißen. Wenn christlicher Glaube Lebenssituationen neu definieren soll, darf und muß gefragt werden, in welchen Lebenssituationen wir uns heute vorfinden.

## I. ZUR SITUATION WESTLICHER GESELLSCHAFTEN

Für die Beschreibung der Situation westlicher Industriegesellschaften sei von *drei gesellschaftstheoretischen Hypothesen* ausgegangen. Ihnen entsprechen *drei pädagogische Problembereiche*, angesichts derer die Kirchen hierzulande nach ihrem theologischen Beitrag im pädagogischen Feld gefragt sind.

Die westeuropäischen und nordatlantischen Staaten sind ihrem politischen Selbstverständnis nach liberale und soziale *Demokratien*, während gleichzeitig ihre Wirtschaft nach *kapitalistischen* Prinzipien strukturiert ist. Zusätzlich werden die Steuerungsprobleme der hochindustrialisierten Staaten immer *komplexer*, gleichgültig, welcher Wirtschaftsform sie folgen. Alle genannten Merkmale zusammen verursachen schwere Spannungen, von denen Bildungswesen (I, 1), Bildungsreform (I, 2) und Bildungsprozesse (I, 3) mitbetroffen sind.

### *1. Der Pauperismus der Überflußgesellschaften und die Vernachlässigung des Bildungswesens*

Im Zusammenhang der Reformulierung der kapitalismuskritischen Krisentheorien wird heute deutlich, daß die gegenwärtigen Probleme durch die von Karl Marx entwickelte klassische „Mehrwerttheorie“ und die entsprechende Theorie vom „Klassengegensatz“ nicht mehr zureichend erfaßt und erklärt werden können. Zwar wird das Potential zur Verarbeitung unserer ökonomischen, sozialen und politischen Probleme nach wie vor durch die „*Leitvariable des wirtschaftlichen Wachstums*“ bestimmt und — unter dem Gesichtspunkt weiteren Wachstums — limitiert. Die wirtschaftliche Kraft unserer Länder ermöglicht nicht nur die Bewältigung beispielsweise sozialer Probleme, sondern begrenzt auch ihre durchgreifende Lösung (s. u.). Ja, der gesellschaftliche Prozeß schafft darüber hinaus neue soziale und psychische Probleme. Auch in diesem Sinne gilt darum, daß zwar nach wie vor jener Wachstumsprozeß „*nicht-kon-*

trollierte Begleitphänomene“, nämlich „Herrschaft, Unterdrückung, Entfremdung und Mangel“ hervorruft. Diese Begleitphänomene sind selbstwidersprüchlich, weil unsere Gesellschaft sie erzeugt, obwohl unser Staat sie seinem liberalen und sozialen Selbstverständnis gemäß gerade nicht will. Im ganzen aber manifestieren sich heute jene Phänomene an *anderer* Stelle als im 19. Jahrhundert<sup>4</sup>.

Die Phänomene der „Entfremdung“ und des „Elends“, die Marx diagnostizierte, sind in wohlfahrtsstaatlich organisierten Überflußgesellschaften abgemildert oder gar verschwunden. Gemessen am Durchschnittseinkommen und verglichen mit den unterentwickelten Ländern ist in den entwickelten Gesellschaften materieller Reichtum erreicht. Die Realeinkommen sind gewachsen. Das Leben ist auch für die arbeitende Bevölkerung erträglich und in Abstufungen annehmlich geworden. Dieser Blick auf die Lohn- und Einkommensdimension verdeckt jedoch, daß in den hochindustrialisierten Industriegesellschaften die Kosten, die verlangt werden, um die Arbeitskraft des arbeitenden Menschen zu erzeugen und zu erhalten, gestiegen sind. Diese sogenannten „Reproduktionskosten“ dürfen nicht zu eng gefaßt werden. Sie betreffen weite Bereiche der sog. *Infrastruktur*: das Erziehungs- und Ausbildungswesen, das Gesundheitswesen, Verkehr und Transport, die Bereiche der Freizeit und Erholung u. a. Vergleicht man nun die Kosten, die für die Reproduktion der Arbeitskraft aufgewendet werden, mit denen, die für die Reproduktion des Kapitals ausgegeben werden (z. B. Investitionen mit zum Teil der Möglichkeit hoher Abschreibungen), bricht die Frage auf, welches Verhältnis zwischen beiden zu fordern ist.

Vor allem unter dem Eindruck seiner Studien in den USA vertritt Claus Offe die Hypothese, daß in den westlichen Wirtschaftsgesellschaften gerade so viel für den Menschen ausgegeben wird, wie für die Erzeugung und Erhaltung seiner Arbeitskraft und -zufriedenheit notwendig ist. Jene Menschen und Gruppen aber, die nicht mehr im Arbeitsprozeß stehen oder die nicht wenigstens eine indirekte Beziehung zum Arbeitsmarkt aufweisen können, haben „nicht mehr als die düftigste Sicherung ihres Überlebens vom ‚Wohlfahrtsstaat‘ zu erwarten (und bisweilen nicht einmal das).“ „Der Pauperismus des frühkapitalistischen Proletariats wird vom modernen Pauperismus der ‚depressed areas‘ abgelöst: Die *alle* Bürger betreffenden Bereiche von Bildung, Verkehr, Wohnung und Gesundheit liefern hierfür eine Reihe sinnfälliger Anhaltspunkte. Das gleiche gilt für die biographischen Marginalsituationen der vorschulischen Sozialisationsphase, der Arbeitslosigkeit, der Altersphase nach dem Austritt aus dem Berufsleben, der Geisteskranken und der Kriminellen; und es gilt für die gesellschaftlichen Ausnahmesituationen ethnischer Minderheiten, zukunftsloser Wirtschaftszweige, der Slums und der strukturellen Armutsgebiete<sup>5</sup>.“

In Westdeutschland stagnierte nach dem letzten Krieg das Bildungswesen nahezu zwei Jahrzehnte hindurch, so daß noch 1971 eine OECD-Prüferkommission zu dem entlarvenden Urteil kam, die Bundesrepublik als eine der kapitalstärksten Industrienationen der Welt habe eins der am schlechtesten entwickelten Schulsysteme<sup>6</sup>. Auch die inzwischen erfolgten Steigerungen der öffentlichen Bildungsetats bleiben an der Grenze oder deutlich unterhalb der Grenze des gerade Notwendigen.

Was für das Bildungswesen gilt, belegt eine von Ernst von Weizsäcker herausgegebene Studie für die Vernachlässigung der Infrastrukturpolitik im ganzen. Der Investitionsrückstand für das Verkehrs- und Gesundheitswesen, für Bildung und Raumordnung, für Städtesanierung und Umweltschutz muß mittlerweile auf mehrere 100 Milliarden DM veranschlagt werden<sup>7</sup>.

Als Formel für die hier sichtbar werdenden strukturellen Asymmetrien ist der Begriff der „*Disparität von Lebensbereichen*“ vorgeschlagen worden. Die mit dieser Formel verbundene (Disparitäts-)Hypothese will besagen, „daß im staatlich regulierten Kapitalismus nicht mehr der globale Konflikt zwischen Klassen das dynamische Zentrum sozialen Wandels darstellt; es wird zunehmend überlagert von einem ‚horizontalen‘ Schema der Ungleichheit, der Disparität von Lebensbereichen. Allerdings ist es wahrscheinlich, daß die in der klassischen Phase des Kapitalismus unterprivilegierten Gruppen und Schichten auch am ehesten die Leidtragenden jener Systemdefekte sein werden, die die gleichmäßige Entfaltung der Produktivkräfte und der Freiheitschancen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens unterbinden“<sup>8</sup>.

## 2. *Ökonomische Antagonismen und technokratische Bildungsreform*

Die westlichen Demokratien stehen auf Grund ihrer Verfassungen unter einem hohen menschlichen Anspruch, unter der *gesellschaftspolitischen Selbstverpflichtung* zu größerer sozialer Gerechtigkeit, zu Gleichheit der Bildungschancen, zu mehr Demokratie und Partizipation, ja, zu einer höheren „Qualität des Lebens“ überhaupt. Dieser Selbstanspruch ist die *erste* starke Quelle gegenwärtiger Bildungsreform in der Bundesrepublik und in anderen westlichen Ländern. Die *Forderung der Wirtschaft*, die Ausbildungsstrukturen den veränderten wirtschaftlichen Leistungsansprüchen anzupassen, nicht zuletzt um der internationalen Konkurrenzfähigkeit willen, ist die *zweite* Quelle gegenwärtiger Bildungs- und Wissenschaftspolitik. Neben Arbeit und Kapital werden Wissenschaft und Bildung zum „dritten Faktor“ der Produktion. Die Sicherung des wirtschaftlichen Wachstums verlangt eine Steigerung der Arbeitsproduktivität mit Hilfe investierter Technologien. Besonders wichtig ist darum die Förderung der wissenschaftlich-technischen Intelligenz<sup>9</sup>. In der Bildungsplanung der OECD-Institutionen standen in der ersten Phase nach dem Krieg die wirt-

schaftlichen Bedarfsgesichtspunkte sogar im Vordergrund. Auch die in den USA nach 1957 („Sputnik-Schock“) einsetzende Curriculumreform — vor allem auf dem Gebiet der Naturwissenschaften — zeigt die Interdependenz von Bildung, Wirtschaft und Politik.

Zwei mächtige Motive müßten an sich, so dürfte man erwarten, die Bildungsreform umfassend befördern — wenn sich nicht auf Grund paralleler *ökonomischer Gegenerwartungen* und der damit verbundenen *Einengung* auch des *staatlichen Reformspielraums* die Bildungspolitik in *Widersprüche* verwickeln würde (Antagonismushypothese).

Erstens ist im Gegensatz zu dem gesellschaftspolitischen Programm der Gleichheit der Bildungschancen und der gleichmäßigen Förderung aller der *wirtschaftliche Bedarf* hinsichtlich der erforderlichen Berufsqualifikationen *unterschiedlich*. Die Phase der Hochmechanisierung und Automatisierung der Produktionstechnik und Verwaltungsorganisation verlangt „von bestimmten Teilgruppen der Beschäftigten zunehmende Qualifizierung, während die Tätigkeiten von anderen Teilgruppen durch gleichbleibende oder abfallende Qualifikationsanforderungen gekennzeichnet sind<sup>10</sup>.“ Fest scheint nur zu stehen, daß bestimmte tätigkeitsunspezifische Fähigkeiten wie Mobilität, Anpassungsfähigkeit, Flexibilität, Leistungsbereitschaft, technische Sensibilität, Kooperationsbereitschaft usw. durchgängig größere Bedeutung gewinnen. Eine allgemeine und lineare Korrespondenz zwischen Bildungsinvestitionen und Wirtschaftswachstum besteht jedenfalls nicht. Die Bestrebungen zur Reduzierung der Bildungsreform (Warnung vor Überqualifizierungen, akademischem Proletariat) bzw. zu ihrer funktionsgerechten Abstimmung auf die unterschiedliche Bedarfsstruktur werden von hier aus verständlich.

Noch stärker reduzierend wirken sich jedoch zweitens direkte *ökonomische Gegeninteressen* aus. Mag die „gesamtwirtschaftliche Rendite einer verbesserten Bildung“ langfristig beachtlich sein, kurzfristig hätten das vorgesehene 10. Pflichtbildungsjahr für alle sowie permanente Weiterbildung der Erwerbstätigen einen riesigen Entzug von Arbeitskräften zur Folge<sup>11</sup>. Die in den Ausbau des Ausbildungssystems zu investierenden Gelder verteuern außerdem die Arbeitskraft, verteuern damit die Produktion und führen tendenziell zu einer Senkung der Gewinnrate. Steuererhöhungen zum Zwecke der Bildungsfinanzierung senken ferner die Investitionskraft der Privatwirtschaft und führen nicht zuletzt auch auf der Konsumseite zu Kapitalverwertungsschwierigkeiten, da sich infolge eines der Bevölkerung aufgenötigten größeren Konsumverzichts die Absatzmöglichkeiten der Konsumgüterindustrie verschlechtern.

Der *Staat* ist in dieser Situation als Sozialstaat einerseits zu möglichst optimaler Durchführung der Bildungsreform verpflichtet. Aus konjunktur- und investitionspolitischen Gründen ist er andererseits ständig genötigt, die zyklisch

auftretenden Wirtschaftsschwankungen durch antizyklische Maßnahmen kurzfristig zu mildern, durch „Gasgeben“ in Zeiten der Rezession, durch „Bremsen“ in Zeiten der Hochkonjunktur. Langfristige Bildungsfinanzierung wird dadurch überhaupt erschwert. Auch hier entstehen gegenläufige Imperative.

Die Folge ist, daß die Bildungsverwaltungen nach *leistungssteigernden* und zugleich *kostensenkenden* Reformmaßnahmen suchen. Unter diesem doppelten Druck werden sehr viele wichtige pädagogische Aufgaben verkürzt; die Bildungsreform erhält — zum Teil rapide — ein funktionalistisches bzw. technokratisches Gefälle.

Auf der *schulorganisatorisch-strukturellen Ebene* werden Ausbildungsverbandsysteme entwickelt (Gesamtschulen, Gesamthochschulen), die eine funktionsgerechtere Förderung, optimale Auslese, bessere Ausnutzung personeller und räumlicher Kapazitäten und im Hochschulsektor einen „rascheren Umschlag“ der Studentenzahlen ermöglichen sollen.

Auf der *unterrichts- und lernorganisatorischen Ebene* dringen Prinzipien vor, die primär die Funktionstüchtigkeit des Lernsystems verbessern sollen (Operationalisierung der Lernziele, ständige Überprüfung der Lernergebnisse, im ganzen Regelkreismodelle).

Als *theoretisches* Gegenstück ist die Definition von Unterricht als Prozeß planmäßiger Verhaltenssteuerung anzusehen, ferner die Entwicklung von Schultheorien, die sich methodisch bewußt auf Beschreibung und Analyse beschränken. Die „instrumentelle Vernunft“ dieser Theorien, die sich auf die Optimierung der *Mittel* konzentriert und die anthropologische, gesellschaftsphilosophische und politische Diskussion der Erziehungs- und Unterrichtsziele ausklammert, kommt mit ihrer Neutralisierung der Normendiskussion jenen politischen Interessen entgegen, die systemgefährdende Grundsatzdiskussionen vermeiden möchten. Um nicht falsch verstanden zu werden: Es sollen nicht generell funktionsgerechte pädagogische Reformen verdächtigt werden. Wohl aber muß ein Funktionalismus abgewehrt werden, der meint, mit Hilfe technokratisch reduzierter Reformen von den eigenen Hintergrundproblemen und Widersprüchen ablenken und die großen gesellschaftlichen Zukunftsprobleme vornehmlich auf dem Wege eines strategischen Planungs- und Nutzungsverstandes bewältigen zu können.

### 3. Legitimationsdilemma komplexer Demokratien und die Krise der Bildungsprozesse

Jedes Erziehungssystem hat *zwei Grundaufgaben*: Es muß unter einem funktionalen und technischen Aspekt (s. o.) helfen, die Gesellschaft zu *erhalten* (maintenance). Zu diesem Zweck müssen Kompetenzen vermittelt und berufliche Qualifikationen erworben werden. Unter ethisch-politischem Aspekt muß

die Erziehung dazu beitragen, daß die heranwachsende Generation die Gesellschaft *akzeptiert* (acceptance), vor allem ihre Grundstrukturen und Grundwerte<sup>12</sup>. Freiheitlich-demokratische Staaten wie die des Westens sind hinsichtlich dieser Aufgabe verpflichtet, den Weg der Gesellschaft in die Zukunft von allen Bürgern mittragen und mitentscheiden zu lassen, in einem Prozeß freier, öffentlicher Willensbildung. Hier nun erwächst heute das schwerste Problem.

Politische Führung und Verwaltung fühlen sich nicht nur *finanziell*, sondern auch *ideell überfordert*. Einerseits werden die Steuerungsprobleme (crisis management) immer komplexer; andererseits wird der Staat hinsichtlich seines freiheitlich-demokratischen und sozialen Selbstverständnisses immer radikaler beim Wort genommen. Dies äußert sich in drei Richtungen.

1. Zwar ist das geistige Erbe der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte in den Verfassungen fixiert. Aber es enthält einen beunruhigenden realutopischen Überschuß. In Weiterinterpretation der bürgerlichen Freiheitsidee sind es vor allem die radikaldemokratischen sowie sozialistisch-marxistischen Bewegungen, die gegenwärtig die bestehenden westlichen Gesellschaften mit der Utopie einer „Neuen Kultur“ konfrontieren und irritieren.

2. Zwar ist die Demokratie eingeführt; aber unter den Verhältnissen von Massendemokratien mit kanalisierter und gefilterter politischer Willensbildung entwickelt sich faktisch mehr oder weniger ein elitärer Demokratismus. Dieser wird von vielen einfach nicht mehr hingenommen.

3. Schließlich durchzieht die Politik heute alle Lebensbereiche; mit dem Funktionszuwachs des Staates dringt staatliches Handeln unmittelbar oder mittelbar in bisher staatsfreie gesellschaftliche Bereiche ein: durch diese Repolitisierung scheint das System erst recht überfordert zu werden.

Angesichts dieses wachsenden Legitimationsdrucks fragt Jürgen Habermas, ob folgende *Wege der Motivations-sicherung* und Gesellschaftsstabilisierung weiterhin erfolgreich sein werden (und er verneint es): die Entpolitisierung der Öffentlichkeit durch eine demokratische Elite und der Ausgleich fehlender Legitimationen durch systemkonforme Entschädigungen („staatsbürgerlicher Privatismus“ und „familial-beruflicher Privatismus“)<sup>13</sup>.

Wie, wenn jene „Werte“, nämlich wachsender Konsum, Aufstiegschancen und äußere Sicherheit, mit denen heute zumeist die Wahlen gewonnen werden, das tiefere *Sinn- und Freiheitsbedürfnis* der Menschen und die weiterreichende *Wahrheitsfrage* nach den wahrhaft wünschbaren Zukunftszielen nicht mehr befriedigen? Schon weil die Steuerungsprobleme viel zu komplex sind und langwierige Grundsatzdiskussionen folglich „stören“, könnte die politische und administrative Führung versucht sein, die Suche nach dem demokratisch legitimierten *Sinn von den Steuerungsaufgaben* „abzukoppeln“<sup>14</sup>. M. a. W., eine sich verstärkende Legitimations- und Motivationskrise könnte man dadurch zu neu-

tralisieren suchen, daß man folgende menschliche Grundhaltung westlicher philosophischer und pädagogischer Tradition schwächt: das Bedürfnis, von sich und anderen Rechenschaft zu verlangen, das Bedürfnis nach Reflexion und Begründung (Legitimations- und Motivationskrisen-Hypothese).

Gelänge es dem System, sich von der Zumutung konflikthaltiger und zeitraubender, im technokratischen Sinne störender Willensbildungsprozesse zu entlasten, wäre diese Entlastung freilich zugleich *das Ende von „Freiheit“ und „Gemeinschaft“*. Dies sei zunächst auf der Grundlage der Tradition praktischer Philosophie behauptet (zur theologischen Sicht s. u., besonders den Schluß). Der Vorgang der Wahrheitssuche und vernünftigen Rechenschaftsabgabe kann nämlich nur als ein von Zwang und Unterdrückung freier Vorgang der Konsensusbildung begriffen werden. Damit ist er aber als Vorgang zwischen potentiell gleichberechtigten Personen zu verstehen, die in diesem Sinne eine Kommunikationsgemeinschaft konstituieren und nicht ein gesellschaftliches Unterdrückungsverhältnis spiegeln. Die Ausgangsthematik unserer Darlegungen — das Thema der ökumenischen Christenheit von Djakarta in Sachen Pädagogik — enthüllt sich als der bleibende rote Faden unserer Analyse.

Die Antwort auf die Frage, ob unsere Zukunft den fortschreitenden Verlust von Freiheit und Gemeinschaft in dem umschriebenen Sinne mit sich bringen wird, kann nicht theoretisch ausgemacht werden, weil sie von uns selbst und unserem praktischen Handeln mit abhängt. Theoretisch abklärbar sind jedoch die Bedingungen, die jenen Verlust aller Wahrscheinlichkeit nach begünstigen. Eine der folgenreichsten Bedingungen wäre die weitere Ablösung des bisher zumindest theoretisch immer wieder lebendig gebliebenen Grundmusters *reflexiv-kritischen Lernens* durch dominant werdende Prozesse *adaptiv-traditionalen Lernens*. Erst hier stoßen wir auf Sachverhalte, die den Begriff „Bildungskrise“ rechtfertigen. Ein Begriff der Weltbildungskrise, der diese nur als Dilemma der Wissensexplosion, quantitativer Defizite oder mangelnder Input-output-Effizienz auffaßt, ist mit seiner Verharmlosung der tieferreichenden Motivations- und Sinnkrise seinerseits bereits ein Ausdruck dieser Krise<sup>15</sup>. Wir skizzieren im folgenden *drei Bedingungen reflexiven Lernens* und greifen mit Absicht auf den traditionellen Begriff der „Bildung“ zurück.

### 3.1 Überlieferungsverlust und Schwächung kritischer Reflexivität

Günter Grass nennt „Kultur“ den „notwendigerweise sperrigen Ausdruck unserer Epoche“. „Sperrig“ wird für die zunehmend entideologisierten Steuerungs- und Planungsaufgaben in Politik, Wirtschaft und Verwaltung auch eine „Bildung“, die daran festhält, daß Re-Flexion — im Sinne des Zurückfragens — nicht nur abstrakt nach Argumenten zurückfragt, sondern nach der Geschichte unseres Denkens und Handelns, nach der Bedeutung der Überlieferung.

In den Schulsystemen der technisierten Industriestaaten setzt sich im Vergleich zu früher ein *neuer Funktionstyp von Institutionen* durch: mobil, pragmatisch, zukunftsorientiert — nicht mehr vergangenheitsorientiert. Dies ist einerseits notwendig. Andererseits übertragen die sich verstärkenden Verwaltungs-, Planungs-, Kontroll- und Rationalisierungsfunktionen mit ihrer instrumentellen Vernunft auf ihre Träger, besonders die Lehrer und Schulverwaltungsbeamten, eine neue Mentalität. Sie läuft auf eine *Schwächung des Mediums „Überlieferung“* hinaus. Historiker beobachten Ähnliches in der Breite des gesellschaftlichen Lebens. „Das Volksleben unserer Gegenwart ist nahezu geschichtslos geworden“ (H. Heimpel). Selbst für die bewußter lebenden Zeitgenossen wird die „Geschichte als Tradition“ durch die „Geschichte als Vollzug“ verdrängt, durch die „selbsterlebte Geschichte“ und das „Übermächtige ihrer Veränderungen“ (R. Wittram). Vor allem die fortschreitende Technisierung scheint den Geschichtsverlust zu fördern. „Turbine, Eisstrahl, Radioapparat haben keine Geschichte, aber sie absorbieren die Aufmerksamkeit der Menschen, die durchaus Geschichte haben, in Produktion und Benützung“ (A. Mitscherlich)<sup>16</sup>.

Die letzte Wendung zeigt, daß man es sich mit dem Hinweis auf vermeintliche Unabänderlichkeiten zu leicht machen würde. Zum einen sind die psychischen und sozialen Folgen des Traditionsschwundes noch nicht abzuschätzen<sup>17</sup>. Zum anderen bleibt der grundsätzliche anthropologische Sachverhalt bestehen, daß Menschen „Geschichte haben“. Auch die Technik ist ein geschichtliches Phänomen, nicht ein Naturereignis<sup>18</sup>. Mit dem Hinweis auf menschliche Geschichte sollen darum nicht irgendwelche bereichernden Funktionen der Überlieferung museal gerettet werden. Es geht vielmehr um die *spezifisch humane Weise, Welt zu haben, „Gemeinschaft“ zu haben*. Was heißt das?

Beide, die „technische Praxis“ des Menschen und die „soziale, moralisch relevante Praxis“ sind auf *Verständigung* angewiesen (Karl-Otto Apel). Sprachliche Verständigung ist das Medium, in dem sowohl die Regeln der technischen Praxis auf ihren Geltungsanspruch hin befragt wie auch die Handlungsnormen der sozialen Praxis kritisiert und gerechtfertigt werden müssen. Jener Verständigungszusammenhang aber ist immer geschichtlich entstanden und durch Überlieferung vermittelt (Hans-Georg Gadamer). Daher bleibt Kritik an den Überlieferungskontext, den sie reflektiert, gebunden, gebunden folglich auch an Verstehen. *Reflexivität* und *Kritik* einerseits und *Interpretation* und *Verstehen* andererseits schließen sich nicht aus. Sie sind trotz der „Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung“ und der möglichen „Verzerrung“ sprachlicher Kommunikation durch Herrschaft prinzipiell aufeinander verwiesen. Dies gilt auch für den traditionskritischen nachaufklärerischen Standpunkt<sup>19</sup>.

### 3.2 Schulisches Rollenritual und Unterdrückung lebensgeschichtlicher Erfahrung

Der Mensch könnte nicht nur den Rückbezug auf vergangene Zeiten, er könnte auch die Rückwendung zu seiner eigenen Lebenszeit verlernen. Der Schwächung des allgemeinen Geschichtsbewußtseins entspricht der *Verlust der lebensgeschichtlichen Reflexion*. Bricht dort das Gespräch mit den vergangenen Generationen ab, so hier das Gespräch mit sich selbst. Im stets neuen Prozeß der Erinnerung, Auseinandersetzung und veränderten Annahme der eigenen Lebensgeschichte aber bildet und erneuert sich die *Identität* des einzelnen. Der Vorgang der Identitätsfindung und -sicherung hat eine *soziale Dimension* (Verhältnis personaler und sozialer Identität) und darin zugleich eine *zeitliche*: das Ich vergewissert sich durch Erinnerung und Antizipation.

*Beide Dimensionen werden in unseren Schulen unterdrückt.* Das gewöhnliche schulische Lernen ist wenig darauf angelegt, daß der Heranwachsende sich selbst und die anderen kennenlernt. Seine individuellen (und immer zugleich sozialen) lebensgeschichtlichen Erfahrungen werden nur partikular angesprochen und in den Unterricht einbezogen.

1. Im Zeichen der umfassenden Wissenschaftsorientierung der Schule dominieren von früh an *objektivierende Wissenschaftsmethoden* unter Vernachlässigung der *vorwissenschaftlichen Erfahrungen der Kinder*, obwohl selbst in den Naturwissenschaften und in der Mathematik Kinder ihren eigenen, lebensgeschichtlich bedeutsamen, vorwissenschaftlichen Weg zur Physik, Astronomie, Chemie, Biologie usw. gehen<sup>20</sup>.

2. Alle Schulen versuchen heute, das Lernen zu *individualisieren*. Die Bildungsreform sorgt ferner zunehmend für die Möglichkeit „*lebenslangen Lernens*“. Beides könnte den Prozeß der Entdeckung der Identität in seiner lebensgeschichtlichen Erstreckung fördern. Beide Chancen bleiben jedoch unerbittlich an das System *überindividueller Leistungsmessung* und *karriereorientierter Statuszuweisung* gebunden. Hierdurch werden jene Reformen zumindest ambivalent.

3. In Schulen als Orten institutionalisierten, kollektiven Lernens dominiert die Einweisung in *gesellschaftliche Grundrollen* (leistungs- und statusorientierte Berufsrollen, Konsumrollen, Rolle des politisch loyalen Bürgers). Es sind generelle Rollen, die den einzelnen übergreifen, und dennoch zugleich den ganzen Menschen nur *partikular* betreffen.

4. Ivan Illich u. a. haben den „*rituellen*“ Charakter der Einweisung in diese Rollen beschrieben<sup>21</sup>. Über die Wirkung aller ihrer Unterrichtsinhalte hinaus wirkt die Schule als ganze durch ihre ritualisierte Form sozialisierend. Die Jugendlichen machen über einen Zeitraum von 8—13 Jahren die stillschweigende, weil wie selbstverständlich institutionalisierte Erfahrung, Objekt von

*Planung* zu sein, Objekt von ständigen *Prüfungen* und *Messungen* unter von außen herangetragenem Maßstäben und Teil eines vorgegebenen gesellschaftlichen *Wettbewerbssystems*, für das bereits die erbrachte schulische Leistung der wichtigste Regulator ist.

Tieferreichende *normativ-kognitive Bedürfnisse*, die sich darauf richten könnten, jene gesellschaftlichen Werte nach ihrem Gehalt an Sinn, Bedeutung und Wahrheit zu befragen, werden weithin verschüttet. Noch stärker verdrängt werden die oft unbewussten *emotional-affektiven* und *sozialen Bedürfnisse*. Die Abwehrreaktionen der Schüler (vgl. das sogenannte *hidden curriculum* und die symptomatische Bedeutung der Disziplininkonflikte) sowie die Verweigerungsformen der Jugendlichen (politischer Protest und unpolitischer Rückzug) zeigen freilich, daß die rational planende schulische Verfügung über das persönliche Wachstum und über das Bedürfnis nach sozialen Beziehungen nicht gelingt<sup>22</sup>.

### 3.3 Depolitisierte Rückzug und politisierter Aktionismus

Die Steuerungsprobleme komplexer Industriestaaten und die Widersprüche, in die sich hierbei kapitalistisch organisierte Demokratien verwickeln, können verschiedene Formen gesellschaftlicher Krisen hervorrufen. Die einschneidendste ist die Legitimations- und Motivationskrise: Die Glieder der Gesellschaft verweigern dem Staat ihre Loyalität. Diese Krise droht bereits, wenn der Staat im Rahmen seiner finanziellen Ressourcen die materiellen Bedürfnisse nicht mehr hinreichend befriedigen kann. Sie greift noch tiefer, wenn sich das ideelle Potential erschöpft, das bis dahin die Sinnbedürfnisse der Glieder der Gesellschaft abdecken konnte, es sei denn, die Sinnbedürftigkeit stirbt ihrerseits ab und es schleichen sich Lebensgewohnheiten ein, die nicht mehr durch das Verlangen nach Legitimation der Handlungsnormen produktiv beunruhigt werden.

Depolitisierung ist die dritte Bedingung, unter der der Legitimationsdruck entfallen und sich die Rücksichtnahme auf demokratische Teilhabe erledigen würde. Beispiele können zeigen, daß einerseits langwierige demokratische Entscheidungsprozeduren für eine rationale Gesellschafts- und Bildungsplanung zu risikoreich, zu aufwendig und im ganzen folglich unrationale sind. Andererseits verstärkt sich der Druck, *Bildungsplanung* als *Gesellschaftsaufgabe* zu verstehen: der Wille zur Teilhabe an Entscheidungen ist stärker geworden, parallel mit ihm aber auch die Widerstände dagegen (E. Eppler)<sup>23</sup>.

Im ganzen überwiegen in der Bildungsreform der Bundesrepublik depolitisierte und resignative Haltungen: das Gefühl der Überforderung, Sich-Abfinden und resignativer Rückzug bei den *Lehrern*, die Beschränkung auf das mehr private Interesse am schulischen Fortkommen des eigenen Kindes bei den *Eltern*. Einseitige politisierte Reaktionen sind hierzu zum Teil nur das Gegenstück.

Politisierung überwindet nicht Depolitisierung, wenn damit agitatorische Überredung gemeint ist. Ein depolitisiertes Bewußtsein, das unfrei ist, weil ihm nicht mehr ermöglicht wird, in Alternativen zu denken, darf nicht durch ein politisiertes Bewußtsein „befreit“ werden, das nur eine Alternative zu denken erlaubt. Beide, *allgemeine Depolitisierung* und *einseitige Politisierung*, sind vielmehr Symptome der politischen Regenerierungsschwäche und der mangelnden gesellschafts- und bildungspolitischen Öffentlichkeit im ganzen; sie sind *Ausdruck der Entmutigung*.

Blicken wir kurz auf den bisher zurückgelegten Weg zurück: Von Freiheit und Gemeinschaft war immer nur stellenweise die Rede, und doch war die Bedrohung von beidem in jeder der drei behandelten Perspektiven eingeschlossen. Die fast äußerlich erscheinende finanzielle und strukturelle Vernachlässigung gesellschaftlicher Gruppen und Lebensbereiche einschließlich des Bildungswesens betrifft die Rahmenbedingungen (1). Technokratische Verkürzungen der Bildungsreform spiegeln gesellschaftliche Widersprüche, zwischen denen das, was not täte, weiter zerrieben wird (2). Die Reduzierung der Lernprozesse selbst, der Verlust geschichtlicher und kritischer Reflexivität, die Unterdrückung lebensgeschichtlicher Erfahrungen und Bedürfnisse und die Formen politischer Entmutigung, sie betreffen das Zentrum (3.1—3.3).

Vom richtigen Lernen hängt heute viel ab. Erziehung und Unterricht bestimmen mit, welche Erwartungen und Vorstellungen die junge Generation von der Form menschlicher „Gemeinschaft“ haben wird. Das Ausmaß bestehender Frustrationen, Entfremdungen, Entmutigungen und Unterdrückungen und das Maß möglicher „Befreiung“ hiervon hängen ebenfalls von Erziehung und Unterricht mit ab. Sie hängen ab von der Bewußtwerdung dieser Verhältnisse und von der konkreten, wechselseitigen Erfahrung nichtentfremdeter sozialer Beziehungen (beides versucht Paolo Freires Begriff der *Conscientization* zu verbinden, „Reflexion“ und „Aktion“). Was hängt heute vom christlichen Glauben ab? Wie artikuliert sich die Gesellschafts- und Bildungsverantwortung der christlichen Kirchen?

## II. ZUR PÄDAGOGISCHEN UND THEOLOGISCHEN VERANTWORTUNG DER KIRCHEN

### 1. Die Lernfähigkeit der Kirchen als Problem

Die christliche Kirche ist die „*Gemeinschaft aller Gläubigen*“ (Augsburger Bekenntnis VII). Sie ist aber auch eine *Gemeinschaft von Lernenden*. In beidem sollte sie sich erweisen als „*Gemeinschaft der Freien*“<sup>24</sup>. Die Kirche lebt, indem sie glaubt; sie lebt zugleich, indem sie lernt. Die Erziehungstraditionen der Kirchen in der Vergangenheit und die Vielfalt kirchlicher Erziehungsak-

tivitäten heute zeigen, daß die Formel von der lernenden Kirche bereits deskriptiv zutrifft<sup>25</sup>. Nicht nur die Kinder in der Kirche lernen. Zunehmend wird die Bedeutung des Lernens in der kirchlichen Arbeit mit Erwachsenen entdeckt; die Gemeinde ist ein pädagogisches Feld<sup>26</sup>. Jene Formel schließt jedoch zugleich ein normatives Problem in sich: Was *sollen* die christlichen Kirchen heute lernen? Wieweit sind sie *lernfähig* oder *lernunfähig*?

Die Verantwortung für den Menschen, den das Evangelium meint, ist unteilbar. Sie gilt für alle Lebenszusammenhänge, für das innerkirchliche und das gesamtgesellschaftliche Erziehungsfeld. Die Kirchen müssen daher ernst nehmen, was um sie herum geschieht. In den westlichen Industriestaaten wird ihre Lernfähigkeit u. a. von den drei Aspekten herausgefordert, die wir oben skizziert haben.

- Wir sehen die Ungleichheiten, Entbehrungen, Frustrationen auch in den sog. Überflußgesellschaften (I, 1). Haben die Kirchen Kraft zur Gesellschaftsdiakonie? Auf welcher Seite stehen sie in der Gesellschaftspolitik? Werden sie dem an der Gesellschaft leidenden Menschen helfen? Haben sie darüber hinaus den politischen Mut, die Ursachen der Leiden der Gesellschaft beim Namen zu nennen und zu überwinden zu suchen?
- Wir sehen die Widersprüche in der Gesellschaft und die Gefahr, daß die Reform des Erziehungswesens nicht nur im ganzen vernachlässigt, sondern auch technokratisch reduziert wird (I,2). Werden sich die Kirchen damit abfinden und schweigen? Werden sie die Beschäftigung mit den politischen und ökonomischen Hintergründen scheuen? Werden sie vielleicht sogar insgeheim einer Pädagogik zustimmen, deren Hauptinteresse darin besteht, die „Effektivität“ technologisch zu steigern?
- Wir sehen, daß unsere westlichen Demokratien und Sozialstaaten von immer mehr Bürgern beim Wort genommen werden. Die politischen Führungen könnten in der Zukunft stärker noch als in der Gegenwart versucht sein, sich von dem wachsenden Legitimationsdruck zu entlasten: Fragende und denkende Bürger sind oft unbequem (I, 3). Schon in der Schule entscheidet sich, ob der Mut zu Rückfragen und zur Reflexion geweckt wird oder nicht. Welchem Lernverständnis fühlen sich die Kirchen verpflichtet?

## *2. Der unentrinnbare Zusammenhang von Gesellschaft, Erziehung und Religion*

Allen Anfragen geht die Frage voraus, ob die christlichen Kirchen jene skizzierten gesellschaftlichen und pädagogischen Probleme überhaupt als für sie relevante Probleme akzeptieren werden. Wird sich die Lernfähigkeit der Kirchen darin bewähren — dies ist ihre erste Probe —, daß die Kirchen einzusehen lernen, wie unentrinnbar sie als historisch konkrete soziale Größen in den

*Zusammenhang von Gesellschaft, Erziehung und Religion* einbezogen sind? Wir werden noch sehen, was es bedeutet, daß die Kirche als „Kirche Jesu Christi“ diesen Zusammenhang transzendiert. Durch den Hinweis auf die Unverfügbarkeit der Offenbarung Gottes an uns in Jesus Christus wird aber jener zuvor genannte Sachverhalt nicht aufgehoben. Wir können ihn noch zuspitzen: Ob die Kirchen es wünschen oder nicht, jede Religion wird gesellschaftlich verwendet und jede religiöse Erziehung hat gesellschaftliche Wirkungen. *Keine* Religion und Religionsgemeinschaft ist darum *politisch neutral*. Dies ist eine Trivialität, allerdings eine folgenschwere.

Anhand der deutschen Schulgeschichte kann man nachweisen, daß sich früher der Gebrauch christlicher Religion und christlicher Erziehung öffentlich, umfassend, direkt und unter Zustimmung von seiten der Kirchen vollzog<sup>27</sup>. Heute haben wir eine Situation erstens der *Ambivalenz*, zweitens der zunehmenden *Konfrontation* (zum zweiten Merkmale s. u. II,3). Einerseits pflanzen sich Formen der offenen gegenseitigen Unterstützung von Staat und Kirche fort, oder sie entwickeln sich zu Modellen koordinierter Zusammenarbeit weiter. Andererseits sind die Kirchen aus der umfassenden und öffentlichen Zuständigkeit für die gesellschaftliche Wertorientierung und Motivationssicherung entlassen („Demonopolisierung“). Sie finden sich statt dessen als ideologische Größen unter anderen auf dem „Sinn-Markt“ miteinander konkurrierender Kräfte wieder<sup>28</sup>. Die Gesellschaft scheint die christlichen Kirchen offiziell nicht mehr zu brauchen — und braucht die Religion dennoch. Welche Art von Religiosität paßt ihr am besten?

Es gibt Theologen, die ein neues Bündnis zwischen gesellschaftlichen Interessen und christlicher Religion heraufziehen sehen und begrüßen. Ihrer Meinung nach setzen sich Bewegungen kritisch-liberalen nichtkirchlichen Christentums durch, „weil auch die Welt sich durchsetzt, die in ihnen vorgebildet ist“. Gesellschaftliches und christliches Bewußtsein konvergieren, so sagen sie, ihre gemeinsamen Merkmale seien Subjektivität, Selbständigkeit und Freiheit<sup>29</sup>. Stimmt diese Konvergenzhypothese allgemein? Steht nicht, wie wir sahen, die europäische Tradition freien, nonkonformistischen Denkens gerade auf dem Spiel?

Richtig ist zwar, daß sich in der neuen Situation des Wettbewerbs der Religionen und Ideologien auch die christliche Religion versubjektiviert: sie wird zu einer Angelegenheit der persönlichen Wahl, der persönlichen Vorliebe (preference). Wird sie damit — in der Breite der Gesellschaft — auch zu einer Sache *reflektierten und authentischen persönlichen Glaubens*? In der breiten Mitte des gegenwärtigen religiösen Spektrums entwickelt und erhält sich vielmehr eine *privatisierte „Alltagsreligiosität“*<sup>30</sup> bzw. „*popular religion*“<sup>31</sup> mit Formen *konventionell-rituellen* und *konsumorientierten „Gebrauchs“* von

Religion (Religion als Gebrauchsgut). Die Merkmale dieser Religion stimmen auffällig mit den oben beschriebenen allgemeinen Merkmalen individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens überein:

- Dem Verlust der geschichtlichen Erinnerung allgemein entspricht der Schwund des Interesses an der christlichen Überlieferung.
- Dem schon durch die Schule eingeübten rituellen Rollenverhalten in Beruf und Freizeit entspricht die konventionelle Form christlichen Verhaltens (Taufe der Kinder, kirchliche Trauung und Beerdigung).
- Dem Konsum- und Wahlverhalten allgemein korrespondiert die Haltung des auch im religiösen Angebot auswählenden Verbrauchers.
- Nicht zuletzt entsprechen die privatistisch-depolitisierten Einstellungen in der Gesellschaft im ganzen der Privatisierung der Religion, ihrer Konzentration auf die Familie und die mit ihr zusammenhängenden Gewohnheiten, Bedürfnisse und Konflikte (vgl. zu diesen Punkten I,3.1—3.3).

In diesen Formen — und nicht in den reflektierteren — erhält sich das Christentum als *Religion der Gesellschaft*, als civic religion. Es erhält sich im Vergleich zu früher weniger öffentlich als nicht-öffentlich, weniger direkt als indirekt, weniger als offene politische Stützung denn als psychische Entlastung des Gesellschaftssystems, als gerade jene Entlastung, die unsere Gesellschaften brauchen (s. o. I,3). Der Sinnbedarf unserer modernen Gesellschaften wächst wegen der wachsenden Legitimations- und Motivationsprobleme zunehmend um so stärker, je mehr einerseits die traditionellen Lebensbedeutungen in ihrer überkommenen Form zerbröckeln und andererseits nur bedeutungsarme Planungsrationalität an ihre Stelle tritt, die jene Gehalte nicht ersetzen kann. In dieser Lage, so scheint es, brauchen die Gesellschaften speziell die innengewendete, privatisierte Religiosität. Sie brauchen sie „als Entlastung (soulagement) für das sozial mehr und mehr zum Objekt gemachte Individuum“<sup>32</sup>. Wie sollen sich die Kirchen in dieser Situation verhalten?

### 3. Die Kirchen zwischen gesellschaftlicher Anpassung und theologischer Authentizität

Es nimmt nicht wunder, daß die Repräsentanten der Kirchen *unsicher* sind, welchen Weg sie in Kirchenpolitik, Gesellschaftspolitik und Bildungspolitik einschlagen sollen. Die Ratlosigkeit betrifft besonders die pädagogischen Aufgaben, denn hier werden die Weichen gestellt. Welchem Selbstverständnis von Christentum und welcher Konzeption christlicher Erziehung sollen sie folgen? Mit den Erwartungen und Bestrebungen welcher kirchlicher Gruppen sollen die leitenden Gremien das Gewicht ihrer Autorität verbinden? Unter dem eigenen theologischen Selbstanspruch gerät die Institution Kirche hierbei in ähnliche, in diesem Falle *theologische Legitimationsnot* wie das politische Führungssystem.

Die Kirchenleitungen wissen sich unter die Forderung gestellt, das Handeln der Kirche *nicht primär strategisch* auszurichten, sondern nach möglichst klaren *theologischen* Maßstäben. Gerade die engagierten Gruppen in den Kirchen der Bundesrepublik aber interpretieren die christliche Überlieferung unterschiedlich, drängen mit unterschiedlichen Impulsen in die Diskussion, nehmen in unterschiedlicher Weise die kirchliche Institution radikal beim Wort. Sehr wahrscheinlich wird diese *Gegensätzlichkeit* auch auf der Vollversammlung in Djakarta besonders bei der pädagogischen Thematik zum Ausdruck kommen.

Die einen Gruppen halten auf mehr traditionelle Weise an Bibel und Bekenntnis fest. Sie zeigen meist größte kritische Zurückhaltung gegenüber den gesellschaftspolitischen und bildungspolitischen Aufgaben der Kirche. Andere Gruppen wissen sich ebenfalls in Übereinstimmung mit der biblischen Botschaft, fühlen sich aber auf Grund ihrer Interpretation gerade gedrängt, die gesellschaftliche und politische Dimension christlicher Verkündigung zu thematisieren, eingedenk des ohnehin unausweichlichen Zusammenhanges von Kirche und Gesellschaft. Beide Seiten beanspruchen theologische Authentizität. Beide Seiten treffen darum mit immer größerer Schärfe aufeinander. Dies ist aber nur die eine Front. — Zwischen ihr breitet sich das Spektrum privatisierter christlicher „Meinungsreligion“ aus, ohne theologische Klarheit und auch ohne politisch-soziales Engagement. Die engagierten Flügel müssen aus unterschiedlichen Gründen diese Alltagsreligiosität als Problem empfinden. Die Kirchenleitungen sind darüber hinaus mit dem komplizierten Spannungsfeld im ganzen konfrontiert. In dieser Lage ist die Versuchung groß, daß die Radikalität, Klarheit und Authentizität der christlichen Botschaft den individuellen und gesellschaftlichen Interessen an einer angepaßten innengewendeten und konventionellen Religiosität geopfert wird. Denn noch sichern diese Bedürfnisse den Kirchen ihre Breitenwirkung und ihren traditionellen Bestand.

#### 4. *Christliche Freiheit und Gemeinschaft in der Dialektik von Evangelium und Gesetz*

Die christliche Botschaft ist anstößig und radikal, weil das *Evangelium von der Befreiung durch Jesus Christus kein Gesetz* ist. Es sperrt sich dagegen, als individuelle oder gesellschaftliche „Norm“ aufgefaßt zu werden. Theologisch besonders unerträglich ist der Gebrauch des christlichen Glaubens als gesellschaftliche und politische Religion (civic religion, bürgerliche Religion); denn das Christentum darf sich weder als eine Nationalreligion noch als eine Klassenreligion verstehen. Es ist nicht identifizierbar mit bestimmten nationalen und gesellschaftlichen Mythen oder Interessen; es ist ebensowenig identifizierbar mit den Mythen bestimmter gesellschaftlicher Schichten<sup>98</sup>.

*Freiheit und Gemeinschaft in Jesus Christus* sind jedoch zugleich *konkret erfahrbar*. Wie Christus als das „Fleisch gewordene“ Wort Gottes verstanden wird, verkörpert („inkarniert“) sich christliche Befreiungserfahrung in menschlicher Existenz; diese aber ist immer gesellschaftlich. Die Erfahrung des Glaubens findet daher stets *gesellschaftlichen Ausdruck*, sowohl durch ein christliches Verhalten, das politisch und pädagogisch neutral sein will, wie durch eins, das politisch und pädagogisch parteilich ist. Das Evangelium ist keine politische Religion und doch notwendig politisch, verstanden im weiten Sinne dieses Wortes: es hat notwendig gesamtgesellschaftlich relevante Wirkung.

Wenn dies so ist, bedeutet es, daß die Botschaft und Erfahrung von der Freiheit und Gemeinschaft in Christus der *Unterschiedlichkeit und Zweideutigkeit* dieser Erfahrung in uns Menschen ausgesetzt bleibt, preisgegeben damit auch der unterschiedlichen gesellschaftlichen Verwendung durch uns selbst und andere. Die *biblischen Texte* sind zwar der nicht hintergehbare Interpretationsraum, von dem her die Prüfung erfolgen muß, wie die christliche Glaubenserfahrung richtig auszulegen ist. Aber er ist eben nur der Raum der Interpretation: Er ist nicht davon ausgenommen, daß wir durch ihn hindurch vom Worte Gottes *unterschiedlich* betroffen werden. Die Konflikte in den Kirchen reichen ja in diesen Raum hinein. Man kann den Sachverhalt auch, theologisch abstrakt, so ausdrücken, daß die Erfahrung des Evangeliums immer zugleich Gesetz wird, weil der Träger dieser Erfahrung, der Mensch, ein geschichtlich-gesellschaftlich bedingtes Wesen ist: *simul iustus et peccator*. Oder sozialwissenschaftlich ausgedrückt: Die befreiende Erfahrung, die der Glaube macht, wirkt selbstverständlich als Sinnkriterium für mein Denken und Fühlen und als Handlungsnorm für mein Wollen und Verhalten. Das Evangelium ist kein Gesetz und verkörpert sich doch als ein Impuls, der konkrete Gestalt annimmt, als sozialwissenschaftlich beschreibbare pädagogische und politische Norm, als „Gesetz“.

##### 5. *Befreiung durch Christus als Grundlage und Grenze befreiender Erziehung*

Weil dies so ist, muß sich der Christ die Frage gefallen lassen, wofür er konkret Partei ergreift. So oder so ist der Ausdruck christlicher Existenz parteiisch. Sich diese Rückfrage gefallen zu lassen, die Frage, wofür man als Christ eintritt und wie man sein Tun begründet, führt aber zu jener oben umrissenen kritischen Rechenschaftsabgabe als Grundmuster des auf Mündigkeit gerichteten Verhaltens. *Reflektierter Glaube* muß daher mit *reflektiertem Lernen* einhergehen, Lernen in jenen Bezügen, die ebenfalls oben angedeutet worden sind. Wir ziehen aus den Darlegungen in I, 1—3 und besonders aus dem Abschnitt II,4 drei übergreifende Konsequenzen.

### 5.1 Das Lernverständnis: Anteil geben an der eigenen Erfahrung der Befreiung

Man spricht in der Welt und in der Ökumene von Unterdrückung und Befreiung und meint ganze Erdteile, ganze Völker, ganze Klassen, ganze Gruppen. Pädagogisch gesehen, beginnt die Erfahrung von Macht und Ohnmacht im Alltag der Schulklasse, der Sonntagsschule, des Jugendkreises. Darum rücken die oben an dritter Stelle behandelten Fragen der Bildungs- und Lernprozesse (I, 3) jetzt an die erste.

Wer von befreiender Erziehung reden will, als Christ oder Nichtchrist, sollte schon den obigen Ausführungen angemerkt haben, daß kritische Auseinandersetzung nicht ohne den vorgegebenen Zusammenhang der Überlieferung (I, 3.1), Selbständigkeit und Ich-Identität nicht ohne den vorgegebenen Zusammenhang der eigenen Lebensgeschichte und sozialen Lebenswelt begriffen werden kann (I, 3.2). Befreiende Erziehung muß diese Vorgaben im Auge behalten und den gemeinten Zusammenhang berücksichtigen:

- Die Lasten zwischen dem Kind und dem Erwachsenen sind ungleichgewichtig: Das Kind ist schwach, hilfsbedürftig, abhängig; die Erwachsenen haben Einfluß und Macht. Das Kind wird angepaßt und muß sich fügen.
- Der Heranwachsende sollte die Möglichkeit haben, in die vorgegebene religiöse Welt frei einzutreten oder sich von ihr begründet zu distanzieren. Eben diese Möglichkeit hat er aber nur im Rahmen jenes ungleichgewichtigen Beeinflussungsprozesses, nicht außerhalb von ihm.

Der Sachverhalt ist kompliziert und leicht mißzuverstehen. Das fundamentale *konservative Mißverständnis* besteht darin, das, was sachlich und zeitlich grundsätzlich zusammengehören sollte, sachlich und zeitlich voneinander zu trennen: zuerst müsse der Heranwachsende möglichst lange Zeit vorwiegend autoritativ geführt werden; erst anschließend, „wenn er einen festen Standpunkt gewonnen habe“, könne die Auseinandersetzung freigegeben werden. In dieser Sicht wird der Zusammenhang zerbrochen.

Das *progressistische Mißverständnis* ist komplementär: es versagt dem Kind und Jugendlichen die erforderlichen Handlungsorientierungen und Erfahrungen des Widerstandes, meist in Unterschätzung der unausweichlichen Anpassungsvorgänge überhaupt.

Die *christliche Erziehungspraxis* — dies ist nachweisbar — verfehlt jenen Zusammenhang weithin immer noch im Sinne des ersten Mißverständnisses. Sie hält unnötige Ordnung in Form von Herrschaft aufrecht, und sie gibt länger als notwendig Denkvorschriften, anstatt den Heranwachsenden selbst entdecken zu lassen. Sie ist weitgehend eine Erziehung im Zeichen des Gesetzes, nicht der Freiheit. Die christliche Botschaft aber ist auf Befreiung des Menschen gerichtet. Hierin liegt begründet, daß die Vermittlung dieser Botschaft selbst nicht unfrei

erfolgen darf. Der Christ hat primär keine moralischen Normen zu vermitteln (noch dazu etwa gerade die jeweils gesellschaftlich passenden s. o.), sondern — das ist sein Erziehungsziel — seine eigene Erfahrung der Befreiung in Jesus Christus mitzuteilen, und zwar so, daß ein anderer aus freien Stücken an ihr teilhaben kann. „Wer glauben *muß*, glaubt nicht mehr. Wer einen anderen nicht enttäuschen will, glaubt ebensowenig<sup>34</sup>.“ Die Erfahrung christlicher Freiheit bedeutet für den Glaubenden zwar gerade die Befreiung *von sich selbst* und die Rechtfertigung durch Gott. Trotzdem muß jeder diese Erfahrung persönlich machen können, unvertretbar *durch sich selbst*. Mit dieser Sicht ist ein Lernverständnis abgewiesen, das die Erziehung in der Kirche als gedankenlose, der Kritik entzogene Rollenübernahme und als Nachwuchssicherung um der Bestandserhaltung willen auffaßt.

### 5.2 Das Gesellschaftsverständnis: auf der Seite der Hilflosen und Unterdrückten

Wie erinnerlich stehen in den westlichen Gesellschaften die Merkmale erfüllten und befreienden Lernens nicht zufällig auf dem Spiel, sondern auf dem Hintergrund selbstwidersprüchlicher ökonomischer und politischer Interessen (vgl. I, 2). Die als freiheitlich-demokratische und soziale Gemeinschaften sich verstehenden Staaten werden heute radikaler als früher beim Wort genommen. Dürfen sich die Kirchen an *Gesellschaftsanalyse* und *Gesellschaftskritik* beteiligen? Ist nicht das Gesellschaftssystem schon ohnehin genug überanstrengt? Sollten die Kirchen nicht zur Stabilisierung beitragen, zur Vermeidung allzu grundsätzlicher Diskussionen über den Weg in die Zukunft? Vielen würde ein solches Stillhalten der Kirchen sehr entgegenkommen. Man könnte jene Meinung noch dadurch stützen, daß eine Beteiligung der Kirchen an diesen Fragen nicht ihr eigenes Wort sei. Das ist richtig. Die kritische Prüfung unserer Gesellschaft vollziehen andere auch und meist besser. Trotzdem kann auch die Kirche ihre *Gesellschaftsdiakonie* nicht betreiben, ohne *gesellschaftspolitisch* Position zu beziehen<sup>35</sup>. Warum?

Die Erfahrung christlicher *Freiheit* ist immer auch die Erfahrung christlicher *Gemeinschaft*. Diese bezieht sich nicht nur auf die eigene Ortsgemeinde oder Landeskirche. Die Erfahrung der Gemeinschaft mit Christus macht Christen *unbegrenzt solidarisch* mit allen, für die Christus eingetreten ist. Hier schließt sich der Kreis. Die christlichen Kirchen sind grundsätzlich keine Nationalkirchen und auch keine Kirchen besonderer sozialer Schichten. Dies würde gerade der unbegrenzten Solidarität widersprechen, die die Armen *und* die Reichen, die Unterdrückten *und* die Unterdrücker meinen muß, in der Entfremdung, die beide umgreift. Der Weg Jesu Christi weist die Christenheit jedoch *primär auf die Seite der Hilflosen und Unterdrückten*. Die Kirchen der westlichen Über-

flußgesellschaften haben an dieser Stelle der Versuchung zu widerstehen, ihre Verantwortung nur auf den Schauplätzen der Dritten Welt zu suchen und der Verantwortung in ihren eigenen Gesellschaften zu entfliehen. Entfremdung, Mangel und Unterdrückung von Lebensmöglichkeiten kennzeichnen auf eigene und neue Weise auch die Industriekulturen der Ersten und Zweiten Welt (s. I,1).

### 5.3 Selbstrechtfertigung und Rechtfertigung durch Gott

Der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium schließt in sich, daß die Frohe Botschaft von der Freiheit und Gemeinschaft in Christus, indem sie eingeht in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext, mit dem säkularen Kampf um mehr Freiheit und um erfülltere Gemeinschaft verwechselbar wird (vgl. II,4). Schon Jesus war jedoch auf Erden verwechselbar. Das Wagnis, die christliche Erfahrung der Freiheit und Gemeinschaft politisch-pädagogisch konkret auszudrücken, bedarf darum der Rechtfertigung, die jenes Wagnis selbst sich nicht geben kann.

Ich kann mir vorstellen, daß andere Pädagogen als Glieder christlicher Kirchen das gestellte Thema ganz anders behandelt hätten. Einigkeit müßte jedoch unter Christen darin bestehen, daß *jeder* Versuch, dem christlichen Glauben in menschlichen und gesellschaftlichen Kategorien Ausdruck zu geben, auf dieselbe Legitimation extra nos — außerhalb unserer selbst — angewiesen bleibt. Hier in allem Streit ökumenische Gemeinschaft zu haben und Freiheit in Christus zu bezeugen, wäre in einer Welt, die den Drang zur Selbstrechtfertigung absolut setzen könnte, die *Mitte* des Dienstes, den die Kirche der Welt schuldet.

### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Empfehlungen zur Reform der theologischen Ausbildung, hg. von T. Rendtorff und H. Reiß im Auftrag der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums, Stuttgart/Berlin 1973 (Reform der theologischen Ausbildung, Bd. 9)

<sup>2</sup> Vgl. v. Vf., Problemorientierter Religionsunterricht nach dem „Kontexttypus“, in: Ders., Schule und Religionsunterricht im Wandel, Heidelberg/Düsseldorf 1971, S. 264 ff. — H. B. Kaufmann (Hg.), Streit um den problemorientierten Unterricht in Schule und Kirche, Frankfurt/M. 1973

<sup>3</sup> Bernhard Suin de Boutemard, Projektunterricht: Beispiel Religion, Düsseldorf 1973

<sup>4</sup> Claus Offe, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt/M. 1972, S. 17, 153 ff.; vgl. auch André Gorz, Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus, Frankfurt/M. 1967, <sup>6</sup>1971

<sup>5</sup> C. Offe, Strukturprobleme. . . , a. a. O., S. 158; ders., Politische Herrschaft und Klassenstrukturen, in: G. Kress, D. Senghaas (Hg.), Politikwissenschaft, Frankfurt/M. 1969, S. 185

<sup>6</sup> Klaus Hüfner (Hg.), Bildungswesen: mangelhaft. BRD-Bildungspolitik im OECD-

Länderexamen, Frankfurt/M. 1973; dazu Holger H. Lührig (Hg.), „Wirtschaftsriese — Bildungszweig“. Der Diskussionshintergrund zum Bildungsgesamtplan 1973: Analyse des OECD-Reports, Reinbek b. Hamburg 1973

<sup>7</sup> Ernst von Weizsäcker (Hg.), Humanökologie und Umweltschutz, Stuttgart 1972

<sup>8</sup> C. Offe, Politische Herrschaft. . ., a. a. O., S. 185

<sup>9</sup> Joachim Hirsch, Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System, Frankfurt/M. 1970

<sup>10</sup> Martin Osterland u. a., Materialien zur Lebens- und Arbeitssituation der Industriearbeiter in der BRD, Frankfurt/M. <sup>3</sup>1973, S. 50; H. Kern, M. Schumann, Industriearbeit und Arbeiterbewußtsein, Frankfurt/M. 1970

<sup>11</sup> Nach den Schätzungen eines Ausschusses der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung in der BRD würde der Entzug an Arbeitskräften 1980 ca. 1,3 Millionen betragen.

<sup>12</sup> In Anlehnung an Janne, H., Permanent Education — An Agent of Change. In: Information Bulletin (Council of Europa), 3, 1969, p. 24

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 1973, S. 106 ff.

<sup>14</sup> J. Habermas, a. a. O., S. 130, 131 ff.

<sup>15</sup> Kritik an diesem reduzierten Verständnis von Weltbildungskrise, wie es sich u. a. bei Philip Coombs findet (The World Educational Crisis, New York), auch in : Büro für Erziehungsfragen (Hg.), Bildung — Ganz! Stuttgart/Berlin 1971

<sup>16</sup> Hermann Heimpel, Der Mensch in seiner Gegenwart, 2. Aufl. Göttingen 1957, S. 26; Reinhard Wittram, Das Interesse an der Geschichte, 2. Aufl. Göttingen 1963, S. 96, 110; Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963, S. 180

<sup>17</sup> A. Mitscherlich, Pubertät und Tradition, in: L. v. Friedeburg (Hg.), Jugend in der modernen Gesellschaft, Köln/Berlin 1965, S. 288 ff.

<sup>18</sup> Georg Picht, Technik und Überlieferung, Hamburg 1959

<sup>19</sup> Vgl. die in dem Band „Hermeneutik und Ideologiekritik“ (Frankfurt/M. 1971) versammelten Beiträge von K. O. Apel, H. G. Gadamer, C. v. Bormann und J. Habermas

<sup>20</sup> Martin Wagenschein, Agnes Banholzer, Siegfried Thiel, Kinder auf dem Wege zur Physik, Stuttgart 1973

<sup>21</sup> I. Illich, Entschulung der Gesellschaft, München 1971 (am.: De-Schooling Society), ders., Schule — Ritual des Fortschritts, in: betrifft: erziehung, 1971, 3, S. 19 ff.

<sup>22</sup> Vgl. in den U.S.A. u. a. die Arbeiten von Philip W. Jackson, Jules Henry, N. Postman/Ch. Weingartner, in der BRD s. bes. Franz Wellendorf, Schulische Sozialisation und Identität, Weinheim/Basel 1973. Beiträge dieser Autoren in: betrifft: erziehung 6 (1973), 5, S. 16 ff. („Der heimliche Lehrplan — Was *wirklich* gelernt wird“).

<sup>23</sup> Vgl. v. Vf.: Bildungsplanung als Gesellschaftsaufgabe, in: Tutzingener Texte, Nr. 11, München 1973

<sup>24</sup> Vgl. das Studiendokument zum Thema: „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“ der Konferenz von Löwen 1971; in: Josef Scharbert (Hg.), Zum Thema: Eine Kirche — eine Menschheit, Stuttgart 1971

<sup>25</sup> Gerta Scharffenorth u. a., Bildung als Aufgabe der Kirche, Problemskizzen und Modelle, Materialien zur Reform des kirchlichen Bildungssystems, Witten u. a. 1972

<sup>26</sup> Vgl. das von Enno Rosenboom auf der Konferenz der Schulreferenten der EKD in Tutzing vom 5.—7. 6. 73 entfaltete Programm der „Gemeindepädagogik“

<sup>27</sup> Vgl. v. Vf., Braucht unsere Bildung Religion? Zur gesellschaftlichen Verwendung religiöser Erziehung und zur Gesellschaftsferne der Religionspädagogik, in: H. Horn

(Hg.), *Begegnung und Vermittlung*, Gedenkschrift für I. Röbbelen, Dortmund 1972, S. 37 ff.

<sup>28</sup> Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Secularization and Pluralism*, Int. Jahrbuch f. Rel. soz., Köln/Opladen 1966, S. 73 ff.; dies., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1969, <sup>3</sup>1972

<sup>29</sup> Trutz Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, in: Int. Jahrbuch f. Rel. soz., Köln/Opladen 1966, S. 51 ff., 67 f.

<sup>30</sup> Karl-W. Dahm, *Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution*, in: K. W. Dahm, N. Luhmann, D. Stoodt, *Religion — System und Sozialisation*, Darmstadt/Neuwied 1972, vgl. auch die Phänomene „neutralisierter Religion“, beschrieben durch D. Stoodt (ebd.)

<sup>31</sup> L. Schneider, M. Dornbusch, *Popular religion: Inspirational Books in America*, Chicago 1958

<sup>32</sup> Danièle Hervieu-Léger, in: *Concilium*, Mai 1973, S. 319, mit Bezug auf Jean Guichard, *Eglise. Luttés de classes et Stratégies Politique*, Paris 1972

<sup>33</sup> Jürgen Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion*, in: J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, München/Mainz 1970

<sup>34</sup> Martinus J. Langeveld, *Das Kind und der Glaube*, Braunschweig 1959, S. 43

<sup>35</sup> Vgl. die Beschlüsse der Synode der EKD vom November 1971 in Frankfurt/M., abgedruckt in: *Die Evangelische Kirche und die Bildungsplanung. Eine Dokumentation*, hg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh/Heidelberg 1972

## Basisökumene auf der Kriechspur

VON OTMAR SCHULZ

Es wird nicht ganz leicht sein, die gegenwärtige Position und Fahrtrichtung der Basisökumene einigermaßen zutreffend festzuhalten. Sie ist zu vielgestaltig und zu unstet in ihrer Entwicklung. Mal hat man den Eindruck, jetzt geht es mit Siebenmeilenstiefeln voran, so vor allem in den Jahren 1966 bis 1969, als es für alle emanzipatorischen Bestrebungen einen günstigen Aufwind gab — und die ökumenische Bewegung ist sicher in vielerlei Hinsicht eine emanzipatorische Bestrebung. Doch als dieser Aufwind abflaute, entpuppte sich auch die Fortbewegungsart der Basisökumene eher als Echternacher Springprozession, wobei nicht immer ganz klar war, ob die Schritte rückwärts nicht doch größer waren als die vorwärts. Wenn man aber schließlich sehr sorgsam abwägt, dann muß man doch sagen: es geht trotz allem voran mit der Basisökumene und wäre es nur auf der Kriechspur, damit schnellere Bewegungen ungehindert überholen können. Soviel ist sicher: Visser 't Hooft könnte heute nicht mehr behaupten,

die ökumenische Bewegung sei eine Armee von Offizieren ohne Soldaten. Zwar ist die Zahl der Informierten und Engagierten, die Zahl der Aktiven und beständig Arbeitenden immer noch gering, aber die Zahl der Sympathisanten ist gewachsen. Von welchem Standpunkt aus man die ökumenische Bewegung auch immer sieht, über eines muß man sich dauernd neu klar werden: die Christen bilden nun mal eine täglich kleiner werdende Minderheit (die Bundesrepublik macht hier keine Ausnahme), und in dieser Minderheit bilden diejenigen, die sich mit ökumenischen Fragen befassen und die versuchen, die Basisökumene voranzutreiben, wieder eine Minderheit. Umfragen wie die in Hessen<sup>1</sup> haben gezeigt, wie wenige Pfarrer und wie wenige Kirchenglieder sich mit der Zusammenarbeit der Christen befassen. Sie scheinen ganz andere Sorgen zu haben, die sich vor allem auf das schlechthinnige Überleben der Kirche konzentrieren.

Ein ganz erheblicher Faktor für das langsame Vorankommen der ökumenischen Bewegung liegt in dem Anspruch des ökumenischen Gedankens an sich. Die ökumenische Bewegung brachte nämlich die Notwendigkeit des Umdenkens, der „Bekehrung“ mit sich. Nicht mehr die eigene Konfession sollte im Mittelpunkt des Denkens und Handelns stehen, sondern die eine Kirche Jesu Christi; es ging außerdem nicht mehr nur darum, Gottes Reich in den Kirchen zu entdecken, sondern seinen Spuren in der Welt zu folgen. Dieses Umdenken aber ist sehr schwer, es braucht Zeit, viel Zeit vor allem, wenn eine ganze Gruppe umdenken soll. Wie schwierig es ist, eine Gruppe zum Lernen oder gar zum Umlernen zu motivieren, erfahren die Pädagogen unter uns ständig. Eine Karawane ist bekanntlich so schnell wie das langsamste Kamel in ihrer Mitte. Das gilt genauso für den schwierigen Prozeß der Meinungs- und Bewußtseinsänderung in der Gruppe. Und was wären die Kirchen anderes als Gruppen in diesem Sinne. Wunder geschehen in diesem Bereich höchst selten. Es war daher also äußerst unrealistisch, als die ökumenischen Väter, die von der Vision einer geeinten Kirche befallen waren, meinten, dieses Wunder müßte noch in ihrer Generation geschehen.

Andererseits verbietet die Einsicht in psychologische, pädagogische und soziologische Komponenten dieses „Bekehrungsprozesses“ aber auch jede Resignation. Wenn man die hier zugänglichen Einsichten ernst nimmt, dann kann man nur sagen: es ist nicht die ökumenische Bewegung, es ist nicht die Basisökumene, die sich in einer Krise befindet. In einer Krise befinden sich nur diejenigen Vorreiter der ökumenischen Idee, die darauf vertrauten, daß sich ihr eigenes Tempo auf ihre jeweilige konfessionelle Karawane übertragen ließe. Diese Vorreiter

---

<sup>1</sup> „Ökumene in der Gemeinde. Eine Untersuchung zur evangelisch-katholischen Zusammenarbeit im Auftrag des Limburger Kreises“, herausgegeben von Karl-Wilhelm Dahm und Hermann De Bruin, München 1971.

waren stets die besser Informierten, die Spezialisten auf dem ökumenischen Sektor. Sie sahen, was sich international tat, sie erkannten die ökumenischen Chancen und Probleme aufgrund ihrer weltweiten Beziehungen früher als die Leute, die sich an der Basis mit tausend Dingen zu beschäftigen haben, unter denen die ökumenischen Angelegenheiten mitnichten immer Priorität genießen. Die Hoffnung dieser Vorreiter also hat sich nicht erfüllt, ja sie konnte sich nicht erfüllen, weil sie von vornherein unrealistisch war. Die Kirchen brauchen sehr viel Zeit für den ökumenischen „Bekehrungs“- und Erneuerungsprozeß. Das Bedrückende daran ist, daß sie um der Nöte der Welt willen diese Zeit eigentlich gar nicht haben. Rasches gemeinsames Handeln wäre in vielen Fällen erforderlich, ist aber nicht möglich, weil der Bewußtseinsstand der Christen und Kirchen, die zu beteiligen wären, so unterschiedlich ist. Sie sind zu asynchron, als daß sie gemeinsam zu agieren vermöchten. Die Einsicht in diesen Tatbestand meine ich, müßte auch die Engagiertesten vor der Resignation bewahren.

Selbstverständlich müßten die kirchenleitenden Gremien aufgrund des für sie einfach zu postulierenden Informationsvorsprungs gegenüber der Basis eine stärker führende und leitende Rolle im Bewußtseinsänderungsprozeß wahrnehmen. Doch meistens sind auch diese Gremien und ihre Vertreter mit ihrer Erfahrungskapazität nicht viel weiter als die Leute an der Basis, denn Informationen allein erleichtern das Umdenken noch nicht, und zum ändern sind ihre Entscheidungen ja erst dann voll wirksam, wenn sie von einem breiten Konsens der (praktizierenden) Kirchenglieder getragen sind. Von daher also ist das Schnecken tempo der Basisökumene, ja der ökumenischen Bewegung überhaupt wenig verwunderlich. Zu fordern wäre in diesem Zusammenhang jedoch, daß die ökumenische Avantgarde all ihren Einfluß nutzen müßte, um eine bessere publizistische und pädagogische Aufbereitung ökumenischer Anstöße ganz gleich, ob sie von den ökumenischen Konferenzen oder von den Zentralen in Genf, Frankfurt oder sonstwo kommen, zu ermöglichen. Hier sind die Journalisten zu oft allein gelassen worden, und es ist ihrem Geschick zu verdanken, daß ökumenische Gedanken überhaupt so weit verbreitet sind, wie sie es sind. Es brauchten eigentlich für eine ganze Zeit keinerlei ökumenische Konferenzen mehr stattzufinden, wenn man nur das, was in den vergangenen zwanzig Jahren erarbeitet worden ist, so aufbereiten würde, daß es an der Basis und von den leitenden Gremien wirklich rezipiert werden könnte, und wenn alle vergangenen Anstöße wirklich aufgenommen und in das Leben der Kirche übertragen würden. Dann dürfte sich sehr bald ein reges ökumenisches Miteinander entfalten, denn wie Hans-Gernot Jung in der Arbeitsgruppe Ökumene auf dem Kirchentag in Düsseldorf im Juli letzten Jahres sehr richtig gesagt hat: „Die Zeit ist reif für ein ökumenisches Gemeindeleben... Es fällt heute schwer im kirchlichen Leben auch nur einen Vorgang zu finden, der nicht nach gemeinsamer Gestaltung

durch die Christen an einem Ort verlangte.“ („Ökumene am Ort“, Nr. 7/8 1973, S. 42).

Einige weitere Beobachtungen sollen die Anmerkungen zum Tempo der ökumenischen Entwicklung abrunden. Immer neu muß man z. B. in Rechnung stellen, was D. A. Seeber in der Herder Korrespondenz vom Juli dieses Jahres so gesagt hat — womit oben bereits gemachte Aussagen unterstrichen werden: „Gerade in ökumenischen Fragen haben wir katholischerseits zum Lamentieren wenig Anlaß, vielmehr einigen Grund zur Geduld mit uns selber; denn weder lassen sich 400 oder 900 Jahre Kirchenspaltung in einem Jahrzehnt überwinden, noch läßt sich das bis ins Konzil hinein wirksame ‚naive‘ Verständnis von Wiedervereinigung, nach dem sich nach gewonnener besserer Einsicht nur alle Christen um den einen Hirten zu versammeln hätten, in wenigen Jahren in allen Schichten und Rängen des Kirchenvolkes und der Hierarchie ausrotten und durch ein von allen akzeptiertes ausgewogenes, den anderen Kirchen gerechter werdendes Verständnis ersetzen“ (HK 7/Juli 1973, S. 319). Andererseits — und auch das wurde schon angedeutet — stehen wir mit der ökumenischen Entwicklung unter Zeitdruck, denn der Eindruck verdichtet sich immer mehr, daß es mit der Frage nach der ökumenischen Bewegung um die Frage nach der Zukunft der Kirche überhaupt geht. Stellvertretend für viele sei hier eine Äußerung von H. Fries wiedergegeben, der gesagt hat: „Die Zukunft der Kirche — das ist kein billiges Schlagwort — heißt menschlich gesprochen: *eine Kirche oder keine Kirche*“ („Christ in der Gegenwart“ Nr. 8 vom 25. 2. 1973). Darum müßte es eigentlich außer Frage stehen, daß alle Bestrebungen, die auf diese eine Kirche ausgerichtet sind, unter Hintanstellung aller berechtigten und unberechtigten Ängste und Befürchtungen zu unterstützen sind.

#### *Basisökumene — Versuch einer Bestandsaufnahme*

Der Begriff der „Ökumene am Ort“ ist gleichsam zu einem Zauberwort geworden. Wenn es auf allen anderen Ebenen ökumenischer Zusammenarbeit — zwischen den Kirchenleitungen, den Vertretern der Kirchen im ökumenischen Geschäft auf nationaler und internationaler Ebene — auch kriselt, am Ort oder „vor Ort“ — wie Richard von Weizsäcker kürzlich sagte — muß die Zusammenarbeit doch funktionieren. Das meinen jedenfalls viele, vor allem natürlich jene, die nicht selbst „vor Ort“ tätig sind. Doch die Ökumene am Ort ist immer wieder von großen und kleinen ökumenischen Konferenzen als das Ziel aller Bestrebungen beschrieben worden, so zuletzt u. a. von der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland (am 11. 1. 1973). Dort heißt es, das Ziel aller ökumenischen Bestrebungen sei „die Verbindung aller Christen an jedem Ort“. Wörtlich heißt es in der Erklärung weiter: „Der jetzige Stand der Zusammenarbeit der beiden großen Kirchen darf nicht das Ende unserer

ökumenischen Bestrebungen sein. . . Die Zusammenarbeit in einer alle verpflichtenden Gemeinschaft kann erst verwirklicht werden, wenn sie auch die Christen der Freikirchen, alle übrigen Kirchen und Gemeinschaften mit einbezieht. Dabei übersehen wir nicht die Hindernisse, die einem solchen Ziel noch entgegenstehen. ‚Ökumene am Ort‘ hat es mit der jeweiligen Lage in den Gemeinden zu tun. Die Schwierigkeiten sind hier nicht nur theologisch, sondern oft auch psychologisch begründet. Noch immer erschweren Vorurteile den unbefangenen Umgang miteinander; nicht selten herrscht die Sorge vor einer Änderung des gewohnten kirchlichen Lebensstiles“ („Ökumenische Mitteilungen“ Nr. 32/ Juli 1973, S. 22). Gerade aus den letzten Worten klingt eine wesentliche Einsicht: die Identitätskrise der Kirchen schlägt auf die Ortsebene durch! Die Ökumene am Ort ist selbstverständlich betroffen von den wachsenden Spannungen innerhalb der verschiedenen Konfessionen, und diese Spannungen und die daraus resultierenden Unsicherheiten und Befürchtungen verlangsamen das ökumenische Tempo erheblich. Diese Spannungen und die mit ihnen gegebenen neuen Spaltungstendenzen werden in den nächsten Jahren eher zu- als abnehmen, und die Konsequenzen für die ökumenische Zusammenarbeit sind keineswegs absehbar. Gegenwärtig sieht es so aus, daß mindestens die „progressiven“ Vertreter aus den verschiedenen Kirchen die Konfessionsgrenzen relativ mühelos überspringen und mit den entsprechenden Partnern aus den anderen Kirchen leicht und gern im Erziehungsbereich, im Sozialbereich und im politischen Bereich zusammenarbeiten. In Bürgerinitiativen, in Gruppen von Amnesty International, in Arbeitsgruppen für die Dritte Welt wird eben nicht nach der Konfession gefragt. Hier geht es vielmehr darum, daß Christen — und es sind sehr viele Christen in diesen Gruppen, soweit sie sie nicht selbst gar gegründet haben — dem Anspruch ihres Herrn folgen und sich für Sprach- und Machtlose einsetzen. Ja, eigentlich scheinen die theologischen Gründe für eine Beibehaltung der Konfessionsgrenzen mitunter eher vordergründige Begründungen zu sein, hinter denen sich weit menschlichere Gründe verbergen. Ob nicht vielleicht doch Ernst Lange den Nagel auf den Kopf trifft, wenn er schreibt: „Der tiefste Riß trennt die Träumer von den Rechnern, die Bestandwahrer von den Neuerern, die Ordnungsliebenden von den Freiheitsliebenden. Und das ist ein Riß, der durch jede Konfession, jede Kirche, jede Gemeinde, überhaupt jede menschliche Gruppierung verläuft“ (in „Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?“, Stuttgart/Berlin 1972, S. 21). Damit ist wieder auf die anthropologische und die soziokulturelle Komponente angespielt, die so oft großzügig übersehen worden ist. Aber auch in der Ökumene am Ort führt kein Weg an diesen Gesetzmäßigkeiten vorbei. Dazu gehört dann z. B. auch, daß Bestrebungen auf der Ebene des Ökumenischen Rates auf der Ebene der Ortsgemeinde nachvollziehbar sein müssen, um in ihrer Richtigkeit und Gültigkeit

erkannt zu werden. Man kann also z. B. kein Programm zur Bekämpfung des Rassismus beschließen, das in Australien wie in Latein-Amerika und im südlichen Afrika Geltung haben soll, ohne den Christen in der Bundesrepublik, in Großbritannien und Skandinavien erfahrbar und nachvollziehbar zu machen, worum es hier im Grunde geht. Es muß erfahrbar werden, daß Minderheiten oder wie im Fall Südafrikas machtlose Mehrheiten grundlegender Menschenrechte beraubt werden. Die Unterdrückungsstrukturen, die in jenen Gegenden der Welt vorherrschen, müßten als die gleichen Unterdrückungsstrukturen entlarvt werden, die es bei uns eben auch gibt. Nur wer Unterdrückung selbst erfährt und die Zusammenhänge eigener Diskriminierung sehen lernt, begreift den Sinn eines Unternehmens wie des Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Nur wer ein Gespür entwickelt für Machtanwendung ganz gleich, ob er selbst Macht ausübt oder ob ihm gegenüber Macht wahrgenommen wird, kann das Stichwort von der Umverteilung der Macht begreifen lernen. Nur wer Verheißungen und Hoffnungen ökumenischer Zusammenarbeit in einer Gruppe von Christen aus verschiedenen Kirchen selbst erlebt (samt ihren Nöten und Schwierigkeiten!), begreift die Notwendigkeit größerer ökumenischer Zusammenschlüsse und wird sich für sie einsetzen.

Hand in Hand mit diesen eher anthropologischen Einsichten geht der theologische Tatbestand, den Abt. Dr. Athanasius Polag kürzlich zutreffend folgendermaßen beschrieben hat: „Es ist ein Tatbestand, daß wir verschiedene christliche Gemeinschaften an einem Ort haben, die sich in unterschiedlichem Grad voneinander absondern. Eine Mehrzahl von Gemeinden und eine Verschiedenheit in der Ausprägung des Christentums ist vom Vorbild der Urkirche her durchaus zu verantworten. Fraglich ist der Grad der Absonderung. Wenn die Absonderung vom ‚Ziel‘ der betreffenden Gemeinde her nicht begründet werden kann, muß man versuchen, sie zu überwinden. Das Ziel der Gemeinde wurde oben schon beschrieben: das Leben in Christus. In dem Bemühen um dieses Ziel muß es zwischen den Gemeinden einen Austausch von Wissen und Erfahrung und gemeinsames Handeln geben. Unumgänglich ist diese Verbindung auf dem Gebiet des Grundbekenntnisses (Gottesglauben im christologischen trinitarischen Bekenntnis) und der Grundethik (für andere da sein; Weitergabe der Barmherzigkeit Gottes). Die Durchführung ist abhängig von den Möglichkeiten der beteiligten Christen (im soziologischen, psychologischen und kulturellen Sinn). In diesem Zusammenhang ist auch die Verantwortung der betreffenden Gemeindeleitung zu sehen: die Gemeindeleitung muß versuchen, die Möglichkeiten der Christen auszuschöpfen, zu erweitern; das Ausschöpfen erfordert eine gute Kenntnis der Verhältnisse, das Erweitern andererseits die Vermittlung von Kenntnissen und die Einübung von Verhaltensweisen“ (schriftliche Kurzfassung eines Referates über „Ökumene am Ort“ — gehalten bei einer Tagung in Herl,

Kreis Trier). Das Ziel einer solchen ökumenischen Arbeit am Ort ist sicher der umfassende Schalom der Menschen in einer Stadt, die „Versöhnung mit Gott“ und damit das Wohl des Gemeinwesens.

### *Basisökumene — Formen der Zusammenarbeit*

1. Zusammenarbeit zwischen zwei oder mehr direkt benachbarten Gemeinden. Diese Art der Zusammenarbeit, die es auch in früheren Jahren selbstverständlich immer schon einmal gegeben hat, scheint nun aber beständig zuzunehmen: eine katholische und eine evangelische Gemeinde — deren Kirchen oder Gemeindezentren oft nur wenige Meter voneinander getrennt sind — beginnen einander zu „entdecken“. Hinzu kommen mitunter Gemeinden freikirchlicher Prägung, was jedoch aufgrund der Minderheitensituation dieses Gemeindetypus seltener ist. Hinzu kommt bei den Freikirchen als Hindernis, daß bei ihnen als Minderheit eine merkwürdige Mischung aus Mißtrauen den Großen gegenüber und einem guten Stück eigenen Selbst- und Sendungsbewußtseins vorliegt und daß die Mehrheit (die Landeskirchen) noch keine großen Fähigkeiten im Umgang mit Minderheiten entwickelt hat. Aber auch die Zusammenarbeit der evangelischen und katholischen Nachbargemeinden ist schwer genug.

Als Modelle für diese Art der Zusammenarbeit können etwa gelten:

a) Der „Ökumenische Beirat“, der in Alfeld aus der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde St. Nikolai und der römisch-katholischen Kirchengemeinde St. Marien gebildet worden ist und dem doch eine Reihe von Kompetenzen und Zuständigkeiten übertragen wurden (vorgestellt im Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 10/Juni 1973).

Ähnliche Beispiele sind aus einer Reihe von anderen Städten bekannt. Meist hat es damit angefangen, daß sich die Pfarrer besucht haben und dabei feststellten, daß es ja doch eigentlich eine Anzahl von Aufgaben gibt, die ihre Gemeinden gemeinsam wahrnehmen könnten. Bald hat man den Pfarrgemeinderat auf katholischer Seite und den Kirchenvorstand bzw. das Presbyterium auf evangelischer Seite hinzugezogen und hat so der Zusammenarbeit offiziellere Formen gegeben. Nicht selten waren es aber auch die Jugendgruppen der verschiedenen Gemeinden oder die Frauenkreise, von denen die Initiative ausgegangen ist. Bald kam man dahin, gemeinsame Gemeindebriefe herauszugeben (so in Hofheim, Marburg, Klarenthal, Frankfurt/M. und in vielen anderen Städten). In Frankfurt/M. erscheint z. B. schon seit Jahren ein Jahrbuch „Evangelisch — Katholisch — Freikirchlich“, das in diesem Jahr immerhin 156 Seiten stark ist und sämtliche wünschenswerten Informationen über alle Frankfurter Kirchen enthält. Jugendpfarrämter geben ihre Informationsschriften gemeinsam heraus, veranstalten evangelisch-katholische Jugentage. Vielerorts werden „ökumenische Wochen“ durchgeführt, sei es in Form von Bibelwochen

(vorbildlich etwa in Bad Homburg v.d.H.), sei es in Form von Vortragswochen wie in Oberhausen und Köln. Meistens wird auch die Telefonseelsorge ökumenisch gestaltet, so z. B. in Regensburg, wo man mit 60 bis 80 Mitarbeitern im „Schichtdienst“ rund um die Uhr tätig ist, wo man die Mitarbeiter gemeinsam schult usw. Bekanntgeworden sind die gemeinsamen Beratungsstellen, die für alle offen sind, wie z. B. in der B-Ebene der Frankfurter Hauptwache oder die sich auf eine Arbeit spezialisiert haben, wie die Beratungsstelle für Drogenabhängige in Wiesbaden. Die gemeinsamen Schulgottesdienste, die gemeinsamen Alten- und Jugendclubs, Erwachsenenbildungsstätten usw. vermag man schon gar nicht mehr aufzuzählen.

b) Eine recht interessante Variante dieser Zusammenarbeit zwischen zwei oder drei Nachbargemeinden ist die „Aktion Gemeinsam e. V.“ in Neuss. In Neuss-Weißenberg, einem Neubaugebiet, wohnen 8000 Menschen, davon sind 60% katholisch und 40% evangelisch. Die Bevölkerung besteht zum größten Teil aus Arbeiterfamilien, davon sind überdurchschnittlich viele junge und kinderreiche Familien. Durch drei städtische Notunterkünfte und durch die Ansiedlung von Bewohnern aus ehemaligen Notunterkünften anderer Stadtgebiete waren und sind die sozialen Probleme in diesem Neubaugebiet besonders gravierend. Es lag nahe, daß sich die beiden Kirchen gemeinsam um die Unterstützung von Hilfsbedürftigen kümmern mußten, um Beratung und Kontakt mit den für soziale Fragen zuständigen Dienststellen der Stadt und der Freien Wohlfahrtsverbände und daß sie Freizeitgruppen für Kinder und Jugendliche anbieten mußten. Schon bald verfaßte man ein gemeinsames Begrüßungsschreiben für die neu Zugezogenen und auch einen gemeinsamen Gemeindebrief. „Konfessionell gemischte Brautpaare wurden grundsätzlich zu einem Gespräch mit beiden Pfarrern angehalten“, heißt es wörtlich in der Information, die Pater Martien Jilesen in der Arbeitsgruppe „Ökumenisch leben“ beim Kirchentag in Düsseldorf gab. Das Neue an der Zusammenarbeit hier in Neuss war, daß man nicht bei der gelegentlichen Zusammenarbeit stehenblieb, sondern daß man sie institutionalisierte, und zwar aus drei Gründen

1. „damit sie nicht zu sehr abhängig ist von der zufälligen Besetzung der Pfarrstellen;
2. damit sie eine deutlichere Struktur nach innen bekommt;
3. damit die Arbeit nach außen hin einen offiziellen Status erhält“.

Also gründete man den Verein „Aktion Gemeinsam e. V.“. Der Verein hat gegenwärtig 80 Mitglieder. Zum Programm gehört die Freizeitarbeit mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen genau wie ein wöchentlicher Frühschoppen, Erwachsenenbildungskurse (in Zusammenarbeit mit der Volkshochschule), regelmäßige Tanzabende und „sonstige Geselligkeitsveranstaltungen“. Selbstverständlich gehören ökumenische Gottesdienste zum regelmäßigen Programm

mit gemeinsamer Vorbereitung und Nachbesprechung der Predigten. Auch werden gelegentlich die Prediger zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche ausgetauscht. Ein ökumenisches Wochenendseminar befaßte sich mit der Gottesfrage. Das Fazit aus der bisherigen Arbeit scheint wichtig genug zu sein, um es einmal ungekürzt wiederzugeben. So sagte Pater Jilesen vor dem Kirchentag: „Überblickt man die ökumenische Arbeit von 1967 bis heute, so kann man folgendes feststellen:

1. Die Entstehung und die Art der Zusammenarbeit wurde maßgeblich beeinflusst von dem guten persönlichen Verhältnis der beiden ersten Pfarrer und vom Engagement kleiner Gruppen aus beiden Gemeinden.

2. Die Probleme des Wohngebietes bestimmen weitgehend die Ökumene: die vielen außerschulischen Probleme der Kinder und Jugendlichen drängten uns förmlich, gemeinsam etwas für sie zu tun.

3. Durch die ‚Aktion Gemeinsam‘ ist die Ökumene nicht fest an die kirchlichen Gemeinden gebunden. Jeder kann freiwillig in ihr mitarbeiten und freiwillig sich wieder zurückziehen. Weder der jeweilige Pfarrer noch das Presbyterium oder der Pfarrgemeinderat müssen sich zu dieser ‚Bewegung‘ verpflichten. Andererseits wird diese Bewegung von ihrem Ziel her zwangsläufig von den engagierten Christen des Viertels getragen.

4. Die Arbeit ist trotz ihrer Institutionalisierung stark von der Person der jeweiligen Pfarrer abhängig. Der erste evangelische Pfarrer setzte sich in seiner Gemeindegemeinschaft sehr für die sozialen Probleme ein, sein Nachfolger legte den Schwerpunkt mehr auf den theologischen und innerkirchlichen Raum. Dadurch erfuhren die meisten Aktivitäten der ‚Aktion Gemeinsam‘, die außerhalb dieses Raumes lagen, von ihm weniger Unterstützung und waren hauptsächlich auf den Einsatz der Laien angewiesen.

5. Von den Kirchenleitungen empfangen wir keine besondere Unterstützung, aber auch keine Schwierigkeiten bis auf einen Fall. Der 3. ökumenische Gottesdienst, der am 3. Juni dieses Jahres . . . . stattfinden sollte, wurde kurzfristig vom Erzbischof von Köln, Kardinal Höffner, untersagt. Nach eiligen Überlegungen innerhalb der beiden Gemeinden beschlossen wir, auf die Abendmahlsfeier in dem schon vorbereiteten und bekanntgemachten Gottesdienst zu verzichten. Weitere Reaktionen und Schritte nach diesem ‚unverständlichen‘ und kurzfristigen Verbot werden in beiden Gemeinden noch überlegt.“

c) Eine besondere Art, die ökumenische Gemeinschaft von Nachbargemeinden zu institutionalisieren, die sicher vorläufig noch für recht wenige Gemeinden in Frage kommt, ist die Schaffung eines gemeinsamen Gemeindezentrums. Exemplarisch dafür könnten etwa sein das ökumenische Gemeindezentrum Marburg am Richtsberg oder auch das Zentrum in Hagen-Helfe oder das in Lüneburg-Kaltenmoor. Ein längerer Weg dürfte nötig sein, bevor man sich ent-

schließt, ein vorhandenes ökumenisches Verhältnis wirklich im wahrsten Sinne des Wortes zu „zementieren“. Immerhin wird hier ein sehr ernster Schritt dahin getan, die Gemeinsamkeit auch nach außen hin sichtbar werden zu lassen und so ein deutliches Zeugnis für die Einheit der Kirche Jesu Christi in einem Stadtteil aufzurichten.

2. Aus Gründen, die beinahe schon alle in dem Bericht von Martien Jilesen über das Neusser Projekt genannt worden sind, haben sich in vielen Städten auch Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen bzw. „Räte christlicher Kirchen und Gemeinden“ gebildet. Abgekürzt und vereinfacht werden sie meist „Christenräte“ genannt. Diese Christenräte sind getreue Abbilder ökumenischer Ratsstruktur, wie sie auf internationaler und nationaler Ebene besteht und wie sie in Deutschland vor allem seit 1966 von den regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen vorangetrieben worden ist. In einem überschaubaren Bereich (in Großstädten kann es durchaus mehrere Arbeitsgemeinschaften geben) haben sich evangelische, katholische und freikirchliche Gemeinden zusammengetan, um in Zukunft alles gemeinsam zu planen und durchzuführen, was nicht aus Gewissensgründen oder Gründen der Zweckmäßigkeit besser getrennt getan wird. Diese Christenräte haben sich als geeignete Instrumente zur Koordinierung der Arbeitsprogramme der verschiedenen Kirchen sowie als Träger jener Veranstaltungen bewährt, die schon unter 1. a) genannt worden sind. Eigentlich könnte man folgende Gemeinsamkeiten für alle Christenräte festhalten:

- a) Sie garantieren erwünschte Kontinuität (was besonders dann wichtig wird, wenn ökumenisch engagierte Theologen oder Nichttheologen, die die Arbeit bisher getragen haben, wegziehen, versetzt werden etc.).
- b) Sie versachlichen persönliche Beziehungen und machen sie damit eigentlich erst richtig effektiv.
- c) Sie legen die Grenzen der Arbeit nach „Basis, Inhalt, Ziel und Methode“ der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit fest.
- d) Sie ermöglichen eine partnerschaftliche Beteiligung von Minderheiten.
- e) Sie ermöglichen und erleichtern gemeinsames Auftreten in der Öffentlichkeit, so z. B. Stellungnahmen zu kirchlichen und politischen Fragen der Kommune sowie praktische Aktionen.
- f) Sie bieten eine Plattform für den Meinungsaustausch, für das theologische Gespräch zwischen *allen* Kirchen einer Stadt oder eines bestimmten Wohngebietes.

Wichtig ist, daß sich der Arbeitsgemeinschaftscharakter nicht in einem theologischen Oberseminardasein erschöpft, wo Fragen der Eucharistie, der konfessionell verschiedenen Ehe usw. bis zur Erschöpfung und doch nie erschöpfend behandelt werden, sondern daß es zum Zeugnis, zum öffentlichen Bekennen der

christlichen Hoffnung in Dienst und Wort kommt, zu Stellungnahmen, zu Aktionen — auch zu riskanten Stellungnahmen und mutigen Aktionen, zur Parteinahme um des Evangeliums willen.

Wenn Christenräte nun mehr leisten sollen als die Koordinierung und Abstimmung von Arbeitsvorhaben der verschiedenen Kirchen, wenn sie eigene Programme auf dem Sektor „Zeugnis“ und „Dienst“ entwickeln sollen, dann brauchen sie allerdings eine eindeutigere Legitimation und Beauftragung, als es in den meisten bisherigen Christenräten der Fall ist, dann brauchen sie klar umrissene Kompetenzen und die zur Durchführung ihrer Programme nötigen finanziellen Mittel. Wo diese Forderungen noch unerfüllbar scheinen, tut man wahrscheinlich gut daran, sich mit einem eingetragenen Verein zu helfen, wie ihn die Neusser „Aktion Gemeinsam e. V.“ geschaffen hat. Denn — das bleibt festzuhalten — zwischenkirchliche Gremien sind ja nicht um ihrer selbst willen da, ihre Existenz ist nicht schon an sich sinnvoll, sondern sie sollen den Kirchen helfen, ihr Zeugnis gemeinsam wirkungsvoller in ihrer Umwelt und für diese Umwelt, für die Befreiung und die Gemeinschaft der Mitmenschen, auszurichten. Sie sind vorläufige Schritte auf dem Weg zu einer größeren Gemeinschaft der Kirchen und Werkzeuge zur wirksameren Wahrnehmung ihres Sendungsauftrages. Wo ihnen jedoch Zuständigkeiten und Mittel vorenthalten werden, wo ihnen keine wichtigen eigenständigen Aufgaben übertragen werden, da sind sie mitunter nichts anderes als Feigenblätter vor den Blößen ökumenischer Phantasielosigkeit, unverbindliche Gesprächskreise mit institutionalisierter Langeweile.

3. a) Eine dritte wichtige Form der ökumenischen Zusammenarbeit am Ort verwirklicht sich in den Studienkreisen und Aktionsgruppen, den „freien“ ökumenischen Kreisen, die ein unterschiedliches Verhältnis zur „offiziellen“ Kirche haben. Die Studienkreise, nicht selten in Verbindung mit der Ökumenischen Gebetswoche entstanden, sind zumeist von den Theologen der am Ort vertretenen Kirchen gebildet worden und haben sich durch die Bank mit den kontrovers-theologischen Loci beschäftigt. Sie haben in der Regel Kontakt mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß, nehmen Anregungen dieses Gremiums (das seinerseits eng mit der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung beim ÖRK in Genf zusammenarbeitet) auf und bilden so hierzulande die eigentliche Basis ökumenischer Studien- und Forschungsarbeit. Wirksame Unterstützung erfahren sie dabei von seiten der ökumenischen Institute an den Universitäten.

b) Dieser Theologenökumene stehen Zusammenschlüsse von Nichttheologen gegenüber, was nicht heißt, daß hier nicht auch gelegentlich Theologen mitarbeiten. Diese „freien“ Kreise sind zum Teil schon während des letzten Krieges oder kurz danach entstanden. Die alten UNA SANCTA-Kreise sind weitgehend in ihnen aufgegangen. In der Bundesrepublik dürfte es annähernd 300 solcher Kreise geben. Hier sind die Basisökumeniker der ersten Stunde versam-

melt, und nicht selten sind diese Kreise dementsprechend überaltert; zumindest wird man sagen können, daß in ihnen keine ökumenischen Heißsporne und Einheitsphantasten ihr Wesen treiben, sondern Christen, die seit Jahren um eine größere Gemeinschaft unter den Kirchen ringen, oft genug im Nahkampf mit ihren Kirchenleitungen. Auch sie haben seit langem alle relevanten „klassischen“ Streitfragen um Interkommunion, Mischehe, Sonntagspflicht usw. auf ihren Agenden. Enttäuschungen und Rückschläge gehören dabei ebenso zu ihrem Täglichbrot wie gelungene ökumenische Veranstaltungen, Freude über das Zusammenrücken der getrennten Schwestern und Brüder. Seit 1969 arbeiten sie in der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise (AÖK)“ zusammen. Für viele von ihnen ging mit dem Ökumenischen Pfingsttreffen 1971 in Augsburg ein Traum in Erfüllung, und sie waren es auch, die 1973 beim Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf das Gros der Besucher der Arbeitsgruppe „Ökumenisch leben“ gebildet haben. Erschreckt haben hier allerdings einige von ihnen festgestellt, daß diese Gruppe nicht nur die kleinste, sondern in ihrer Altersstruktur auch die „älteste“ Gruppe des Kirchentags gewesen ist. Diejenigen Gruppen scheinen gut beraten gewesen zu sein, die einsahen, daß die geschichtliche Stunde dieser Art der „freien“ Zusammenarbeit vorüber ist, und die die Arbeit ihrer Gruppen eingebracht haben in die Arbeit der Christenräte. Das war um so nötiger, als sich diese Gruppen fast ausschließlich aus Mitgliedern der katholischen und evangelischen „Kerngemeinden“ rekrutiert hatten, denen binnenkirchliche Themen mehr am Herzen lagen als die sozialen und politischen Fragen ihrer Umwelt (Ausnahmen bestätigen wie immer die Regel!).

c) Die Arbeit dieser „freien“ Kreise wurde in der jüngeren Generation im Grunde übernommen von den lokalen Gruppen der „action 365“, die sich seit Augsburg 1971 „ökumenische action 365“ nennt. Dieser ursprünglich von Pater Leppich ins Leben gerufene Zusammenschluß engagierter Katholiken (und vereinzelter Protestanten) mit eindeutig volksmissionarischer Stoßrichtung hat sich nach Augsburg in zwei Richtungen gespalten; eine Gruppe steht weiter zu Pater Leppich und seinen Zielen, die andere vertritt deutlich ökumenische Anliegen. Zwischen beiden Richtungen ist es inzwischen zu Absprachen und „gut-nachbarlichen“ Beziehungen gekommen. In der ökumenischen „action 365“ dürften gegenwärtig etwa 500 lokale Gruppen zusammengeschlossen sein. Ihre Mitarbeiter sind im Schnitt jünger, aktiver in ihrer Weltzuwendung als die der AÖK, dennoch entstammen auch sie den Kerngemeinden ihrer Herkunftskirchen, in denen sie nach wie vor mitarbeiten („Randsiedler“ als „ökumenisches Potential“ zu entdecken, wie Hans-Gernot Jung es auf dem Kirchentag angeregt hat, dürfte schwerlich möglich sein, wenn anders es bei „ökumenisch“ eben doch letztendlich um die Gemeinschaft der Kirchen geht). Die katholischen Mitarbeiter überwiegen in diesen Gruppen bei weitem, doch nimmt die Zahl der evange-

lischen langsam zu. Im Leitungsgremium hat man ein Zeichen gesetzt, indem man die evangelischen Partner paritätisch an der Leitung beteiligt hat.

Über Zielsetzung und Aufgaben schreibt die „action 365“ selbst:

„Die ökumenische Struktur und Praxis der ‚action 365‘ wird als selbstverständliche Voraussetzung für den Dialog und das gemeinsame Engagement mit den Menschen gesehen, die außerhalb der Kirchen stehen, weil sie ihnen entfremdet sind. Die Teams als kleine ‚Kerngemeinden‘ ermöglichen den persönlichen Austausch praktischer und geistlicher Erfahrung. Charakteristisch ist die Offenheit für jeden, der sich an den Aktionen für den Menschen im Auftrag des Evangeliums beteiligen will. Dabei reicht der Einsatz vom Dienst am alten und kranken Menschen über soziale und politische Zielsetzungen (Gastarbeiter, entwicklungspolitische Bewußtseinsbildung durch Plakate, Schallplatten und Veranstaltungen) bis hin zu ökumenischen Aufgaben in den Gemeinden“ („Ökumene am Ort“, Nr. 6, Juni 1973, S. 23).

Ein Blick in die neue Arbeitsmappe der „action 365“ bestätigt vor allem das starke entwicklungspolitische Engagement, eine wichtige Akzentsetzung, wie sie ja auch in der Arbeit des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen zu verzeichnen ist.

d) Und weil eben nicht nur das als ökumenisch zu betrachten ist, was sich mit den zwischenkirchlichen Verhältnissen befaßt, sondern auch oder vor allem mit der gemeinsamen Zuwendung von Christen (durchaus zusammen mit Nichtchristen!) zu den brennenden Problemen unserer Welt — und da vor allem wieder der sogenannten Dritten Welt und unserem Verhältnis zu dieser Welt der Entwicklungsländer —, müssen auch jene rund 700 Gruppen als ökumenisch vereinnahmt werden, die sich in erster Linie mit Aktionen und Forschungsarbeiten zur Entwicklungspolitik beschäftigen und die den Auswirkungen des Rassismus und Kolonialismus (eines „christlich-abendländischen“ Kolonialismus wohlgemerkt!) nachgegangen sind. Wer wollte ihnen verargen, daß sie sich mehr für die Arbeitsbedingungen ausländischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik oder deren schwarze Kollegen im südlichen Afrika interessieren als für Fragen der Apostolischen Sukzession? Das gehört für sie zum gelebten Evangelium wie für andere das Stundengebet. Es wäre ein erheblicher Fehler, an diesem ökumenischen Potential achtlos vorüberzugehen, was mitunter nur deswegen geschieht, weil sich diese (meist jungen) Leute anders geben als eine ältere Generation, weil sie eine andere Sprache sprechen und einen anderen Lebensstil versuchen. Der bundesweite Angola-Sonntag zum Beispiel, der eine Ausdeutung des Anti-Rassismusprogramms für die portugiesischen Kolonien und unser Verhältnis zu ihnen darstellt, ist weitgehend von diesen Gruppen durchgeführt worden. Sie sind es, die ihren Gemeinden oft bewußt machen, daß Einheit der Kirche und Einheit der Welt zusammengehören.

e) Eine weitere bedeutsame Richtung ökumenischer Gruppen vor Ort könnte man abgekürzt vielleicht „charismatische“ Gruppen nennen. All diesen Gruppen ist gemeinsam, daß sie die Kraft eines verbindlichen christlichen Lebens entdeckt haben, daß sie im In- oder Ausland mit charismatischen Gruppen zusammengetroffen sind, nicht selten mit Kommunitäten und Ökumenischen Lebenszentren. Damit meine ich etwa die „Jungen Bewegungen“, wie Siegfried Großmann sie 1970 und 1973 in Selbstdarstellung erfaßt hat<sup>2</sup>. Von diesen Gruppen, Bewegungen, Kommunitäten gibt es rund 100 in der Bundesrepublik. Ihre Ausstrahlungskraft hat in den letzten Jahren nicht nachgelassen (damit erinnern sie etwa an Taizé, mit dessen Bruderschaft sich die meisten von ihnen auch verbunden fühlen würden!). Neuen Auftrieb — sofern sie ihn überhaupt brauchten — bekamen diese Gruppen durch die Jesus People, von denen sich einige ihnen angeschlossen haben. Sie pflegen einen erwecklichen Stil eigener Art ohne jede Verschrobenheit, meist aber auch ohne die Naivität, die verschiedene Großevangelisationsunternehmen charakterisiert. Schüler, Studenten, junge Akademiker dürften das Gros dieser keinesfalls introvertierten, sondern missionarisch und sozial tätigen Gruppen ausmachen. Ihre Zusammensetzung ist durchweg ökumenisch, keine ist auf den Raum nur einer Kirche begrenzt. Ihre Überschaubarkeit, das kreative, geistvolle Leben, das in vielen dieser Gruppen herrscht, macht sie attraktiv auch für kirchlich Entfremdete. Leider scheint die Politik aber auch für diese an sich weltoffenen Gruppen suspekt zu sein; Systemkritik ist irgendwie tabu (vielleicht scheint ihnen der dazu nötige Ansatz auch zu negativ oder von linken Studentengruppen okkupiert zu sein, wer weiß); für „Obrigkeiten“ wird nach wie vor gebetet, aber sie werden nicht hinterfragt; die Strukturen der Ungerechtigkeit scheinen zu komplex zu sein, als daß man ihnen zu Leibe rücken könnte. Es ist ähnlich wie bei den Pfingstlern Lateinamerikas oder den katholischen Charismatikern in den USA: sie besitzen ein großes Maß geistlicher Kraft und helfen vielen ihrer Mitmenschen zu einem erfüllten Leben, aber die politischen Strukturen, die die Versklavung ganzer Bevölkerungsgruppen zementieren, lassen sie unangetastet. Diese zutiefst apolitische Haltung garantiert ihnen die Gunst aller Regierenden — in der „Welt“ wie in der Kirche.

4. Eine Form ökumenischer Zusammenarbeit, die es leider erst auf dem Papier gibt, ist die von dem ökumenischen Arbeitskreis der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend (AEJ) und des Bundes der katholischen Jugend (BDKJ) propagierte „Ökumenische Gemeinde“. Sie wurde auf dem Kirchentag in Düsseldorf zum ersten Mal vorgestellt und erläutert<sup>3</sup>. Ein solche „ökumenische

<sup>2</sup> „Christsein '70. Junge Bewegungen berichten“ und „Christsein '73“, beide Rolf Kühne-Verlag, Kassel.

<sup>3</sup> Veröffentlicht im „Informationsdienst des BDKJ“, 11—12/73 vom 15. 6. 1973.

Gemeinde“ würde den Zusammenschluß zweier oder mehrerer evangelischer und katholischer (und freikirchlicher) Nachbargemeinden darstellen, einen Zusammenschluß, der über das hinausgeht, was ich unter Abschnitt 1 bis 3 als Formen der Zusammenarbeit der „Basisökumene“ beschrieben habe. In diesem Entwurf wird „Gemeinde“ verstanden „im Sinne der Begegnung und des lebendigen Vollzugs und zugleich als verfaßte Kirche am Ort“ (1.2); „ökumenisch“ im Sinne der angegebenen Gemeinschaft zweier oder mehrerer Kirchen verschiedener Tradition. Wichtig ist die theologische Basis: „Ökumenische Gemeinde kann nur gedacht und gelebt werden unter der Voraussetzung, daß den darin zusammenlebenden Kirchen die Mitte des Glaubens gemeinsam ist: der Glaube an den Dreifaltigen Gott, an die Heilstat Gottes in Jesus Christus und die Hoffnung auf die endgültige Vollendung der Welt in ihm. Gemeinsam sein muß auch das Bewußtsein von der Bestimmung der Kirche: zu Verkündigung, Gottesdienst und Dienst für alle Menschen.“ (1.4) Schon dieser kurze Absatz macht deutlich, daß hier nicht ökumenische Bilderstürmer am Werk sind, sondern junge Menschen, die sich der Basis kirchlicher Arbeit überhaupt und der Grundlage bisher im ÖRK geübter Zusammenarbeit verpflichtet wissen. Sie sehen die „ökumenische Gemeinde“ als „Ausdruck der grundlegenden Einheit der Kirche, die in Jesus Christus vorgegeben ist“, wissen aber auch darum, daß sie ein „unvollständiges, vorläufiges Gebilde bleibt“ (1.5). Dennoch ist diese Gemeinde „ein Mittel“ für die Kirchen, „sich gegenseitig kennen und verstehen zu lernen, Vorurteile und Mißverständnisse abzubauen, aufzudecken, wo nichttheologische Faktoren und Differenzen in Randfragen allzu großes Gewicht haben, und das Anderssein der getrennten Kirchen als Frage und Herausforderung an die eigene Kirche aufzunehmen“ (1.5).

Gemeinsamkeit im Handeln wird als Normalfall angesehen. „Wo im Einzelfall kein gemeinsames Vorgehen möglich ist, muß jeweils ausdrücklich festgestellt und begründet werden. Dabei ergibt es sich, daß bisher in den Gemeinden der einzelnen Kirchen vorgesehene Gremien in gemeinsame Organe integriert werden bzw. einen Teil ihrer Kompetenzen abgeben“ (2.1). Mit anderen Worten: auch in der „ökumenischen Gemeinde“ werden die vorhandenen Kirchengemeinden nicht einfach fusioniert, sondern bei höchstmöglicher Gemeinsamkeit bleibt eine Eigenständigkeit der bisherigen Gemeinden erhalten. Der Ansatz ist also wirklich und wahrhaftig nicht revolutionär, sondern entspricht den gegebenen Realitäten ebenso wie dem berechtigten Wunsch nach einem sichtbaren Vorankommen der ökumenischen Bewegung am Ort!

Entsprechend werden Wortgottesdienste, Bußfeiern, Tauffeiern gemeinsam veranstaltet, während man das Abendmahl/die Eucharistie vorläufig getrennt feiert. Für den gesamten Bereich der „Verkündigung“ mit Bibelabenden, Wochenendrüstzeiten, Religionsunterricht, Jugend- und Erwachsenenbildung, für

das soziale und politische Engagement sollen gemeinsame Konzeptionen erarbeitet werden. Die Leitung soll durch ein Team wahrgenommen werden, das aus dem Kirchenvorstand (auf evangelischer Seite) und dem Pfarrgemeinderat (auf katholischer Seite) unter Beteiligung der Pfarrer gebildet wird. Die Anstellung der hauptamtlichen Mitarbeiter soll gemeinsam beraten werden, Anstellungsträger sollte eine der beteiligten Kirchen sein. Überflüssig zu betonen, daß selbstverständlich auch Hausbesuche, Kontaktarbeit, Mitarbeiterschulung und Öffentlichkeitsarbeit gemeinsam abgestimmt und betrieben werden sollen.

Zu schön um wahr zu sein, wird sich mancher gestandene Ökumeniker beim Lesen dieses Entwurfs sagen. Und in der Tat hat nicht einmal dieser überaus gemäßigte und realistische Entwurf Chancen, in absehbarer Zeit zur Erprobung an ein paar Stellen unseres Landes freigegeben zu werden. Zu ablehnend sind die ersten Stimmen, die man zu Ohren bekommt. Ein katholischer Kirchenrechtler hat das Unternehmen bereits „rechtlich derzeit unmöglich und sachlich schwer praktikabel“ genannt. Das Kirchenrecht scheint die schwersten Hindernisse für die ökumenische Arbeit überhaupt zu bieten (auch an anderen Stellen — z. B. in einer angestrebten Änderung des Übertrittsverfahrens von einer Kirche zur anderen — ist das schon bewußt geworden). Wirksame Bekehrungen zueinander und miteinander zur Welt werden so noch lange vereitelt werden.

Auch ist in diesem Zusammenhang bereits vor dem Entstehen einer „Dritten Konfession“ gewarnt worden, die gefürchtet wird wie die „Fünfte Kolonne“. Nicht alle Gemeindeglieder würden den Schritt zur ökumenischen Gemeinde mitvollziehen, heißt es. Aber, so ist man versucht zurückzufragen, vollziehen denn alle alles mit, was heute in der eigenen Kirche geschieht? Da setzen sich die einen für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus ein, die anderen bestreiten Bekenntnistage unter dem Wort, während sich die berühmt-berüchtigte „schweigende Mehrheit“ dadurch auszeichnet, daß sie sich an rein gar nichts mehr beteiligt, was in der Kirche vor sich geht. Das ist doch eine viel größere „Dritte Konfession“ als alles, was im Zusammenhang mit ökumenischen Experimenten entstehen könnte! Außerdem wage ich schlichtweg zu bezweifeln, ob die Verwirklichung einer „ökumenischen Gemeinde“ spalterische Tendenzen haben würde. Am Rande würde vielleicht einiges abbröckeln, aber diese „Reste“ könnten sich in unserer mobilen Gesellschaft vermutlich leicht zu den in der Nachbarschaft sicher weiterbestehenden Konfessionsfamilien schlagen. Ganz ohne Zweifel müßten selbstverständlich besonders die ersten Orte, an denen das Modell „ökumenische Gemeinde“ erprobt werden sollte, sehr sorgfältig ausgewählt werden. Am ehesten kämen vielleicht Neubaugebiete in Frage, wo Satellitenstädte vom Reißbrett her entstehen, wo es also keine festgefügte Tradition möglicherweise verfeindeter Kirchengemeinden oder ihrer Amtsträger gibt. Natürlich kämen auch überschaubare Orte in Frage, an denen sich seit Jahren eine

gute ökumenische Zusammenarbeit ergeben hat und wo nach sorgfältiger Information und Abstimmung mit allen Beteiligten eine „ökumenische Gemeinde“ versucht werden könnte. Es müßte doch merkwürdig zugehen, wenn man in der Bundesrepublik nicht zwei oder drei Orte fände, an denen man ein solches Experiment einmal über 10 oder 15 Jahre laufen lassen könnte. Das gemeinsame Zeugnis, die gemeinsamen Erfahrungen, die man hier machen würde, wären alle Anstrengungen, zu einem solchen Projekt zu kommen, wert!

### *Basisökumene — zentrale Fragen*

Was bedeutet es eigentlich für die ökumenische Bewegung, wenn sie nur von einer Minderheit der „Kerngemeinde“, die ihrerseits auf evangelischer Seite etwa 5 % und auf katholischer Seite etwa 15 % der Kirchenglieder ausmacht, bewußt aufgenommen und weitergeführt wird? Gewiß — die Menge macht es nicht, es kommt auf den Grad des Einsatzes an, zwei oder drei aktive Christen können selbst in einer Großstadtgemeinde von 10 000 „Seelen“ schon einiges ausrichten, aber müssen uns diese Zahlen nicht doch noch viel nüchterner und bescheidener machen in unseren Ansprüchen an den Fortschritt der ökumenischen Bewegung? Es muß uns doch auch für die Möglichkeiten der Basisökumene zu denken geben, wenn Ursula Boos-Nünning im Anschluß an eine Anfang letzten Jahres unter Katholiken im Ruhrgebiet durchgeführte Untersuchung zu dem Schluß kommt: „Man muß von der Tatsache ausgehen, daß Religion und Kirche zur Privatsache geworden sind und damit an gesellschaftlicher Relevanz verloren haben<sup>4</sup>.“ Und wenn sie fortfährt: „Die Mitgliedschaft in der soziokulturellen Gruppe der Pfarrei, die pfarrliche Kommunikation und Interaktion (haben) für den einzelnen Katholiken wenig Bedeutung. Das Interesse an Information und der Wunsch nach einer Bindung fehlen“ (a.a.O. S. 368). Oder: „Die Pfarrei, welche die Kirche . . . als Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaft an einem konkreten Ort Ereignis werden läßt, hat für das Bewußtsein der meisten Katholiken der untersuchten Stadt offenbar wenig Bedeutung“ (S. 366).

Man dürfte nicht völlig fehlgehen in der Annahme, daß diese Aussagen auch auf evangelische Gemeinden und ihre Glieder anwendbar sind. Wir werden auch von daher mit der volkskirchlichen Illusion endgültig brechen müssen — auch in unseren ökumenischen Konzeptionen, wo diese Vorstellungen doch immer noch eine gewisse Rolle spielen. Oder wie sollte man sonst auf diesen Abschnitt aus der genannten Untersuchung reagieren: „Wird der Glaube daran gemessen, wie die Kirche ihn erwartet und wie er im Katechismus dargestellt wird, dann ist ein großer Teil der Katholiken nicht gläubig. Denn für etwa zwei Drittel hat der Gottesdienst seinen verpflichtenden Charakter verloren,

<sup>4</sup> „Religiosität an der Ruhr“, Herder Korrespondenz, Nr. 7, Juli 1973, S. 362 ff.

grundlegende Sätze der christlichen Lehre, wie die Auferstehung vom Tode mit Leib und Seele, werden von etwa ebensovielen nicht geglaubt. Ein großer Teil der Katholiken nimmt weder an der öffentlichen Praxis in der von der Kirche geforderten Form teil, noch identifiziert er sich ohne weiteres mit dem christlichen Glauben in der bisher tradierten Form. Außerdem werden ethische Vorstellungen, wie die Kirche sie vertritt, vor allem in der Ehe- und Sexualmoral, nicht akzeptiert“ (S. 366).

Wenn man einmal unterstellt, diese Untersuchung sei verifizierbar, was bedeuten die hier kundwerdenden Trends dann für die Fragen nach der Erfüllung der Sonntagspflicht jener katholischen Ökumeniker, die an einem evangelischen oder einem ökumenischen Gottesdienst teilgenommen haben, für die Fragen der Offenen Kommunion und der Interkommunion und all die anderen kontroversen Fragen? Gewiß werden Glaubensaussagen nicht unwahr dadurch, daß Menschen sie nicht mehr nachvollziehen, aber werden sie in ihrem Gültigkeitsanspruch nicht doch stark relativiert, zumal wenn sie theologisch ohnehin kontrovers sind? Mit anderen Worten: wäre ein großzügigeres Eingehen auf ökumenische Initiativen und Experimente, die von der „Kern“- (oder „Rest“-) Gemeinde getragen werden, nicht eigentlich das Gebot der Stunde?

Hinzu kommt als Hindernis für die Basisökumene, daß ja auch die meisten Glieder der „Kerngemeinde“ mit sich und ihren Familien selbst genug zu tun haben. Es gibt wenige gemeinschaftsfähige Ehepaare und Familien, die Zeit, Kraft, langen Atem, Humor und Hoffnung genug haben, ökumenische Projekte über einen längeren Zeitraum hinweg durchzutragen. Das gilt genauso für das Engagement in Bürgerinitiativen, Dritte-Welt-Gruppen u. ä. Wir bleiben also bei einer Grunderfahrung, die gleichzeitig auch ein Grundproblem der ökumenischen Bewegung ist — auch im Blick auf die Basisökumene — hängen: ohne den entscheidungsvollen Einsatz einzelner Christen wird in Kirche und Ökumene keine Sache wirksam vorangetrieben! Und weil uns hier die Laien, die Freiwilligen, die Nebenamtlichen fehlen, bleiben viel zu viele Dinge bei denen anhängig, die ihr Geld bei der Kirche verdienen. Darum ist die Basisökumene oft gerade nur so weit vorangetrieben, wie der oder die jeweiligen Pfarrer, Pastoren, Priester, Patres und Prediger am Ort ökumenisch interessiert und engagiert sind. Meist aber kommt das Stichwort „Ökumene“ in den Prioritätenlisten (soweit es die überhaupt gibt) der Amtsträger wie der Synoden und Kirchenleitungen erst an 7., 9. oder 20. Stelle vor.

Nach den oben erwähnten Untersuchungen des Limburger Kreises über die „Ökumene in der Gemeinde“ muß man überdies annehmen, daß die Ökumenebereitschaft der Pfarrer mit zunehmendem Alter und wachsender Dienstzeit abnimmt, daß sie darüber hinaus auf dem Lande und in traditionsgeprägten Gemeinden geringer ist. Es scheint also dringend nötig zu sein, hier bei den

Hauptamtlichen ständig über gelungene ökumenische Modelle zu berichten, ökumenische Belange in die Weiter- und Fortbildung aufzunehmen, noch mehr gemeinsame Pfarrkonvente anzustreben, wo regelmäßig gemeinsam Exegese und Predigtvorbereitung betrieben wird u. ä. mehr. Nur so wird man sich wahrscheinlich auch in ethischen und politischen Fragen näherkommen, in denen man noch weiter voneinander entfernt ist als in theologischen Fragen!

Die Kirchen — wiederum vor allem die volksgläublich geprägten — werden die angebrochenen Krisenzeiten nur bei wesentlich intensiverer Gemeinschaft und grundlegender Erneuerung durchstehen können. Dabei kann es auf keinen Fall darum gehen, große Zahlen oder bedeutenden Einfluß in die Zukunft hinüberzuretten — das wird sowieso nicht glücken! —, sondern es geht einzig darum, die Sache Jesu Christi heute und morgen angemessen zur Sprache zu bringen, ihre Intentionen zum „Heil“ und „Wohl“ der Menschen zu verwirklichen. Dazu wird es nötig sein, die emanzipatorischen Bestrebungen in den Kirchen, zu denen, wie schon eingangs gesagt, an erster Stelle die ökumenischen Impulse zu rechnen sind, nicht mit restriktiven Maßnahmen zu unterdrücken, sondern sie mit Einsicht, Phantasie und Zuversicht zu fördern. Wenn auf Grund eines statischen, weil an philosophischen Voraussetzungen der Vergangenheit orientierten Wahrheitsverständnisses, auf Grund von Angst vor möglicherweise unkontrollierbaren Entwicklungen und aus Rücksicht auf die angeblich „Schwachen“, die in Wirklichkeit selbstsichere Konservative sind, Experimente wie das einer „ökumenischen Gemeinde“, einer „offenen Kommunion“ u. ä. gar nicht erst gestartet werden dürfen, dann kann man auch für die Basisökumene nur noch auf Wunder hoffen. Allen an der Basis wie in den höheren Rängen kirchlicher Hierarchie ökumenisch Engagierten aber kann man wahrscheinlich nur raten: Tut um Himmels willen etwas Mutiges!

# Ökumene, Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst in evangelikaler Sicht\*

VON ULRICH BETZ

## I. Vorbemerkung

Es geht nicht ohne eine Vorbemerkung zu der im Thema angesprochenen „evangelikalen Sicht“. Sie ist deshalb nötig, weil die evangelikale Bewegung in Deutschland keine theologisch geschlossene und organisatorisch verfaßte Größe darstellt. Sie ist vielmehr eine geistliche Unterströmung in Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegungen, eine bruderschaftliche Bewegung, in der gewisse geistliche „essentials“ miteinander geteilt werden. Sie ist besonders wirksam in übergreifenden Zusammenschlüssen wie etwa der Deutschen Evangelischen Allianz, der Konferenz Evangelikaler Missionen, der Studentenmission in Deutschland. Sie besitzt publizistische Organe im Evangeliumsrundfunk, in „idea“, in einer Reihe von Zeitschriften.

Wenn es auch unter den Evangelikalen in den Grundfragen des geistlichen Lebens und des Auftrags der Christen in der Welt eine einheitliche Meinung gibt, so gibt es dennoch Unterschiede in der Beurteilung von manchen Phänomenen in der Theologie und in der Weltchristenheit. Sie resultieren aus dem jeweiligen angestammten kirchlichen Hintergrund. So mag etwa ein lutherischer Evangelikaler manches anders sehen und beurteilen als etwa ein freikirchlicher, ohne daß jedoch ihre grundlegende Gemeinschaft dadurch aufgehoben würde.

Von daher erscheint es sachgemäß, die evangelikale Sicht von Ökumene, Mission und Kirchlichem Entwicklungsdienst von solchen, den Evangelikalen gemeinsamen „essentials“ her zu entwickeln. Dabei beschränke ich mich auf vier derselben. Auf diese Weise ist es möglich, das Warum und das Wie der evangelikalen Positionen darzustellen, von Positionen, die sie sich nicht selbst gewählt haben und darum auch nicht verlassen können.

## II. Die Bibel als norma normans

Ausgangspunkt für alles Denken der Evangelikalen ist die Bibel. Und zwar die Bibel als das *eine* Wort Gottes. Die Bibel als einzige Offenbarungsquelle. Die Bibel als norma normans für Glauben, Lehre und Leben.

\* Vortrag, gehalten auf der Ökumene-Referententagung in Arnoldshain am 10. Oktober 1973.

Dabei gilt als hermeneutischer Grundsatz, die Bibel von ihrer Mitte her zu lesen, von Jesus Christus her. Die Verheißungsgeschichte des Alten Testaments kann nicht abgesehen von ihrer Erfüllung, *wie* sie durch den Messias Jesus geschah, gelesen, aufgenommen und gepredigt werden. Und auch das Neue Testament bezieht von ihm her sein Licht und seine Kraft. Das ist nicht nur formal zu verstehen, sondern sehr wohl auch inhaltlich.

Dieser hermeneutische Grundsatz erfährt seine Realisierung in der verheißenen Erhörung der Bitte um den Heiligen Geist, der in alle Wahrheit leitet und immer wieder das präsent macht, was Jesus Christus für die Seinen und für die Welt bereitet hat und bereit hält (Joh 14, 26; 15, 26 f.; 16, 13 ff.). Die genannten Bibelstellen machen unabweisbar klar, daß das auf Gegenwart und Zukunft gerichtete Wirken des Geistes an das einmalige und unwiederholbare Christusgeschehen damals und dann gebunden ist. Das Zeugnis des Geistes ist exklusiv das Zeugnis von dem für uns gekreuzigten Christus Jesus und dem für uns Auferstandenen, der die Welt richten und vollenden wird. Die Wirkungen des Geistes sind Wirkungen in der Gemeinde der Glaubenden, in dem Leib Christi also — und nur hier, nicht in einer ungläubigen Welt, der diese Verheißung nicht gegeben ist.

So schließt der Heilige Geist der Christugemeinde das Wort der Bibel auf, läßt sie es in seiner Bedeutung in und für die gegenwärtige Lage erkennen und macht es zur verbindlichen Norm, zur Grundlage allen Denkens und Prüfens, auch zur Grundlage allen Handelns. Daß dazu die Stimme der Väter und Brüder gehört wird, daß also nicht geschichtslos gedacht wird und die Tradition der Kirche verachtet wird, versteht sich von selbst.

Und insofern geht es nicht um Theologengezänk oder lediglich um Schulstreitigkeiten, wenn Stellungnahmen wie die Wheaton-Declaration oder die Frankfurter Erklärung entstehen. Und auch nicht um Rechthaberei oder theologische Macht bzw. Vorherrschaft, sondern sehr wohl um die Grundlagen der christlichen Existenz. Also um den rettenden Glauben. Um das eschatologische Heil, wie es uns die Heilige Schrift als von Christus gewirktes beschreibt. Und wie es von den Glaubenden aller Zeiten auch ebenso, wie es dort beschrieben wird, empfangen wird: als Rechtfertigung der Verlorenen, als Vergebung der Sünden, als Versöhnung mit Gott, als Gabe des neuen Lebens in der Wiedergeburt, als gewisse Hoffnung auf ein ewiges Leben in dem aus Gottes Händen kommenden Reich, in dem Frieden und Gerechtigkeit wohnen werden.

Von diesen an der Bibel gewonnenen geistlichen Einsichten sind die folgenden Abgrenzungen und Anfragen zu verstehen. Sie sind Reaktion auf Erscheinungen, zu denen die Evangelikalen von ihrer innersten Bindung an die Schrift und die Erfahrung ihrer Wahrheit nicht Ja sagen können. Zu manchen Verlautbarungen also, die im Namen des ÖRK ausgehen oder auf ökumeni-

schen Konferenzen verabschiedet oder als Empfehlung herausgegeben werden.

So lehnen die Evangelikalen etwa die Schalomtheologie ab, weil diese nach ihrer Sicht das biblische Heilsverständnis verkürzt und damit den Heilsempfang verstellt. Das nun nicht etwa deshalb, weil der alttestamentliche Schalom nicht auch alle Kennzeichen irdischen Wohles enthielte, wie sie etwa M. M. Thomas in seiner Bangkok-Rede beschrieben hat. Sondern deshalb, weil die Transformierung, die Jesus Christus dem Schalom für die Zeit der Kirche gegeben hat (Kirche als wanderndes Gottesvolk, Fremdlingsschaft), nicht ausreichend berücksichtigt wird. Weil hier nicht gesehen wird oder gesehen werden will, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist und seine welthafte Gestalt erst in der neuen Schöpfung bekommen wird, die dann sicherlich auch von den Farben des alttestamentlichen Schalom leuchten wird. Und die Frage ist: Ist nicht das Heil da auch ohne Wohl, in Unfreiheit, Armut, Verachtetwerden? Und das sind nicht nur Erfahrungen der Dritten Welt, sondern sehr wohl auch der unsrigen.

Oder: Die Evangelikalen können nicht Ja sagen zu einer Christologie, die Jesus Christus einseitig zum Helden der Entrechteten und Armen macht. Zu einem Christus, dessen wesentliches Handeln sich in seinem „mit uns“ und nicht in seinem „für uns“ verwirklicht. Oder der in Anlehnung an Jes 11 und ähnliche biblische Aussagen als der königliche Kämpfer und Revolutionär für Gerechtigkeit und Freiheit gepriesen wird. Gerade die letztere Erwartung des politischen Messias ist ja das große Mißverständnis Johannes des Täufers (Mt 11, 1 ff.), dem Jesus sagt, daß *der* selig zu preisen sei, der nicht Anstoß an ihm nähme, so wie er sei.

Nein, eine solche oder ähnliche Christologie bietet das Neue Testament nicht. Es zeigt keinen sozialen oder politischen Weltrevolutionär, sondern den Heiland, der in das Reich Gottes ruft. Den, der gehorsam ist bis zum Tode. Den, durch den uns Gott mit sich versöhnt. Den, dessen Tod am Kreuz und dessen Auferstehung allen gilt, den, dessen Heil alle empfangen, die sich zum Glauben rufen lassen. Den, der es als der auferstandene Herr ermöglicht, daß nun Sklave und Herr, Grieche und Jude, Mann und Frau gleichwertig in der Gemeinschaft der Gemeinde leben können und so ein Modell für eine neue Gesellschaft abgeben können, in der Frieden ist.

Darum sind die Evangelikalen sich einig in der Ansicht, daß die Formung einer harmonischen Weltgesellschaft im Zusammenwirken aller Menschen guten Willens und lebendiger Glaubensweisen eine ideologische Utopie darstellt, die nicht dem Wirken des Geistes Christi entspringt noch der Nachfolge des Gekreuzigten entspricht. Nicht, weil eine Welt voll Frieden und Gerechtigkeit nicht *das* erstrebenswerte Ziel an sich wäre, sondern weil hier das biblische Zeugnis in seiner Nüchternheit übergangen wird. Nämlich: daß eine solche

heile Welt nur möglich ist, wo Gottlosigkeit und Sünde durch den Glauben an den Erlöser aus der Mitte getan (Kol 2, 14), und zwar weltweit. Aber eben diese Verheißung eines weltweiten Gläubigwerdens der Menschheit ist der Kirche nicht gegeben. Vielmehr diese, daß sie das Evangelium bis an die Enden der Erde tragen wird und dann der Herr kommt.

Ein weiteres und letztes in diesem Zusammenhang. Darum können die Evangelikalen nicht Ja sagen zu dem theologischen Situationalismus. Nicht die Ereignisse der Welt dürfen das Handeln der Kirche bestimmen und ihr den Fahrplan geben. Bestimmend muß das Wort der Bibel bleiben für Auftrag und Tun. Und das heißt, daß das Wort immer wieder neu Fleisch werden muß in der jeweiligen Situation, als richtendes, als tötendes, aber auch als rettendes, heilendes, erneuerndes, wegweisendes. Das Wort ist die Konstante, die Situation, die Variable. Wir haben nicht ein Programm aus der Situation zu entwickeln und uns dann dazu eine wie auch immer geartete biblische Legitimation zu suchen. Es ist genau umgekehrt. Denn das Wort Gottes offenbart Gottes Willen und Weg, nicht die Ereignisse der Weltgeschichte.

### III. *Bekehrung als Aufgabe und Ziel der Mission*

Der biblische Missionsauftrag ist eindeutig und klar. Er sendet die Jünger in eine Welt, die damals, was die sozialen und politischen Verhältnisse anging, kaum anders aussah als die heutige. Er vertraut ihnen eine unmißverständliche Botschaft an: Sie sollen unter den Völkern den *einen* Namen, in dem es allein Rettung gibt, nämlich den Namen Jesu verkünden. Sie sollen zum Glauben an ihn rufen. Sie sollen taufen und Gemeinden gründen und bauen. In Jerusalem, in Judäa, in Samarien. Bis an die Enden der Erde. Und das heißt doch: in der eigenen Stadt, aber nicht nur dort. Im eigenen Land, aber nicht nur dort. Im eigenen Kontinent, aber nicht nur dort, in anderen Kontinenten — wie es der Sendungsauftrag des Herrn jeweils gebietet. Oder anders gesagt: Der Auftrag weist zur Mission in 6 Kontinenten, wie man es in Mexiko City formulierte. Für den Evangelikalen ist dieser Auftrag in seiner Klarheit und Eindeutigkeit bis heute unabdingbar gültig. Er kann sich darum auch nicht ohne Widerspruch damit abfinden, daß Mission auf einmal etwas wesentlich anderes sein soll, nämlich vorwiegend eine soziale und politische Praxis aus christlicher Motivierung. Es befriedigt ihn nicht, wenn ihm gesagt wird, daß Horizontale und Vertikale im christlichen Handeln, im Handeln der Kirchen, zusammenfallen müßten — das weiß er auch und möchte er, mit dem eschatologischen Vorbehalt zwar wegen des Sündigens auch der Christen, ja auch! —, wenn er dann sieht, daß diejenigen, die diese These vertreten, bei ihrem Handeln in der Horizontalen die Bindung an die Vertikale kaum erkennen lassen.

Dazu ein Beispiel aus der jüngsten Zeit. Vom 27.—30. August 1973 fand in Seoul die erste „All-Asia-Mission-Consultation“ statt. Diese evangelikale Konferenz war mit der gleichen Problematik beschäftigt wie die Bangkok-Konferenz, sowohl thematisch wie auch in der Klärung der Beziehung zu den westlichen Missionen bzw. Theologen. Dennoch klingen die Ergebnisse anders als die von Bangkok, wenn man etwa in der „Erklärung“ von Seoul liest:

„Wir sind davon überzeugt, daß Gott unser Heiland will, daß alle Menschen errettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Er hat durch Tod und Auferstehung Jesu Christi Heil für die gesamte Menschheit geschaffen. Er bietet dem Menschen Vergebung und den Heiligen Geist an, der ihn zum ewigen Leben erneuert. Wir erkennen das Werk des Heiligen Geistes in der Mobilisierung der christlichen Gemeinde in Asien und stehen in der Erwartung eines mächtigen neuen Ausgießens des Heiligen Geistes, das sich in einer dynamischen Bewegung zur Evangelisation der verlorenen Menschen in Asien und anderen Teilen der Welt Ausdruck verschafft.

Berichte von Vertretern vieler asiatischer Länder zeigten, daß das Evangelium von Jesus Christus noch nicht wirkungsvoll genug verkündigt worden ist. Wir erkennen das Ausmaß der unvollendeten Aufgabe: 98% der asiatischen Bevölkerung haben sich bis jetzt Jesus Christus nicht zugewandt. Wir bitten die christlichen Kirchen in Asien, sich in der Verkündigung des Evangeliums zu engagieren.“

Im folgenden wird dann die Hoffnung ausgesprochen, bis Ende 1974 200 asiatische Missionare neu in den Dienst senden zu können und eines Tages dahin zu kommen, daß das Wort „missionary“ nicht mehr automatisch mit „Westerner“ in Verbindung gebracht wird. Allerdings möchte man wegen der Größe der Aufgabe zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht auf die Mitarbeit der westlichen Missionen verzichten. Hier ist der Sendungsauftrag klar und bewußt erfaßt und verantwortlich aufgegriffen, nicht von Europäern und Amerikanern, die etwa ihre Art von Theologie anderen aufzwingen wollen, sondern von christlichen Asiaten in ihrem eigenen Kontinent.

Weil es um die Ausrichtung des Evangeliums geht und nicht um Rechthaberei oder gar theologischen bzw. kulturellen Imperialismus, lehnen die Evangelikalen *die* Formen des Dialogs ab, wie sie etwa in Ajaltoun 1970 initiiert bzw. in Addis Abeba 1971 von S. J. Samartha und G. Kodhre dem Zentralausschuß des ÖRK vorgetragen wurden. Die Evangelikalen sehen in diesen Ansätzen und ersten Gestaltungen eine gefährliche Grenzüberschreitung, eine Preisgabe der Einzigkeit des biblischen Christus und insofern einen Betrug an denen, die ohne den Glauben an Jesus Christus verlorengehen. Sie würden Dr. W. A. Visser't Hooft zustimmen, der zu diesem Thema in einem Interview mit der Zeitschrift „Der Überblick“ (3/73, S. 8) bemerkte: „Aber wenn Dia-

log bedeutet, daß ich von nun an überhaupt nicht mehr den anderen das Evangelium sage, nicht mehr rede von der Mitte Jesus Christus, wenn ich so tue, als ob alle Religionen ‚auf dem gleichen Fuß‘ stehen, dann höre ich auf, ein Christ zu sein im Sinne der Bibel. Man braucht das Neue Testament nur irgendwo aufzuschlagen, um zu wissen, daß es um die Botschaft geht, daß wir in keinem anderen Namen selig werden als im Namen Jesu Christi. Und wenn ich darum immer wieder einmal gegen den Synkretismus Stellung nehme, so einfach, weil ich glaube, daß wir an dieser zentralen Botschaft des Evangeliums festhalten müssen.“

Aus gleichen Gründen verwerfen die Evangelikalen auch die Ergebnisse der Barbados Consultation. Hier tritt für an der Bibel orientiertes Denken eine folgenschwere Verschiebung der christlichen Wertmaßstäbe zutage. Denn Nachfolge Jesu bedeutet immer Auszug, selbst Auszug aus der Kultur eines christianisierten Europas. Sie führte immer erst zum Bruch mit dem Bestehenden, zur Lösung aus den unerlösten, gottlosen Bindungen. Erst dann kam es und kommt es auch wieder zur Sendung in den Lebens- und Kulturraum eines Volkes, wenn auch ohne Identität.

Es kann darum auch nicht unverständlich sein, daß die Vorlage einer Moratoriumsentschließung, wie sie in Bangkok diskutiert und abgemildert definiert wurde, im evangelikalen Lager soviel Erschrecken hervorgerufen und soviel Zurückweisung nach sich gezogen hat, und zwar besonders die Begründung des Moratoriums. Denn Evangelikale haben Mission immer als Weitergabe dessen verstanden, was ihnen selbst geschenkt war. Sie haben ihren Auftrag als einen verstanden, der ihnen vom Herrn der Kirche selbst gegeben war. Nur dieser selbst kann ihn nach ihrem Verständnis auch wieder beenden, nicht aber zwischenkirchliche Nöte und Spannungen, die aus der Sünde von Menschen erwachsen sind oder aus unerlösten, nicht befriedeten Bereichen ihres Denkens. Und hier schließen sich die Evangelikalen gewiß nicht von der Schuld aus. Nur: Die Begründung des Moratoriums mit Macht- und Identitätsfragen ist für Evangelikale so nicht nachvollziehbar. Für sie gilt gerade von dem Gesichtspunkt geistlicher Einheit unter dem einen Herrn das andere: Sünde wird überwunden durch Vergebung, nicht durch Separation. Und: Liebe lernt den anderen frei zu lassen, ohne dabei die Gemeinschaft aufzuheben.

#### *IV. Weltweite Bruderschaft als Zeichen der Versöhnung*

Die Wheaton-Declaration bemerkt dazu folgendes:

„Die Einheit der Kirche Jesu Christi hat einen direkten und deutlichen Bezug zu ihrer weltweiten Mission. Das dringendste Anliegen unseres Herrn an den Vater im Namen seiner Kirche (Joh 17) galt ihrer wesentlichen geist-

lichen Einheit und deren sichtbarem Ausdruck in der Welt. Darum, ‚daß sie alle eins seien‘, betete er, damit die Welt glaube, ‚du habest mich gesandt‘.

Heute fordern viele eine organisatorische Kirchenunion auf Kosten von Lehre, Brauchtum (Glaube und Kirchenordnung). Kirchenspaltung hält man für den großen ‚Schandfleck‘ unserer Zeit. Die Einheit wird ein Hauptziel. Eine organisierte Einheit der Kirchen allein hat jedoch selten frischen missionarischen Tatendrang oder verstärkten Andrang neuer missionarischer Kräfte ausgelöst. *Christen, die durch den Heiligen Geist wiedergeboren sind und in den grundlegenden evangelischen Lehren übereinstimmen, können eine echte biblische Einheit erfahren, selbst wenn sie verschiedenen Konfessionen angehören. Eine solche biblische Einheit kann es bei denen nicht geben, die noch nicht wiedergeboren sind, noch bei denen, die im Blick auf diese grundlegenden evangelischen Lehren uneins sind, auch wenn sie derselben Konfession angehören.*

Die evangelischen Christen dagegen haben diese biblische Einheit nicht in vollem Maß zum Ausdruck gebracht auf Grund von fleischlichen Zwistigkeiten und persönlichen Ressentiments. So wurde die missionarische Ausbreitung und Erfüllung des großen Auftrages gehemmt.“ (Christusbekenntnis heute, 13, Die Wheaton-Erklärung, Liebenzell 1970, S. 18 f.)

Dazu aus eben dieser Erklärung einige biblische Belege, aus denen sie ihre Anschauung gewonnen hat. Die Einheit ist von Gott gegeben zu ihrer Bewahrung (Joh 17, 21; Eph 4, 3—6). Sie ist eine Einheit im Wesen, also eine neue Gemeinschaft der Wiedergeborenen, deren einzelne Glieder das neue Sein, das Leben im Heiligen Geist empfangen haben (Joh 3, 6; 1 Kor 12, 13; 2 Kor 5, 17; 2 Petr 1, 4). Sie ist eine Einheit des Glaubens mit der Gestalt und dem Werk Jesu Christi im Mittelpunkt (1Kor 15, 1—4; Gal 1, 8; Eph 4, 12—16; Kol 1, 27—29). Es ist eine wahrhaftige Einheit zur Erfüllung von Gottes missionarischer Berufung für die Welt (Joh 17, 20. 21. 23; Eph 4, 16; Phil 1, 27).

Eben um eine so beschaffene Einheit bemühen sich die Evangelikalen in aller Welt. Sie ist nicht das Zusammenführen von Kirchen als ganzen, obwohl es auch evangelikale Kirchenbünde gibt. Sie ist eher eine bruderschaftliche Einigung von Glaubenden zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst. Es steht also eine andere Grundkonzeption hinter den evangelikalen Einheitsbemühungen als hinter denen des ÖRK. Im letzteren sind Kirchen, also religiöse Organisationen, zusammengeschlossen, 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“. Nun ist diese Basis sicherlich ein gutes und wahres christliches Bekenntnis. Die Schwierigkeit dabei ist nun aber die, daß mit der Bejahung dieses Bekenntnisses durch die Kirchen bzw. durch ihre Führer kei-

neswegs eine Deckung dafür übernommen werden kann, was dies für die einzelnen Mitglieder dieser Kirchen und ihre Theologen bedeuten mag und ob diese wirklich mit ganzer Hingabe des Glaubens dazu stehen. Auch bei dieser Gegenüberstellung geht es nicht darum, Verurteilungen auszusprechen. Aber die evangelikale Bewegung ist von ihrer biblischen Grundlage wie von ihrer geistlichen Erfahrung her der Überzeugung, daß ein Großteil der Probleme des ÖRK und seines Pluralismus in seinen Lebensäußerungen daher rühren, daß er nicht wesenhaft Bruderbund von Glaubenden, sondern Kirchenbund von Kirchen ist, die zum Teil mit einem erheblichen Anteil an nominellen, an nicht wiedergeborenen Christen befrachtet sind. Wo soll da Einheit entstehen, Überwindung der Spannungen, gegenseitiges Annehmen und Tragen, wo Christus als der Herr nur im Dogma der Kirche, nicht aber im Leben und Denken der Kirchenglieder erscheint?

Deshalb wehrt man sich im evangelikalen Bereich auch gegen das Verbot von Mission und Evangelisation in Gebieten etablierter, aber toter Kirchen, also gegen das, was man in ökumenischen Verlautbarungen fälschlich Proselytismus nennt. Es ist für die Evangelikalen klar, daß sie keine nicht-biblischen und damit keine nicht-ethischen Mittel anwenden dürfen, wenn sie Menschen zur Änderung ihrer religiösen Zugehörigkeit bewegen. Wenn sie jedoch Menschen zu bekehren suchen, die noch nicht wiedergeboren sind, selbst wenn sie irgendeiner Kirche angehören mögen, so erfüllen sie damit den biblischen Auftrag, wie sie ihn verstehen.

Darum wird es nötig sein, weiterhin und tiefgreifend über das nachzudenken, was eigentlich Kirche ist, und vor allem, da dies ja nicht erst seit heute im Blickfeld ist, endlich die Schritte des Gehorsams zu tun.

#### V. *Bewährung des Glaubens im Dienst der Liebe*

Auch hierzu sei noch einmal die Wheaton-Declaration zitiert, weil in ihr deutlich wird, wie die Evangelikalen die Dinge sehen:

„Während die Evangelikalen des 18. und 19. Jahrhunderts in der Verfolgung sozialer Fragen an der Spitze standen, verloren im 20. Jahrhundert viele die biblische Perspektive aus den Augen und beschränkten sich darauf, nur ein Evangelium des individuellen Heils zu verkündigen ohne ausreichende Übernahme sozialer Verantwortung.“

Als theologischer Liberalismus und Humanismus in die historischen protestantischen Kirchen eindringen und ein soziales Evangelium verkündeten, wuchs in der evangelikalen Christenheit die Überzeugung, daß ein Gegensatz zwischen sozialem Engagement und evangelistischem Zeugendienst bestehe.

Nun, heute werden sich die Evangelikalen immer mehr darin einig, daß

sie sich selbst den großen sozialen Problemen, denen die Menschheit gegenübersteht, zu stellen haben. Sie sind bewegt von den Bedürfnissen des *ganzen* Menschen *auf Grund des Vorbildes ihres Herrn*, Seiner bezwingenden Liebe, ihrem Einssein mit der ganzen Menschheit und der Mahnung ihres evangelikal-*en Erbes*“ (a. a. O., S. 22).

Was also das Empfinden der Verantwortung für die Welt und die Aufnahme derselben angeht, liegen die evangelikale Wheaton-Declaration und etwa der Ansatz der Denkschrift der EKD zum Entwicklungsdienst auf einer Linie. Dennoch wird dann der Unterschied erkennbar, der nicht nur ein theoretischer Streitpunkt ist, sondern immense Bedeutung für den Umfang und die Art der Praxis des Helfens und Heilens ist, wenn Wheaton fortfährt:

„Die evangelikalen Christen lassen sich von der Heiligen Schrift leiten, um zu erfahren, was ihnen aufgegeben ist und wieweit sie diesen sozialen Bezug zum Ausdruck bringen sollen, ohne dabei die Priorität der biblischen Verkündigung der Erlösung der Menschen als einzelner einzuschränken“ (a. a. O.).

Das könnte z. B. bedeuten, daß die evangelikale Bewegung offen und fest für die Gleichheit der Rassen (vgl. P. Beyerhaus' Referat zum Rassismus, Jahrestagung der KEM, Velbert 1972), für die Freiheit des Menschen und alle Formen sozialer Gerechtigkeit eintritt, ohne jedoch von der biblischen Bindung her ein Ja zu politisch-revolutionärem bzw. militärischem Kampf, also zur Gewaltanwendung zu finden. Im übrigen hilft es an dieser Stelle nicht, theoretische Sandkastenspiele zu spielen. Entscheidungen fallen hier aus der Konfrontation mit der Lage. Handlungen sind dann aber „actions in faith“ (Potter).

## VI. *Einseitigkeit?*

Man mag mir den Vorwurf machen, ich habe den ÖRK und dessen Abteilung Weltmission und Evangelisation einseitig bzw. falsch gezeichnet, also eine Art Schwarz-Weiß-Malerei betrieben und nur die Unterschiede benannt; denn vieles, was als evangelikales Denken und Handeln angezeigt worden sei, sei unverkennbar auch im Bereich der ökumenischen Bewegung vorhanden und komme auch dort mehr oder weniger intensiv zu Wort. Dieser letztere Einwand ist nun ohne Frage nicht nur berechtigt, sondern wahr. Aber eben an diesem Punkte liegt das entscheidende Problem für viele führende Evangelikale in Deutschland und, wie mir scheint, nicht nur in Deutschland. Es ist die Vermischung von dem, was von der Bibel her zu vertreten oder zu tolerieren ist, mit dem, von dem dies mit Fug und Recht, also aus letzter geistlicher Notwendigkeit, nicht gesagt werden kann. Nicht daß die Evangelikalen meinten, ein für allemal eine unanfechtbare „pura doctrina“ aufstellen und halten

zu können. Nicht weil sie nicht auch um die Gefährdung allen theologischen Denkens wüßten und die Gebrochenheit allen christlichen Handelns an sich selbst erführen. Aber wo offensichtlich falsches unbestritten neben biblischem Denken Platz hat, wo beide unter einem Dach gleichberechtigt wohnen dürfen; wo die *eine* Wahrheit auf einmal pluralistisch wird, und das heißt doch: Wo nicht mehr verschiedene Wege zu einem Ziel führen, sondern verschiedene Wege zu verschiedenen Zielen; wo es möglicherweise nicht mehr nur den einen Christus gibt, den biblischen nämlich, sondern auch noch den, der in den Religionen schlummert, da wird das ganze Unternehmen fragwürdig. Darum gibt es kein Ja der Evangelikalen zum ÖRK im ganzen. Im Gegenteil. Von Kennern der ökumenischen Bewegung wie Prof. Beyerhaus und Prof. Winterhager wird deutlich von einem Einbruch eines falschen Geistes in die Ökumene geredet. Man sollte dies nicht einfach mit einer Handbewegung abtun oder zum Schweigen zu bringen versuchen, etwa mit den Vorwürfen ewiger Gestrigkeit oder mangelnder Lern- oder Hörbereitschaft. So einfach sind die Dinge wirklich nicht zu erledigen.

Man hat in der letzten Zeit viel von Polarisierung gesprochen. Und man hat sie eine Gefahr genannt, die es zu vermeiden gelte. Wenn diese Polarisierung eine Frucht theologischen Selbstbehauptungswillens ist, also menschlichen, sündhaften Handelns, dann darf ihr kein Raum gegeben werden. Wenn es in dem ganzen Prozeß aber um die christliche Wahrheit geht, wenn es darum geht, daß alle Gedanken unter den Gehorsam Christi gebracht und dabei Unterscheidung und Scheidung notwendig werden, dann sehen die Dinge doch anders aus. Dann handeln nicht mehr Menschen, sondern Gott durch Menschen. Und dem können wir und dürfen wir dann nichts entgegensetzen, sondern dem müssen wir folgen. Diese Fragen und die Antworten und Entscheidungen, die sie fordern, führen uns an letzte Grenzen. Ich wage sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht zu treffen, aber sie stehen vor uns und sie stehen an; für die Evangelikalen auf die eine Weise, aber auch für den ÖRK und seinen zukünftigen Weg.

# Katholische Ekklesiologie nach „Mysterium Ecclesiae“ Ein abgebrochener Lernprozeß?

VON HANS JÖRG URBAN

## *Einleitendes:*

Der Standpunkt einer Kirche in einer bestimmten Frage ist nur dann ökumenisch ertragreich, wenn er auch innerhalb dieser Kirche qualifiziert vertreten wird. Für die Behandlung der Frage nach dem weiteren Weg katholischen Kirchenverständnisses nach dem von vielen als Schock empfundenen römischen Erlaß „Mysterium ecclesiae“ besagt dies, daß sie keine unmittelbaren apologetischen Ziele haben kann. Das heißt, es kann auch innerkatholisch nicht darum gehen, „Mysterium ecclesiae“ undifferenziert anzunehmen oder abzulehnen, je nach den subjektiven eigensystemimmanenten Vorstellungen oder Nahzielen. Es muß bei der Analyse dieses Themas vielmehr darum gehen, den Lernprozeß als Ganzen vor Augen zu führen, den die katholische Theologie und Kirche in ihrem ekklesiologischen Denken der letzten Jahrzehnte durchgemacht hat, um den Stellenwert von „Mysterium ecclesiae“ innerhalb dieses Prozesses genauer bestimmen zu können und von da aus auf eine sinnvolle Weiterführung des Lernvorganges Ausschau zu halten.

Diese umfassende Sicht ist sicher eine wichtige Aufgabe, die uns heute gestellt, die aber nicht so einfach zu erfüllen ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag; denn verbal und vordergründig ist sie zwar eine Selbstverständlichkeit, inhaltlich erfordert sie aber eine Lernfähigkeit und Dynamik, die nicht überall als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden kann.

Die bekannte Schwierigkeit, im Kirchenverständnis und Kirchendenken einer Konfession wirklich eine saubere wissenschaftliche Linie und Methodik einzuhalten, hängt zweifelsohne damit zusammen, daß die Ekklesiologie jene theologischen Inhalte zu bieten hat, die am engsten und unmittelbarsten mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten wie auch mit den gesellschaftlichen Ausformungen anderer Konfessionen und Religionen in Berührung kommen. Von dieser unmittelbaren Berührung und Überschneidung leitet sich mit einiger Notwendigkeit ab, daß in diesem Bereich die Abgrenzungen schärfer und existentieller empfunden werden und die Konfliktsituation für den einzelnen

stärker das Bewußtsein belastet als etwa in Fragen der Christologie oder der Soteriologie, in denen zwar der Konfliktstoff in der Gegenüberstellung mit der Umwelt größer ist als in der Ekklesiologie, die aber sozusagen in der Mitte des eigenen Systems stehend und erst von jenen als Konflikt empfunden werden kann, die über die erste Schwelle der äußeren Profilierung zur Mitte vorgedrungen sind.

Es geht bekannterweise für die Mehrzahl der Christen in der Frage des Kirchenverständnisses nicht primär um den Versuch, die eigene Glaubensgemeinschaft als vorbestimmte und zielbestimmte Gemeinschaft mit allem, was Gemeinschaft impliziert, zu verstehen, sondern vielmehr um die existentielle Frage, wie der Konflikt zwischen der bürgerlichen, total säkularisierten Gesellschaft und der religiös-kirchlichen Gemeinschaft, in denen er lebt, verringert oder gar gelöst werden kann.

Die jüngsten Untersuchungen des Züricher Religionssoziologen Gerhard Schmidtchen (Priester in Deutschland, Freiburg 1973) haben mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß in dieser konkreten Konfliktsituation heute eine projektive Problemverarbeitung vorherrscht. Das heißt für diejenigen, die sich eins wissen mit der Gesellschaft, ist die Institution Kirche anrühlich oder falsch, für diejenigen, die sich dagegen problemlos mit der Institution Kirche identifizieren, ist die Gesellschaft nicht in Ordnung. Also eine vergrößerte Stellungnahme durch Pauschalprojektion sämtlicher Unzufriedenheitsmomente auf das Gegenüber, mit dem es eine integrative Auseinandersetzung durchzuführen gilt. Diese projektive Problemverarbeitung verhindert bekannterweise nicht nur vollständig die Lernfähigkeit des einzelnen, sondern mindert auch in beträchtlichem Maße die Lernfähigkeit der Institutionen selber. Denn diese haben dann nur noch treue Anhänger auf ihrer Seite und auf der anderen Seite Gegner, die „sowieso“ voreingenommen sind und von ihrer Außenposition nichts zu den Problemen der Innenstehenden zu sagen haben.

Erst der radikale Abbau dieser projektiven Konfliktlösung ermöglicht einen echten Lernprozeß. Daß ein solcher in der Frage des Kirchenverständnisses vor und im Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden hat, kann heute kaum bezweifelt werden. Die Frage, die man sich heute aber zu Recht stellen kann, ist, ob die jüngste Entwicklung, insbesondere durch den Erlaß der römischen Glaubenskongregation „Mysterium ecclesiae“, nicht wieder notgedrungen zu der die Lernfähigkeit mindernden projektiven Problemverarbeitung führt? Die Berechtigung und Motivation dieser Fragestellung muß wohl nicht weiter ausgeführt werden, denn sie liegt auf der Hand: Kirche und Gesellschaft sowie die Kirchen unter sich stehen sich weiterhin in einer Konfliktsituation gegenüber, und von einer Großzahl der Katholiken wurde „Mysterium ecclesiae“ als ein weiteres Hindernis für die Konfliktlösung empfunden.

## I.

### *Die Ekklesiologie von Vaticanum II als Ergebnis eines Lernprozesses*

In einem ersten Hauptpunkt soll die zuvor getroffene Feststellung, in der Zeit vor dem Vaticanum II und in diesem selber habe ein echter Lernprozeß in der Frage nach dem Kirchenverständnis stattgefunden, etwas näher expliziert werden.

Zweifelsohne kann man in diesem Zusammenhang von einem echten Lernprozeß sprechen, da er im Sinne von Selbsterkenntnis, Integration und Wandel in der ganzen katholischen Kirche stattgefunden hat. Wohl kann man theologiegeschichtlich diesen Weg auch als eine rein kognitive Entfaltung darstellen und die einzelnen Stationen genau bestimmen: nämlich die Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ (1943) von Pius XII., die weitere Enzyklika desselben Papstes „Mediator Dei“ (1947) und schließlich die Dokumente von Vaticanum II, insbesondere die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“. Wohl wird man auch feststellen müssen, daß dieser Lernprozeß zuerst von einzelnen führenden Persönlichkeiten aus Kirche und Theologie durchgemacht wurde, bis er die ganze Breite der Kirche erfaßt hat. Insofern wird dieser besagte Lernprozeß immer verbunden bleiben mit bestimmten Namen wie zuerst Romano Guardini, Karl Adam, Peter Lippert, Erich Przywara, Robert Grosche, Gertrud von le Fort und später Lubac, Congar, Journet, Tromp, Karl und Hugo Rahner und Hans Urs von Balthasar, um nur die wichtigsten zu nennen. Aber man würde die Realität stark verkürzen, wollte man das ganze Phänomen mit diesen Dokumenten und Namen als umfassend erklärt ansehen. Diese wären, wie schon vieles andere in der Kirche, tote Dokumente und Namen geblieben, wenn sie nicht getragen gewesen wären von einem radikalen Umdenken und entsprechendem Wandel der Praxis in der ganzen Kirche.

Eine nähere Umschreibung dieses an sich bekannten Phänomens, das von den katholischen Bewegungen über die liturgische Erneuerung zur aktiven Mitbestimmung der Laien in Pfarrgemeinderäten und Diözesan- und Pastoralräten reicht, kann hier wegfallen, um vielmehr die geschichtlich greifbaren Momente kurz ins Auge zu fassen, die diesen gesamtkirchlichen Prozeß bewirkt oder mindestens maßgeblich beschleunigt haben. Vorausgeschickt sei allerdings, daß die Analyse dieser bewegenden Motive viel ausführlicher geschehen müßte, als es hier geschehen kann, wenn man daraus für die heutige Weiterführung des kirchlichen Lernprozesses Folgerungen erheben will. Es würde sich nämlich zeigen, daß nicht jede Motivation jedem Objekt in gleicher Weise angemessen

ist und daß Schritte, die auf Grund defizienter Bewegmotive vollzogen wurden, nicht nur mangelhaft sein können, sondern auch in Sackgassen führen, aus denen im Sinne eines Lernprozesses wieder schwerlich herauszufinden ist. Dies sei aber nur als kritische Randbemerkung gesagt.

A. Ein erstes auslösendes Moment für die ekklesiologische Neubesinnung unseres Jahrhunderts ist sicher in den Erschütterungen des Ersten Weltkrieges zu sehen. Gerade in Deutschland meldete sich nach der geistigen Krise des Krieges und den sich daraus ergebenden Anforderungen an die Seelsorge ein starkes Bewußtsein von Kirche an. Dies gilt sowohl für die katholische wie auch für die evangelische Kirche. In letzterer war es vornehmlich die jüngere Theologengeneration, die erkannte, daß mit der Fortsetzung der herkömmlichen Theologie, die um Religion und Frömmigkeit kreiste und über den Menschen sprach, während sie von Gott zu reden wähnte, den neuen Anforderungen nicht Genüge geleistet werden konnte. In der frühen Dialektischen Theologie bahnte sich folglich ein radikaler Wandel vom religiösen Individualismus zu einer neuen inhaltsreichen Sicht der Kirche an, innerhalb derer der Glaube des einzelnen einen neuen Stellenwert finden konnte. Bekannt ist die Charakterisierung unseres Jahrhunderts durch Bischof Otto Dibelius als „Jahrhundert der Kirche“.

Katholischerseits erwacht nach dem Ersten Weltkrieg ein Gespür für die Lebendigkeit von Kirche als Gemeinschaft. Es dringt das Bewußtsein durch, daß die Kirche in ihrer Lehre, Liturgie und Leben nicht nur dem Menschen „gegenüber“-steht, sondern daß alle zusammen Kirche sind. Kirche verliert somit weitgehend den Charakter einer Begrenzung und wird als Inhalt des eigentlichen religiösen Lebens erfahren.

Sicher spielt hier als mehr oder weniger bewußte Motivation auch die Suche nach Geborgenheit in der zerrütteten Nachkriegswelt eine nicht unmaßgebliche Rolle. Wieweit sich dadurch spätromantische Motive einschleichen und wirklichkeitsverdrängend wirken, bleibt eine offene Frage. Aber wie angedeutet, bedürfte der damit verbundene Fragenkomplex einer ausführlicheren Analyse, als hier geleistet werden kann.

Mit dem zweiten Kreis von Beweggründen, der die ekklesiologische Neubesinnung unseres Jahrhunderts gefördert hat, kommen wir in seiner Wirkungsweise dem Phänomen eines Lernprozesses, den es heute weiterzuführen gilt, schon wesentlich näher.

B. Dieser zweite Kreis von Motiven für den ekklesiologischen Lernprozeß ist in dem gegeben, was man zusammenfassend das allmähliche Wegfallen der äußeren Stützen der Kirche bezeichnen kann. Dies darf nicht einseitig staatsrechtlich verstanden werden, denn in diesem Bereich hat sich die Kirche — zu-

mindest in der westlichen Welt — durch die verschiedensten gesetzlichen Anerkennungen und Verankerungen eine mindestens formale gesellschaftliche Festigung oder besser Unantastbarkeit gesichert. Im ganzen Osten dagegen hat sie in dieser Hinsicht verloren. Aber dies ist auch nicht das Maßgebende. Bestimmend ist vielmehr für den angesprochenen Lernprozeß der endgültige Verlust gesellschaftlich-sozialer Privilegien, der radikale Ansehens- und Autoritätsverlust der letzten 20 Jahre, die immer weiter fortschreitende und auch heute noch unüberschaubare Abnahme des Priesternachwuchses, die radikale Abnahme des Kirchenbesuches seit dem Zweiten Weltkrieg — und dies alles verbunden mit der vor dem Zweiten Weltkrieg noch undenkbareren Säkularisierung des sogenannten christlichen Abendlandes. Kirche und Welt wurden zwar schon immer als Gegensätze dargestellt, aber das ganze christliche Abendland war bis vor kurzem in Leben und Normen noch so geprägt vom Christlichen, daß sich die Gegenüberstellung leicht auf die Kategorien von „schlecht“ und „gut“ beschränken und im Schlechten die Ausnahme zugunsten des Guten sehen konnte. Damit hatte die Kirche ein Präsenzrecht, das ihr heute trotz gesetzlicher Verankerung, aber gleichzeitiger Vergessenheit in der Gesellschaft von dieser her gesehen schlechthin nicht mehr zusteht. Mit der aus allen Bereichen der Gesellschaft verbal oder meist auf dem Wege der Ignorierung kommenden Frage, was Kirche überhaupt heute noch bringe, sieht sich die katholische Kirche ganz anders als früher gezwungen, nicht nur ihre Existenzberechtigung neu zu begründen, sondern auch ihren Auftrag, das „was sie zu bringen hat“, neu zu durchdenken und zu formulieren.

Damit ist etwas ganz Entscheidendes für den ekklesiologischen Lernprozeß gegeben, nämlich die Notwendigkeit der Neubesinnung auf die Wesenselemente, auf das Konstitutive der katholischen Kirche im Hinblick auf einen Adressaten, der nicht mehr gewillt ist, wie früher die Relevanz der kirchlichen Botschaft zu akzeptieren. Die katholische Kirche sieht sich in dieser Konstellation gezwungen, Botschaft und Auftrag anstelle von formaler Autorität vorzuweisen. Und es ist nicht zu bezweifeln, daß die katholische Kirche dies auch im Sinne eines echten Lernprozesses bis zum Zweiten Vaticanum, soweit es bis zu diesem Zeitpunkt gefördert war, realisiert hat. Sie hat sich nicht in ein projektives Verfahren durch Anathematisierung der säkularen Welt verkapselfelt, sondern sich den Fragen ihrer Selbstidentität in dieser Welt weitgehend ehrlich gestellt, wie wir noch sehen werden.

C. Ein Drittes und Maßgebendes ist hier noch anzufügen als Motiv ekklesiologischer Neubesinnung, nämlich der *ökumenische Dialog*. Durch und in diesem hat sich die katholische Kirche als Ganzes erstmalig dem Anliegen der orthodoxen und reformatorischen Kirchen geöffnet. Das, was einzelne Theologen innerhalb der katholischen Kirche an Erkenntnissen über die anderen Kir-

chen an sie herangetragen haben, hat sie selber in einen Lernprozeß geführt, der in seiner Eigendynamik kaum zu unterschätzen ist. Ohne die Notwendigkeit der Abgrenzung zu verkennen, ist die katholische Kirche durch das Anliegen der Ökumene in einen Rezeptionsprozeß eingestiegen, der durch alle Bereiche kirchlichen Lebens durchgreift und dem sie sich auch nicht mehr entziehen kann. Jeder Schritt des Austausches mit den anderen Kirchen fordert nämlich unerläßlich weitere Schritte. Hier ist vornehmlich durch die Bewegung an der Basis eine Dynamik gegeben, die das Abbrechen des begonnenen Lernprozesses menschlich gesehen fast undenkbar erscheinen läßt.

## II.

### *Die Ekklesiologie von Vaticanum II*

Die gebotene Kürze nötigt, die Ekklesiologie von Vaticanum II als Ganze vorauszusetzen, um lediglich auf jene Punkte hinzuweisen, die im jüngsten römischen Erlaß „Mysterium ecclesiae“ erneut aufgegriffen werden. Zuvor aber noch eine grundsätzliche Vorbemerkung: Als maßgebendes Ergebnis des erfolgten Lernprozesses ist einmal die Tatsache anzusehen, daß Vaticanum II nicht dogmatische, kontrovers-theologische oder apologetische Aussagen gegen jemanden macht, die sich etwa in einer dogmatischen Definition oder einem Anathema artikulieren, sondern daß die pastorale Aussagedimension durchgehend vorherrscht. Und zweitens die Tatsache, daß Vaticanum II zwar grundsätzlich über das Wesen der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ reflektiert, dies aber ausgesprochen nicht in einer selbstbezogenen Weise tut. Das wird schon dadurch deutlich, daß „die Kirche“ nicht nur ausdrücklicher Inhalt der Kirchenkonstitution ist, sondern auch all derjenigen Konstitutionen und Dekrete, die sich der Problematik „Kirche und . . .“ stellen. Insbesondere ist dabei an die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ und an das Ökumenismus-Dekret „Unitatis redintegratio“ zu denken, auch wenn noch weitere zu nennen wären. Aber gerade in diesen beiden wird besonders deutlich, daß die Kirche hier nicht eine triumphalistische Definition ihrer selbst geben will, sondern vielmehr aus der Mitte und Fülle des Glaubensverständnisses zu verdeutlichen versucht, was Kirche, ihre Botschaft, ihr Auftrag und ihre Sendung für die Welt und für den Menschen von heute bedeuten. Und zwar wird diese konkrete Welt nicht pejorativ und als Karikatur des Schlechten hingestellt, sondern als schlichte Realität und Gegebenheit heutiger Daseinsform des Menschen. Gleiches gilt auch für das Verständnis der anderen christlichen Kirchen. Die Kirche zieht hier eindeutig letzte Konsequenzen aus der Tatsache, daß sie Gemeinschaft von

Menschen ist und ihr Auftrag auf alle Menschen ausgerichtet ist. Das ist eine Dimension, die in den beiden erwähnten Kirchenzyklen von Pius XII. „Mystici Corporis Christi“ und „Mediator Dei“ in der Form nicht vorhanden war und auch gleichzeitig zeigt, daß die Kirche damit aus einer projektiven Verarbeitung des Konfliktstoffes herausgefunden hat.

Von daher kann man mit Recht sagen, daß Vaticanum II eine integrierende Dynamik entfaltet, und zwar findet sie durch positive Integration ihrer verschiedenen „Gegenüber“ auch zur integrativen Konzentration ihrer eigenen Wesenskomponente. Das heißt, einzelne Elemente, die sich zuvor im Zuge der spekulativen Eigendynamik verselbständigt hatten und ein zusammenhangloses Eigendasein führten, wurden wieder in einer gemeinsamen biblischen Sinnggebung integriert. Dies gilt für die verschiedensten Bereiche des Glaubensgutes, die hier nur angedeutet werden können: Etwa der Fragenkreis Christus und Kirche findet eine differenzierte und koordinierte Darstellung durch die stärkere Berücksichtigung des Wirkens des Heiligen Geistes. Kirche als Stiftung Christi und Institution Kirche wird reflektiert mit dem Ergebnis, daß die „Gemeinde“ bis hin zur Ortsgemeinde einen neuen Stellenwert erhält. Im Fragenkomplex Amt, Hierarchie, Priester entdeckt man nicht nur die Kollegialität der Bischöfe, sondern auch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ganz neu. Die Frage nach dem Lehramt findet eine neue Sinnggebung im Zusammenhang der Überlegungen über Verkündigung und Glaube. Die katholische Kirche wird nicht mehr als monolithisch neben den anderen Glaubensgemeinschaften stehend verstanden, sondern zusammen mit ihnen ein Ganzes bildend.

Aus diesem Integrationsprozeß ergibt sich eine Abwendung vom herkömmlichen Juridismus, die Kirche wird als trinitarisches Geheimnis verstanden, und es entsteht ein kohärentes und elastisches Kirchenbild, das für eine Weiterführung des Lernprozesses offen ist, insbesondere da man vom Uniformismus endgültig abging und das Recht der Vielfalt in der Einheit erkannte.

Wie schon angedeutet, war aber auch innerhalb dieser Gesamtkonstellation eine neue Sinnggebung einzelner theologischer Momente möglich. Dies sei ganz kurz exemplifiziert an den drei Punkten, die in „Mysterium ecclesiae“ wieder aufgegriffen werden.

A. In der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ Nr. 8 wird die herkömmliche Identifizierung der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi mit dem exklusiven „est“ durch das offene „subsistit“ ersetzt. Damit wird nicht auf den katholischen Anspruch verzichtet, die Kirche Jesu Christi zu sein, aber die Exklusivität dieses Anspruches wird soweit abgebaut, daß es im Ökumenismus-Dekret dann möglich ist, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unter dem Gesichtspunkt der dort lebendig vorhande-

nen kirchenkonstitutiven Realitäten zu würdigen und sie als Instrumente des Heils und als Kirchen anzuerkennen (Ökumenismus-Dekret Nr. 3 und 19—23). Diese Aussage des Ökumenismus-Dekretes, daß nicht nur die orthodoxen Kirchen, sondern auch die anderen nichtkatholischen Konfessionen als Kirchen zu bestimmen und zu bezeichnen seien (*ecclesiae et communitates ecclesiales*), ist ein Neues, das zuvor nicht nur in keinem lehramtlichen Dokument zu finden war, sondern vielmehr abgelehnt wurde. Diese Aussage stellt, wie Heinrich Fries richtig konstatiert, einen ekklesiologischen Wendepunkt dar.

B. In der Frage der Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes der Kirche hat Vaticanum II grundsätzlich die nicht in jeder Hinsicht unmißverständlichen Aussagen des Vaticanums I wiederholt und mindestens verbal nichts Wesentliches hinzugefügt. So unbefriedigend dies erscheinen mag, so ist es doch im Zusammenhang mit dem zu sehen, was das Vaticanum II über das Kollegium der Bischöfe gesagt hat. Die Tatsache, daß in diesem Zusammenhang das Kollegialitäts- und Synodalprinzip als Strukturelement der Kirche erkannt wurde, läßt deutlich werden, daß man gewillt ist, die Unfehlbarkeit nicht mehr als einen über allem schwebenden Gipfel eines Autoritätssystems zu verstehen, sondern sie tatsächlich eingebettet wissen will in das ganze Gefüge christlicher Wahrheitsfindung und -wahrung in der Kirche. Primat und Unfehlbarkeit sind nach Vaticanum II grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt eines neuen Verständnisses der hierarchischen Struktur der Kirche zu sehen. Und dieses neue Verständnis besagt, daß die hierarchische Struktur nicht ein Selbstzweck in sich ist, sondern grundsätzlich den Gedanken des pilgernden Volkes Gottes unterzuordnen ist. Gleiches gilt auch bezüglich des Amtes in der Kirche.

C. Das Amt in der Kirche muß nach Vaticanum II in seiner Grundstruktur als Gabe und Dienst beschrieben werden. Das „Gegenüber“ von Priester und Gläubigen wird ganz wesentlich differenziert durch die Hervorhebung des Priestertums aller Gläubigen (*Lumen gentium* Nr. 10, *Presbyterorum ordinis* Nr. 2) und durch die Einordnung des Presbyters in das Ganze der Sendung Christi. Sein Dienst verpflichtet ihn nicht nur der Kirche, sondern auch der Welt gegenüber (*Lumen gentium* 28, *Presbyterorum ordinis* 2 und 5). Der Priester ist nicht mehr vornehmlich der „Mann der Sakramente“, sondern erhält wieder seinen ursprünglichen, umfassenden Anteil am Vollzug des apostolischen, pastoralen und karitativen Heilswerkes in allen Dimensionen (*Presbyterorum ordinis* 6, 8, 17). Damit tritt die im Vollsinne verstandene Verkündigungsaufgabe des Priesters an die erste Stelle seines Dienstes (*Lumen gentium* 28, *Presbyterorum ordinis* 4). „Verkündigungsaufgabe“, „Evangelisation“ und ähnliche Ausdrücke bedeuten hier nicht nur den Predigtendienst, sondern den ganzen Heildienst bis in die leibliche und gesellschaftliche Dimension hinein, insofern nämlich Gottes Offenbarung die Grundlage allen christlichen Handelns

ist. In einer Kirche, die inmitten eines weltweiten Atheismus steht, wird der Auftrag des Priesters wieder in missionarisch-apostolischer Weite als der eines Zeugen und Boten des Heil schaffenden Wortes Gottes begriffen.

Vergleicht man nun die in diesen drei Punkten gewonnenen Dimensionen mit der herkömmlichen katholischen Theologie, so kann man doch gewiß von einem echten Lernprozeß sprechen, in dem sowohl nach außen, wie auch nach innen eine echte Integration stattgefunden hat.

Heute würde uns dies alles aber nicht viel nützen, wenn der Prozeß nicht weitergegangen wäre.

### III.

#### *Die Entwicklung nach dem Zweiten Vaticanum*

Nach einer kurzen Besinnungspause bahnte sich bald nach dem Vaticanum II eine weitere und nicht weniger aufregende Phase des ekklesiologischen Lernprozesses an.

Überblickt man die nachkonziliare Theologie, so wird man in groben Zügen zwei Haupttendenzen feststellen können: Die eine befaßt sich mit den Dokumenten von Vaticanum II und versucht sie in der Anwendung in den verschiedensten kirchlichen Bereichen fruchtbar zu machen und zu vertiefen. Die zweite Hauptströmung versucht an Hand der Motive und Impulse von Vaticanum II über dieses selber hinauszugehen, was seine Berechtigung darin haben dürfte, daß die eingangs erwähnten Beweggründe für den gesamten dargestellten Lernprozeß in einer sich immer rapider wandelnden Welt tagtäglich bedrängender die Kirche einengen. Daß es zwischen beiden Hauptrichtungen erhebliche Differenzen und Antagonismen gibt, braucht hier nicht weiter erwähnt zu werden. Um das Recht einer jeden im heutigen Prozeß deutlich werden zu lassen, müßten beide ausführlich dargestellt und gewürdigt werden. Im Hinblick auf „Mysterium ecclesiae“ muß vornehmlich die Richtung charakterisiert werden, die der Überzeugung ist, der Kirche des Konzils zu einem weiteren Schritt über sich selbst hinaus verhelfen zu können. Damit soll wohl-gemerkt keine irgendwie personalisierbare Gruppe angesprochen sein, sondern vielmehr bestimmte Trends, die einfach zu beobachten sind, und zwar quer durch die verschiedenen Lager, nicht nur in der Theologie, sondern auch in den verschiedenen Bereichen kirchlichen Lebens. Und nur in dieser Breitenperspektive sind die hier aufgeworfenen Fragen von Bedeutung für den gesamt-kirchlichen Lernprozeß.

Inhaltlich geht es dabei um den Komplex der nachkonziliaren Überlegungen über Struktur und insbesondere Autorität in der Kirche. Ganz offen wird nämlich hier die Frage gestellt, wie die Kirche mit ihren ererbten Struk-

turen ihren Dienst adäquat an der dynamischen Welt von heute leisten kann. Diese ererbten kirchlichen Strukturen werden hier auch nach den Erneuerungen von Vaticanum II weiterhin eher von ihrer Stagnation und Immobilität bewirkenden Seite gesehen. Die Entwicklungsmöglichkeiten werden hier im jetzigen Kirchensystem sehr gering eingeschätzt, einmal wegen des noch immer zu wenig abgebauten Alleingültigkeitsanspruchs des eigenen Kirchenverständnisses und zum anderen wegen der nicht hinterfragbaren Selbstlegitimationssicherungen, die das katholische Kirchensystem auch heute noch aufrechterhält. Letzteres ist wichtig.

Um hier weiterzukommen, versucht man ganz streng zu unterscheiden zwischen Wesenselementen der Kirche, die bleiben müssen, und der Gestalt, die wandelbar ist. In seinem bekannten Buch „Die Kirche“ formuliert Hans Küng das damit angesprochene Anliegen programmatisch wie folgt: „Das Wesen der Kirche ist (also) immer in der geschichtlichen Gestalt zu sehen, und die geschichtliche Gestalt ist immer vom Wesen her und auf das Wesen hin zu verstehen“ (Die Kirche, S. 16).

Damit ist ein wahrlich umfassendes Programm kritischer Hinterfragung heutiger Kirchengestalt in der Konfrontation eines jeden Verwirklichungsmomentes mit dem „Wesen“ der Kirche aufgestellt. Aus der Fülle der kritisch zu hinterfragenden Elemente beanspruchen aber zwei, die in diesem Zusammenhang maßgebend sind, in besonderer Weise die Aufmerksamkeit: nämlich das kirchliche Amt und die Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes der Kirche. Beide unterliegen auf einer Seite selber dem geschichtlichen Wandel, sind aber gleichzeitig in ihrem Vollzug wiederum bestimmend für das Verständnis des Wesens der Kirche in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Mit anderen Worten:

Amt und Unfehlbarkeit können nur in geschichtlich bedingter Gestalt auftreten. In dieser geschichtlichen Gestalt haben sie aber die Aufgabe, das Wesen der Stiftung Christi zu signalisieren. Durch diese Darstellung des Wesens der Kirche haben sie aber dann wiederum die Möglichkeit, gegenwärtige und künftige Erscheinungsformen und Gestalten der Kirche vorzubestimmen. Auf das oberste Lehramt etwa angewandt bedeutet das, daß dieses, um seiner Verkündigungsaufgabe nachzukommen, sich geschichtlich bedingter und wandelbarer Formen bedienen muß, insbesondere der Sprache. Es kann das zu verkündende Wort nur in menschliche Sätze fassen, die zwar das bleibende „Wesen“ des Glaubensgutes signalisieren, aber wiederum in ihrer geschichtlichen Bedingtheit immer die akute Gefahr in sich bergen — insbesondere in den Fällen, in denen ihnen der Anspruch auf Unfehlbarkeit anhaftet —, eine geschichtliche, zeitbedingte Form oder Konkretion dieses Glaubens zu zementieren.

Die immer erneut notwendige Hinterfragung der Gestalt auf das Wesen hin ist sowieso schwierig. Daß sie aber in diesem eben dargestellten Zirkel der in gleicher Weise auch für das Amt in der Kirche gilt, menschlich gesehen so gut wie unmöglich ist, ist eine Erkenntnis, die heute im Gegensatz zu früheren Zeiten offen und unverblümt ausgesprochen und damit aber auch zur Debatte gestellt und offen diskutiert wird.

Die gemeinsame These in dieser Diskussion ist die, daß es sowohl Wesens- elemente wie auch wandelbare Elemente des christlichen Glaubensgutes gibt, die vermischt und vermengt in den kirchlichen Strukturen aufbewahrt und realisiert werden. Die auch gemeinsame Frage ist die, welche legitime Möglichkeiten hat die Kirche selber, um innerhalb ihres Gefüges „Wesen“ von wandelbarer Gestalt zu unterscheiden. Das heißt: Wie weit kann und darf sie in der Hinterfragung der eigenen Gestalt gehen? In der Antwort auf diese Frage herrscht Uneinigkeit: Auf der einen Seite vertritt man die Meinung, sämtliche Sicherungen und Sperren für die selbstkritische Hinterfragung müssen fallen, um dem Wirken des Geistes freien Raum zu schaffen, auf der anderen Seite ist man der Ansicht, daß diese letzten Selbstsicherungen strengstens beibehalten werden müssen, nachdem sowieso in den letzten Jahren fast alle anderen weg- gefallen sind. Der Geist wird auch trotz dieser Sicherungen wirken, wann und wie er will, wie sich etwa im Vaticanum II gezeigt hat. Das bedeutet für diese Richtung, daß der Anspruch auf Alleingültigkeit der katholischen Kirche, ihr Anspruch auf Unfehlbarkeit ihres obersten Lehramtes und das hierarchisch strukturierte Priestertum nicht weiter geschwächt, sondern eher gestärkt werden müssen, denn sie sind die letzten und maßgebenden Stützen, die die Kirche noch hat und noch weiterhin braucht, um ihren Auftrag in der Welt sachgerecht wahrnehmen zu können.

Diese extreme Zuspitzung der Positionen zeigt, daß der Lernprozeß in der katholischen Kirche in den Jahren nach Vaticanum II wahrlich intensiv war. Man hat offenkundig die eigene Position soweit profiliert, daß man heute auf beiden Fronten innerhalb der katholischen Kirche in gewisser Weise die ganz schlichte Gretchenfrage zu stellen scheint: Katholische Form der Kirche — ja oder nein? Denn dessen muß man sich bewußt sein: Die Aufgabe der drei genannten Selbstsicherungen, Einzigkeit der Kirche, Unfehlbarkeit und hierarchisches Priestertum, bedeutet konkret, sich die reformatorische Kirchenform zu eigen zu machen. Interessant wäre an dieser Stelle die Diskussion der beiden Positionen und die Abwägung der beiderseits vorgebrachten Argumente für und wider. Aber darauf muß verzichtet werden, um kurz noch auf „Mysterium ecclesiae“ eingehen zu können.

#### IV.

#### „Mysterium ecclesiae“

Der Erlaß der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. Juni 1973 „Mysterium ecclesiae“ entscheidet für die katholische Kirchenform. Mit lapidaren Sätzen wird festgestellt: Eine einzige Kirche ist Trägerin der Verheißung und der Vollmacht und ist darum immer Säule und Halt der Wahrheit. Diese eine Kirche Christi „... ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Aposteln in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ („Mysterium ecclesiae“ Nr. 1).

In der Frage der Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes ist „Mysterium ecclesiae“ bemüht, diese im Zusammenhang mit der Glaubensunfehlbarkeit der ganzen Kirche darzustellen. Letztlich wird sie aber doch als Charisma beschrieben, das den Hirten unter dem Beistand des Heiligen Geistes zukommt. Dieser Beistand ist dann am wirksamsten, „... wenn sie (die Hirten) das Gottesvolk in der Weise unterrichten, daß sie aufgrund der Verheißungen Christi an Petrus und an die übrigen Apostel eine Lehre verkünden, die notwendig irrtumsfrei ist“ („Mysterium ecclesiae“ Nr. 3).

Bezüglich des Amtes in der Kirche unterscheidet „Mysterium ecclesiae“ streng zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, das durch die Taufe vermittelt wird, und dem Amtspriestertum, zu dem nur das Weihesakrament befähigt. Beide sind zwar in der Gemeinschaft der Kirche gegenseitig einander zugeordnet, unterscheiden sich dennoch voneinander nicht nur dem Grade, sondern auch dem Wesen nach. Durch das Weihesakrament wird dem Geweihten ein unauslöschliches Siegel eingepreßt — der sogenannte Charakter —, das zeitlebens fortbesteht und ihn zu heilsvermittelnden Handlungen, insbesondere zur Feier der Eucharistie, bevollmächtigt. Gerade in dieser Vollmacht zur Feier des eucharistischen Opfers unterscheidet sich das Amtspriestertum wesenhaft vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen („Mysterium ecclesiae“ Nr. 6).

Soweit „Mysterium ecclesiae“. Ist damit die Diskussion zu Ende und der verheißungsvolle ekklesiologische Lernprozeß abgebrochen? Aufgrund der harten Sätze von „Mysterium ecclesiae“ und seinem apologetischen Grundtenor muß diese Frage mit aller Offenheit gestellt werden. Die Antwort auf diese Frage muß aber differenziert formuliert werden, das heißt, auf dem Hintergrund des gesamten dargestellten ekklesiologischen Lernprozesses.

Die Entscheidung von „Mysterium ecclesiae“ ist klar und unmißverständlich. Wer sie nicht teilt und die Flucht in den Bereich der Emotionen ergreift, kann allzu leicht wieder in die projektive Konfliktverarbeitung zurückfallen und somit selber die Lernfähigkeit verlieren und gleichzeitig die Lernmöglich-

keiten der Institution Kirche mindern. Gleiches gilt als Gefahr auch für diejenigen, die die Marschrichtung von „Mysterium ecclesiae“ bejahen, sich eine eigene Problemverarbeitung aber ersparen und sich lediglich hinter die Formulierungen von „Mysterium ecclesiae“ stellen oder verstecken.

Trotz aller möglichen Kritik, die man gegenüber „Mysterium ecclesiae“ anmelden kann, wird man aber doch zugeben müssen, daß gerade eine solche Intention einer projektiven Frontbildung in diesem Dokument nicht angelegt ist. Im Gegenteil: In Anbetracht der dargestellten extremen Zuspitzung der Positionen in der Theologie ist „Mysterium ecclesiae“ wohl ein Dokument, das Entscheidungen trifft, aber nicht ohne die Gegenpositionen soweit zu würdigen und zu berücksichtigen, wie es eben die getroffenen Entscheidungen erlauben. Dies wurde auch von den extremsten Gegnern von „Mysterium ecclesiae“ zugegeben. Es wurden Entscheidungen getroffen — und ganz allgemein und im Vorfeld der Diskussion wird man auch zugeben, daß es ohne ein Minimum an Entscheidungen kein geordnetes Dasein einer Gemeinschaft gibt —, aber diese Entscheidungen wurden getroffen mit einer fast an Dialektik heranreichenden Offenheit für das Anliegen der Gegner.

Dies im einzelnen auszuführen, wäre jetzt wichtig. Hier kann aber nur noch punktuell auf einzelne Aspekte hingewiesen werden. „Mysterium ecclesiae“ betont die geschichtliche Bedingtheit dogmatischer Formulierungen in einer Weise, wie dies zuvor noch in keinem römischen Dokument vorgekommen ist. Es versucht die Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes noch stärker als Vaticanum II in den gesamten Wahrheitsfindungsprozeß der Kirche hineinzubinden und sie von hier aus zu legitimieren. Dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen wird ein Stellenwert eingeräumt, den man in der Weise auch in Vaticanum II nicht vorfinden kann. Damit ist natürlich, wie angedeutet, ein Problem mehr gegeben, nämlich die Frage, wie vertragen sich diese Aspekte mit den zuvor genannten Entscheidungen? Aber worum es hier unmittelbar geht, ist zu zeigen, daß gerade in dieser Dialektik deutlich wird, daß die Institution, die diese Entscheidungen getroffen hat, selber im Lernprozeß steht, und daß „Mysterium ecclesiae“ letztlich eine Momentaufnahme einer bestimmten Phase dieses Prozesses ist. Von daher kann gesagt werden, daß durch „Mysterium ecclesiae“ selber der Lernprozeß nicht abgebrochen ist, wenn — dies muß allerdings hinzugefügt werden — die einzelnen in der Kirche es verstehen, ihn weiterzuführen. Auch bleibt der katholischen Kirche wohl gar keine freie Wahl, ob sie den Prozeß fortführen will oder nicht, denn die treibenden Kräfte, die den vorausgegangenen Phasen des ekklesiologischen Neudenkens Impuls gegeben haben, haben nicht ab-, sondern zugenommen, nämlich der Dialog mit den anderen Kirchen und die Begegnung mit der säkularen Welt von heute.

## Ausblick

Ausblick haltend soll nicht auf die Schwerpunkte künftiger Diskussion, sondern vielmehr auf die Methodik hingewiesen werden.

Kritisch wird man gegen „Mysterium ecclesiae“ einwenden müssen, daß es mit seinem apologetischen Grundtenor hinter die pastorale Weite von Vaticanum II zurückgeht. Die Feststellung, daß dies von der Natur des Dokumentes her, das eben zu einer bestimmten Tendenz Stellung nimmt, nicht anders möglich war, ist wohl eine Erklärung, aber keine letzte Rechtfertigung.

Den Geist von Vaticanum II aufgenommen und weitergeführt hat „Mysterium ecclesiae“ dagegen darin, daß es versucht, die einzelnen Themen, die es behandelt, in ihren weiteren Kontext zu versetzen, um so von einer starren und unzugänglichen Formulierung zu einer elastischen und realitätsgerechten Aussage zu kommen. Diese Methodik muß maßgebend sein für die vor uns liegende Phase des Lernprozesses.

Und ein Weiteres gilt es von „Mysterium ecclesiae“ für die Zukunft zu beherzigen. In einer schockierenden, aber vielleicht heilsamen Weise hat „Mysterium ecclesiae“ wieder einmal in Erinnerung gerufen, daß ein Lernprozeß nicht ein der Eigendynamik überlassener Fluß der Dinge ist, sondern ein geordnetes Voranschreiten mit ununterbrochener Rückkoppelung auf das „Woher“ im Hinblick auf das „Wohin“. Ein Lernprozeß ist nie etwas Uferloses, wenn es ein konkretes, vorgegebenes Ziel hat. Lernen kann nie Selbstidentitätsverlust bedeuten. Diese Dimension von „Mysterium ecclesiae“ ist die katholische Kirche auch den anderen Kirchen schuldig.

## Die Bereicherung des ökumenischen Dialogs durch die Begegnung mit den Kirchen des Ostens\*

VON HERMENEGILD M. BIEDERMANN OSA

Über Fragen, die es mit den Kirchen des Ostens zu tun haben, zu reden, ist für mich von meinem Lehrauftrag her natürlich ein Bedürfnis. Aber, um es gleich vorweg zu gestehen, ich kann es nur in der Rolle eines nüchternen Liebhabers tun. Denn meine „Ehe“ mit der Theologie und Geschichte des christlichen Ostens ist über die ersten 25 Jahre hinaus. Die Verbindung ist deshalb nicht weniger eng und stark, aber eben — sie ist nüchterner, sachlicher, wenn Sie so wollen, geworden. Und wenn ich dann über den Dialog zwischen den Ostkirchen und der ökumenischen Bewegung bzw. dem Ökumenischen Rat der Kirchen sprechen soll, tue ich es wiederum nur mit einiger Sorge, fast hätte ich gesagt: mit einigem Unbehagen. Denn einmal sind unter Ihnen manche aktive Teilnehmer an diesem Dialog, und das seit vielen Jahren. Und zum andern gehöre ich der Kirche an, die bis heute nicht Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist und lange Zeit auch dem Gespräch selbst fernblieb. Das Interesse freilich an der Sache der Einheit war immer in vielen Katholiken wach, und es galt nicht zuletzt den Kirchen des Ostens. Dazu trug gewiß in manchen Kreisen die Tatsache der unierten Gemeinschaften im Osten bei, aber katholische Ökumeniker blickten von Anfang an vor allem auch auf die Kirchen der orthodoxen Tradition im weiten Sinn, weil sie von ihrer Verfassung und von ihrer Theologie her Anregung für das Gespräch und ganz besonders Ausweitung des ökumenischen Gedankens gegenüber einer Verengung auf die Mentalität des Westens sich erhofften. Wobei, was zugegeben werden muß, bei manchen die Hoffnung eine nicht geringe Rolle spielte, die Mitarbeit der Orthodoxie in der Ökumene möchte die reservierte Haltung der eigenen Kirchenbehörden abbauen und somit die katholische Teilnahme eher ermöglichen. Kenner des christlichen Ostens aber erwarteten aus der Begegnung mit ihm für die katholische Kirche darüber hinaus Bereicherung und Vertiefung der überlieferten Formen und Strukturen. Ihre Hoffnung hat sich nicht zuletzt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu erfüllen begonnen.

---

\* Referat, gehalten auf der ersten Arbeitstagung der Orthodoxen Kirchen in der BRD am 26. 10. 1973 in Königstein/Taunus.

Vom 25. bis 30. September dieses Jahres tagte auf Kreta die „Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen“ über das Thema: *Die Synode im Leben der Kirchen*<sup>1</sup>. Die Teilnehmer waren Gäste der Orthodoxen Akademie von Kreta, die Metropolit Irineos, damals Oberhirte von Kissamos und Selinon, gegründet und zu einer guten Entwicklung geführt hat. Sie konnten auch eine Reihe der von ihm inaugurierten sozialen Einrichtungen besuchen und waren davon sehr beeindruckt. Doch was alle am meisten mit einer großen Freude erfüllte, war das Erlebnis einer echten Gemeinschaft über alle Grenzen der Kirchen hinweg, eines freien und offenen Gesprächs in den Sitzungen wie eines herzlichen Austausches in persönlichen Begegnungen bei den Mahlzeiten und den Fahrten über Land. Dabei ist das Kirchenrecht eine eher trockene Angelegenheit, sollte man meinen, freilich voller Brisanz in der theologischen Diskussion, weil in allen Kirchen vielfach mit der Überlieferung in Dogma und Leben eng verschränkt. Das trat sehr deutlich auf dem Kongreß zutage, aber eben nicht als Auslösung erbitterter Kontroversen, sondern als Anlaß, aufeinander zu hören, zu geben und zu empfangen. Es waren übrigens drei orthodoxe Beiträge, die am ersten Tag eine theologische Grundlegung des kanonistischen Rechts aufzuzeigen sich bemühten. Und westliche Kanonisten begrüßten diese Bemühungen in anschließenden Gesprächen als einen fruchtbaren Beitrag, das Recht aus der Gefahrenzone einseitig juristischen Denkens herauszuführen. Die sehr lebhaften Debatten, die diesen Referaten folgten, bestätigten die Notwendigkeit, die theologischen Voraussetzungen rechtlicher Strukturen im Leben und Aufbau der Kirche und der Kirchen vorab zu klären und sie immer auch mit zubedenken beim Erlaß wie bei der Interpretation der Gesetze in der Gemeinschaft der Glaubenden. Nicht zuletzt zeigten dies die kritischen Einwände orthodoxer Teilnehmer (Metr. Panteleimon, Prof. Anastasiou), nun gegen die Gefahr einer theologischen Engführung, wie sie in den genannten Referaten deutlich aufschien.

Genau hier stehen wir bereits mitten in unserem Thema: die Bereicherung des ökumenischen Dialogs durch die Begegnung mit den Kirchen des Ostens. Vielleicht könnte man es noch einfacher, verständlicher sagen: der Beitrag der Ostkirchen zum ökumenischen Gespräch, wobei der Umfang der „Ostkirchen“ auch die vorchalkedonischen Kirchen durchaus mit einschließt. Ihr Fehlen bei diesem Treffen hat mich, um es ehrlich zu sagen, etwas überrascht. Immerhin sind 2000 und eher noch mehr syrisch-orthodoxe Christen, wie sie sich selber nennen, in Deutschland als Gastarbeiter anwesend!

Ein erster Beitrag ist es nämlich von Anfang an gewesen, daß ihre Vertreter, ob es Bischöfe, Priester oder Laien waren, auf jeder Konferenz und bei jeder

---

<sup>1</sup> Vgl. unseren Bericht in: *Ostkirchliche Studien* 22 (1973), H. 4.

Gesprächsrunde eben die *Theologie* unmittelbar und gewissermaßen unverkürzt und unumgehbar einbrachten. Theologie, das meint ebenso den dogmatischen Fundus wie die mystische Entfaltung der Paradosis. Wenn irgendwann in der Ökumene die Gefahr drohte, daß man die Einheit allzu nah oder allzu schmal begründet sehen wollte, stellten sie die Frage der Wahrheit in die Mitte der Diskussion. Wenn man sich, müde des Theologengezänks, wie man, vielleicht mit Recht, sagte, mit dem gemeinsamen sozialen Engagement, mit zivilisatorischen und kulturellen Hilfsmaßnahmen zufriedengeben wollte, verwiesen sie auf das Zeugnis des christlichen Gottesdienstes und auf die in ihm sich vollziehende Verklärung des Kosmos, die von keinem innerweltlichen Fortschritt überholt werden könne. Wenn man nur noch vom Dialog der Liebe redete, verwiesen sie auf die untrennbare Einheit von Liebe und Wahrheit. Wenn die Ungeduld, vor allem jüngerer und junger Ökumeniker des Westens, die zögernden Kirchenleitungen zu unterlaufen versucht war, wirkte die Zurückhaltung des Ostens, auch seiner Jugend, manchmal sehr ernüchternd auf das Ungestüm der andern. Und merkwürdig genug, wenn da und dort, unter Berufung auf den Primat des Lebens vor Dogma und Recht, einzelne oder ganze Gruppen in der Ökumene einer mystischen Einheit aller Getauften das Wort redeten, brachte im Wechsel der Fronten gerade die Orthodoxie die Kanones der alten Kirche wieder ins Spiel, auch ihre scheidende und trennende Kraft.

Natürlich kann hier einer einwenden, es sollte doch von der *Bereicherung* des ökumenischen Dialogs durch die Kirchen des Ostens die Rede sein; bisher sei eher von einer Erschwerung gesprochen worden, von einer Verzögerung sogar. Eine solche Beurteilung sähe nur äußere Vorgänge und ginge damit genau am Wesen der Sache vorbei. Nicht nach Erschwerung oder Verzögerung stand den orthodoxen Vertretern der Sinn. Viele von ihnen waren Ökumeniker der ersten Stunde, ein Metropolit Germanos Strenopoulos vom Patriarchat von Konstantinopel etwa, ein Hamilkar S. Alivisatos von Athen oder ein Stephan Zankov von Sofia, und ebenso die russischen Theologen von St. Serge in Paris, ein Sergij Bulgakov oder Georgij Florovskij, um nur einige Namen zu nennen. Als Metropolit Germanos 1927 auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne die Sondererklärung und darin die Vorbehalte der Orthodoxie vortrug, da tat er es, so wird uns berichtet, mit Tränen in den Augen<sup>2</sup>. — Noch auf einer ganzen Reihe von Konferenzen gaben sie nachher in ähnlicher Weise ihre Erklärung in Fragen des Glaubens und der Lehre zu Protokoll, bis sie 1961 in Neu-Delhi zwar nicht auf die Klarstellung selbst,

---

<sup>2</sup> Vgl. R. Rouse — S. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517 bis 1948*, Göttingen 1958, II S. 27; vgl. ferner N. Zernow, *Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jh.*, ebd. S. 317—358.

aber doch auf ihre offizielle Aufnahme in die Akten verzichteten<sup>3</sup>. Sie taten auch diesen Schritt nicht leichten Herzens, sondern in Dankbarkeit für die erreichte Vertiefung der gemeinsamen Glaubensbasis und in der Hoffnung, durch ihren Verzicht erst recht zur Fortsetzung des Dialogs anzuregen.

Gerade in Neu-Delhi war es ja, daß die Vertreter der Orthodoxie eine wesentliche Frucht ihres jahrelangen Mühens eingeholt sahen. Die „Basis“, bis dahin allein auf Jesus Christus als Herrn und Heiland bezogen, wurde gefüllt mit dem Verweis auf die Hl. Schrift als Norm des Glaubens, und sie wurde es noch einmal durch das ausdrückliche *Bekenntnis zum trinitarischen Gott*. Würfte man es nicht aus den Berichten der vorausgegangenen Konferenzen und Verhandlungen, die Form allein, in der die neue Basisformel dieses Bekenntnis ausspricht, offenbart die Orthodoxie als seine eigentliche Quelle: Nicht als dogmatischer Lehrsatz, sondern als eine echte Doxologie wurde es eingefügt. Mich hat darum die neue Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen an die Einleitung zur Rezitation des Credos in der Chrysostomusliturgie erinnert: „Laßt uns einander lieben, damit wir in Eintracht bekennen den Vater, den Sohn und den Hl. Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit“. Denn Ziel alles ökumenischen Mühens, aber ebenso Fundament seiner endlichen Frucht, der Einheit, ist das einmütige Bekenntnis des dreieinigen Gottes. Die Feier der Liturgie in den Kirchen des Ostens ist ein ununterbrochenes und unüberhörbares Zeugnis für dieses Verständnis. Für das Selbstverständnis des Ökumenischen Rates ist seine Hereinnahme in die Basisformel ein bedeutsamer Schritt gewesen auf die Fülle des christlichen Urzeugnisses hin. Ihre Übersetzung in die Praxis der Ökumene — so erscheint es dem Betrachter — ist freilich noch einmal eine Aufgabe, deren Lösung eher ein Geschenk des Geistes als eine Frucht menschlicher Bemühung sein wird, darum nie abgeschlossen, nie am Ende.

Man kann in der trinitarischen Erweiterung der Basis m. E. einen wirklichen Höhepunkt der Mitarbeit ostkirchlicher Theologen in der ökumenischen Bewegung sehen. Und er liegt eindeutig in der Richtung jenes Zweiges, der ursprünglich „Glauben und Kirchenverfassung“ hieß. Betrachtet man aber die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 oder die ersten orthodoxen Überlegungen, wie sie etwa Alivisatos nach Genf im gleichen Jahr mitbrachte<sup>4</sup>, muß uns das eher verwundern. Damals — und noch nach späteren Dokumenten — war man auf orthodoxer Seite mehr der Auffassung, Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen sei nur im sozialen Bereich möglich, nicht in der theologischen Diskussion. Fast möchte man sagen, es sei eine glückliche Fehleinschätzung ihrer eigenen Möglichkeiten gewesen, fast ein Mißverständnis sogar

<sup>3</sup> Vgl. den Text dieser Stellungnahme in: Ostk. Studien 12 (1963), S. 74 f.

<sup>4</sup> Vgl. die Dokumentation mit den einschlägigen Texten in: *Istina* 2 (1955), S. 93—97.

ihrer ökumenischen Sendung. Es war — und ist, heute wie je — die Gefahr des westlichen Christentums, der Versuchung des Horizontalismus zu erliegen, sich allzu schnell mit der Aktion zufriedenzugeben. Nicht von ungefähr nannte man bei uns den Zweig „für Leben und Dienst“ verkürzt einfach „für praktisches Christentum“. Hier war der mystische Charakter des Ostens in seiner Theologie, zusammen mit seiner von der Liturgie geprägten Grundhaltung im Leben, einfach das notwendige Korrektiv, wie freilich auch die zupackende Art der westlichen Christenheit notwendige Ergänzung des östlichen ist.

In Wirklichkeit jedoch bedeutete die Mitarbeit östlicher Kirchen von Anfang an mehr als nur ein, und zwar notwendiges Korrektiv. Sie brachte positiv Anregungen für die Thematik und inhaltliche Vertiefung der gestellten Fragen. Von der Zielsetzung her mußte das Verständnis der Realität *Kirche* zunächst von erstrangiger Bedeutung sein. Hier hat Sergij Bulgakov mit großem Nachdruck auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1927 in Lausanne) die Einwände der Orthodoxie gegenüber einer Haltung, die einseitig die innerweltlichen Gegebenheiten und Ordnungen des kirchlichen Lebens vor allem sehen wollte, vorgetragen<sup>5</sup>. Doch nicht nur negativ, sondern eben mit dem positiven Ziel der Fülle wurden diese Vorbehalte eingebracht. Denn Bulgakov verwies auf die Einbeziehung der Heiligen Gottes in die Liturgie und das Leben des Ostens, die ohne die mystische *und* reale Teilnahme der Heiligen nicht mehr Liturgie und Leben des ganzen Gottesvolkes nach der Überzeugung der Orthodoxie wären. Damit führte er die Diskussion um die umfassende *communio sanctorum* in die theologische Arbeit der Ökumene ein, die vom Alltag her immer wieder in Gefahr stehen kann, über die innerweltlichen Komponenten kirchlicher Institutionen die umgreifendere Wirklichkeit des Geistes und der geistgewirkten Gnade aus dem Auge zu verlieren. — Im übrigen hat die Orthodoxie nicht nur den ÖRK in seinen Überlegungen zur Ekklesiologie angeregt; auch die Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde befruchtet. Die Nr. 26 der Konstitution „*Lumen gentium*“ über die Kirche z. B. ist sicher eine Art römisch-katholischer Frucht der eucharistischen Ekklesiologie im gegenwärtigen orthodoxen Denken, deren Bedeutung, gerade für den ökumenischen Dialog noch gar nicht genügend erkannt ist<sup>6</sup>.

Es ist dann überhaupt aufs Ganze gesehen das besondere Verdienst der Ostkirchen, die Aufmerksamkeit der westlichen Christenheit und ihrer Theologen stärker auf das weite und fruchtbare Feld der *Pneumatologie* gelenkt zu haben. Natürlich war auch im Westen der Hl. Geist als Person in der Trinität nicht vergessen, natürlich sprach die Theologie ausführlich über sein Wirken in der

<sup>5</sup> Vgl. Rouse-Reill, a.a.O., II S. 332 f.

<sup>6</sup> Vgl. den Kommentar von K. Rahner, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, LThK I S. 342ff.

Heilsökonomie. Aber das Leben der Christen war allzu wenig von diesem Glauben an den Geist erfüllt, und auch das Leben der kirchlichen Gemeinschaft vollzog sich, wenn auch meist unbewußt, mehr unter anderen Vorzeichen. Zwar kann ich orthodoxen Theologen wie z. B. Nissiotis nicht folgen, wenn sie hinter dem Zurücktreten der Pneumatologie im Denken und Leben der westlichen Kirchen prompt die Strafe für das Filioque sehen wollen.<sup>7</sup> Ich glaube eher, daß diese Entwicklung vor allem mit der romanisch-germanischen Mentalität zu tun hat, die von Anfang an das anthropologische Element stark betonte und seine Bedeutung im Heilsplan Gottes zu erkennen suchte<sup>8</sup>. In seiner Art hat das von daher geprägte westliche Christentum der Menschheit manche gute Dienste geleistet. Metropolit Irineos hat in seinem Referat für den Vergleich zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens das Symbol des Kreuzes beschworen, m. E. mit gutem Recht. Gewiß kann der Querbalken nicht ohne den vertikalen Stamm sein, d. h. das mehr „horizontal“ geprägte Christentum des Westens braucht die tragende Kraft östlich mystischer Theologie und Frömmigkeit; doch der Stamm allein hätte nicht Christus den Erlöser getragen, er bliebe isoliert, d. h. das „vertikale“ Christentum des Ostens braucht die Ergänzung durch den innerweltlichen Dienst, das soziale Engagement des Westens, um seine ganze Frucht einzubringen. Zeugnis dafür sind heute manche Werke in orthodoxen Ländern, die erst mit Hilfe westlich-christlicher Organisationen erstellt werden konnten. Aber die Kirchen des Westens vermochten die mannigfache Gefahr der aus dieser weltzugewandten Orientierung erwachsenden Vereinseitigung nicht genug zu überwinden. Hier kam der Osten in der Tat zu Hilfe und ließ verborgene Reichtümer des Glaubens neu aufleuchten, verschüttete Quellen des Lebens wieder, oder wieder stärker, strömen. Für die katholische Kirche sind Zeugen dafür z. B. die neuen eucharistischen Hochgebete. Die Epiklese des Hl. Geistes, im römischen Canon ziemlich verdeckt, kommt jetzt klar und unüberhörbar zum Ausdruck. Ich bin überzeugt, daß sich darin die lebendige Begegnung mit dem Osten, nicht zuletzt im Rahmen des Konzils, deutlich niederschlagen hat. Als eine Art „Gegenbeweis“ könnte man die Versuche der holländischen Hochgebete anführen. Entstanden im Raum der katholisch-reformatorischen Begegnung, d. h. in der westlichen Tradition *allein*, lassen sie die Anrufung des Geistes über die Gaben weiterhin zurücktreten oder ganz vermissen und betonen statt dessen eine übermäßig horizontalistische Gedankenführung. Und dabei geht es gar nicht nur um ein paar liturgische Formeln, sondern um

<sup>7</sup> Vgl. N. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirchen im ökum. Dialog. Kirche und Welt in orth. Sicht, Stuttgart 1961.

<sup>8</sup> Man bedenke nur die theol. Kontroversen des Westens im 5. (Pelagianismus) u. im 16. Jh. (Reformation) im Vergleich zu denen des Ostens im 4. u. 5. Jh. (Arianismus, Nestorianismus u. Monophysitismus).

das Bewußtsein, daß der Geist das ganze christliche Leben und die gesamte kosmische Wirklichkeit seit der Menschwerdung des Logos erfüllt und verwandelt. Die Epiklese über die eucharistischen Gaben ist dann freilich der höchste Ausdruck dieses Bewußtseins. Ich bin überzeugt, daß auch die gegenwärtige Diskussion um die Unfehlbarkeit, die keineswegs nur ein innerkatholisches, sondern zugleich ein eminent ökumenisches Problem ist, erst von einer lebendigen Pneumatologie her eine Lösung finden wird.

Der Rahmen dieses Referates verbietet es, dem Thema der Pneumatologie weiter nachzugehen. Andere Gebiete müssen ja noch angesprochen werden, auf denen die Mitarbeit der östlichen Kirchen nicht weniger bedeutsam und fruchtbar war, ohne daß ich freilich den Ehrgeiz habe, *alle* auch nur nennen oder gar genauer beleuchten zu wollen.

Ausdrücklich genannt sei gleich die Diskussion um die Stellung der *Überlieferung*, der *Paradosis*. Für die Orthodoxie bedeutet sie das heilige und unantastbare Erbe der Väter, den lebendigen Strom des Glaubens, der alle Jahrhunderte der Geschichte berührt und sie mit Leben tränkt. Sie ist selbst nur ein anderes Wort für „Leben“, wie Metropolit Irineos heute morgen bei der Liturgie treffend sagte. Das Nein der Reformation zur Tradition war aus der Erfahrung ihrer Zeit, aus einer Engführung menschlicher Traditionen erwachsen und hatte aus zornigem, aber begreiflichem Mißverständnis mit diesen geschichtsbedingten Formen auch wesentliche Grundlagen, ohne die sich Leben in der Zeit nicht in Fülle durchhalten kann, mitverworfen. Daß in der Ökumene neuer Zugang zur Tradition hinter allen Traditionen gefunden wurde, ist nach unserer Überzeugung nicht zuletzt eine Frucht aus der beharrlichen Teilnahme orthodoxer Theologen am Gespräch unter den Kirchen.

Auf gleiche Weise half die Orthodoxie mit, noch an einer anderen Stelle die eingefrorenen Fronten aufzubrechen, auch zum Segen für die Begegnung der westlichen Kirchen untereinander. Hatte es geheißen: Hie Kirche des Wortes — hie Kirche des Sakraments, in der Auseinandersetzung mit den Ostkirchen löste sich die Spannung. Es zeigte sich, daß ihre Liturgie ganz aus dem Wort des Alten und des Neuen Testaments lebte, ihm zudem weiten Raum gab in Lesung und Gesang; und dennoch schöpften sie ihre eigentliche Lebenskraft, auch und gerade in Zeiten der Prüfung und Verfolgung, aus den *Mysterien Christi*, die sie mit ungewohnter und so eindrucksvoller Feierlichkeit vollzogen. Nicht von ungefähr haben die Bemühungen um eine liturgische Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes, vor allem in den neueren Lebensgemeinschaften (Michaelsbruderschaft, Taizé z. B.) immer auch Anleihen im Osten gemacht. Und wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Volkssprache für die Liturgie in der lateinischen Kirche zuließ, so war die Erfahrung der östlichen Kirchen dafür wahrscheinlich von allergrößter Bedeutung. Schon vorher hatte ihre Praxis

entscheidend dazu beigetragen, die Feier der Osternacht zurückzugewinnen und damit die Fülle des Christusgeheimnisses in der zweiten Hl. Nacht des Kirchenjahres tiefer zu erfahren. Und mir will jedenfalls scheinen, als hätte auch die reichere Einbeziehung der biblischen Texte und Gebete in die nachkonziliare katholische Liturgie der östlichen Überlieferung nicht wenig zu verdanken. Umgekehrt kann ich es nur bedauern, daß eine m. E. allzu intellektualistische und rationalistische Reform des Fest- und Heiligenkalenders es zu sehr veräußert hat, die östliche Tradition genügend zu respektieren und mitzubefragen. Erzbischof Gregorius II. vom Sinai hat seine Enttäuschung darüber inzwischen mit ins Grab genommen; aber er war und ist nicht der einzige Enttäuschte.

Mit großer Entschiedenheit hat sich die Orthodoxie gegen jede Halbheit und Unklarheit im Leben der Ökumene ausgesprochen. Wenn Christen des Westens die Frage der Wahrheit beiseitezuschieben und über Kirchengrenzen hinweg *Interkommunion*, oder Interzelebration, durchzusetzen versuchten, auch gegen den Willen ihrer Kirchenleitungen; aber auch, wenn Kirchenleitungen selbst, etwa auf den ökumenischen Konferenzen, eine *offene Kommunion* anboten; und ebenso, als das Vatikanische Konzil Seelsorgerhilfe bis zur Sakramentengemeinschaft in Notfällen vorschlug — immer bestand die Orthodoxie darauf, daß Interkommunion nicht das Ziel sein könne, und auch kein Weg zum Ziel, das allein volle Gemeinschaft — *koinonia* — heiße; der Weg dahin aber sei die Einigung in der ganzen Wahrheit. Darum könne erst dann die Gemeinschaft am Altar wiederhergestellt werden, wenn zuvor die Einheit im Glauben gewonnen sei. Christen des Westens haben diese feste Haltung nicht selten als hart empfunden, ja als Selbstüberhebung abqualifiziert. Wer aber etwa einem Patriarchen Athenagoras begegnet ist und seine Liebe und Offenheit erfahren hat, weiß, daß z. B. aus seinen Osterbriefen<sup>9</sup>, bei aller Bestimmtheit in dieser Frage, eher der tiefe Schmerz sprach, weil die Zeit des gemeinsamen Kelches noch nicht gekommen sei. Doch diese Bestimmtheit, allen orthodoxen Kirchen gemeinsam, hat viel dazu beigetragen, das Gespräch über die Eucharistiegemeinschaft vor der Gefahr einer unheilvollen Vereinfachung zu bewahren. Wir dürfen hoffen, daß es uns, ohne faule und halbe Kompromisse geführt, einander in der entscheidendsten Frage näherbringt. Und gleich noch in der anderen, davon unablässigen Frage nach der Grundlegung und dem Sinn des *Amtes* in der Kirche. Es ist in diesem Zusammenhang nur zu bedauern, daß die ökumenischen Institute an den deutschen Universitäten ihr Memorandum über die gegenseitige Anerkennung des Amtes ohne Einbeziehung der Kirchen des Ostens

<sup>9</sup> z. B. den in Ostk. Studien 16 (1967), S. 214—219 veröffentlichten vom J. 1967; ferner unsere Dokumentation: Der gemeinsame Kelch. Ein Papstbrief und seine Aufnahme in der Orthodoxie, ebd. 20 (1971), S. 189—202.

glaubten erstellen zu können. Notwendigerweise blieben darum wichtige Aspekte ausgeklammert. Der eingeschlagene Weg müßte, ginge man ihn zu Ende, zur Vertiefung und Verfestigung der Trennung zwischen Ost und West führen. Bedrohung der Ökumene selbst könnte daraus werden. Die Verflechtung der hier anstehenden Probleme im Leben und mit dem Leben jeder Kirche ist zu eng, als daß man, und sei es aus den lautersten Motiven, kurzschlüssige Lösungen angehen könnte.

\*

Ich darf mein Referat nicht schließen, ohne auf eine andere Situation noch zu verweisen, die heute — neben den ökumenischen Gesprächen zwischen den Theologen, im Namen ihrer Kirchen oder aus eigener Initiative geführt — ein wichtiges Feld der Begegnung unter den Christen darstellt. Es ist sogar der Raum der *unmittelbaren* Begegnung, wie er nie vorher, jedenfalls nie in solchem Ausmaß bestand. Ich meine die Anwesenheit dieser Kirchen des Ostens, ihrer Gläubigen, ihrer Priester und Bischöfe mitten unter uns, in unseren ganz und gar „westlichen“ Ländern und unter uns ebenso „westlichen“ Menschen und Christen. Mir will scheinen, als hätte man diese Tatsache von unserer Seite noch nicht so recht realisiert, aber auch, als betone man von der anderen Seite noch zu sehr den Sonderstatus der Minorität. Natürlich, rechnet man in Prozenten, dann handelt es sich „nur“ um eine Minderheit in der Gesamtmasse der Bevölkerung, in Deutschland etwa oder in Frankreich. Aber in den Schwerpunkten ihres Arbeitseinsatzes ist die Situation doch schon eine ziemlich andere. Und darum könnte und müßte daraus Gewinn kommen für einen guten Austausch zwischen den Menschen verschiedener Nationalität und den Christen verschiedener, leider noch getrennter Kirchen. Es braucht dazu allerdings Aufgeschlossenheit und guten Willen auf beiden Seiten.

Lassen Sie mich hier nur noch ein Wort dazu sagen, was die Anwesenheit orthodoxer Mitchristen aus Rußland, Griechenland, Jugoslavien und der Türkei für uns Christen des Westens bedeuten kann, vielleicht bedeuten muß.

Was sonst nicht möglich wäre: Viele unter uns machen die Erfahrung einer anderen Denk- und Lebensweise, begegnen einer anderen Religiosität, erleben andere Formen, Gottesdienst zu halten, Feste zu feiern. Es ist gar kein Schaden, wenn das alles zuerst fremdartig erscheint. Bedenklich wäre freilich Überheblichkeit, Ablehnung, Blasiertheit. Wenn dagegen die Ungewohntheit Fragen auslöst, kann sie nur hilfreich sein, Interesse wecken, Gespräche anregen. Unsere eigenen Pfarrer und Seelsorger sollten sich zuerst diesen Fragen stellen, um dann das Interesse auch ihrer Gemeinden anzustoßen, zu fördern. Wo Menschen den andern fragen, ist schon eine erste Brücke zu ihm geschlagen. Und wo man sich um Kenntnis und Verständnis der Welt des andern bemüht, wird diese Brücke tragfähiger und verbindender zugleich.

Ich bin überzeugt, daß sich unsere oft allzu westlichen Horizonte nicht unwesentlich erweitern ließen. Die fertigen Urteile über die Unbeweglichkeit östlichen Christentums würden der Einsicht vielleicht weichen, daß in der langen und harten Geschichte nationaler wie religiöser Fremdherrschaft unter Arabern und Türken allein die enge und festgefügte Einheit von Volk und Kirche, getragen von einer starken Tradition, eben dieses Volk und diese Kirche gerettet haben. Und es könnte sich herausstellen, daß diese Tradition nur die, möglicherweise da und dort verkrustete, Schale des Glaubens und der Frömmigkeit ist, woraus Menschen unseres Jahrhunderts sehr wohl zu leben vermögen. Die Notwendigkeit übrigens, den Christen aus den östlichen Kirchen die Möglichkeit zu geben, ihr religiöses Leben inmitten unserer Gemeinden entfalten zu können, und darüber hinaus auch eine menschliche Gemeinschaft zu pflegen, wird schon aus sich selbst Kontakte und gegenseitiges Verstehen erwachsen lassen. Wir sollten solche Gelegenheiten nur mehr nützen. Das Urteil, das A. von Harnack, um nur den prominentesten Namen zu nennen, über die Orthodoxie zu Anfang unseres Jahrhunderts glaubte fällen zu müssen, würde heute sicher keinen Vertreter mehr finden<sup>10</sup>. —

Eine dringende Bitte freilich möchte ich auch an die andere Seite richten: Die Theologen und Männer der Kirche des Ostens möchten noch einmal genauer überprüfen, wieweit der Vorwurf des Rationalismus, seit den Tagen besonders A. St. Chomjakovs ohne Aufhören wiederholt, auch in diesen beiden hier übrigens, so uneingeschränkt und so undifferenziert zu Recht besteht. Denn auch der Westen kennt eine tiefe Mystik, ist anderwärts streckenweise vom Pietismus geformt; er zählt unter seine Heiligen so ganz und gar unrationalistische Gestalten wie einen Franz von Assisi und eine Theresia von Lisieux und zudem Menschen der Nächstenliebe, der äußeren Diakonie wie einen Vinzenz von Paul oder einen Damian Deveuster, und es gibt zu allem den fröhlichen Narren von Rom, den hl. Philipp Neri. Sie und viele andere sind nicht „vom Himmel gefallen“, wie man bei uns sagt: Auch sie sind Frucht der westlichen Spiritualität, wie die Heiligen der Orthodoxie Frucht der östlichen — beide zusammen aber zuerst Geschenk Gottes an seine Kirche in Ost und West.

<sup>10</sup> Vgl. A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1902, S. 147 f.

## „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ als Inhalte kirchlichen Engagements in den USA

VON HERMANN VOGT

Von unseren sozialetischen und kirchensoziologischen Erkenntnissen her ist es erlaubt zu sagen, daß die Kirchen grundsätzlich auf das Leben der Gesellschaft und des Staates, in denen sie leben, bezogen sind. Insofern besteht eine ständige Korrelation zwischen kirchlichen und staatlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kategorien. Das heißt zugleich, daß zwischen Kirchen und Staat ein Dialog über die Gestaltung gesellschaftlichen Lebens geführt werden kann. Die variable Beziehung zwischen Kirche und Staat läßt sich sowohl im rechtlichen Bereich (in der Bundesrepublik beispielsweise nachzuweisen an den immer wieder entstehenden politischen und staatskirchenrechtlichen Diskussionen über die dem pluralistischen Staat und den Kirchen entsprechende Trennungsordnung) wie in dem Bereich der Entfaltung gesamtgesellschaftlich relevanter Inhalte deutlich erkennen. In staatskirchenrechtlich geprägten Begriffen wie „Öffentlichkeitsanspruch“ und „öffentliche Verantwortung“ der Kirchen hat man das Spezifikum kirchlichen Denkens und Handelns in und für die Gesellschaft bisher einzufangen gesucht.

Der Prozeß der Meinungsbildung und der Entscheidung innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland vollzog deshalb von Anfang an die gesamtgesellschaftliche Bewegung in der Bundesrepublik nach und war Teil der allgemeinen Entwicklung der politischen, ethischen und weltanschaulichen Diskussion. Die Probleme der Wiederbewaffnung und der Ostpolitik, der Notstandsgesetzgebung, der Strafrechtsreform und der politischen Extremisierung der deutschen Gesellschaft wurden innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Landeskirchen analysiert und in innerkirchlichen Teilkonflikten realisiert. Zu den Fragen der sozialen Gestaltung des Lebens in der Bundesrepublik sind schon seit geraumer Zeit die Probleme des internationalen Friedens, der Konfliktanalyse und -minderung in den Krisengebieten der Erde und der sozialen und ökonomischen Entwicklung im Weltmaßstab getreten. Hiervon geben die verschiedenen Denkschriften Zeugnis, die im Rahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland zu diesen politischen, ethischen und ökonomischen Fragen veröffentlicht wurden. Die wesentliche Vermittlung bei der

Ausgestaltung und Veränderung der sozialetischen Fragestellungen ist dabei der anregenden Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zu verdanken.

Eine neue Dimension sozialetischer und soziopolitischer Fragestellung wird aus der Gesellschaft der USA erkennbar: Themen wie Friedensbereitschaft einer Großmacht, Abrüstung im Weltmaßstab, soziale und ökonomische Entwicklung von bisher nur strategisch genutzten Regionen der Erde sowie Entschärfung des Ost-West-Konflikts. Die Kirchen in den Vereinigten Staaten sind an der Auseinandersetzung über diese Themen sehr stark beteiligt, indem sie von der ökumenischen Diskussion wechselseitig profitieren bzw. sie grundsätzlich beeinflussen. Innerhalb des allgemeinen Rahmens der Stichworte „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ wird im folgenden eine Einführung in die Elemente und Tendenzen der kirchlichen Diskussion in den Vereinigten Staaten gegeben.

Vor dem Hintergrund einer zunehmend weite Kreise der amerikanischen Gesellschaft umfassenden öffentlichen Kritik an dem Verhalten der Regierung in außen- und rüstungspolitischen Fragen sowie in den Bereichen der Entwicklungs- und Friedenspolitik sind auch in den Äußerungen kirchlicher Stellen in den USA klare Hinweise auf eine bewußtere und kritischere Haltung in sozialen und sozialetischen Fragen erkennbar. Auslösende Wirkung hatte in den Jahren nach 1969 vor allem die allgemeine Kritik an der Ausweitung des Einflusses des Militär-industriellen Komplexes (Military-Industrial Complex — MIC) in der amerikanischen Gesellschaft. Aus der Heftigkeit der in der liberalen Presse erschienenen Artikel lassen sich Rückschlüsse auf das Verhalten der Kirchen, erkennbar etwa in der liberalen kirchlichen Presse, ziehen.

### *Die politische Presse<sup>1</sup>*

Im Rahmen der inneramerikanischen Auseinandersetzung mit dem MIC fällt der liberalen Presse eine bedeutende Rolle zu, die von der aufdeckenden Recherche über Tendenzen und Vorgänge, die sich dem Blick der Öffentlichkeit entziehen wollen, über eine sachliche Information zur wirkungsvollen Zusammenfassung aller Formen der Kritik am MIC reicht<sup>2</sup>.

In der Ausgabe vom 16. März 1970 berichtet *Newsweek*<sup>3</sup> ausführlich über den Vorstoß der Firma Lockheed, vom Pentagon zur Notfinanzierung ihres drohenden Defizits einen Betrag von 600 Millionen Dollar zu erhalten. Diesem aufsehenerregenden Bericht lag folgender Vorgang zugrunde:

Lockheed, der größte Rüstungslieferant der USA<sup>4</sup>, hatte 1969 ein Rüstungsbudget von etwas weniger als 2 Milliarden Dollar. Dennoch war die Firma durch vier Rüstungsprojekte — wegen des C-5A-Galaxy-Transportflugzeugs, des Cheyenne-Helikopters, des Antriebssystems für eine neue Kurzstreckenrakete der Luftwaffe und wegen neun Marineschiffen — in Schwierig-

keiten geraten. Infolge Kostenüberschreitungen und Provisionsforderungen für neue Kontrakte war zwischen Lockheed und dem Pentagon eine Milliarde Dollar aus dem Gesamtbetrag strittig, den die Firma für ihre Leistung beanspruchte. Aus der Firma verlautete, daß man kritischen Finanzproblemen gegenüberstehe. Ohne einen sofortigen Kassenzuschuß wäre die Firma nicht mehr imstande, ihren Verträgen mit dem Pentagon nachzukommen. Lockheed forderte die unmittelbare Beendigung des Finanzierungsstreits mit dem Ministerium oder ein sofortiges Darlehen von 600 Millionen Dollar, das aus Mitteln gedeckt werden sollte, die das Parlament zusätzlich noch bewilligen würde. Zur Unterstützung dieser Forderungen hatte Lockheed einen Jahresabschluß mit einem Defizit von 32,6 Millionen Dollar nach einem Gewinn von 44,5 Millionen im Jahre 1968 veröffentlicht.

Erpressung der Regierung aus dem Bereich des MIC oder echte Finanzkrise bei einem Rüstungsgiganten? Der Nobel-Preisträger George Wald formulierte anlässlich einer Rede über ein Moratorium in Vietnam in Übereinstimmung mit aufmerksamen Beobachtern des Verhaltens des MIC seinen Verdacht: „Wenn natürlich ein Luftfahrtunternehmen erfolglos und ausreichend gierig ist, kann es in einem entsprechenden Maßstab in Schwierigkeiten kommen, es kann aber ziemlich sicher sein, daß man es nicht abtreiben läßt, weil das Pentagon es ebenso sehr braucht wie das Unternehmen das Pentagon“<sup>5</sup>.

In diesem Zusammenhang lehnt Wald die These, daß die Kriegsführung der USA vom „Imperialismus“ motiviert sei, ab. Für ihn steht hinter dem Krieg als tatsächliche Antriebskraft der „Pentagonismus“, der den MIC und seine Nutznießer einschließe. Im Rahmen der Weltanschauung des „Pentagonismus“ baue man Feindbilder auf, die dann die Parlamentarier dazu bringen, hohe Summen für Rüstung und Militär zu bewilligen, wobei diese wiederum in Ländern eingesetzt werden könnten, die vermeintlich vom Kommunismus bedroht sind. Unter dieser Voraussetzung seien dann auch die großen Rüstungsfirmen sicher, daß sie ihre Geldforderungen jederzeit beim Pentagon durchsetzen können.

Die Kritik am MIC fließt bei Wald mit der Kritik an Präsident Nixons Plan, den Vietnam-Krieg beenden zu wollen, zusammen. Im Grunde ginge es nur um die Professionalisierung und Institutionalisierung des Krieges. Der Krieg werde dann, wie *The Nation* kommentiert, endlos weitergeführt, „und das Pentagon und seine Zulieferer werden gleichermaßen im Geschäft bleiben. Big business“<sup>6</sup>. Indem *The Nation* die strategische Empfehlung von George Wald zitiert, identifiziert sie sich mit ihr: „Wir müssen versuchen, unsere Regierung in der Weise funktionieren zu lassen, wie es beabsichtigt worden war. Wir müssen unerhörte Geduld zeigen und niemals aufgeben. Bleibt am Marschieren! Arbeitet mit Problemen, nicht mit politischen Parteien, und fin-

det gute Menschen in jeder Partei, welche mit uns zusammenarbeiten werden“<sup>7</sup>.

Die Kritik an der Verbindung von politischem Entscheidungsprozeß und Rüstungsindustrie wurde, wie die Stellungnahme von Professor Wald in *The Nation* exemplarisch zeigt, in der Presse offen vorgetragen und verbreitet. Es ist wegen des Mangels an ausreichenden empirischen Untersuchungen aber nicht schlüssig feststellbar, ob diese kritische Tendenz tatsächlich die wünschenswerte Solidarisierung der kritischen Öffentlichkeit gegen die Gefahren des MIC auslöste und eine Zunahme an politischem Bewußtsein in den USA bewirkte<sup>8</sup>. Oft wurde von einer konservativen Rückwendung der Öffentlichkeit in den USA gesprochen, die durch die klare Wiederwahl von Präsident Nixon im November 1972 im Zeichen des sich anbahnenden Vietnam-Vertrages<sup>9</sup> noch unterstrichen worden sei. Inwieweit die Watergate-Affäre, in welche die Administration Nixon seit April 1973 zutiefst verstrickt ist, eine Unterbrechung der konservativen innenpolitischen Tendenz ankündigt, steht noch dahin. Wozu jedoch die amerikanische Presse im Watergate-Skandal fähig ist — allen voran die *Washington Post* und die *New York Times* —, muß festgehalten werden. Eine damit zusammenhängende liberale Öffnung der amerikanischen Gesellschaft würde der Auseinandersetzung um den MIC wieder neue Konturen geben<sup>10</sup>.

### *Die kirchliche Presse*

Die kirchliche Presse der USA hatte sich bereits in den sechziger Jahren für eine Beendigung des Krieges in Vietnam, für eine entschiedene Abrüstungspolitik<sup>11</sup> und für eine gerechte Würdigung der Anliegen der kritischen jungen Generation eingesetzt. Ein Artikel von Robert C. Johansen in *The Christian Century* vom 17. Februar 1971 nimmt vor allem gegenüber der Studenten- und Bürgerrechtsbewegung eine sehr verständnisvolle Haltung ein. Im folgenden wird dieser Artikel wegen seiner komplexen Beurteilung der gesellschaftlichen Implikationen der amerikanischen Protestbewegung in seinen Grundaussagen umrissen<sup>12</sup>.

Johansen vermutet, daß die Studentendemonstrationen, die Teach-ins und die Streiks einen starken Druck auf das Musterungswesen sowie auf die Vietnam-Politik der Präsidenten Johnson und Nixon ausgeübt haben. Da die außenpolitischen Entscheidungen des Präsidenten im Mai/Juni 1970 (aktives Eingreifen der USA in Kambodscha) sich gegenüber normalen öffentlichen und parlamentarischen Reaktionen völlig unverantwortlich zeigten, habe J. W. Fulbright, der Vorsitzende des außenpolitischen Ausschusses des Senats, mit voller Berechtigung erklärt: „Ein aktiver, organisierter Dissent ist der einzige zu-

verlässige Einfluß, den wir auf eine Führung haben, welche sich in Indochina auf einem unheilvollen Kurs zu befinden scheint<sup>13</sup>.“ Vier positive Folgen der Studentenbewegung seien zu beobachten, sofern 1. Menschen, die sonst keinen Einfluß haben, an Entscheidungsprozesse herangeführt werden, 2. die Öffentlichkeit auf die Grundfragen des gesellschaftlichen Lebens aufmerksam gemacht wird, 3. sozialer Wechsel angebahnt wird und 4. die Jugend in eine langfristige politische Verantwortung einbezogen wird. Insofern sei die Studentenbewegung die „Erfüllung des amerikanischen Erbes“<sup>14</sup>. Mit dieser moralischen und politischen Legitimation im Rücken habe die Politik der Konfrontation für die Studentenbewegung trotzdem auch negative Folgen gehabt, weil man in ihr zuweilen eine störende Unbedachtsamkeit gegenüber den Freiheitsrechten des Bürgers an den Tag gelegt habe<sup>15</sup>.

Die gesellschaftliche Strategie der Radikalen in der Studentenbewegung wird von Johansen kritisiert, weil sie in naiver Selbstüberschätzung die Wahrscheinlichkeit übersahen, daß eine Polarisierung in den USA immer der Rechten statt der Linken helfen würde. Die Aufgabe bestehe darin, wegen des verbreiteten Mißfallens an den politischen Aktivisten „kreative Wege“ zu entdecken, die gefundenen politischen Einsichten der Öffentlichkeit zu vermitteln und eine brauchbare Strategie zu finden, welche die Entfremdung der Bevölkerung von der neuen reformistischen Bewegung vermeidet<sup>16</sup>.

Das gesellschaftliche Ziel der Studentenbewegung ist die Verdeutlichung des „fundamentalen Gegensatzes des Strebens nach Gewalt und des Strebens nach Wahrheit“. Neben die punktuelle Ungerechtigkeit sei die dauernde Ungerechtigkeit der ehrenwerten Leute getreten, welche die Ideale des Landes verletzen: die Ungerechtigkeit einer ungleichen Erziehung, von teuren und zugleich veralteten Wohnungen, der Ausbeutung der Machtlosen zu Hause und im Ausland sowie der Nötigung junger Amerikaner zum Töten in einem nicht erklärten Krieg. Allein die Bereitschaft der an der Macht befindlichen Personen, den politischen Entscheidungsprozeß für die Protestbewegung zu öffnen, könne zu gesellschaftlich und politisch sinnvollen Resultaten führen<sup>17</sup>.

### *Kirchliche Presse und politische Demonstration*

Zur Karwoche 1971 erschienen in vier überregionalen kirchlichen Zeitschriften gleichlautende Kommentare, die als „Appell zur Buße und Aktion“ gestaltet waren<sup>18</sup>. In ihnen wurden die Leser zum Engagement für den Frieden in Vietnam aufgerufen. Mit diesem Aufruf wurde gleichzeitig die Aktion „Karwochen-Zeugnis gegen den Krieg“ eingeleitet, die von Mitgliedern katholischer und protestantischer Vietnamkomitees, von ähnlichen Organisationen der Episkopalkirche und der Quäker und von dem „Berrigan-Verteidigungskomitee“ getragen wurde.

Der „Appell zur Buße und Aktion“ benutzte eine ungewöhnlich scharfe Sprache gegen die Regierung: Millionen Stimmen in aller Welt führten Klage über „Unterdrückung durch unsere Regierung, unsere Wirtschaft und unsere Streitkräfte. Besonders in Südostasien wiederholt die amerikanische Militärmacht die Kreuzigung Christi“. Die amerikanischen Kirchen seien zu geduldig gegenüber der politischen Führung gewesen. „Wir Christen waren zu tolerant gegen die amerikanischen Machthaber und vergaßen zu leicht die ausländischen Opfer dieser Macht. Zu oft wurden wir mit Hilfe einer raffinierten politischen Maschinerie zur Erfolglosigkeit manipuliert.“

Der Appell, der eine Ahnung von sinnhafter Meinungs- und Willensartikulation enthielt, fand ein gespaltenes Echo durch alle Schichten der Bevölkerung. Die vorgeschlagenen Aktionen wurden nur von kleineren Gruppen durchgeführt. *Newsweek* widmete dem Appell in der Ausgabe vom 12. April 1971 fast eine ganze Seite und hob die schonungslose Sprache des Dokumentes hervor. *Time* meinte dagegen in ihrer Ausgabe vom gleichen Tag, daß die Aussagen und Aufrufe übertrieben seien.

Dem Aufruf zu gemeinsamem Gebet und Fasten vor dem Weißen Haus, welcher dem Appell beigegeben war, schlossen sich viele Priester, Studenten und Journalisten an. Schon am Montag vor Ostern wurden 92 Personen verhaftet, weil sie „den Bürgersteig besetzt hielten“. Unter den Verhafteten waren drei Herausgeber der Zeitschriften, die den Appell veröffentlicht hatten. Am Karfreitag wurden die Inhaftierten wieder freigelassen.

#### *Das friedenspolitische Engagement der Kirchen in den USA*

Die Haltung der amerikanischen Kirchen zum MIC ist als ein Teilaspekt des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft bzw. Kirche und Staat zu sehen. Für ihre Auseinandersetzung mit den politisch-sozialen Fragen besitzen die Kirchen eine theoretische Vorgabe, da sie von der theologischen Verknüpfung der Begriffe Staat und Welt mit der Sündenlehre aus einen kritischen Denkansatz in die Diskussion einbringen können. Dieser Ansatz steht in Konkurrenz mit der anderen Linie der theologischen Theoriebildung, nach der man den Staat in seiner Funktion als Ordnungselement als einen Garanten für sinnvolles menschliches Leben sowie gerechte und soziale Entwicklung versteht. Aus dieser theologisch begründeten Dialektik von kritischer Einstellung zur Welt und positiver Anerkennung des geschichtlich-politischen Entwicklungsprozesses läßt sich der sozialetische Impuls zur verantwortlichen Weltgestaltung entfalten, in dessen Explizierung die begrifflichen und sachlichen Zusammenhänge von „politischer Theologie“ und praktischem Handeln der Christen in der Politik und auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Verantwortung in den Blick treten<sup>19</sup>.

Im gesellschaftlichen Kontext ergibt sich für die Kirchen und Gemeinden unterhalb dieser theoretischen Ebene notwendigerweise eine permanente kritische Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und politischen Problemen. Diese vollzieht sich in kooperativer Interaktion mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und stellt sich als Distanzierung und Solidarisierung mit Vorgängen und Entwicklungen dar, welche für Gesellschaft und Politik der USA relevant sind. Die amerikanischen Kirchen haben sich in diesem Rahmen wiederholt zu den aktuellen Problemen der amerikanischen Politik geäußert: so etwa zu den Fragen von Krieg und Frieden, allgemein und speziell zum Vietnam-Problem, zum Komplex Rüstung und Abrüstung und zu den Möglichkeiten einer friedensorientierten Investitionskontrolle.

Wir verzichten bei der Darstellung dieses gesellschaftlich und politisch relevanten Handelns der Kirchen auf eine konfessionsspezifische Ableitung der jeweiligen Erklärungen der Kirchen und beschränken uns auf eine themenorientierte und zeitlich begrenzte Auswahl<sup>20</sup>. Hinweise auf die Interdependenzen von vatikanischen und amerikanischen Entwicklungen, sofern sie die katholische Kirche betreffen, sind den regelmäßigen Untersuchungen der Herder-Korrespondenz zur gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in den USA zu entnehmen<sup>21</sup>.

Die Stellungnahmen der Kirchen in den USA sind beeinflusst von internationalen ökumenischen Dokumenten, die jeweils rezipiert und in die Situation der USA umgesetzt wurden. Auf *katholischer Seite* handelt es sich dabei vor allem um folgende Texte:

1. die einschlägigen Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, besonders „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“<sup>22</sup>,
2. die Friedenszyklika „Pacem in terris“ (1963, Johannes XXIII.),
3. die Entwicklungszyklika „Populorum progressio“ (1967, Paul VI.),
4. das Dokument „Gerechtigkeit in der Welt“ der Römischen Bischofssynode von 1971<sup>23</sup>,
5. die Dokumente der 2. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin/Kolumbien 1968<sup>24</sup>.

Die *protestantischen* Stellungnahmen erhalten ihre wesentlichen Impulse von der entwicklungs- und friedenspolitischen Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, wobei vor allem in dem Zeitraum, in dem der Amerikaner Eugene Carson Blake Generalsekretär des ÖRK war (1966—1972), ein direkter Rückfluß von kritischer sozialetischer Theorie in die USA stattfand<sup>25</sup>. Richtungweisend wurde auch in den USA die Weltkirchenkonferenz von Uppsala (1968), deren Sektionsbericht III (Wirtschaftliche und soziale Entwicklung) und IV (Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Ange-

legenheiten) direkt auf die Erklärungen der Kirchen in den USA einwirken<sup>26</sup>.

In der amerikanischen Situation ist die Solidarisierungsfähigkeit der Kirchen über die konfessionellen Grenzen hinweg nicht mehr das zentrale Problem, da die Stärke der politischen Konfrontation zwischen den kritisch-reformistischen Gruppen und der offiziellen Regierungspolitik die Kirchen ohnedies zwangsläufig auf die Seite der ersteren führt. Offen ist dagegen, inwieweit ihre Stellungnahmen, Aktionen und Solidarisierungsversuche mit der außerkirchlichen kritischen Bewegung gesamtgesellschaftlich wirksam werden können. Der realen Möglichkeit einer bewußtseinsmäßigen und faktischen Spaltung zwischen kirchlicher Leitung und Kirchenvolk<sup>27</sup> über den politischen und sozialen Fragestellungen korrespondiert die allgemeine Gefahr der konservativen Rückorientierung der amerikanischen Gesellschaft, was unter der Voraussetzung analoger Tendenzen für kirchensoziologische und allgemein-soziologische Untersuchungsgegenstände auch theoretisch einleuchtend ist.

#### *Organisatorische Voraussetzungen für das friedensorientierte Verhalten der Kirchen<sup>28</sup>*

Zwischen 1965 und 1970 haben die amerikanischen Kirchen und Religionsgesellschaften unter dem Druck der Bürgerrechtskrise und des wachsenden Engagements der USA im Vietnamkrieg ihre ständige Vertretung bei der Bundesregierung in Washington ausgebaut und zusammengefaßt. Im Jahre 1971 gehörten dem Washington Interreligious Staff Council (WISC) 45 Repräsentanten aus den verschiedenen Denominationen an, wobei die zahlenmäßige Vertretung der einzelnen Denomination nicht ihrer Größe entspricht<sup>29</sup>. Die angespannte Finanzsituation der amerikanischen Kirchen, die sich beispielsweise in einer Verringerung des National Council of Churches-Stabs bei dem WISC zeigte, ließ schon 1971 keine wesentliche Erweiterung des WISC mehr erwarten.

Die kirchlichen Vertreter beim WISC genießen den Vorzug, schon in einem sehr frühen Stadium von den in Aussicht genommenen gesetzgeberischen Vorhaben der Regierung unterrichtet zu werden. In regelmäßigen Sitzungen werden sie die erhaltenen Informationen aus und diskutieren die Konsequenzen von neuen politischen Entwicklungen. Man beachtet eine gewisse Arbeitsteilung je nach dem spezifischen Interesse einer Denomination<sup>30</sup>. Insgesamt haben sich etwa 20 verschiedene Aufgabenbereiche beim WISC herausgebildet.

Die Mitglieder des WISC prüfen ständig die Frage, wie die Stellungnahmen der Kirchen in Washington noch wirkungsvoller zu Gehör gebracht werden können. Dazu gehören die Überlegungen, wie kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen am besten in der öffentlichen Diskussion ver-

wandt werden können, ob Vertreter der Kirchen bei Hearings der Regierung und der Ausschüsse in Erscheinung treten sollen und ob in besonderen Fällen eine gemeinsame Erklärung von Katholiken, Protestanten und Juden („joint three-faiths statement“) abgegeben werden kann.

Die Präsenz der Kirchen in Washington ergibt sich als Teil der gesellschaftlichen Verantwortung, welche den Kirchen als Konsequenz aus ihrer Soziallehre zukommt. Ihre Verwurzelung in der Mittelschicht des Landes übergreift wirtschaftliche, kulturelle, berufliche und klassenmäßige Grenzen und versetzt sie so in die Lage, bei dem Versuch der sozio-politischen Integration der amerikanischen Gesellschaft einen realistischen Beitrag zu leisten<sup>31</sup>.

Eine negative Folge des an der konkreten amerikanischen Politik orientierten sozialetischen Engagements der Kirchen ist die zunehmende geistige Entfremdung zwischen der kritischen innerkirchlichen Öffentlichkeit und dem Kirchenvolk, welches, da es große Teile der „schweigenden Mehrheit der Amerikaner“ umfaßt, die kritischen Stellungnahmen zu den wechselnden Themen der amerikanischen Politik nur zögernd oder gar nicht mitvollzieht. Damit ist aber nur gesagt, daß die Kirchen als Verbandsorganisationen mit einem breiten soziologischen Spektrum den Spannungen und Kommunikationshemmungen zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen unterworfen sind<sup>32</sup>.

### *Die Themen „Krieg“ und „Frieden“<sup>33</sup>*

Die *Church of the Brethren* ist die Kirche der USA, welche sowohl in ihrer Lehre wie in ihrem Handeln am klarsten jede Form von Krieg verurteilt. Die Erklärung der Church of the Brethren zum Krieg<sup>34</sup> vermittelt einen Eindruck von der logischen Konsequenz, mit der sich diese Kirche mit dem Problem des Krieges auseinandersetzt, wobei zu beachten ist, daß der fundamentalistische Ansatz der theologischen Argumentation eine enge Verbindung mit weitreichenden theoretisch reflektierten innen- und außenpolitischen Empfehlungen eingegangen ist. Die Church of the Brethren ist damit der natürliche Partner der amerikanischen kritischen Friedensbewegung.

Die ablehnende Haltung der Church of the Brethren zum Krieg und zu dem Staat, der mit dem Ziel eines potentiellen Krieges rüstet, läßt sich auch aus der Diskussion über den Begriff des „zivilen Ungehorsams“ ableiten. Wenn nämlich jeder Krieg als Sünde vor Gott begriffen wird, wäre jede Anpassung an die Interessen eines rüstenden Staates oder die Mitwirkung an einem akuten Krieg ein Verstoß gegen den Willen Gottes, der den Krieg nicht zuläßt. Im Konflikt zwischen der Loyalität gegenüber Gott oder gegenüber dem Staat entscheidet sich der glaubende Mensch für Gott und damit gleichzeitig gegen die auf den Krieg hinauslaufenden politischen Erwartungen des Staates<sup>35</sup>.

Der *National Council of the Churches of Christ* hat 1968 zwei grundlegende Dokumente zu den sozialetischen und politischen Problemen des Friedens und der Abrüstung vorgelegt: „Imperatives of Peace and Responsibility of Power“<sup>36</sup> und „Defense and Disarmament. New Requirements for Security“<sup>37</sup>.

Während die „Imperatives of Peace ...“ sich in allgemeineren Kategorien der Theorie des Friedens und seiner Gestaltung bewegen<sup>38</sup>, dringt „Defense and Disarmament“ zu konkreten Aussagen über die Sicherheitsstrategie vor und gibt präzise Vorschläge für die praktische Politik<sup>39</sup>.

Weitere Dokumente zur Friedensethik und zur Friedensgestaltung liegen von der *Lutherischen Kirche in Amerika* (Lutheran Church in America), der *American Baptist Convention* und der *United Methodist Church* vor<sup>40</sup>.

Die *römisch-katholische Kirche* hat das politische Geschehen in den USA mit der Ausweitung des Vietnamkrieges zunehmend kritisch begleitet. Eine Folge ihres kritischen Engagements war ihre Beteiligung an der Arbeit des Washington Interreligious Staff Council (WISC)<sup>41</sup>. Die verschiedenen gesellschaftspolitischen Stellungnahmen und Grundsatzserklärungen, die von der Bischofskonferenz (National Conference of Catholic Bishops — NCCB) und von der Katholischen Konferenz der Vereinigten Staaten (United States Catholic Conference — USCC) herausgebracht wurden, lassen eine strikte Beachtung der moraltheologischen Leitlinien der katholischen Kirche erkennen, wie sie in den neueren gesamtkirchlichen Dokumenten entwickelt sind. In Verbindung damit kann bei den Themen dieser Erklärungen eine weitreichende Übereinstimmung mit den Erklärungen der protestantischen Kirchen und des National Council of Churches festgestellt werden.

Unter dem unmittelbaren Eindruck des Vietnamkrieges nimmt die katholische Bischofskonferenz am 18. November 1966 Stellung zu den moralischen Fragen des Krieges<sup>42</sup> und bezieht sich in einer Resolution über den Frieden am 16. November 1967<sup>43</sup> auf diese ältere Erklärung. Die „Resolution on Peace“ übt an der Regierung indirekt Kritik: „Wir erkennen die wiederholten Bemühungen unserer Regierung, über eine Beendigung des Konflikts zu verhandeln, dankbar an. Trotz der Zurückweisung dieser Bemühungen wird unsere Regierung ersucht, mit noch größerer Entschiedenheit und verstärktem Handeln in der Sache der Verhandlungen fortzufahren. Wir dehnen diesen Aufruf auf die Regierungen in der Welt aus und fordern sie auf, mit allem Ernst an der Suche nach einem gerechten und dauerhaften Frieden teilzunehmen“<sup>44</sup>.

Die Frage der *Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen* taucht in den katholischen Stellungnahmen in dem Maß häufiger auf, als die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg die Zahl der Verweigerer ansteigen läßt. Die „Abteilung für Gerechtigkeit in der Welt und Frieden“ (Division of

World Justice and Peace) der USCC veröffentlicht am 15. Oktober 1969 eine entsprechende Erklärung<sup>45</sup>, der zwei Jahre später eine ähnliche Stellungnahme der USCC folgt<sup>46</sup>. Im Vergleich mit der kompromißlosen Ablehnung des Militärdienstes durch die Church of the Brethren<sup>47</sup> bleiben die offiziellen Erklärungen der katholischen Kirche stark theoretisch und grundsätzlich auf Ausgleich mit dem Staat bedacht. Die paradigmatische Kritik der Gruppe um Daniel Berrigan, die seit 1968 die amerikanische Öffentlichkeit bewegte, schlägt sich in den Erklärungen der katholischen Kirche zum Wehrdienst nicht nieder<sup>48</sup>.

Dagegen spricht sich im November 1971 eine Erklärung der Bischofskonferenz eindeutig für eine schnelle und unbedingte *Beendigung des Krieges in Vietnam* aus: „Es ist deshalb unsere feste Überzeugung, daß die schnelle Beendigung dieses Krieges ein *moralischer Imperativ der höchsten Priorität* ist. Von hier aus fühlen wir die moralische Verpflichtung, in dringlicher Form an die Führer unserer Nation und ebenso an die Führer aller anderer Nationen, die in diesen tragischen Konflikt verwickelt sind, zu appellieren, den Krieg ohne jede weitere Verzögerung zu beenden (to bring the war to an end with no further delay)<sup>49</sup>.“ Aus der Tragödie in Vietnam leiten die Bischöfe einen nationalen Lernprozeß in den USA ab, der wichtige Implikationen für eine mögliche Neugestaltung der Welt durch Gerechtigkeit und Frieden enthält<sup>50</sup>. Indem sie an die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils anknüpft, nimmt die Bischofskonferenz den Satz auf, daß der Krieg mit einer ganz neuen inneren Einstellung überprüft werden müsse und der Frieden nicht nur die Abwesenheit des Krieges, sondern das „Werk der Gerechtigkeit“ bedeute<sup>51</sup>. Dazu müsse kommen, daß die Vereinten Nationen bei der Entwicklung von Frieden und Gerechtigkeit in der Welt wirksamer beteiligt werden<sup>52</sup>.

### *Ökumenische Realisierung*

Diese Skizze des öffentlich-politischen Engagements der Kirchen in den USA bleibt in mehrfacher Hinsicht unabgeschlossen. Es kann weder die ganze Breite der auf „Frieden“ und „Gerechtigkeit“ gerichteten Erklärungen der amerikanischen Kirchen gezeigt noch die Verknüpfung dieser Komplexe mit anderen Themen wie Rassismus- und Investitionskritik, Verstärkung des entwicklungspolitischen Bewußtseins der breiten Bevölkerung und Festlegung der sozialpolitischen Prioritäten innerhalb der USA dargestellt werden. Unbeachtet bleiben vor allem auch die verschiedenen Tendenzen in den Kirchen, die einem entwicklungs-, friedens- und sozialpolitischen Engagement der Kirchen entgegenlaufen. Auf die Interaktion und Kooperation der Kirchen mit den entsprechenden nichtkirchlichen Gruppen wird nur am Rande eingegangen. Den-

noch macht die Darstellung deutlich, daß das Verhalten der genannten Kirchen keineswegs einem Modell der Trennung von kirchlichem und politisch-staatlichem Bereich entspricht. Vielmehr eröffnet das öffentlich-politische Engagement der amerikanischen Kirchen einen Einblick in die vielschichtige Differenziertheit der amerikanischen Öffentlichkeit, wobei gerade die Komplexität der kirchlichen Kritik die verbreitete Identifizierung von Kirche und konservativ-reaktionären Interesse ad absurdum führt.

Von dem Engagement der amerikanischen Kirchen in den entscheidenden Problemen der Gesellschaft und des Staates gehen Orientierungshilfen aus, die in die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen wie der nationalen Kirchen übernommen zu werden verdienen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zur allgemeinen Situation der Presse in den USA: Harwood L. Childs, *Public opinion: nature, formation and role*, Princeton (D. van Nostrand Comp.) 1965, S. 176 bis 193.

<sup>2</sup> Townsend Hoopes (Under Secretary of the Air Force under Johnson), *The President is the Problem*, in: *The New Republic*, vol. 164, March 6, 1971, S. 23 ff.; *What the people think of today's America. Nation wide survey on war, youth, cost of living*, in: *U. S. News & World Report*, vol. 70, March 29, 1971, S. 32—36; *The President digs in on Viet Nam*, in: *Time*, vol. 97, April 19, 1971, S. 13—16.

Präsident Dwight D. Eisenhower hat in seiner Abschiedsrede als Präsident am 17. Januar 1961 in sehr klaren Worten auf die Gefahren, welche der amerikanischen Nation von seiten des Military Industrial Complex drohen, hingewiesen und vor seiner unkontrollierten Ausweitung gewarnt. Eisenhowers Rede ist wiedergegeben in: Herbert I. Schiller — Joseph D. Phillips, *Superstate. Readings in the military-industrial complex*, Urbana-Chicago-London (University of Illinois Press) 1970, S. 29—34.

<sup>3</sup> *Newsweek*, vol. 75, March 16, 1970, S. 87—89.

<sup>4</sup> Nach der Liste der 100 größten Defense Contractors im Fiskaljahr 1972 lag Lockheed mit 1,705 Milliarden Dollar (5,1 % des gesamten Verteidigungsbudgets) im vierten aufeinanderfolgenden Jahr auf Platz 1 (100 Largest Defense Contractors and their Subsidiary Corporations, Fiscal Year 1972, S. 4 und 7. Department of Defense, OASD/Comptroller, Directorate for Information Operations, October 20, 1972).

<sup>5</sup> *The Nation*, vol. 210, April 27, 1970, S. 485.

<sup>6</sup> *The Nation*, a. a. O. S. 485.

<sup>7</sup> ebd.

<sup>8</sup> Vgl. die negative Einstellung von Moyers zu der Fähigkeit der amerikanischen Öffentlichkeit, sich sachlich-kritisch gegen friedensgefährdende Tendenzen der amerikanischen Politik zu wenden (Bill D. Moyers, *One thing we learned*, in: *Foreign Affairs*, vol. 46 no. 4, July 1968, S. 657—664.

<sup>9</sup> Die Wiederaufnahme der Bombardierung Nordvietnams am 18. Dezember 1972 (vgl. Erklärung des National Council of the Churches of Christ in the USA vom 21. Dezember 1972, in: epd-Dokumentation Nr. 1/1973, S. 100) verzögerte die Unterzeichnung des Abkommens bis zum 27. Januar 1973. Dennoch ist das Friedensabkommen in engem Zusammenhang mit Nixons Wiederwahl zu sehen und bedeutet deshalb einen innenpolitisch stabilisierenden Impuls. Der Text des Abkommens: Agreement on ending the war and restoring peace in Vietnam: S. 32—46 in: News Release. Bureau of Public Affairs. Department of State/Office of Media Services, 24. Januar 1973.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Anm. 32.

<sup>11</sup> Der Artikel „Misconceptions concerning nuclear weapons“ von Burton Neal Cantrell in: *The Christian Century* (vol. 87, October 14, 1970, S. 1219 f.) ist ein Beispiel für eine gründliche Information über die Hintergründe des Abrüstungsproblems mit dem Ziel, die Leserschaft zu einer Zustimmung zur Abrüstung zu bewegen. Die rüstungstechnische Argumentation geht in die Ablehnung einer möglichen nuklearen Kriegsführung über: „Jede Anwendung von nuklearen Waffen wäre selbstzerstörerisch und sinnlos. Wenn man dabei überhaupt über die falschen technischen Vorstellungen diskutieren muß, dann deshalb, weil so viele von uns noch nicht die eigentliche Bedeutung dessen aufgenommen haben, daß jeder Gebrauch dieser Waffen im letzten sinnlos ist . . . Das letzte Ziel muß die Eliminierung aller nuklearen Waffen und die Einsicht sein, daß ihre Anwendung für uns alle die Zerstörung bedeutet“ (S. 1220). Die Bedrohung durch Nuklearwaffen verändere die Menschlichkeit der Gesellschaft: „Wir sind Narren, wenn wir denken, daß das Leben unter dem Schatten der Bombe nicht die Qualität der ganzen menschlichen Erfahrung gewaltig verändern werde“ (ebd.).

<sup>12</sup> Der Verfasser ist Professor für Politische Wissenschaft am Manchester College, North Manchester, Indiana. Of politics and prophecy: Student activism today, in: *The Christian Century*, vol. 88, February 17, 1971, S. 219—223.

<sup>13</sup> Nach „Progressive“, June 1970, S. 16.

<sup>14</sup> „. . . insofar as it does these, it is a fulfillment, not a denial, of the American democratic heritage“ (Johansen, a. a. O. S. 220).

<sup>15</sup> „To be sure, they (scil. einige Aktivisten unter den Studenten) have probably done less to create an atmosphere hostile to civil liberties than have officials like Attorney General John Mitchell and Vice President Spiro Agnew. Nevertheless, there is always the possibility that frustrated militants will adopt tactics similar to those used by Senator Joseph McCarthy — e. g., attempting to establish ‚guilt‘ by association or engaging in character assassination. Such an eventuality would be ominous for our entire society“ (Johansen, a. a. O. S. 220).

<sup>16</sup> „Most of the bloodshedding has been done by anti-new-left forces, whether police, national guard, or civilian. Nevertheless, the growing public dislike of political activists makes it imperative that radicals seek to discover creative ways of communicating their message to the public. The enormity of our problems may indeed require militant protest, but violent methods of promoting justice will only give opponents the opportunity not only to continue impeding justice but also to destroy what procedures of democracy remain. The activist, then, needs to choose his strategy with care, in order to avoid alienating people gratuitously“ (a. a. O. S. 221).

<sup>17</sup> Vgl. Crisis at Columbia. Report of the fact-finding commission appointed to investigate the disturbances at Columbia University in April and May 1968, New York (Random House) 1968 (= Vintage Books), S. 10—18, 89—95.

<sup>18</sup> Herder-Korrespondenz 25 (1971), S. 223 f. Der Appell wurde von *The National*

Catholic Reporter und The Commonweal (katholisch) und The Christian Century und Christianity and Crisis (protestantisch) veröffentlicht.

<sup>19</sup> Die Dialektik von kritischer, transzendental begründeter Abwertung des Politischen und ebenso theologisch begründeter Hinwendung zur Welt und zur Gesellschaft bricht in der aktuellen theologischen Diskussion leicht auseinander und läßt oft spiritualistische und weltflüchtige Tendenzen in dem Maße, wie der Welt- und Sündenbegriff in eins gesetzt werden, in den Vordergrund treten. Typisch hierfür ist die heftige Kontroverse über Formeln wie „politische Theologie“ und „Theologie der Revolution“ bzw. über praktisch orientierte Empfehlungen zur Rassismusfrage und zur strukturellen Gewalt (besonders in der Dritten Welt). Vgl. Hermann Vogt, Kirchliche Entwicklungshilfe zwischen sozialem Ansatz und entwicklungspolitischer Theorie, in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, XII, Mannheim 1973, S. 235—250.

Zur Einführung in den Komplex der „politischen Theologie“ wird auf einige Titel hingewiesen:

Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968; Richard Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, S. 117—139, in: Trutz Rendtorff-Heinz Eduard Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt 1968 (edition suhrkamp 258); ders., Kirche und Theologie im Kontext der Revolution, S. 56—80, in: James M. Gustafson-Johan Marie de Jong-Richard Shaull, Zur Ethik der Revolution, Stuttgart/Berlin 1970; Dorothee Sölle, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart/Berlin 1971; Helmut Peukert, Hg., Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz/München 1969; Ernst Feil-Rudolf Weth, Hg., Diskussion zur „Theologie der Revolution“, Mainz/München 1969; Manfred Baumotte et al., Kritik der politischen Theologie, München 1973 (Theologische Existenz heute Nr. 175).

<sup>20</sup> Die Quellenlage ist insofern schwierig, als nur Texte der zentralen Entscheidungsgremien der einzelnen Kirchen erreichbar waren und die differenzierte Diskussion auf den lokalen und regionalen Ebenen der Kirchen unberücksichtigt bleibt.

<sup>21</sup> Vgl. folgende Grundsatzartikel der Herder-Korrespondenz: Die Kirchen und die Rassenfrage in den USA: 24 (1970), S. 73—78; Der Scranton-Report über die Studentenunruhen in den USA: 25 (1971), S. 19—22; Vietnam-Appell christlicher Zeitungen in den USA: a. a. O. S. 223 f.; Gewaltloser Kampf für den Frieden in Vietnam. Der Einfluß der christlichen Friedensbewegung in den USA: 26 (1972), S. 224—227; Konfessionen als Wählergruppen. Die Rolle der Religionsgemeinschaften bei den amerikanischen Präsidentschaftswahlen: a. a. O. S. 544—547.

<sup>22</sup> Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: AAS 58 (1966), 1025 bis 1115. Auf den gesellschaftlich-politischen Problemkreis geht im wesentlichen der zweite Teil (Nr. 46—93) ein. Lateinischer und deutscher Text, Kommentar und Exkurse in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil III, Freiburg-Basel-Wien 1968 (= Ergänzungsband zum Lexikon für Theologie und Kirche), S. 241 bis 592.

<sup>23</sup> Herder-Korrespondenz 26 (1972), S. 36—42.

<sup>24</sup> Auswahl in: Kirche und Entwicklung in Lateinamerika, hg. Heinrich-Pesch-Haus, Mannheim/Ludwigshafen 1969 (= Kirche und Dritte Welt Band 1).

<sup>25</sup> Deutlich ist diese Verbindung in den Fragen des Vietnam-Themas, des Rassismus (inneramerikanisch und global) und des Abzugs von Geldern aus Firmen, die in Südafrika investieren (vgl. Zusammenfassender Bericht über Aktionen und Grundsatz-erklärungen amerikanischer Kirchen zur Tätigkeit von US-Unternehmen im südlichen Afrika, in: epd-Dokumentation Nr. 37/1972, S. 42—46).

<sup>26</sup> Texte von Uppsala in: Norman Goodall, Hg., Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.—20. Juli 1968, Genf 1968. Zur Interpretation von Uppsala vgl. Hermann Vogt, a. a. O.

<sup>27</sup> Vor dem Hintergrund der kirchenkritischen Argumentation in der Bundesrepublik, die den Kirchen gern autoritäres und konservatives Verhalten bescheinigt und sie dem „Establishment“ zurechnet, ist zu beachten, daß in den USA die Krise der Kirchen zum Teil darin besteht, daß das politisch und sozial verantwortliche Verhalten der kirchenleitenden Stellen und der kirchlichen Intelligenz die konservative Reaktion an der Basis auslöst.

<sup>28</sup> Wir folgen in unserer Darstellung dem Bericht von Edward F. Snyder „The Churches' role in Washington“ in: *The Christian Century*, vol. 88, January 20, 1971, S. 69—71.

<sup>29</sup> Es waren 1971 vertreten: 6 Katholiken, 4 Juden, 5 Methodisten, 4 Quäker, je 3 Presbyterianer, United Church of Christ und Baptist Joint Committee, 2 Lutheran Councils, sechs Denominationen mit je 1 Vertreter, 4 Vertreter des National Council of Churches (a. a. O. S. 69).

<sup>30</sup> So haben sich die Baptisten auf das Verhältnis von Staat und Kirche, die Methodisten und die United Church of Christ auf Themen der sozialen Gerechtigkeit und die Quäker auf Friedensfragen konzentriert (ebd.).

<sup>31</sup> „However, the churches are the place par excellence where people can be educated on public issues, for more than any other institution in our pluralistic society the churches reach into ‚middle America‘, into the so-called ‚silent majority‘, on a grass-roots basis which cuts across economic, cultural, professional and class lines“ (a. a. O. S. 70).

<sup>32</sup> Vgl. Harwood L. Childs, *Public opinion: nature, formation and role*, Princeton (D. van Nostrand Comp.) 1965, S. 143—151.

<sup>33</sup> Materialien zur Haltung der amerikanischen Kirchen in den Fragen der Kriegsverhinderung, der Abrüstung, der Entwicklungspolitik und des Rassismus können von verschiedenen kirchlichen Stellen in den USA direkt bezogen werden: 1) National Council of the Churches of Christ in the USA, Department of International Affairs, 475 Riverside Drive, New York, N. Y. 10 027 (über diese Stelle ist auch Material von den verschiedenen protestantischen Denominationen erhältlich); 2) NARMIC, National Action/Research on the Military-Industrial Complex, 160 North Fifteenth Street, Philadelphia, Pennsylvania 19 102 (insbesondere Untersuchungen zum Military-Industrial Complex und zum Vietnam-Krieg); 3) Corporate Information Center of the National Council of Churches, 475 Riverside Drive, New York, N. Y. 10 027 (gründliche Untersuchungen einzelner Rüstungsfirmen sowie ihrer Verflechtungen mit der übrigen Industrie, zusammenfassende MIC-Forschung); 4) NACLA, North American Congress on Latin America, P. O. Box 57, Cathedral Park Station, New York, N. Y. 10 025 (Untersuchungen über das Interesse des MIC in Lateinamerika); 5) National Catholic Office for Information, United States Catholic Conference, 1312 Massachusetts Avenue, N. W., Washington, D. C. 20 005, und: Division of Justice and Peace, c/o United States Catholic Conference (beide Dienststellen für Quellen aus der katholischen Kirche).

<sup>34</sup> Die Erklärung der Church of the Brethren zum Krieg wurde bereits 1948 von der Annual Conference angenommen, in den Jahren 1957 und 1968 überarbeitet und liegt jetzt in der von der Annual Conference 1970 genehmigten Form vor. Der Text ist herausgegeben von: Church of the Brethren, General Offices, Elgin, Ill.

<sup>35</sup> In einem Positionspapier der Annual Conference von 1969 (Obedience to God and Civil Disobedience. An Annual Conference Position Paper, 1969 mit einer Zweidrittelmehrheit der Annual Conference in Louisville, Kentucky, angenommen) heißt es: „Christliche Treue bedeutet Gehorsam gegen Gott. Der Staat und seine Bürger, die Kirche und ihre Glieder stehen miteinander unter Gott und sind ihm als Schöpfer, Erhalter, Richter und Erlöser im letzten verantwortlich. Die *Souveränität des Staates ist begrenzt durch die Souveränität Gottes* . . . Bei jeder erzwungenen Entscheidung zwischen der Loyalität gegenüber Gott und der Loyalität gegenüber dem Staat ist die Entscheidung für die Christen klar. Der Gehorsam gegen Gott ist ihre erste und höchste Verantwortung, ihre höchste Loyalität, ihr positiver Ausgangspunkt, die Lotschnur für ihre Entscheidungen.“

<sup>36</sup> Das Dokument gilt als „policy statement“, angenommen vom General Board des National Council am 21. Februar 1968. Herausgegeben vom Department of International Affairs, National Council of Churches, New York.

<sup>37</sup> Ebenfalls ein „policy statement“, angenommen vom General Board am 12. September 1968.

<sup>38</sup> „Die Imperative des Friedens drängen sich der Menschheit mit letzter, entscheidender Macht auf. Aber ohne Gerechtigkeit kann der Frieden nicht geschaffen werden. In unserer Zeit sind die Ansprüche der Gerechtigkeit die Vorbedingungen für die Schaffung des Friedens. Für die Sicherung eines solchen Friedens sind neue Voraussetzungen des Denkens und des Verhaltens sowie eine neue Politik des Handelns nötig. Für die Christen sind neue, dauerhafte Programme des Handelns, der Planung, der Erziehung und des Studiums deshalb mit eingeschlossen, damit die Kirchen und die Christen in ihrer Eigenschaft als Bürger einen vollen und kreativen Beitrag für die Schaffung eines gerechten Friedens leisten können“, Imperatives of Peace S. 16.

<sup>39</sup> „Defense and Disarmament“ schlägt u. a. vor:

#### A. Waffen-Kontrolle und Waffen-Begrenzung

- ein wechselseitiger Stopp bei der Produktion und Entwicklung strategischer offensiver und defensiver Raketensysteme, eingeschlossen das anti-ballistische Raketen-system (anti-ballistic missile system);
- weitreichende Unterstützung für den Non-Proliferations-Vertrag;
- eine wechselseitige Einstellung der Produktion spaltbaren Materials für militärische Zwecke;
- ein umfassender Test-Stopp-Vertrag, der nationale Möglichkeiten der Erkennung und Inspektion einbezieht;
- eine Erklärung der Vereinten Nationen, die den Nationen untersagt, Massenvernichtungswaffen auf dem Meeresgrund zu lagern;
- weitergehende Studien und Planungen in dem Bereich, der sich mit der Umwandlung von Verteidigungs- in Friedensproduktion befaßt;
- ...

#### B. Verteidigungsausgaben und Verwendung der Hilfsmittel:

- wesentliche Kürzungen bei den Verteidigungsausgaben und die Verwendung der Geldmittel bei Entwicklungsprojekten im In- und Ausland;
- eine radikale Kürzung und strenge Kontrolle der Waffenlieferung in andere Länder;

#### C. Friedensbewahrung, Friedensentwicklung und Abrüstung:

- Stärkung der Vereinten Nationen als einer friedensbewahrenden und friedensentwickelnden Stelle, eingeschlossen die Ausbildung von Spezialtruppen durch Mit-

gliedsstaaten, welche für friedenserhaltende Aufgaben der Vereinten Nationen zur Verfügung stehen sollen;

— eine bedeutende und andauernde Anstrengung in Verbindung mit anderen Nationen für einen entscheidenden und schnellen Fortschritt zu einer Waffenkontrolle und einer allgemeinen Abrüstung durch internationale Übereinkunft.

<sup>40</sup> Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende Grundsatzdokumente:

World Community. Ethical Imperatives in an Age of Interdependence, adopted by the Fifth Biennial Convention, Minneapolis, Minnesota, June 25 till July 2 1970. Hg. vom Board of Social Ministry, Lutheran Church in America, New York.

Resolutions adopted by the American Baptist Convention, Minneapolis, Minnesota, May 12—16, 1971. Hg. von American Baptist Convention, Valley Forge, Pa.

United Methodist Church: The Bishop's Call for Peace and the Self-Development of Peoples. Hg. vom Board of Church and Society der United Methodist Church, 100 Maryland Avenue, N. E., Washington, D. C.

Die kritische Haltung der religiösen Gruppen der USA floß im Januar 1972 in der großangelegten Veranstaltung „An Ecumenical Witness“. Während der Veranstaltung, an der Vertreter der protestantischen, orthodoxen und katholischen Kirchen sowie der jüdischen Gruppen in den USA teilnahmen, wurde das Dokument „Message and Action Strategies. An Ecumenical Witness, January 13—16, 1972, Kansas City, Missouri“ erarbeitet. In dem ersten Teil „Message“ werden verschiedene Empfehlungen an die beteiligten Denominationen, Kirchen und Gruppen gerichtet: Eintreten für ein Ende des Vietnamkrieges, Unterstützung der Kriegsdienstverweigerer, Ablehnung von jeder Form von Krieg, Unterstützung der Arbeit der UNO, Hinwirken auf eine allgemeine Abrüstung in der Welt, Überwindung der Unterentwicklung, Befürwortung der Selbstbestimmung der Völker, Beendigung der Rassenpolitik, Angebot pastoraler Hilfe an Reiche und Arme, Farbige und Weiße, „Falken“ und „Tauben“.

<sup>41</sup> Vgl. oben Abschnitt „Organisatorische Voraussetzungen für das friedensorientierte Verhalten der Kirchen“.

<sup>42</sup> Statement on Peace, 18. November 1966, hg. von der National Conference of Catholic Bishops.

<sup>43</sup> Resolution on Peace, 16. November 1967, hg. von der National Conference of Catholic Bishops.

<sup>44</sup> Das humanitäre Problem der Kriegsgefangenen ist in einer Erklärung der National Conference of Catholic Bishops vom November 1969 aufgegriffen.

Vgl. auf protestantischer Seite „A Message to the Churches on Viet-Nam“ und „Policy Statement on Viet-Nam“, angenommen vom General Board des National Council of the Churches of Christ in the USA am 3. Dezember 1965; „An Appeal to the Churches Concerning Vietnam“, angenommen von der General Assembly des National Council of the Churches of Christ in the USA am 9. Dezember 1966; „Resolution on Vietnam“, angenommen vom General Board des National Council of the Churches of Christ in the USA am 15. September 1967. Der gleiche Argumentationszusammenhang in den katholischen und protestantischen Stellungnahmen ist evident.

<sup>45</sup> Statement on the Catholic Conscientious Objector, 15. Oktober 1969, hg. von Division of World Justice and Peace, United States Catholic Conference.

<sup>46</sup> Declaration on Conscientious Objection and Selective Conscientious Objection vom 21. Oktober 1971, United States Catholic Conference.

<sup>47</sup> Vgl. oben Anm. 34 und 35.

<sup>48</sup> Der offene Kampf gegen die Einberufung junger Männer stempelte die Gruppe um Daniel Berrigan in den Augen der Anhänger von „Law and Order“ zu krimi-

nellen Elementen. Berrigan dagegen: „We are not criminals, but we choose to be exiles in our own land“ (Daniel Berrigan, *America is Hard to Find*, London, S. P. C. K., 1973, S. 35). Die Kritik an der politischen Führung wendet sich auch gegen die Kirche: „The American Church knows little of such realities. Many of our leaders are effectively inoculated against Christ and his Spirit. Many of them spend their lives in oiling the ecclesiastical machinery, and on Sundays conduct the White House charades that go by the name of worship. Nothing, literally nothing, is to be expected from such men, except the increasing suffocation of the Word, and the alienation of the passive from the realities before us“ (ebd. S. 36). Berrigans Agitation hat einen ethischen Untergrund und ist daher als die auf Personen bezogene Zusammenfassung möglichen politischen Handelns der Kirchen zu erfassen: „... we must begin again, where we live. The real question of the times is not the conversion of cardinals or presidents, but the conversion of each of us“ (ebd.). Zur Motivation der Berrigan-Gruppe: ebd. S. 35—38 („Letter to the Jesuits“) und S. 179—191 (Epilogue). Vgl. Daniel Berrigan, *Die dunkle Nacht des Widerstands*, Limburg 1972.

<sup>49</sup> Resolution on Southeast Asia, November 1971, National Conference of Catholic Bishops.

<sup>50</sup> „It is our prayerful hope that we in America will have learned from the tragedy of Vietnam important lessons for reconstructing a world with justice and a world at peace“ (ebd.).

<sup>51</sup> Pastorale Konstitution Nr. 80. Ebenso Nr. 78: „Pax non est mera absentia belli, ... sed recte proprieque dicitur ‚opus iustitiae““. Zur Friedenslehre des Vatikanum II vgl. das fünfte Kapitel des zweiten Teils der genannten Pastoralen Konstitution („Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft“ Nr. 77—90).

<sup>52</sup> Vgl. das Dokument der Katholischen Bischofskonferenz zum 25. Jahrestag der Gründung der Vereinten Nationen: 25th Anniversary of the United Nations. Statement, April 22, 1970 (released May 8, 1970).

## Das heutige Studienprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen

In anderthalb Jahren, im Juli/August 1975, wird in Djakarta (Indonesien) die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) stattfinden. Die heute 267 Mitgliedskirchen werden dort über die bisher eingeschlagene und zukünftige Linie ihrer kirchlichen Gemeinschaft zu befinden haben, über deren Studien- und Aktionsprogramm. Im Anschluß an den Beitrag „Aktuelle ökumenische Studienarbeiten“ in dieser Zeitschrift (ÖR 1971, S. 412—420) soll deshalb hier auf die wichtigsten Schwerpunkte des Studienprogramms hingewiesen und die Literatur genannt werden, die dazu allgemein zugänglich ist. Die Gliederung richtet sich wie im früheren Beitrag nach den drei Programmeinheiten. Inzwischen ist die erwartete organisatorische Trennung der Einheit III in Bildung und Erneuerung und in ein Referat für Kommunikation eingetreten. Die Humanum-Studie ist als selbständiger Auftrag abgeschlossen, die weiteren Ergebnisse werden sich an verschiedenen Stellen nachweisen lassen.

Die Zahl der Studien, an denen eine stärkere Beteiligung von außerhalb des Genfer Stabes feststellbar ist, hat sich verringert. Hier zeigt sich ein auch durch äußere Bedingungen erzwungener Konzentrationsvorgang. Die Studien im ÖRK sind deutlicher koordiniert worden, aber auf diesem Weg und im Blick auf eine Vertiefung der Ergebnisse sind weitere Fortschritte nötig. Zu der allgemeinen Ermüdung im ökumenischen Gespräch auf der Ebene Vatikan — ÖRK kommen gegenwärtig die Schwierigkeiten einer angestrebten theologischen Neuorientierung des Rates. Die Studien sollen stärker als bisher regional vorangetrieben werden. Das ist keine Neuerfindung der siebziger Jahre, da Kirche und Gesellschaft und Glauben und Kirchenverfassung von jeher Studienschwerpunkte in anderen Kontinenten besessen haben, wenn ein bestimmtes Thema behandelt wurde. Diese Studiengruppen bedienten sich dann jedoch westlicher Vorlagen und Literatur. Heute versteht man unter Regionalisierung der theologischen Arbeit mehr die Abkehr von den traditionellen Methoden europäischer Wissenschaft, ohne daß bisher deutlich neue Leitbilder an deren Stelle gerückt sind. Ansätze sind vorhanden, haben aber keine Allgemeingültigkeit erlangt. Der Reflexionsprozeß soll dezentralisiert werden, und das macht auch die Berichterstattung darüber zunehmend schwieriger. Vor allem aber ist ein Ausbruch aus einer — wie Philip A. Potter zu sagen pflegt — „scholastischen“ Denkweise vorgesehen. Es wird von einem aktionsorientierten Nachdenken gesprochen. Aus diesen Andeutungen mag deutlich werden, wo die Grenzen des folgenden, ohnehin nur additiven und nicht deutenden Berichts liegen.

### *Zentralausschußsitzungen, Weltmissionskonferenz und Vollversammlung*

Die wichtigsten Ereignisse in den zwei vergangenen Jahren waren die Zentralausschußsitzungen in Utrecht 1972 (25. Tagung) und — statt wie vorgesehen in Helsinki — in Genf 1973 (26. Tagung) sowie die Weltmissions-

konferenz in Bangkok 1973. Abgesehen von der Zentralaussschußsitzung, die im Sommer 1974 in Berlin (West) stattfinden soll, wird die wichtigste kommende Veranstaltung die Vollversammlung Djakarta sein. „Zentralaussschuß Protokoll und Berichte“ (Verlag des ÖRK, Genf, Auslieferung für Deutschland Verlag Otto Lembeck, Frankfurt) liegt für Utrecht vor, die Ausgabe über Genf wird für Februar erwartet. Diese Bände enthalten meist nur die offiziellen Entschlüssen und Dokumente, während die Vorträge, Berichte und Diskussionen als Beiheft zu dieser Zeitschrift erscheinen (Utrecht Beiheft 23, Genf Beiheft 24, letzteres erscheint im Januar 1974). Für eine angemessene Einschätzung der Studien sind diese Bände notwendig, sie stellen das Material in Deutsch zur Verfügung.

Auch über die Weltmissionskonferenz in Bangkok ist die deutschsprachige Dokumentation umfangreich und zeigt Spuren einer neuen Konferenz- und Studienmethodik, bei der Begegnung, Gespräch und Meditation wichtiger sind als die schriftliche Vorbereitung und Verarbeitung. Ein Vergleich des Berichts mit dem der vorhergehenden Weltmissionskonferenzen macht das deutlich. Die offizielle Dokumentation enthält der Band „Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973“ herausgegeben im Namen des ÖRK von Philip A. Potter (Kreuz Verlag, Stuttgart). Dieser Bericht vereinigt Teile des nicht generell zugänglichen Vorbereitungsmaterials, die Reden von Philip A. Potter und M. M. Thomas, Berichte der Sektionen, die Abschnitte „Das Heil in biblischer Sicht“ und „Das Heil im Horizont der Erfahrung“ sowie Botschaft, Reflexion und Interpretation. Eine gründliche Beschäftigung mit dieser Konferenz setzt ferner die Kenntnis von „Bangkok Assembly 1973“ Minutes and Reports of the Assembly of the CWME of the WCC Dec. 31, 1972 and Jan. 9—12, 1973 (ÖRK) voraus, außerdem wird auf die April-Nummer 1973 der IRM (International Review of Mission) hingewiesen. Über die Konferenz in Bangkok liegt ferner eine wertvolle dokumentierte Deutung von Klaus Viehweger als Siebenstern-Taschenbuch 176 vor: „Weltmissionskonferenz Bangkok. Samudh-prakarn — Kilometer 31“. Der besondere Reiz dieses Bandes liegt in dem gelungenen Versuch, die Weltmissionskonferenz in den asiatischen Kontext einzufügen und die Mission als Begegnung mit Christus in der heutigen Welt zu deuten. Mit Sympathie und kritischem Gespür folgt der Autor dem ernsthaften Bemühen der Veranstalter, Versöhnung und Heil heute zu erfahren und zu verstehen. Erwähnt sei hier ferner das Bändchen von Peter Beyerhaus „Bangkok '73. Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppenspezifisches Experiment“ (Verlag der Liebenzeller Mission). Der Verfasser gibt auf seine eigenen Fragen seine eigenen Antworten und betrachtet die Konferenz kritisch, weil diese ihm keine Diskussion der Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission geboten hatte. Zum Verständnis der Konferenz sei hier noch auf Beiträge und Dokumente in dieser Zeitschrift hingewiesen (ÖR, Jan. 1972, S. 79 ff., April 1973, S. 257 ff. und Oktober 1973, S. 491 ff. und 530 ff.).

Im Mittelpunkt der Studienarbeit der nächsten Monate wird beim ÖRK die Vorbereitung der Fünften Vollversammlung stehen. Das Hauptthema ist „Christus befreit und eint“, ein bibelbezogenes, aber nicht wörtlich biblisches Thema. Es bezieht sich auf Gal 5, 1, 2Kor 3, 17, Röm 8, 18—24 und andere Stellen. Gegenüber anfänglichen Bestrebungen im Zentralaussschuß, allgemeiner von Freiheit und Einheit zu reden, setzte sich dann doch der klare christolo-

gische Bezug durch. Die Sektionsthemen von Djakarta sind: I. Bekenntnis zu Christus heute, II. Einheit und Gemeinschaft in Kirche und Welt, III. Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft, IV. Auf dem Weg zur Gemeinschaft: Die Gemeinsamkeit der Bestrebungen verschiedener Glaubensrichtungen, Kulturen und Ideologien, V. Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung und VI. Entwicklung des Menschen, Qualität des Lebens und das technologische Dilemma. Für den Gebrauch in den Gemeinden wird ein Vorbereitungsheft analog zu dem für frühere Vollversammlungen geschaffen werden und im Frühsommer 1974 verfügbar sein. Außerdem wird später zusätzliches vervielfältigtes Material für die Sektionen auf Anfrage verschickt. Der Band „Von Uppsala bis Djakarta“ (erscheint Anfang 1975) und das vor der Tagung bereitliegende „Arbeitsbuch“ sind stärker auf die Teilnehmer abgestimmt, wenn auch mit der erstgenannten Veröffentlichung eine möglichst vollständige Beschreibung dessen geliefert werden soll, was die Genfer Abteilungen tun und getan haben. Im „Arbeitsbuch“ sind die für die Entscheidungen der Vollversammlung wichtigen Unterlagen gesammelt. Den Abschluß wird nach der Vollversammlung wieder ein offizieller Berichtsband bilden, der in einer Kurz- und in einer vollständigen Fassung vorgelegt werden soll. Daß daneben populäre Berichte aus individueller Sicht erscheinen, ist zu erwarten.

Noch eine Arbeit muß hier besonders erwähnt werden, bevor wir zu den Studien der Programmeinheiten übergehen, die „Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948—1968“, herausgegeben von Harold E. Fey, nun in einer deutschen Ausgabe unter Mitarbeit von Günther Gaßmann erschienen (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen). Dieser vom ÖRK offiziell legitimierte Band bringt die Darstellung seiner Geschichte und die der ökumenischen Bestrebungen unabhängig von Genf auf den Stand der Vierten Vollversammlung und ist deshalb in Verbindung mit dem oben genannten Vorbereitungs material für Djakarta wichtig.

Der Vollständigkeit halber seien hier noch die Vierteljahrsschriften des ÖRK genannt, in denen Beiträge zu den Studien erscheinen und auf die wir im folgenden zurückkommen: International Review of Mission (seit 1912), Ecumenical Review (seit 1948), Study Encounter und Risk (seit 1965). Zu diesen nur englischsprachigen Zeitschriften kommt der auch in Deutsch vorliegende wöchentliche Ökumenische Pressedienst, von dem die Monatsausgabe gleichzeitig getrennt lieferbar ist; in beiden Ausgaben finden sich Informationen über Tagungen und Studienpläne des ÖRK.

### *Glauben und Zeugnis*

Die für unsere Betrachtung wichtigste Hauptabteilung ist die Programmeinheit I Glauben und Zeugnis. In den darin vereinigten Referaten Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft, Weltmission und Evangelisation sowie Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit — letzteres schließt auch die Arbeit der Kommission Kirche und jüdisches Volk ein — werden vorwiegend Studien durchgeführt. Die meisten Studienvorhaben übergreifen die Referate, und damit erweist sich die seit 1971 eingeführte Einteilung in drei Programmeinheiten als sinnvoll. Den Vorsitz von Glauben und Zeugnis hat Dr. Lukas Vischer inne, der zugleich Direktor des Sekretariats von Glauben und Kirchenverfassung ist.

Im Referat Kirche und Gesellschaft steht die Studie über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ weiter im Mittelpunkt. Inzwischen haben vier regionale Konferenzen stattgefunden: in Westafrika (Accra, März 1972), in Asien (Kuala Lumpur, April 1973), in Westeuropa (Port-à-Mousson, Mai/Juni 1973) und in Lateinamerika (November 1973). Über die Veranstaltung in Accra finden sich die Vorträge und ein Bericht in *Ecumenical Review*, 1972, S. 289 ff. und 341 ff. Die Studie über die Zukunft des Menschen wird im Sommer 1974 mit einem Bericht an den Zentralausschuß abgeschlossen, womit aber das Thema nicht begraben ist, sondern in der Planung für die Fünfte Vollversammlung und in der Arbeit von Kirche und Gesellschaft weitere Fortführung erwarten läßt. Ähnliches gilt für die Studie Genetik und die Qualität des Lebens, über die in Kürze Arbeitspapiere und ein Schlußbericht vorgelegt werden sollen. Das Referat nimmt ferner Stellung zur Umweltgefährdung und Grenzen des Wachstums, Bevölkerungspolitik, Wissenschaft und die Qualität des Lebens und Technik und die Hoffnung des Menschen — letzteres ist Thema einer Konferenz im Juli 1974. Außerdem wird das Referat an der Menschenrechtskonferenz beteiligt sein, die im Herbst stattfinden soll und die von der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten veranstaltet wird. — Als wichtigste Veröffentlichung über die genannten eigenen Studien des Referats sei genannt: Thomas S. Derr, „Ecology and Human Liberation. A Theological Critique of the Use and Abuse of our Birthright“ (WSCF, Genf gemeinsam mit dem ÖRK).

Das zweite Hauptthema von Kirche und Gesellschaft ist „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“, eine Studie, die mit einem in Genf im August entgegengenommenen Dokument abgeschlossen wurde (ÖR, Oktober 1973, S. 533 ff.). An der Studie waren auch das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus“ und andere Referate des ÖRK beteiligt. Auch hierfür gilt, daß zwar die Studie abgeschlossen, das Thema selbst aber weiterhin aktuell ist.

Für die weitere Studienarbeit von Kirche und Gesellschaft wird „Das Habitat des Menschen, Qualität des Lebens und soziale Gerechtigkeit“ einen neuen Zielpunkt darstellen. In enger Verbindung mit dem „Sekretariat für Sozial- und Industriearbeit“ der Abteilung Weltmission und Evangelisation soll in Kürze eine Konsultation stattfinden, auf dem das heutige Zusammenleben des Menschen, menschenwürdiges Wohnen, Probleme der Verstädterung u. ä. behandelt werden. Angaben über diese Studie finden sich im Zentralausschußprotokoll Genf 1973, ein Beitrag zum Thema in *Study Encounter* 41 (IX/2, 1973): John J. Vincent, „Doing Theology today“.

Die Studienarbeit von Weltmission und Evangelisation kulminiert in der Bangkok-Konferenz. Aus dem dieser Abteilung zugehörigen „Sekretariat für Sozial- und Industriearbeit“ kam jetzt eine Veröffentlichung, die Erfahrungen aus der Arbeit der Sozial- und Industriepfarrer an konkreten Beispielen in allen Erdteilen verständlich macht. Der Band: „Struggle to be Human. Stories of Urban Industrial Mission“, edited by B. W. Hargleroad (ÖRK) enthält gleichzeitig grundlegende Überlegungen zu ihren Arbeitsmethoden.

Aus dem Referat Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien ist abgesehen von Beiträgen, die den Lesern dieser Zeitschrift bekannt sind (ÖR 1972, S. 37 ff., S. 50 ff. u. a.), eine Reihe von Veröffentlichungen zu nennen,

die sich vor allem in der *Ecumenical Review* finden und vorwiegend von Stanley J. Samartha stammen (1972, S. 327 ff., 479 ff., 1973, S. 137 ff.). Das letztgenannte Material ist gleichzeitig in erweiterter Form als getrennte Veröffentlichung vorgelegt worden: *Living Faiths and Ultimate Goals* (ÖRK). Außerdem erscheint jetzt: „Christian — Muslim Dialogue. Papers from the Broumana Consultation in Dialogue“. Ergebnis dieser Konferenz zwischen muslimischen und christlichen Vertretern war ein Memorandum „In Search of Understanding and Cooperation“, das in *Study Encounter* 31 (VIII/3, 1972) und *IRM* (Oktober 1972, S. 409 ff.) vorgelegt wurde, erstere Fassung mit einer Teilnehmerliste. Das interreligiöse Gespräch wird nicht von allen wesentlichen religiösen Gruppierungen gleichmäßig getragen, und die zeitweilig hoffnungsvollen Ansätze eines Gesprächs mit den Ideologien scheinen gegenwärtig nicht weiterzuführen. Es ist zu erwarten, daß es Dr. Samartha gelingt, bei der geplanten Konferenz in Colombo im April 1974: Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft: Reichtum und Verpflichtungen des Zusammenlebens, den Kreis der Beteiligten auszuweiten.

Aus der „Christlichen medizinischen Kommission“, einer mit der Kommission für Weltmission und Evangelisation verbundenen Einrichtung, sind seit unserem letzten Bericht zwei Veröffentlichungen vorgelegt worden, beide nur in Englisch: J. Håkan Hellberg, „Community Health and the Churches“, und „Health Care in China. An Introduction by Susan Rifkin“ (beide ÖRK). Die Arbeit von Dr. Hellberg kann als programmatischer Vorschlag zur Mitarbeit der Kirchen an der kommunalen Gesundheitsfürsorge gewertet werden, wie sie vor allem in den Entwicklungsländern notwendig und erwünscht ist. Als eines der letzten Ergebnisse der bisherigen *Humanum*-Studie sei hier noch der Artikel von John Bryant und David Jenkins über „Human Criteria in Health Care“ genannt (*Ecumenical Review* 73, S. 80 ff.), der ebenfalls für die Arbeit der Christlichen medizinischen Kommission relevant ist.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird im Sommer in Ghana zusammentreffen, um dort über die Weiterführung der Studien zu beschließen. Was liegt vor?

Auch bei Glauben und Kirchenverfassung hat sich die Zahl der Themen verringert. Regelmäßige Berichte über den Stand der Kirchenunionen („Survey of Church Union Negotiations“) erscheinen zweijährig wie üblich in der *Ecumenical Review* (zuletzt 1972, S. 353 ff.). Zwei interessante Zusammenfassungen zu diesem Gegenstand liegen vor, eine Deutung der Trends von John Deschner auf der Zentralaussschußtagung in Utrecht (Beihefte ÖR 23, S. 57 ff.) und ein Überblick über den Stand der Unionen und der Unionsgespräche in „Confessions in Dialogue“, herausgegeben von Günther Gaßmann und Nils Ehrenström (ÖRK), letzteres leider nur in Englisch.

Zu Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung hat im Herbst 1973 in Salamanca (Spanien) eine Studienkonferenz stattgefunden, über die Reinhard Groscurth einen Berichtsband herausbringen wird (Verlag Otto Lembeck). In Zusammenarbeit mit römisch-katholischen Theologen sind neue Überlegungen zur Verwirklichung kirchlicher Einheit angestellt worden und werden hier vorgelegt. Die Kirchen folgen dem Ruf zur Einheit in der Treue zum Evangelium. Vorstellungen von Einheit gehen davon aus, daß diese geistlich ist, daß sie eine bestimmte Tradition voraussetzt, für einige bedarf sie einer episkopalen

Struktur, andere setzen die rechte Verkündigung vornean, wieder andere suchen Einheit vor allem im gemeinsamen Handeln der Kirchen. Bei den Modellen der Einigung findet sich die Form einer interkonfessionellen Bewegung, einer Föderation von Gemeinschaften, gegenseitige volle Anerkennung als Kirchen, organische Union. Die Diskussion über Kirchenunionen und Konziliarität geht damit weiter. Zum Thema Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit wird auf der Kommissionsitzung im Sommer ein neues Dokument vorgelegt. Leser dieser Zeitschrift verweisen wir auf die Beiträge in der Aprilnummer 1972 (S. 160 ff., S. 178 ff. und S. 182 ff.).

Fortgeführt wird die Studie über das Amt (s. ÖR 1973/2, S. 231 ff. und 1973/4, S. 454 ff.); neu seit 1973 ist das Thema Bekenntnis zu Christus heute. Grundlage dieser Studie ist die Erkenntnis, daß viele Möglichkeiten bestehen, den Glauben an Jesus Christus zum Ausdruck zu bringen, und daß Glaube in einer lokalen Situation artikuliert wird. Es wird eine deutlichere Formulierung der gemeinsamen Grundlagen angestrebt. Die Studie wird von der Programmeinheit Glauben und Zeugnis gemeinsam getragen.

Das entscheidende Studienvorhaben von Glauben und Kirchenverfassung heißt „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“. Ein gleichnamiges Bändchen von Lukas Vischer ist in der Evangelischen Zeitbuchreihe Polis (Nr. 46) im Theologischen Verlag Zürich erschienen. An diesem Vorhaben sind zahlreiche Studiengruppen beteiligt, die die Gründe für christliche Hoffnung in zeitgemäße Wort kleiden sollen. Ausgangspunkt ist 1Petr 3, 15: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist“ (Luther-Übersetzung). Die Auslegung der Schrift in der Offenheit für heute und morgen ist der Kern dieses zukunftsweisenden Themas (s. auch R. Boeckler in ÖR 1973/1, S. 75 ff.).

An dieser Stelle muß noch ein gemeinsames Studienprojekt der Programmeinheit I erwähnt werden, nämlich Gespräche mit den konservativen Evangelikalen und mit den Siebenten-Tags-Adventisten. Zum letzteren sei besonders auf die Broschüre „So much in Common“ hingewiesen (Documents of interest in the conversations between the World Council of Churches and the Seventh-Day Adventist Church). Diese Materialsammlung wurde vom ÖRK vorgelegt (s. auch ÖR 1972/2, S. 230 ff.).

### *Studien aus den Programmeinheiten Gerechtigkeit und Dienst und Bildung und Erneuerung*

Die produktivste Abteilung der Programmeinheit II Gerechtigkeit und Dienst ist das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, schon allein wegen der in drei Sprachen veröffentlichten „Profile“ der Befreiungsbewegungen. Die Ureinwohner von Australien, das Kunene-Staudammprojekt, die malaysischen Minderheiten (dies nur in Englisch) sind einige der letzten Hefte. Ferner wurden kürzlich veröffentlicht: „Portugal and the EEC“ (Portugal und die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft), „Zur Frage der Investitionen im südlichen Afrika“ (ÖRK), eine Liste der Aktiengesellschaften, die in Südafrika investieren, und die umfangreiche wissenschaftliche Studie „The Situation of the Indian in Latin America“, von der eine leicht gekürzte deutsche Ausgabe in Kürze erscheint (Jugenddienst-Verlag). Geplant sind Publikationen über

Kasten, Klassen und Regionalismus in Indien; Finanzielle Interessen des Westens in Portugal, Angola, Mozambik und Guinea-Bissau; Verbreitung von Rassismus im Unterrichtsmaterial von Konfessionsschulen und ein Bericht über die ersten fünf Jahre dieses Programms, den Elisabeth Adler verfassen wird.

Aus der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst ist in nächster Zeit eine Untersuchung über die Gründung einer Entwicklungsbank zu erwarten, die mit kirchlichem Kapital arbeiten soll und zinsgünstige Darlehen für Entwicklungsprojekte zur Verfügung stellen wird.

Das interessanteste Studienobjekt der Einheit II ist sicher die kommende Konsultation über „Menschenrechte und christliche Verantwortung“ mit 140 Teilnehmern im Herbst 1974, für die regionale Vorbereitungen im Gang sind. Die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten greift damit ihr traditionelles Thema wieder auf, und es ist mit einiger Spannung zu erwarten, wie die Kirchen darauf reagieren. Daß hier ein legitimes Anliegen der Kirchen behandelt wird, steht außer Frage, ob die weltweite Gemeinschaft der Kirchen aber ein konkretes gemeinsames Programm gegen Menschenrechtsverstöße formulieren kann, bleibt abzuwarten.

Von der Programmeinheit III Bildung und Erneuerung wurden eine Reihe von Regionalkonferenzen veranstaltet, deren Ergebnisse in Zeitschriftenbeiträgen festgehalten sind. Obwohl die Kommunikation der Ergebnisse von den Mitarbeitern als notwendig anerkannt wird, erscheinen die Berichte sporadisch, und zwar vorwiegend in den eigenen Zeitschriften Risk, Study Encounter und Education Newsletter. Der Bericht über ein einwöchiges „Symposium über Schwarze Theologie und Theologie der Befreiung in Lateinamerika“ erschien unter dem Titel „Incommunication“ in Risk 9/2, 1973. Der in jenem Heft enthaltene Beitrag von Paulo Freire „Education, Liberation and the Church“ ist außerdem als Study Encounter 38, 1973, IX/1 veröffentlicht; er bietet eine kritische Betrachtung kirchlicher Bildungsarbeit. Theologie, Bildung und Befreiung sind Leitmotive der Arbeit dieser Programmeinheit. Im Sommer 74 soll dem Zentralausschuß ein Dokument über „Die Wiederentdeckung der Theologie im Kontext der Befreiungsbewegung“ vorgelegt werden, in dem wohl stark regionale Akzente gesetzt werden.

Aus dem Bereich der Laienarbeit sei auf den Bericht über die Tagung von Vertretern christlicher Laieninstitute auf Kreta 1972 hingewiesen, der in der unnummerierten Risk-Ausgabe (8/4, 1972) „The New Fishermen“ enthalten ist, ferner auf die von Ian M. Fraser verfaßten Artikel zum Thema „Teilnahme am Wandel“ in Study Encounter (SE 15, 26, 39, 40). Aus dem Büro „Dienst für Frauen in der Gesellschaft“ wird die Planung einer Konferenz „Sexism in the Seventies“ gefördert, die im Juni 1974 in Berlin im Johannesstift stattfinden soll. Den Titel angemessen zu übersetzen, ist schwierig. Die Konferenz soll die Rollenfixierung der Frau diskutieren, Teilnehmer werden etwa 100 engagierte Frauen aus allen Erdteilen sein, denen die Befreiung aus diesen Grenzen am Herzen liegt. Eine weniger einseitige Zusammensetzung wird die große Konferenz „Familia 74“ in Tansania haben, an ihr nehmen im Juni nur Ehepaare teil, die sich mit der Rolle der Familie in der heutigen Gesellschaft, dem Abtreibungsproblem, verantwortlicher Elternschaft und ähnlichen Themen beschäftigen werden.

Damit sind die wichtigsten Studien des ÖRK umrissen. Im Unterschied zur vorherigen Darstellung haben wir auf die Studienarbeiten des Lutherischen

Weltbunds, des Reformierten Weltbunds und der Konferenz Europäischer Kirchen nicht Bezug genommen. Auch das Verhältnis zwischen Themen und Veröffentlichungen hat sich diesmal stärker zu den Plänen hin verschoben, während — vor allem in Deutsch — wenig Titel genannt werden konnten. Diese Situation wird sich ändern, wenn die Fünfte Vollversammlung näher heranrückt. Die jetzige Übersicht sollte deshalb als ein Zwischenbericht verstanden werden, als eine Andeutung dessen, was sich im Denken des ÖRK abzuzeichnen beginnt. In den nächsten Monaten wird sich deutlicher erkennen lassen, wo die Schwerpunkte der kommenden Studienarbeit liegen werden.

*Walter Müller-Römbeld*

### Drittes theologisches Gespräch zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat

Vom 2. bis 5. Oktober letzten Jahres fand die dritte theologische Konsultation zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Ökumenischen Patriarchats statt. Der Ort der Begegnung war dieses Mal das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy, wo die vierte Panorthodoxe Konferenz im Jahre 1968 auf eine einstimmige Art und Weise die Notwendigkeit und die Nützlichkeit eingesehen hatte, „Kontakte zwischen Orthodoxen und Lutheranern aufzunehmen und gute Beziehungen voranzutreiben“ im Hinblick auf den panlutherischen und panorthodoxen Dialog. Die erste Begegnung, die von dem verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras selbst geleitet wurde, fand im März 1969 im Phanar statt. Sie behandelte hauptsächlich pneumatologische Fragen unter Berücksichtigung der patristischen Tradition vom orthodoxen und evangelischen Gesichtspunkt aus<sup>1</sup>.

Die zweite Begegnung verwirklichte sich im Oktober 1971 in der Evangelischen Akademie in Arnoldshain unter der Leitung von Bischof D. Hermann Kunst und dem verstorbenen Metropoliten Jakovos. Die Konferenzen und die Diskussionen kreisten um christologische und soteriologische Fragen unter dem allgemeinen Thema: „Christus, das Heil der Welt“<sup>2</sup>. Die Kommissionen, die sich bei der dritten Konsultation trafen, setzten sich aus folgenden Mitgliedern zusammen:

1. Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland: Bischof Dr. Hermann Kunst; Präsident D. A. Wischmann; Präsident Dr. Th. Schober; L. Bischof i. R. D. Dr. E. Eichele; Prof. Dr. Hans Geissler; Oberkirchenrat W. Gundert; Prof. Dr. F. Heyer; Oberkirchenrat D. Dr. H. Krüger; Prof. Dr. Lothar Perlt; Prof. Dr. Dr. W. Schneemelcher; Prof. D. Dr. R. Stupperich; Pfarrer Dr. K. Chr. Felmy.

<sup>1</sup> Vergl. das Berichtsheft „Dialog des Glaubens und der Liebe“, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 11, Stuttgart 1970.

<sup>2</sup> Vergl. das Berichtsheft „Christus — das Heil der Welt“, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 22, Stuttgart 1972.

2. Delegation des Ökumenischen Patriarchats: Metropolit Ireneos; Metropolit Dr. Emilianos Timiadis; Metropolit Dr. Damaskinos Papandreou; Bischof Augustinos Lambardakis; Archimandrit Kyrille Argentis; Protopresbyter Boris Bobrinskoy; Protopresbyter Elia Melia; Diakon Spyridon Papageorge; Prof. Dr. B. Anagnostopoulos; Dr. Theodoros Nikolaou.

Die erfolgreichen Diskussionen gründeten sich auf folgende Referate:

1. Prof. Perlitt von der Universität Heidelberg: „Der Mensch nach der alttestamentlichen Offenbarung“.
2. Prof. Basil Anagnostopoulos, Professor an der Theologischen Schule von Chalki: „Die Anthropologie der Kirchenväter“. Eine Stellungnahme dazu ist von dem bekannten Patristiker Prof. Wilhelm Schneemelcher gegeben worden.
3. Prof. F. Heyer von der Universität Heidelberg: „Die orthodoxe Anthropologie in der Sicht der Lutheraner.“
4. Metropolit Damaskinos von Tranoupolis: „Die orthodoxe Vorstellung vom Menschen in der zeitgenössischen orthodoxen Theologie“.
- 5.—6. Metropolit Emilianos von Kalabrien und Dr. Th. Schober, Präsident des Diakonischen Werkes: „Die christliche Existenz zwischen Leistung und Leiden“.

Der Vortrag von Prof. L. Perlitt, der auf einer Interpretation des achten Psalms basierte, unterstrich folgende Gedanken:

Der moderne Mensch beherrscht die Erde und empfindet sich als autonomes Wesen, aber er weiß keine zureichende Antwort auf die alte Frage nach seiner Herkunft und Bestimmung. Im achten Psalm wird diese Frage vor Gott gebracht. In der Anrede dessen, der ihn zuerst anredete, erfährt sich der Mensch in seiner Spannung zwischen Weltgestaltung und Versagen.

Prof. Anagnostopoulos gab im ersten Teil eine allgemeine Übersicht der patristischen Literatur, was die Väter anbetrifft, die sich mit anthropologischen Themen allgemein oder teilweise beschäftigten. Im zweiten Teil seines Themas „Das Zeugnis der Väter vom Menschen“ behandelte er das Bild und die Darstellung des menschlichen Seins des jetzigen natürlichen Menschen in bezug auf den ersten und zweiten Adam. Was war der erste Mensch und was ist aus ihm geworden? Was ist der Mensch jetzt und was kann aus ihm wieder werden, wenn dieser Mensch den Weg des Gnadenlebens geht, durch den Parakleten zum Christus, zum Leben der Vollkommenheit, der Kommunion mit Gott und zur Theosis? Eine ausführliche Reaktion auf den Vortrag von Prof. Anagnostopoulos gab Prof. Wilhelm Schneemelcher.

Der Vortrag von Prof. Heyer setzte sich hauptsächlich aus folgenden Überlegungen zusammen:

Die evangelische Anthropologie sieht, wie die orthodoxe Anthropologie, in Christus den Prototyp des Menschen offenbart. Außerhalb seiner ist das Wesen des Menschen nicht zu entschlüsseln. Ohne daß es als kirchentrennend gewertet werden müßte, sieht evangelische Anthropologie jedoch im Unterschied zur orthodoxen in der imago Dei eine bloß relationale Struktur, eine Fähigkeit zur Gottesbeziehung, nichts dem menschlichen Wesen Inhärentes. Sie sieht den Menschen nicht wie die Orthodoxie als bereits freigelegte kaine ktisis, vom alten Menschen abgelöst. Seine Heilserfahrung ist Umschlag aus der Unheilserfahrung, die, obwohl überwunden, real bleibt.

Anschließend versuchte Metropolit Damaskinos die Vorstellung vom Menschen in der zeitgenössischen orthodoxen Theologie in folgenden Hauptgedanken zu skizzieren:

Der Mensch steht heute im Mittelpunkt der Erörterungen. Der Mensch kann nicht in einem festen Bildnis eingefangen werden. Es ist nicht zufällig, daß er bis heute noch nicht Gegenstand eines für die gesamte Christenheit verbindlichen Synodalbeschlusses geworden ist. Das Subjekt der Glaubensaussage kann nicht zum Inhalt der Aussage werden. Der ganze Inhalt des Glaubens setzt den Menschen voraus und versucht, auf die drängende anthropologische Frage eine Antwort zu geben. Die Frage nach dem Menschen ist sehr eng verbunden mit der Art und Weise, wie man Theologie betreibt.

Das Bild Gottes im Menschen verpflichtet zur befreienden Gemeinschaft, die durch Teilnahme und Teilgabe am Leben der Kirche verwirklicht wird. In der eucharistischen Gemeinschaft hört der Mensch auf, Individuum zu sein und wird Person. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist nicht eine Beziehung rein rechtlicher Art. Gottesdienst und Dienst am Menschen gehören zusammen. Der sich immer wieder inkarnierende gesamte Christus, die gleichgewichtige Durchdringung der zwei Naturen in einer Person des Gottmenschen ist das Ereignis, das den Menschen und den gesamten Kosmos erneuert.

Präsident Schober drückte in seinem Referat hauptsächlich folgende Gedanken aus:

Der moderne Mensch findet sich heute besonders hart eingespannt zwischen Leistung und Leiden. Wo das Leistungsdenken zum letzten Wertmaßstab, das Leiden aber als minderwertiges Leben abgewertet wird, muß die Kirche durch ihre Verkündigung, durch ihre Gemeinschaft und durch ihr Beispiel gegen den mörderischen Leistungsdruck arbeiten. Was die Kirche den Leidenden aus dem Evangelium zu sagen hat, wie sie sich ihnen solidarisch zuwendet und bei ihnen bleibt und wie sie selber zum Leiden steht, entscheidet ihre Glaubwürdigkeit im Zeugnis ihres gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Denn erbrachte Leistung und erlittenes Leid machen zusammen ein erfülltes Leben aus, dessen Vollen- dung Gottes Sache ist.

Der Metropolit Emilianos von Kalabrien legte den Hauptakzent auf folgende zusammengefaßte Ausführungen:

Die Art des Lebens hängt ab von der Art des Menschen. Die Qualität des Menschen bestimmt die Qualität des Lebens. Der Mensch ist ein auf Zukunft bestimmtes Wesen. Er muß beständig kämpfen für die Verbesserung seiner Existenz. Die Väter nennen das „Aufstieg, Vergöttlichung“. In dieser Arbeit ist der Mensch gehalten durch den Glauben, daß er nicht ganz allein ist, sondern daß Gott für ihn und mit ihm ist. Das Wort „Pantokrator“ bezeichnet das beständige Interesse Gottes für seine Schöpfung.

Es ist besonders zu unterstreichen, daß die Vorträge und die Diskussionsbeiträge in einer Atmosphäre der brüderlichen Gemeinschaft verwirklicht wurden. Es hat sich nicht um eine trockene, theologische Arbeit gehandelt, sondern um eine Durchdringung von den beiden Kirchen im Dialog des Glaubens und der Liebe. Wie es in dem gemeinsamen Kommuniké beider Delegationen unterstrichen, wurde „eine große Übereinstimmung in vielen Punkten festgestellt, vor allem in den Problemen des Menschen von heute . . . Der starke Akzent, den der Protestantismus auf die Wirklichkeit der Sünde legt, und der besondere

Nachdruck der Orthodoxie auf die Wirklichkeit des neuen Menschen in Christus wurden allgemein nicht als trennende Mauer beider Kirchen empfunden.“

Wenn man das dritte theologische Gespräch in seiner Gesamtheit beurteilt, dann kann man eine positive Entwicklung feststellen, die beide Kirchen zwingt, es an einer Nacharbeit nicht fehlen zu lassen.

Das, was der Präsident der Konferenz, Bischof D. Hermann Kunst, bei dem zweiten theologischen Gespräch in Arnoldshain in seiner Eröffnungsrede unterstrich, hat dieses Mal die dritte Begegnung auf eine selbstverständliche Art und Weise gekennzeichnet: „Die beiden Kirchen hätten sich zu einem Gespräch zusammengefunden in der Überzeugung von der hilfreichen Rolle der Theologie im Leben der Kirche. Die Theologen hätten darüber zu wachen, daß bei aller notwendigen Veränderlichkeit der Predigtgestalt die Identität ihres Inhaltes gewahrt bleibe. Es gehe in einem offiziellen Gespräch zweier Kirchen nicht darum, abstrakte Theorien zu verhandeln, die keinen Bezug hätten zum Leben der Gemeinde, sondern darum, auch auf die Erfahrungen der anderen Kirche zu achten und diese Erfahrungen des geistlichen Lebens mit in das Gespräch einzubringen. Weil wahre Theologie in einem doxologischen Zusammenhang stehe, werde die theologische Arbeit auch während dieses Treffens begleitet und umrahmt vom regelmäßigen gemeinsamen Gebet<sup>3</sup>.“

*Damaskinos Papandreou*

## Chronik

Eine von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 23. September bis 1. Oktober nach Salamanca einberufene Konferenz stand unter dem Thema „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Union“. Unter den 62 Teilnehmern befanden sich auch verschiedene Vertreter von Kirchen, die dem ÖRK nicht angehören, darunter 13 römisch-katholische Theologen.

Gemeinsamkeiten im Amtsverständnis aufgrund der Lehre der Bibel und der alten Traditionen werden in einer jetzt veröffentlichten Erklärung der Gemeinsamen Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission betont.

Unter den 3500 Teilnehmern am Weltkongreß der Friedenskräfte Ende Oktober in Moskau waren auch 300 Christen.

Die Religionsfreiheit, die Tagung eines internationalen Forums über bilaterale Dialoge zwischen den Kirchen, die Abfassung eines Arbeitsdokuments über die ökumenische Verpflichtung sowie die Mitarbeit der konfessionellen Weltbünde an der Vorbereitung von Djakarta waren die wichtigsten Verhandlungsgegenstände der Jahrestagung der konfessionellen Weltbünde, die Ende November in Genf stattfand.

An der in Gegenwart von Generalsekretär Dr. Philip Potter am 13. November gegründeten Westindischen Kirchenkonferenz ist außer 13 protestantischen und unierten Kirchen sowie der Heilsarmee auch die römisch-katholische Kirche beteiligt.

Der Situation in Nordirland galt eine Konsultation von 23 Vertretern protestantischer Kirchen und der römisch-

<sup>3</sup> Ebd. S. 111.

katholischen Kirche in Irland sowie anderer Länder Europas Mitte November in Sommières (Südfrankreich), zu der SODEPAX, der gemeinsam vom ÖRK und der päpstlichen Kommission Justitia et Pax gebildete Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, eingeladen hatte.

Eine Delegation des Rates der EKD folgte vom 17.—21. Oktober einer Einladung des Polnischen Ökumenischen Rates zu einem Besuch in Polen. Es wurde in Aussicht genommen, von beiden Seiten einen Kontaktausschuß zu bilden, der einer Klärung und Vertiefung der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit dienen soll.

Am 8. November nahm die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland den Antrag der römisch-katholischen Kirche und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie auf Vollmitgliedschaft einstimmig an (vgl. ÖRK 4/1973, S. 551).

## Von Personen

An Stelle des zurückgetretenen Dr. John Coventry Smith wurde Dr. Robert J. Marshall, Präsident der Lutherischen Kirche in Amerika und Mitglied des Exekutiv Ausschusses des ÖRK, zum Vorsitzenden der US-Konferenz des ÖRK gewählt.

Rev. Charles H. Long (Bischöfliche Kirche) übernahm am 1. Januar 1974 die Leitung des Büros des ÖRK in New York.

Prof. Hendrikus Berkhof (Leiden) wurde zum neuen Vorsitzenden des Rates der Kirchen in den Niederlanden gewählt.

Prof. Georges Florovsky, der von 1937—1961 führend an der Arbeit des ÖRK beteiligt war, wurde am 17. Oktober 80 Jahre alt.

Auf der 4. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der katholischen Bischöfe in der BRD wurde die ökumenische Vorlage „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“ in erster Lesung mit 231 Ja-Stimmen gegen 22 Nein-Stimmen bei 7 Enthaltungen angenommen.

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise (AOK) stellte auf ihrer vierten Jahrestagung vom 9.—11. November in Arnoldshain fest, daß kein Grund zur Resignation bestehe, da nicht nur auf offizieller Ebene, sondern auch an der Basis die ökumenischen Kontakte gewachsen seien.

Das 6. theologische Gespräch zwischen dem Moskauer Patriarchat und der EKD vom 26.—29. November in Sagorsk (UdSSR) behandelte die Bedeutung der Eucharistie für die Einheit der Kirche und das Leben jedes Gläubigen.

Das Oberhaupt der Kirche von Griechenland, Erzbischof Hieronymos, hat seinen Rücktritt erklärt.

Pfarrer Dr. Hermann Vogt, langjähriger Mitarbeiter unserer Zeitschrift, wurde für drei Jahre in das Ökumene-Referat des Kirchlichen Außenamtes berufen.

Eine der führenden ökumenischen Persönlichkeiten in den USA, Dr. George G. Beazley, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, starb am 7. Oktober im Alter von 59 Jahren während eines Aufenthaltes in Moskau.

Der Leiter des Christlichen Gemeinschaftsverbandes Mülheim (Ruhr), Pastor Christian H. Krust, starb am 14. Dezember im Alter von 77 Jahren.

## Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. 12. 73)

*Karl Alfred Odin*, „Ernüchterungen in der Ökumene. Für Ausgewogenheit von Spiritualität und Engagement“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 10/1973, S. 523—526.

Die Ökumene beginnt, sich für die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Djakarta zu rüsten, und in Genf, auf der vorjährigen Zentralaussschußsitzung, wurden bereits erste Akzente gesetzt. Werden die beiden verbleibenden Jahre für einen neuen Anlauf ausreichen, nachdem sich die Antirassismus-Diskussion festgelaufen hat, die Beziehungen zu Rom auf Eis gelegt wurden und die Geldkrise zur Beschränkung der Arbeit nötigt? „Die Ökumene bietet sich nach diesem Genfer Sommer in einem Zustand des Schwebens, des Verharrens, bei dem man nicht vorherzusagen wagt, ob er sich als Stillstand aus Erschöpfung erweisen wird oder aber als das Sammeln der Kräfte zu einem neuen Anlauf“ (S. 523). Immerhin, das Kernproblem der ökumenischen Bewegung ist wieder in den Blick gekommen: „Daß es nötig ist, die Kirchen und, mehr noch, die Christen allerorts dafür zu gewinnen und daran festzuhalten, daß sie, unter Entfaltung des Sondergutes jeder Kirche, zusammen den christlichen Glauben bekennen und ins Tagesleben umsetzen“ (S. 523). „Vom praktischen Christentum des Amerikaners Blake, das auf Veränderung der Lebensverhältnisse aus Glauben aus war, schwingt in der Ökumene das Pendel zurück zur Spiritualität, ohne die Erfahrungen des Kampfes um Gerechtigkeit loszulassen“ (S. 524). Grund für dieses Urteil gibt das Grußwort des Ökumenischen Patriarchen anlässlich des 25. Gründungstages des Ökumenischen Rates, aber auch die erklärte Absicht Philip Potters, ein vernünftiges Gleichgewicht herzustellen zwischen dem Verkündigen Christi durch

das christliche Wort und durch die christliche Tat. Erneuern könnte sich auch die Hoffnung auf Einheit, wenn die Mitgliedskirchen dem Aufruf Lukas Vischers folgend nicht nur die Verpflichtung gegenüber der eigenen Tradition wahrnehmen, sondern darüber hinaus auch die anderen Kirchen, ihre Traditionen und Situationen in ihre Überlegungen einschließen, darauf bedacht, wie die Einheit mit den anderen verwirklicht werden könne, ohne daß diese sich selbst aufgeben müßten.

Ein brauchbares, wenn auch in der theologischen Begründung etwas dürftiges Dokument ist die Gewaltstudie mit ihrer Nebeneinanderstellung verschiedener Antworten auf das Gewaltproblem. Daß sie auf Wertungen und vorschnelle Lösungen verzichtet, ist wie eine „Erinnerung an das Bibelwort vom Splitter und vom Balken: Aufforderung an jede Kirche und jeden Christen, nicht die Meinung der anderen, sondern zuerst die eigene Haltung zur Gewalt neu zu prüfen“ (S. 526). Alles in allem: Pessimismus ist nicht geboten; dafür sind die Anzeichen sich anbahnender neuer Entwicklungen zu augenfällig. Aber vorläufig läßt sich auch nicht dem Optimismus das Wort reden.

Die mit der Genfer Zentralaussschußsitzung und Djakarta zusammenhängenden Probleme sind Gegenstand verschiedener Artikel und Interviews. Unter anderen:

„Auskünfte aus drei Erdteilen. Gespräche mit J. Kibira, H.-J. Held und T. B. Simatupang“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 10/1973, Seite 546—549;

*Hans-Norbert Janowski*, „Durch die Konflikte hindurch“, *Evangelische Kommentare*, Nr. 10/1973, S. 606—608;

„Kurskorrektur im Weltkirchenrat?“, Herder-Korrespondenz, Nr. 10/1973, S. 495—497.

Walter Müller-Römheld, „Die ökumenische Praxis“, Deutsches Pfarrerberblatt, 1. Ausgabe Dezember 1973, S. 862—864.

Philip A. Potter, „Der Ökumenische Rat der Kirchen. Fünfundzwanzig Jahre des Wachstums“, Junge Kirche, Heft 8/9 1973, S. 529—533.

„Regionalisierte Einheit. Gespräch mit Philip A. Potter“, Evangelische Kommentare, Heft 10/1973, Seite 608—611.

Peter Lengersfeld, „Macht als Faktor in ökumenischen Prozessen“, Una Sancta, Nr.3/1973, S. 235—243.

Die Machtverhältnisse innerhalb einer Konfessionskirche — wieweit werden sie „Annäherungen in der Wahrheitsfrage fördern, behindern oder nur modifiziert zum Zuge kommen lassen“? Diese Frage, die mit der Formel von der „Geschichtlichkeit der Wahrheit“ nur ungenügend abgedeckt ist, darf in der ökumenischen Diskussion nicht verharmlost werden. Wissen wir doch seit der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952), als das Stichwort von den „nicht-theologischen Faktoren“ aufkam, daß theologische Unterschiede und Differenzen in der Wahrheitsfrage „ganz oder zum Teil in sozialen, kulturellen und anderen Faktoren ihre Quellen haben“ (Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 15.—28. August 1952, Abschnitt 119). Sozialwissenschaftliche Methoden haben dem Ökumeniker zudem den Blick geschärft: Wenn er sich an die Analyse ökumenischer Prozesse macht, kommt der Faktor Macht immer deutlicher ins Blickfeld. Zum Beispiel wenn man fragt, ob die römisch-katholische Kirche dem ÖRK beitreten könne und

dürfe. Bis zum Konzilsende stieß der Ökumeniker bei dieser Frage auf den Absolutheitsanspruch der katholischen Wahrheit, die nicht relativiert werden dürfe. Heute dagegen bekommt er es zunehmend mit kirchenpolitischen und administrativen Erwägungen zu tun: Würden nicht die Macht und Autorität des Papstes relativiert werden, wenn nach dem Beitritt Roms der ÖRK für alle Mitgliedskirchen spräche? Und würden nicht auch umgekehrt Macht und Einfluß der übrigen Kirchen allzusehr vermindert, wenn eines Tages in der ÖRK-Vollversammlung mehr als die Hälfte der Delegierten Vertreter Roms wären? Welche Verbindlichkeit hätten päpstliche Verlautbarungen für die nicht-römische Christenheit, und welchen Einfluß hätten, umgekehrt, in den katholischen Diözesen solche ÖRK-Beschlüsse, denen Rom nicht zugestimmt hätte? Weiter sind in der BRD und in anderen Ländern die Amtsfrage und das Thema Interkommunion nur deshalb so heiß umstritten, weil auch hierbei, gewollt oder ungewollt, der Einbruch in konfessionelle Machtsphären gegeben ist, was bedeutet, „daß die Amtsfrage (zusammen mit der Interkommunion) mehr als viele andere Probleme bestimmend sein dürfte für die nächsten Schritte der ökumenischen Bewegung, jedenfalls in Deutschland“ (S. 239). Die Verquickung des ökumenischen Dialogs mit der Machtfrage birgt Gefahren, die „nur dadurch gebannt werden, daß man die Wirksamkeit von Macht bewußt macht, anerkennt und ihr Grenzen setzt bzw. sich über ihre Grenzen klar wird“. „Dann läßt sich auch über Veränderungen der Machtverhältnisse zwischen den Konfessionen und in den einzelnen Konfessionskirchen reden, ohne daß die Angst, übervorteilt zu werden, von vornherein den Dialog über Wahrheitsfragen beeinträchtigt“ (S. 241).

Eine eng mit dem Thema Macht verbundene Problematik behandelt die Zeitschrift *Concilium*, die ihr Oktoberheft der Frage: „Parteien in der Kirche?“

widmet. Erörtert werden u. a.: Die Funktion der politischen Partei (Theodor Eschenburg) S. 526—533; Gibt es in der Kirche des Neuen Testaments Parteien? (Rudolf Pesch), S. 533—538; Die apostolischen Kirchen des Orients und die Pluralität in der einen Kirche (Oreste Kéramé), S. 551—559; Die Elimination des zwischenkirchlichen Pluralismus durch innerkirchlichen Pluralismus (Ronald Modras), S. 559—566; Soll es in der Kirche der Zukunft Parteien geben? (Nikos Nisiotis, Kristen E. Skydsgaard, Owen Chadwick, Daniel O'Hanlon), S. 566 bis 584; Parteien in der Kirche? (Hans Küng), S. 594—601. Die Frage, wie sie sich hier „im Schnittpunkt der theologischen und soziologischen Problematik“ zuspitzt, lautet: „Kann eine Gemeinschaft, welche die Parteien in der Gesellschaft, auch die politischen Parteien heute, umgreifen und übersteigen will, in sich selber Parteien, also kirchliche Parteien zulassen?“ (S. 594).

Walter J. Hollenweger, „Pentecostalism and Black Power“, *Theology Today*, No. 3/1973, S. 228—238.

Schwarze Pfingstbewegung und Black Power, wenn man sie mit den Augen des Soziologen betrachtet, brauchen nicht unbedingt Gegensätze zu sein: beide lassen sich als „Bewegungen der sozialen Transformation“ begreifen, und zur Pfingstbewegung gehören dabei nicht nur die „schwarzen und weißen Pfingstler, sondern auch die geradezu aus dem Boden schießenden, sich ständig vermehrenden großen charismatischen Gruppen in den Hauptkirchen, besonders unter römisch-katholischen Intellektuellen“ (S. 234). Auffällig ist bei Black Power das religiöse Sprachelement, wenn sie beispielsweise von „transfiguration into blackness“ oder „baptism into blackness“ sprechen, und umgekehrt der revolutionäre Zug bei den Pfingstlern mit ihrer unliterarischen Art der Kommunikation. Wenn z. B. in Woodlawn, einem Slum in Chicago mit

60 000 Schwarzen, Pfingstler die sogenannte Woodlawn-Organisation ins Leben gerufen haben, mit schwarzen Bürgerinitiativen zur Preisüberwachung und Aktionen gegen den Mietwucher, so gehören solche Aktivitäten, theologisch gesehen, in den Zusammenhang der paulinischen Lehre von den Gnadengaben. So wenigstens sehen es die schwarzen Pfingstler. „Zusätzlich zu den Charismen, die wir aus der Geschichte der Pfingstbewegung kennen: dem Zungenreden, der Prophetie, dem Tanz, der Krankenheilung, pflegen sie, als eine eigene Art der Prophetie, die Gabe des Demonstrierens, des Organisierens und des Publikmachens ... Die Weise der schwarzen Pfingstler schafft eine neue Einheit von Gebet und Politik, von sozialer Aktion und christlichem Gesang“ (S. 230). Bei den weißen Pfingstlern, die eine getrennte Entwicklung genommen haben, ihren Ursprung im Jahre 1906 aber auf ein Pfingsterlebnis in einer schwarzen Kirche in Los Angeles zurückführen, sieht man die Entwicklung nicht ohne Unbehagen.

Auffallend ist bei Black Power wie bei der schwarzen Pfingstbewegung die wenig faßbare Form der äußeren Organisation: wechselnde Gruppenbildungen mit wechselnder Führung, keine Führungszentren, sondern sogenannte „reisende Evangelisten“, auch bei Black Power. Zeichnet sich so etwas wie eine hierarchische Struktur ab, so handelt es sich bei Black Power um eine der wenigen kommunistisch geführten Gruppen, bei der schwarzen Pfingstbewegung um einen Ansatz zur Kirchwerdung; dann bildet sich leicht eine charismatische Gegenbewegung. Steht die schwarze Pfingstbewegung also vor der Alternative: Institution oder charismatische Bewegung, literarische oder nichtliterarische Tradition und Theologie? Und droht hier zwischen schwarzer Pfingstbewegung und den anderen Kirchen ein unlösbarer Konflikt? Nur die Begegnung beider kann die Einseitigkeiten der Positionen offenbaren, und die Kirchen der

europäischen Tradition, wenn es ihnen ernst ist mit der Ökumene, werden sich für die unliterarische, charismatische Art schwarzer pfingstlerischer Kirchen in Afrika, in USA und Lateinamerika öffnen müssen. „Das ökumenische Problem einer nahen Zukunft ist nicht mehr das Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus, sondern zwischen ‚mündlicher‘ und ‚literarischer‘ Theologie“ (S. 238).

*Rudolf Thaut*, „Die theologischen Grundlagen und Folgerungen eines Baptistischen Weltbundes“, wort + tat, Nr. 11/1973, S. 363—371.

Wenn Baptisten im Laufe ihrer Geschichte, bei uneingeschränkter Autonomie der Ortsgemeinde, nationale Zusammenschlüsse und dann sogar einen Weltbund gebildet haben: geschah das nur aus praktischen Erwägungen oder waren auch die theologischen Grundlagen mit im Spiel? Die Baptisten, die „als erste der evangelischen Konfessionen, bereits 1905, zur Gründung eines Weltbundes geführt wurden“ (S. 365), sahen dabei vornehmlich zwei Motive: die Aufgabe, „die Einheit in Jesus Christus zu bezeugen, und den Auftrag zur Missionierung der Welt“ (S. 363). Beide Motive kennzeichnen die theologische Relevanz und ein gewisses über-sich-Hinausweisen des Baptisten-Weltbundes. Daß die baptistischen Gläubigen sich in Christus eins wissen, das verbindet ihre Gemeinden in allen Teilen der Welt — aber weist diese Einheit in Christus nicht über alle denominationellen Grenzen hinaus? Und der Ruf zu Evangelisation und Mission, der die Gemeinden, allen independistischen Tendenzen zum Trotz, in Zeugnis und Dienst aneinander bindet, sprengt nicht auch er die Kategorie des Denominationellen, weil es doch nicht um Propaganda für eine bestimmte Glaubensrichtung, sondern um die Ausbreitung des Evangeliums von dem *einen* Herrn und Heiland der Welt geht? Die baptistischen

Weltkonferenzen mit ihren ungewöhnlich vielen Teilnehmern und der starken Beteiligung auch der Laien haben eine Erfahrung der Ökumenizität und Katholizität vermittelt, als ob „in dieser einen Denomination verschiedene Denominationen miteinander lebten“ (S.366). Partnerschaft und Dienstgemeinschaft knüpfen das Band, das Missionsgesellschaften und Missionsgemeinden aneinander bindet. So nimmt der Baptistische Weltbund in der Tat Funktionen wahr, „die für die Existenz der Gemeinde Christi wesentlich und für die Erfüllung ihres Auftrags sehr wichtig sind“ (S. 368). Trotzdem: die ökumenische Selbstgenügsamkeit mancher Ortsgemeinde und die denominationelle Abkapselung in manchen Missionsgebieten stellen den Baptisten vor die Frage: „Kann ein Weltbund autonomer Gemeinden letztlich doch nicht mehr ausrichten, als daß er das *Erlebnis der Katholizität und Ökumenizität der Gemeinde Christi vermittelt?* Müssen die Folgerungen, die daraus zu ziehen sind, ganz und allein den Gemeinden überlassen bleiben?“ Wir brauchen die „gegenseitige, weltweite Hilfe; denn die ganze Welt fordert uns in nie gekanntem Ausmaß heraus, und der Missionsbefehl sendet uns in die Weite der Welt“ (S. 370).

*H. M. Biedermann*, „Projekt mit vielen Hindernissen“, Herder-Korrespondenz, Heft 10/1973, S. 519 bis 524.

Wer den Weg des orthodoxen Synodenplans verfolgt, seit 1961, als die erste Rhodos-Konferenz das Ziel absteckte und eine Liste aktueller Themen aufstellte — der möchte zweifeln, ob die Synode wirklich zusammentreten wird. Gewiß hat sich vieles positiv entwickelt: Aus der ursprünglichen Themenanhäufung ist ein begrenzter Themenkatalog geworden, dessen Einzelfragen von verschiedenen autokephalen Kirchen bearbeitet wurden. Es gibt eine zentrale Vorbereitungskommission

und im Genfer Orthodoxen Zentrum ein Vorbereitungssekretariat unter Metropolit Damaskinos Papandreou. Weite Kreise, besonders die kirchlich aktive Jugend im interorthodoxen Jugendverband „Syndesmos“, setzen Hoffnungen auf das Projekt. Aber gerade wo das Interesse geweckt wurde, erheben sich kritische Stimmen; der Themenkatalog mit den Punkten: Quellen der Offenbarung; größere Beteiligung der Gläubigen am liturgischen wie am übrigen Leben der Kirche; Anpassung der Fastenordnung an die Erfordernisse der Gegenwart; Probleme der Eehindernisse; Kalenderfrage; das Problem der Oikonomia — dieser Themenplan erscheint den einen zu gemeindefremd und zu wenig progressiv, denn Theologie und Leben müßten wieder in Verbindung gebracht werden; andere dagegen vermissen unter den Agenda die Kontroversthemem wie: Primat des Papstes, Reformation, die Theorien der Ökumene, Ordination der Frauen u. a. Hinzu kommt die Frage der Jurisdiktionen in der Diaspora, an der allein, bedenkt man den schroffen Gegensatz zwischen Konstantinopel und Moskau in diesem Punkt, die Synode, ja schon ihre Einberufung scheitern kann. Ob eine Serie regelmäßiger panorthodoxer Konferenzen dem aggiornamento und dem Ziel einer orthodoxen Bewußtseinsbildung besser dienen würde? Orthodoxe Kritiker wie Meyendorff haben wahrscheinlich recht: wenn die Synode wirklich zusammentritt, wäre das ein Wunder. Gewiß, Gott wäre auch dies möglich.

*Paul-Werner Scheele*, „Fragen zum christlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption“, *Catholica*, Heft 3/4 1973, S. 386—390.

Daß hinsichtlich der Amtsfrage trotz des Ämtermemorandums, des Maltaberichts und des Dokuments von Dombes viele Fragen ungeklärt bleiben, dieses Faktum dürfte den Systematiker eigentlich nicht verwundern: die Amtsfrage läßt sich nicht einfach aus dem Kontext des Glau-

bensganzen herauslösen und gewissermaßen als Teilproblem in Ordnung bringen. Die Worte des Maltaberichts: „Evangelium“, „Kirche“, „Rechtfertigung“ sind keineswegs zu hoch gegriffen, um das komplexe Ganze zu beschreiben, und eine Rezeption der erreichten Übereinkünfte kann nur im Zusammenhang mit dem Lebensganzen Platz greifen. Auch wenn der katholische Westen dem Rezeptionsvorgang nicht unbedingt die gleiche theologische Bedeutung beimißt wie die orthodoxen Kirchen des Ostens, daß nämlich eine Synode erst dadurch ökumenisch wird, daß ihre Beschlüsse von der ganzen Kirche rezipiert werden: die Geschichte kirchlicher Übereinkünfte sollte doch nachdenklich machen, beispielsweise, daß das Ergebnis des Unionskonzils mit den Griechen in Ferrara-Florenz (1438/39) oder der Konsens des Regensburger Religionsgesprächs von 1541 ein bloß „papierenes Dasein fristen“, weil die Rezeption seitens der Kirchen ausblieb. Wie aber wird „die allfällige Rezeption“ im Blick auf die Amtsfrage ermöglicht? Indem „sie sich *christologisch* und *christozentrisch* vollzieht“! (S. 391) Verheißungsvolle Ansätze dazu bot 1963 die Vierte Vollversammlung für Glauben und Kirchenverfassung in ihrem Bericht und bieten heute der Maltabericht, das nordamerikanische Dokument über „Eucharistie und Amt“ und der Teilkonsens der Gruppe von Dombes, während das Ämtermemorandum „den spezifischen Christusbezug des Amtes nicht angemessen zur Geltung bringt“ (S. 392). Gerade das Memorandum der Universitätsinstitute, dem besonders „an der Weltdimension des christlichen Amtes gelegen ist“, hätte vom Amt Christi her die theologische Integration des Weltaspekts entschiedener verfolgen müssen. Eine Rezeption, die das Amtsproblem von der christologischen Grundaussage her angeht, hülfle der Ökumene heraus „aus dem Bann jener falschen Alternativen, die weithin die Amtsfrage belasten“ (S. 393).

Scheeles Aufsatz bildet den Abschluß einer Reihe von Beiträgen zum Amtsthema, die im Heft 3/4 der Zeitschrift *Catholica* vorgelegt werden, u. a.:

*Heinrich Fries*, „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“, S. 188—208;

*Heinrich Schlier*, „Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes“, S. 209—233;

*Karl Lehmann*, „Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis“, S. 248—262;

*Leo Scheffczyk*, „Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes“, S. 293—311;

*Heribert Mühlen*, „Das mögliche Zentrum der Amtsfrage“, S. 329—358;

*Heinz Schütte*, „Zu Unterschieden im Amtsverständnis evangelischer Theologen“, S. 381—385.

#### *Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Karl-Ernst Apfelbacher*, „Kirchenunionen im 20. Jahrhundert“, *Stimmen der Zeit*, Heft 11/1973, S. 759—779.

*Heinz Blauert*, „Negative Moratorium: Opportunities in a Time of Change. The Berlin Mission since World War II“, *International Review of Mission*, No. 248, October 1973, S. 473—445.

*Karl-Christian Felmy*, „Wider die halben Lösungen. Zum Amtsverständnis“, *Una Sancta*, Heft 2/1973, S. 110 bis 122.

*Bernhard Grom SJ*, „Die katholische charismatische Bewegung“, *Stimmen der Zeit*, Heft 10/1973, S. 651—671.

*Werner Küppers*, „Der orthodox-altkatholische Dialog nimmt Gestalt an“, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 2./3. Heft 1973, S. 182 bis 188.

*L. Logatschowa*, „Russische Orthodoxie und Anglikanische Kirche“, *Stimme der Orthodoxie*, Heft 8/1973, S. 25—30.

*Karl Lehmann*, „Wandlungen der neuen ‚politischen Theologie‘“, *Internationale katholische Zeitschrift*, Heft 5/1973, S. 385—399.

*Jürgen Midesch*, „Neue Sklaven in Europa. Die illegale Beschäftigung ausländischer Arbeiter“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 11/1973, S. 577 bis 581.

*Helen Oppenheimer*, „Die Kirchen und die Ehe“, *Concilium*, Heft 8/1973, S. 505—511.

*Albrecht Peters*, „Moderne evangelische Glaubensbekenntnisse und katholische Kurzformeln des Glaubens“, *Kerygma und Dogma*, Heft 3/1973, S. 232—253.

*A. García Rubio*, „Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I)“, *Internationale katholische Zeitschrift*, Heft 5/1973, S. 400 bis 423.

*Raymund Schwager*, „Das Dogma der Unfehlbarkeit. Zur bisherigen Diskussion um Künigs ‚Unfehlbar?‘“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 10/73, S. 524—529.

## Neue Bücher

### ÖKUMENE

*Norman Goodall*, Ecumenical Progress.

A Decade of Change in the Ecumenical Movement 1961—71. Oxford University Press, London 1972. 173 Seiten. £ 3,00.

Normann Goodall, der fast sein ganzes Leben hindurch an maßgebenden Stellen in der ökumenischen Bewegung verantwortlich mitgearbeitet und sich um den Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem ÖRK historische Verdienste erworben hat, wies sich schon in seinem 1961 erschienenen Buch „The Ecumenical Movement: What It Is and What It Does“ als einer der sachkundigsten und engagiertesten Ökumeniker der älteren Generation aus. Die jetzt vorliegende Darstellung eines an Wandlungen und Neuorientierungen reichen und bewegten Jahrzehnts ökumenischer Geschichte bestätigt nicht nur seine ungewöhnliche Gabe durchsichtiger Schilderung und Analyse auch komplizierter Sachverhalte, sondern ebenso seine Fähigkeit, für neue Entwicklungen aufgeschlossen zu sein und sie in größere Zusammenhänge einzuordnen. Allgemeinverständlichkeit und Kürze, um die der Verfasser bemüht ist, hindern ihn nicht, die kritischen Punkte in der Ökumene der 60er Jahre aufzuzeigen und als gemeinsame Aufgaben der Kirchen verstehen zu lassen. Um der äußeren Vollständigkeit und des inneren Gehalts dieses in seiner Art einzigartigen Überblickes willen, der durch einige Dokumentaranhänge abgerundet wird, sollte das Buch auch im deutschsprachigen Raum die verdiente Beachtung finden.

Kg.

*Barry Till*, The Churches Search for Unity. Penguin Books, Harmondsworth 1972. 556 Seiten./80 p.

Der Verfasser, anglikanischer Geistlicher, jetzt Principal des Morley College in London, ist durch seine kirchlichen Funktionen, u. a. in Hongkong, mit der ökumenischen Problematik vertraut geworden. Das hat ihn kritisch gemacht gegenüber der von ihm immer wieder festgestellten Unbeweglichkeit der in ihren Traditionen erstarrten Kirchen. Er verkennt dabei keineswegs die Fortschritte, die in den letzten Jahrzehnten auf dem Wege zur Einheit gemacht worden sind, aber er fürchtet um den unaufschiebbaren Vollzug der Konsequenzen. Darum spürt man seinen Ausführungen zwar nicht Resignation oder Pessimismus, wohl aber Sorge und Ungeduld ab.

Die ökumenische Bewegung wird von ihm im größeren Kontext der kirchlichen Einheitsbestrebungen seit dem Neuen Testament gesehen und dargestellt. Verständlich, daß er im übrigen die besonderen Verhältnisse seines Heimatlandes bevorzugt im Auge hat.

Ob er aber insgesamt nicht zu sehr auf das Stichwort „sichtbare und institutionelle Einheit“ (S. 15) fixiert ist, das heute kaum noch als der einzige Nenner gelten dürfte, auf den sich die ökumenische Bewegung bringen läßt? Dadurch verliert seine kritische Analyse indes keineswegs an Wert. Die ökumenische Bewußtseinsbildung auf allen Ebenen ist mehr denn je das Gebot der Stunde. Darauf unüberhörbar aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst dieses ebenso informativen wie beunruhigenden Buches.

Kg.

*Fritz-Dieter Maaß*, Mystik im Gespräch.

Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem 1. Weltkrieg. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. Herausgegeben von Friedrich Wulf SJ und Josef Sudbrack

SJ. Bd. IV.) Echter-Verlag, Würzburg 1972. 272 Seiten. Broschur DM 48,—.

Das Wiederauftauchen der Mystik im heutigen Geistesleben ist der Anlaß zu dieser Untersuchung gewesen, die 1970 der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München als Dissertation vorgelegen hat. Genaugenommen geht es um die Bedeutung der Mystik für die katholische Theologie und ihre Beurteilung durch die protestantische Theologie in dem Zeitraum von 1918 bis 1933, wobei sich angesichts der unübersehbaren Literatur die Beschränkung auf die „Haupttendenzen“ als notwendig erwiesen hat. Der weit ausholenden Einleitung „Die Mystik im europäischen Geistesleben vom ausgehenden 19. Jahrhundert an bis nach dem 1. Weltkrieg“ folgen die Kapitel „Die Bedeutung der Mystik für die katholische Theologie“, „Das Wesen der katholischen Mystik“, „Die Beurteilung der Mystik durch den Protestantismus“ und ein abschließender Exkurs über „Das Eindringen völkischer Mystik in die protestantische Theologie“ sowie eine ausführliche Bibliographie.

In seiner sorgfältigen und wohlgedachten Untersuchung zeigt der Verfasser den Neuaufbruch der Mystik in der katholischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg auf, der sich mit den Namen Poulain, Saudreau, Mager, Zahn, Krebs u. a. verbindet. Aber eben von diesen neuen Versuchen einer Wesens- und Funktionsbestimmung der Mystik auf der katholischen Seite hat, wie M. nachweist, die äußerst kontroverse und heftige Mystikdebatte in der deutschen protestantischen Theologie jener Zeit nicht einmal Kenntnis genommen. Man wird dem freilich entgegenhalten können, daß die Ausgangs- und Problemstellungen zu verschiedenartig waren, um es in dieser Frage damals zu einem fruchtbaren interkonfessionellen Austausch kommen zu lassen (denn auch in der katholischen Theologie ging man auf die protestantischen Positionen doch wohl ebensowenig ein!). Sicher würde das

heute im ökumenischen Zeitalter anders aussehen, obwohl damit wahrhaftig die Unterschiede des katholischen und des evangelischen Heilsweges noch nicht aufgehoben sein dürften. Doch wenn schon ökumenisches Gespräch über die Mystik — warum dann nicht auch Einbeziehung des orthodoxen Mystikverständnisses? Gerade in dem behandelten Zeitraum erschien das instruktive Büchlein von N. v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik* (München 1925).

Durch die Darbietung und Interpretation eines reichen Materials hat der Verfasser nicht nur der kirchengeschichtlichen Forschung einen wertvollen Dienst geleistet, sondern auch einer noch ausstehenden Diskussion über die Mystik auf ökumenischer Ebene den Weg gewiesen. Winfried Zeller erinnerte schon vor mehr als einem Jahrzehnt daran: „Die ökumenische Bedeutung, die der Mystik innerhalb aller Konfessionen der Christenheit sowohl in frömmigkeitsgeschichtlicher wie auch in geisteshistorischer Hinsicht zukommt, läßt heute mehr denn je eine umfassende und eindringende Würdigung der Mystik notwendig erscheinen“ (*Weltkirchenlexikon*, 1960, Sp. 993). Denn hinter der Mystik verbirgt sich mehr als ein gesondert zu wertendes religiöses Phänomen, sie verlangt vielmehr nach einer Einordnung in den Gesamtzusammenhang des christlichen Heilsverständnisses.

Kg.

## LEHRE UND VERKÜNDIGUNG

*Die Botschaft Jesus*. In Bildern dargestellt von Erich Lessing. Mit Beiträgen von Bernhard Paal SJ. und Dr. Wolf Stadler. Format 26 × 29,5 cm, 224 Seiten mit 47 z. T. zweiseitigen Farbphotographien auf Kunstdruckpapier von Erich Lessing und 34 Graphiken. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1973. Geb. in Leinen mit Schutzumschlag und Schuber DM 70,—.

„Die Frage nach Jesus ist die entscheidende Frage unseres christlichen Glaubens schlechthin geworden: ist Er die Botschaft, eine Froh-Botschaft auch für uns Menschen von heute?“ (S. 10) Das ist thematischer Ausgangspunkt und sachlicher Leitfaden dieses ungewöhnlich kostbaren Bildbandes, der in breiter Fächerung eine Art neutestamentlicher Theologie für den heutigen Menschen enthält. Bernhard Paal, Jesuitenpater und Studentenpfarrer an der Universität Konstanz, macht aus den neutestamentlichen Berichten heraus und durch sie hindurch Jesus als Träger und Inhalt der Botschaft sichtbar, deren Kern der „grenzenlose Heilswille Gottes“ ist. Auf dem Hintergrund der Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft werden die Grundlinien dieser Botschaft in 18 Kapiteln entfaltet und zu den Fragestellungen und Denkweisen der Gegenwart in Beziehung gesetzt. Es ist wohl nur wenigen gegeben, dies in einer so durchsichtigen und überzeugenden Weise zu tun, wie es hier geschieht. Man möchte daher wünschen, daß dieser erste Teil des Bandes um seiner geistlichen Wirkung und Führung willen auch in einer handlichen Taschenbuchform einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht würde.

Seine besondere Note empfängt der vorliegende Band durch 47, von dem Meisterphotographen Erich Lessing stammende Farbbilder palästinensischer Landschaften, archäologischer Funde aus der Zeit Jesu sowie von Werken römisch-frühchristlicher, byzantinischer und früher abendländischer Kunst, begleitet von ausgewählten Evangelientexten. Auf das Gesamtwerk verteilt sind 34 Graphiken vom Mittelalter bis zu Rembrandt, die an ihrem Teile die biblische Botschaft veranschaulichen und interpretieren. Ein abschließender Beitrag von Wolfgang Stadler untersucht in ausgewogener Analyse „Möglichkeiten und Grenzen christlicher Kunst“.

Wir sehen in diesem Band nicht zuletzt den Ausdruck eines gemeinsamen

Zeugnisses biblisch gegründeten Glaubens, das unsere dankbare Anerkennung verdient.

Kg.

*Ulrich Asendorf / Friedrich Wilhelm Kühneth* (Hrsg.), Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Leuenberger Konkordienentwurf. Verlag Die Spur GmbH & Co., Berlin und Schleswig-Holstein 1973. 280 Seiten. Brosch. DM 25,—.

Dieses Buch ist als wichtiger Beitrag zur laufenden Diskussion über die Leuenberger Konkordie (LK) zu werten, da es deutlich, und manchmal recht massiv, das große Unbehagen artikuliert, das da und dort im konfessionellen Luthertum angesichts des genannten Entwurfes herrscht. Die Beifügung von Gutachten einzelner Personen und Gremien (S. 189—281), die z. T. schon früher zu lesen waren, wie etwa die Stellungnahme des Lutherischen Einigungswerkes Leipzig, das Memorandum einer Arbeitsgruppe der ev. luth. Kirche Finnlands, die „vorläufige Antwort“ der Kirche Schwedens und die bekannten „Ratzeburger Thesen“, stellt eine dankenswerte Hilfe zur Orientierung dar.

Im Abschnitt I „Historische Kritik“ melden sich vier Autoren zu Wort, von denen zwei, nämlich *Leiv Aalen* (S. 19 bis 66) und *Friedrich Wilhelm Kühneth* (S. 89—102) allerdings über das übliche Lamento lutherischer Konfessionalisten über eine kryptokalvinistische Unterwanderung nicht hinauskommen; letzterer erschaute hier beispielsweise den „Sumpfsattsam bekannter protestantischer Entartung“ (S. 92). *Heinz Brunotte* (S. 67 bis 77) analysiert eine „gewisse Wende“, die innerhalb der VELKD seit 1965 eingetreten sei, und markiert dabei ein wichtiges Ereignis unserer kirchlichen Zeitgeschichte. Hingegen verfolgen *Simo Kiviranta-Tuoma Mannermaa* (S. 79—87) aufmerksam die Entwicklung des Konkordientextes und beleuchten kritisch einen ge-

wissen traditionellen Trend, der sich in diesem gegenüber dem ursprünglichen Ansatz durchgesetzt habe. Ihr, vornehmlich gegen *Wenzel Lohff* gerichteter, Vorwurf einer existentialistischen Aufweichung der Lehre von der „fides iustificans“ (des rechtfertigenden Glaubens) erlaubt Rückschlüsse auf die dogmatische Position der beiden Autoren und fordert zu deren Hinterfragung auf: Steht hier nicht doch Lohff eindeutig auf dem Boden reformatorischen Bekenntnisses?

Damit aber wird schon die Grundhaltung der meisten Autoren und vor allem der Herausgeber beleuchtet. Sie verbindet nicht so sehr eine eindeutige lutherisch-reformatorische Linie, sondern jene bekannte konfessionalistische Deutung der Funktion des Bekenntnisses, die dieses nicht unter, sondern neben die Schrift stellt (G. Schlichting S. 249). Sie können daher den neuartigen Versuch der Konkordie, aufgrund eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums theologische Thesen festzuhalten, die den bekenntnisgebundenen Lutheranern und Reformierten die Erklärung der Kirchengemeinschaft gewissensmäßig ermöglichen, gar nicht würdigen und müssen daher in der LK eine „nicht zu unterschätzende Gefahr“ sehen, wie Bischof *Anders Nygren* in einem, dem Buch beigelegten, hektographierten Schreiben formuliert. Für ihn (vgl. S. 15) wie für *Alpo Hukka* (S. 11) stellen ebenso wie für die beiden Herausgeber (S. 9) Reformation, Luther und das geschichtliche Luthertum so etwas wie eine Wesensidentität dar, deren absoluten Normcharakter anzuzweifeln schon den Glaubensabfall einleitet.

Die drei Theologen, die im Teil II „Systematische Kritik“ zu Worte kommen, unterwerfen sich freilich nicht blind einem solchen Anspruch. Daß jedoch *Ernst Sommerlath* (S. 169—188) die Konkordie im wesentlichen nur negativ bewertet, ergibt sich schon aus deren Bejahung der Arnoldshainer Abendmahlsthesen, denen er seinerzeit die Unterschrift verweigerte.

*Ragnar Bring* (S. 103—129) beklagt ebenfalls eine kryptokalvinistische Aushöhlung der lutherischen Position und fordert letztlich eine Totalannahme der traditionellen lutherischen Dogmatik als einzig mögliche Grundlage einer Kirchengemeinschaft...

Die einzige Stimme in diesem Buch, die wirklich in eine ernst zu nehmende Diskussion über die LK eintritt, gehört dem Heidelberger Theologen *Albrecht Peters* (S. 131—167). Auch seine Kritik ist hart „... hier hat sich leider ein humanistischer Spiritualismus melanchthonisch-ritschler Prägung durchgesetzt...“ (S. 145), aber er nimmt nicht nur als einziger gewichtige ökumenische Faktoren in seine Kritik auf, sondern stellt sich dem Dialog mit jener ihm unerwünschten Linie, die man ja nun auch tatsächlich nicht als „unlutherisch“ anprangern kann. Seine Zusammenfassungen (S. 146/147 und 160/161) sind ernsthafte Anfragen an die LK und werden zweifellos für die von ihr selbst geforderten künftigen theologischen Arbeiten von entscheidendem Gewicht sein.

Wilhelm Dantine

*Joe E. Barnhart*, Die Billy Graham Story. Seine Botschaft und ihre Wirkung in Politik und Gesellschaft. Mit einem Geleitwort von Wolf v. Lojewski. Claudius Verlag, München 1973. 263 Seiten. Paperback DM 22,80.

Nach den verschiedenen Jubelbüchern über den bekannten Evangelisten liegt nun eine flott und in „distanzierter Sympathie“ geschriebene, mit Humor und Ironie gewürzte, kritische Skizze in deutscher Sprache vor. In 12 Kapiteln wird vor allem mit Hilfe psychologischer und soziologischer Kriterien die „Billy Graham Religion“ (am. Titel) untersucht, wobei stets die sozialen, gesellschaftspolitischen Implikationen dieses Typs von „evangelikaler“ Frömmigkeit mitreflektiert werden.

Aus intimer Kenntnis jener besonderen

geistigen Landschaft des „tiefen Südens“ der USA, aus der Graham kommt, kann der Verf. einleuchtend zeigen, wie G. durch harte Arbeit und flexibles Eingehen auf seine Umwelt vom Lokalevangelisten zu einer internationalen Figur wird. Er hat keine Krupel, seine kaufmännische Begabung voll auf dem religiösen Markt einzusetzen. Politischer und religiöser Konservatismus, christliches und amerikanisches Sendungsbewußtsein bilden bei ihm eine unauflöbliche Einheit. Gerade nach Watergate ist das Buch auch politisch informativ, so etwa, wenn die Verbindungslinie zwischen dem antikommunistischen, auf „law and order“ bedachten christlichen Amerikanismus G.'s und dem inneren Werdegang Eisenhowers und Nixons herausgearbeitet wird. Mit letzterem ist der Prediger besonders liiert.

Die theologischen Grundanliegen Grahams zeichnet der Philosophieprofessor m. E. etwas einseitig, gleichsam von außen her, rein deskriptiv, wobei er den Evangelisten überfordert, wenn er von ihm verlangt, die logischen Konsequenzen seiner Predigten im Detail zu reflektieren. Jeder Evangelist ist darauf angewiesen, komplizierte Zusammenhänge zu vereinfachen. Man könnte in dem Buch mehrere Schichten der Kritik voneinander abheben: 1) Christliche Allgemeinplätze werden G. im Ton des Vorwurfs angelastet (S. 55, 121 f., 136 f., 149; z. B.: G. glaubt an das Land der Erfüllung, Gottes neue Welt). 2) Typisch volksmissionarisch-erweckliche Akzente und ihre vulgärchristliche Engführung, vgl. die breit angelegten, manches theologische Unverständnis des Verf. verratenden Ausführungen über Gott und Satan, Himmel und Hölle oder Willensfreiheit. Berechtigt ist die Kritik an schädlicher Simplifizierung: „Nie verzagen, Christus fragen“ (S. 226). 3) Der fundamentalistisch-konservative Denkhorizont hängt damit zusammen, den G. aber punktuell immer dann überwindet, wenn er ihn im Entscheidenden behindert.

Dieter Sackmann

*Karl-Fritz Daiber*, Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung als Aufgabe der Praktischen Theologie. Methodik und Ergebnisse der Projektstudie Hohenlohe. (Calwer Theologische Monographien, Reihe C, Bd. 1.) Calwer Verlag, Stuttgart 1973. 328 Seiten. Kart. DM 34,—.

Leicht zu lesen ist das Buch von Daiber nicht. Aber es lohnt sich; denn es ist eine Expedition in das viel besungene, aber selten betretene Land der Interdisziplinarität.

Beachtenswert ist die Projektstudie Hohenlohe wegen des detaillierten sozialwissenschaftlichen Materials, mit dem die Forderung begründet wird, daß sich Organisations- und Strukturplanungen der Landeskirchen dringlicher als bisher auf überparochiale Arbeitsbereiche zu konzentrieren hätten. Daiber spricht hier vom „Nahbereich“ als dem Wirkungsbereich eines kooperativ geführten Pfarramts, von dem „Kirchenbezirk“ als dem mit neuen kirchlichen Funktionen ausgestatteten und entsprechend zu modifizierenden Aufgabenbereich der Dekane (oder Superintendenten) und schließlich von der „Region“, die einen Verband von Dekanaten mit den dazugehörigen gesellschaftsdiakonischen und pädagogischen Funktionen bezeichnet.

Diese Forderung erscheint zwingend, fast selbstverständlich. Wenn man aber bedenkt, wie stabil das parochiale Bewußtsein auch und gerade bei Pfarrern ist (vgl. S. 150—176), wird einem erst deutlich, wie stark der kirchenreformersche Impuls dieser Untersuchungen ist.

Wichtiger als das materiale Ergebnis aber sind m. E. die Forschungsmethoden, die Daibers Habilitationsschrift widerspiegelt. Der interdisziplinäre Forschungsprozeß, der in den drei Hauptteilen der Arbeit entfaltet wird, markiert als solcher eine meines Wissens bisher nicht bekannte Ausweitung der Praktischen Theologie. In den methodologischen Erwägungen des

3. Teiles zeigt sich, wie Praktische Theologie zur Geltung kommt als der Ort, wo der Dialog etwa zwischen Theologie und Soziologie stattfinden muß. Darüber hinaus dokumentieren die beiden ersten Teile, daß eine so betriebene Praktische Theologie für die Kirche relevant wird, und zwar gerade auch für Organisation und Struktur des Systems Volkskirche.

So verstanden wird Praktische Theologie ein interessanter, sicher auch beunruhigender Partner für die Kirche.

Geiko Müller-Fahrenholz

## CATHOLICA

*Handbuch der Kirchengeschichte.* Herausgegeben von Hubert Jedin. Band VI: Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914) von Roger Aubert, Günter Brandmann, Jakob Baumgartner, Mario Bendiscioli, Jacques Gadille, Oskar Köhler, Rudolf Lill, Bernhard Stasiewski, Erika Weinzierl. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1973. Lexikonformat, XXIV und 624 Seiten. Subskriptionspreis DM 92,—.

Im Vorwort zum ersten Halbband hatte es geheißen, daß der abschließende zweite Halbband „die Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil führen“ würde. Insofern sieht sich der Leser des zweiten Halbbandes enttäuscht, da die Darstellung nur bis 1914 reicht, im wesentlichen also die Pontifikate von Leo XIII. und Pius X. umfaßt. Nur in einzelnen Sachbereichen (so in Kap. 34 „Die Römische Frage und der italienische Katholizismus“, Kap. 25 „Päpstliche Unionshoffnungen — Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen“, Kap. 38 und 39 „Die Mission im Schatten des Kolonialismus“ bzw. „Auf dem Weg zu den jungen Kirchen“) werden die Linien weiter ausgezogen. Es ist natürlich richtig und wird von den Autoren auch durchgehend hervorgehoben, daß in dem

behandelten Zeitraum bereits jene Probleme angelegt sind, die die katholische Kirche heute beschäftigen. Ein besonderer Band, der in etwa zwei Jahren erscheinen wird, soll — außerhalb, aber in Ergänzung des Handbuchs — die Entwicklungen und Ereignisse zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Gegenstand haben. Als das Gesamtwerk (von dem übrigens immer noch Band II aussteht) konzipiert wurde, „hatte das Zweite Vatikanische Konzil noch nicht die Grundwelle in Bewegung gesetzt, von der die Kirche erfaßt, umgestaltet und erschüttert wird“ (S. V). Verständlich, daß eine solche Periode sich noch jener objektiven Erfassung und Beurteilung entzieht, auf die das Handbuch abgestellt ist.

Daß diese Objektivität aber durchaus nicht unkritisch verstanden wird, beweist die ausgewogene Darstellung z. B. der Auseinandersetzung mit dem Modernismus. Wie denn überhaupt auch dieser letzte Band ebenso wie seine Vorgänger eine reiche und sorgfältige Stoffdarbietung mit einem kritisch sichtenden und um gerechte Wertung bemühten Urteil zu verbinden sucht. Um so bedauerlicher empfindet der nichtkatholische Benutzer des Handbuchs die — im ersten Halbband immerhin noch begründete und entschuldigte — Ausklammerung des Protestantismus, was im Grunde genommen jenem ökumenischen Ansatz widerspricht, den der Herausgeber in seiner Einleitung zu Band I (S. 10 f.) proklamiert hatte. Trotzdem — innerhalb der aufgezeigten Grenzen handelt es sich um das mit Abstand beste Handbuch der Kirchengeschichte, das wir gegenwärtig besitzen!

Kg.

*Pedro S. de Achutegui SJ* (ed.), *Ecumenism and Vatican II. Select Perspectives.* (Cardinal Bea Studies, Vol. III.) Loyola School of Theology, Manila 1972. 198 Seiten. Paperback.

Das Kardinal Bea-Institut legt hier das

dritte Heft seiner „Studien“ vor, das Beiträge über Geist und Bedeutung der wichtigsten Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils bringt. Sechs Aufsätze, die z. T. sehr inhaltsreich sind, können nur schwer in der gebotenen Kürze referiert werden. Die Themen sind: Einleitung in die Konstitution über die Göttliche Offenbarung, Der Heilige Geist, Vaticanum II und die Laien, Die Allerseligste Jungfrau Maria, Mission und Ökumene, und Nachkonziliare Entwicklung im Kanonischen Recht. In all diesen Beiträgen spiegelt sich zunächst bewußt die besondere Situation der Philippinen, die weder ganz zur sogenannten „Dritten Welt“ gehören noch wirklicher Bestandteil der westlichen Welt sind und die in gleicher Weise auch zwischen den Konfessionen stehen. Reste von Heidentum, beinahe vier Jahrhunderte spanischer Mission und zwei Generationen aktiver nordamerikanischer Einfluß durchkreuzen einander.

Der erste Aufsatz über das Dekret „*Divina revelatio*“ bringt im wesentlichen einen Abriss der Entstehungsgeschichte des Dekrets und zeigt seine Bedeutung auf. Der zweite, von einem evangelischen Autor stammend, zeigt echten ökumenischen Sinn: „Der Heilige Geist ist gegenwärtig, wenn Christus im Mittelpunkt steht ... dies ist der historische Moment, in dem die Kirchen aufeinander zugehen.“ Etwas problematisch ist die Arbeit über die neue Rolle des Laien. Der Verfasser hat sicher recht, wenn er annimmt, daß wohl kaum ein Laie gewußt habe, daß seine Stellung in der Kirche sich bisher darauf beschränkte, daß er „... irdische Güter besitzen, heiraten, opfern und den Zehnten zahlen dürfe (nach Gratian), aber was man jetzt von ihm erwartet, dürfte doch wohl in den meisten Fällen eher Utopie sein“. Kann man wirklich annehmen, daß ein Laie, „... der auf seinem Fachgebiet mit allen Mitteln bemüht ist, höchste Kompetenz zu erreichen ...“, allen in Frage kommenden Berufsorganisationen anzugehören (aber nicht etwa christ-

lichen oder gar konfessionellen)“, auch noch in der Lage wäre, eine echte Spiritualität zu erreichen? Das Zauberwort „Soziologie“ ist gerade wegen der obenerwähnten Mittelstellung der Philippinen besonders verführerisch, ob sich mit seiner Hilfe das angestrebte Ziel erreichen läßt, scheint fraglich.

Der Beitrag über Maria versucht, diesen „Skandal für unsere protestantischen Brüder“ zu beseitigen mit klaren guten Formulierungen. Schließlich zeigt der Artikel über Mission und Ökumene die Schwierigkeiten auf, die sich gerade dort ergeben, wo nicht ökumenisch orientierte Denominationen, z. B. bestimmte nordamerikanische Sekten, Mission betreiben. Der Aufsatz über das Kanonische Recht stellt die Frage, inwieweit Gesetze überhaupt vereinbar sind mit der christlichen Liebe.

Silvia Gräfin Brockdorff

*Reinhard Frieling/Ernst-Albert Ortmann*, Katholisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben. (Bensheimer Hefte, herausgegeben vom Evangelischen Bund, Heft 46.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. 118 Seiten. Kart. DM 5,50.

Das kleine Bensheimer Bändchen entspricht einem realen Bedürfnis in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung. Überall dort, wo sich das „neue Glaubensbuch“ (herausgegeben von Johannes Feiner und Lukas Vischer) als zu aufwendig und anspruchsvoll erweist, deckt es eine echte Lücke. Die Frage allerdings, wie anspruchsvoll der „Anspruchslose“ ist, wird die Autoren dann noch mal beschäftigen müssen, wenn ihnen konkrete Ergebnisse über die Verwendung des Büchleins in den besagten Bereichen vorliegen.

Derjenige, der sich im Hinblick auf ökumenische Information damit begnügt, daß von einer Kirche aus — die zuvor in ihrem Glaubensverständnis dargestellt wurde — die andere mit Wohlwollen und

Verständnis anvisiert, beschrieben und mit der eigenen verglichen wird, der wird mit dem Büchlein einiges anfangen können. In dieser Hinsicht verdient die Arbeit der Autoren durchaus Anerkennung, insbesondere in Anbetracht der nicht zu unterschätzenden Schwierigkeit, die Fülle der Materie in der Kürze und Prägnanz abzuhandeln, wie es ihnen gelungen ist. In der Bilanz über das Trennende und Einigende der Konfessionen gehen sie korrekt von der gemeinsamen Basis des christlichen Glaubens aus und versuchen von da aus die noch verbleibenden konfessionellen Unterschiede abzuheben. Im Grunde leisten sie also Glaubensinformation unter ökumenischen Gesichtspunkten, und dies ist nicht unterzubewerten.

Den Unterschied zwischen den Konfessionen sehen die Autoren „in der unterschiedlichen Weise, in der Wort Gottes und Kirche, Wort Gottes und Glaube und schließlich Glaube und Kirche aufeinander bezogen werden . . .“, und mit Recht stellen sie fest, daß die Relationsunterschiede Folgerungen für alle Bereiche der christlichen Lehre, des kirchlichen Handelns und Selbstverständnisses haben. Insbesondere stellt sich das dar im „Mehr“ an Kirchlichkeit des Glaubens und Autorität der Kirche im Katholizismus, das von evangelischer Seite nicht anerkannt werden kann. Diese zutreffende grundsätzliche Feststellung der Autoren wird aber recht fragwürdig in der vereinfachten Exemplifizierung mit „kirchlichem System“ und „Lehramt“, an die der Glaube gebunden ist oder nicht. Auch wenn man der Darstellung des Katholizismus kaum etwas inhaltlich Falsches vorwerfen kann, wird an dieser Stelle der fehlerhafte rote Faden einer statischen Darstellung von der Warte des Beobachters aus sichtbar. Und der Leser, der wirklich mitvollzogen hat, was Ökumene heute bedeutet, wird fragen müssen, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß 1973 ein Buch über katholische und evangelische Glaubensinformation von Autoren einer Konfession al-

leine versucht wurde. Auch die Tatsache, daß das Bändchen aus einer Artikelserie der Autoren hervorgegangen ist, kann kaum als Entschuldigung gelten, denn die Herbeiziehung eines katholischen Mitautors in der redaktionellen Endphase wäre schon ausreichend gewesen, um zu einer ökumenisch wirklich verantwortbaren und beiderseits in gleicher Weise verwendbaren Arbeitshilfe zu führen. Wie schon so oft in der Ökumene wurde hier einmal wieder in fast unbegreiflicher Weise eine echte Chance verpaßt!

Hans Jörg Urban

*Ulrich Mosiek*, Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage. (rombach hochschul paperback Bd. 5.) 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Verlag Rombach, Freiburg 1972. 319 Seiten. DM 18,—.

Die Bedeutung der Ehe für das Leben der Menschen hat ihr auch im kirchlichen Recht einen wichtigen Platz gesichert. Seitdem Menschen verschiedenen Bekenntnisses die Möglichkeit haben und von ihr Gebrauch machen, miteinander die Ehe einzugehen, sind daraus schwierige Probleme zwischenkirchlichen Rechts entstanden. Die Entwicklung der zwischenkirchlichen Beziehungen durch die ökumenische Bewegung hat diese Probleme auf eine neue Ebene gehoben.

Die römisch-katholische Kirche verfügt — anders als die evangelischen Kirchen — über ein in sich geschlossenes, aus jahrhundertalter Tradition erwachsenes System kirchlichen Eherechts. Dieses Rechtssystem ist daher auch für die nichtrömischen Kirchen von theoretischem wie praktischem Interesse.

Das II. Vaticanum hat auch über Ehe und Familie wichtige Aussagen gemacht (vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, n. 47—52). Ihm folgte 1970 das *Motu Proprio* „Matrimonia mixta“ über die rechtliche Ordnung der Mischehen. Für Nichtkatholiken ist es oft nicht leicht durchschaubar, inwieweit durch die neue

Entwicklung Änderungen im bisherigen kirchlichen Eherecht eingetreten sind. Deshalb kann es nur begrüßt werden, daß der Freiburger Kanonist Ulrich Mosiek sein „Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage“ in 2. Auflage herausgebracht hat. Er informiert darin umfassend und zuverlässig über den gegenwärtigen Stand des kanonischen Eherechts. Diese Information ist eine unverzichtbare Grundlage für jede Beschäftigung mit Eheproblemen, die eine Beziehung zur römisch-katholischen Kirche haben, vor allem auch für jede Mischehen-seelsorge.

So nimmt der Leser mit Interesse zur Kenntnis, daß die Frage nach der Taufe und Erziehung der Kinder, in der M. mit Recht „nach dem Recht des CIC die schwierigste Problematik der bekenntnisverschiedenen Ehe“ sieht (S. 121), durch das genannte *Motu Proprio* in einer Weise neu geregelt ist, die man als annehmbar bezeichnen kann (S. 122 ff.). Auch die Regelung der ökumenischen Trauungen ist eingehend dargestellt (S. 126 f.). Schwer verständlich für einen nichtkatholischen Leser ist freilich die Aussage, die Strafe der Exkommunikation wegen Eheschließung vor dem nichtkatholischen Geistlichen sei zwar aufgehoben; wer ohne Dispens in einer nichtkatholischen Ehe lebe, könne aber trotzdem am sakramentalen Leben der Kirche nicht teilnehmen (S. 127).

Eine Information über den Stand des positiven Rechts kann für eine Bewältigung der mit der Ordnung der Ehe zusammenhängenden Probleme heute allerdings weniger denn je ausreichen. Erforderlich ist vielmehr eine wohlgegründete Theorie des kirchlichen Eherechts, die nicht nur an eine Theologie der Ehe anknüpft, sondern auch die biologischen und sozialen Aspekte der Ehe in sich aufnimmt. Gerade hier läßt das Buch von M. Wünsche offen. Der Sinngehalt des kirchlichen Eherechts, die Art seiner Beziehung auf christliche Moral und kirchliche Amts-

handlungspraxis, wird kaum gestreift (vgl. S. 21). Welchen Sinn die Unterscheidung von Naturrecht und positivem göttlichem Recht (S. 21) angesichts der Diskussion über den Gottesbegriff heute noch haben kann, wird nicht näher erörtert. Von Bedeutung wird diese Frage etwa bei der rechtlichen Ungleichbehandlung von Naturehen und christlichen Ehen. Denselben Problembereich visiert die — bei M. nicht gestellte — Frage an, ob Gott mehr fordert, als sich aus der Natur der Sache ergibt.

Der Leser erhält z. B. auch keine Auskunft darüber, welchen Sinn die Aussage haben kann, die Ehe sei grundsätzlich unauflöslich (S. 46). Ob man hier sinnvoll von einer Seinsaussage sprechen kann oder ob es sich um ein moralisches Postulat handelt, kann bei der Gestaltung rechtlicher Regeln von ausschlaggebender Bedeutung werden. Durchbrechungen des Grundsatzes der Unauflöslichkeit erkennt das kanonische Eherecht seit jeher an. Der innere Zusammenhang zwischen absoluter Unauflöslichkeit und Sakramentalität (vgl. S. 48) wird aber leider auch bei M. nicht deutlich. Mindestens bedenklich ist es in diesem Zusammenhang, wenn die Behauptung, die Ehe sei ursprünglich unauflöslich gewesen, aber die Entwicklung der Völker habe von der dauerhaften Ehe zur Ehescheidung geführt, auf eine einfache Gegenüberstellung von Schriftstellen aus den Büchern Genesis und Deuteronomium gestützt wird (vgl. S. 47). Eine solche Beweisführung vernachlässigt mindestens die Erkenntnisse der alttestamentlichen Wissenschaft über die Entstehung des Pentateuch.

Die Beispiele zeigen, daß die Arbeit an einer Theorie des kirchlichen Eherechts noch am Anfang steht. Dies ändert nichts daran, daß das Buch von M. über seinen Gegenstand umfassend unterrichtet und vor allem auch durch seine umfangreichen Literaturangaben einen ausgezeichneten Einstieg für die Weiterarbeit bietet.

Hanns Engelhardt

## WELTRELIGIONEN UND MISSION

*Peter Robner* (Hrsg.), *Mitmenschlichkeit — eine Illusion? Die Weltreligionen im Blick zur Gemeinschaft.* (Reihe „Experiment Christentum“, Nr. 13.) Verlag J. Pfeiffer, München 1973. 158 Seiten. Kart. DM 14,80.

Es bedeutet immer ein Experiment, wenn mehrere Autoren unterschiedlicher Provenienz zum gleichen Thema reden. In den meisten Fällen mißglückt es. Leider auch im vorliegenden Falle.

Das Buch wendet sich an „Geistliche und Laien“ und will interkonfessionell und interreligiös sein. Die Autoren wollen von ihrer wissenschaftlichen Konzeption bzw. ihrer theologischen Konfession her zum Thema „Mitmenschlichkeit“ in den Religionen Stellung nehmen. Sie tun das, indem sie die anthropologischen Aspekte der jeweiligen Religion deuten. Das geschieht teils engagiert (wie bei T. Rendtorff, Fries, Gründel und Graubard), teils distanziert (wie bei Hegermann und Bürkle), teils sorgfältig, teils oberflächlich (wie bei Paret, Mann und dem Herausgeber selbst).

Das Buch hat zwar einen gemeinsamen Nenner, und die Verfasser möchten ihre Beiträge auch auf denselben bringen, aber schon die Einteilung in „Beiträge aus christlicher Sicht“ und „Beiträge aus der Sicht anderer Religionen“ verrät, wie wenig homogen diese Konzeption ist. Hinzu kommen fatale Abweichungen in der Exegese, wie sie beispielsweise an der Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter zwischen Hegermann und Fries deutlich werden: Es ist einfach exegetisch nicht in Ordnung, wenn heute immer wieder behauptet wird (vgl. S. 28 f.), „Jesus wandte sich vor allem an die Areligiösen seiner Zeit“, und der barmherzige Samariter sei ein „typisch areligiöser Geschäftsmann“ gewesen (so Hegermann). Solche und ähnliche Klischeevorstellungen werden in dem Buch haufenweise übernom-

men. Vor allem aber ist den Autoren Rendtorff (S. 1 ff.), Hegermann (S. 30 ff.), Mann (S. 127 ff.) und Rohner (S. 146 ff.) die kritiklose Übernahme von gesellschaftskritischen Einseitigkeiten übelzunehmen. Es ist einfach unwahr, den Menschen nur als Produkt seiner Umwelt verstehen zu wollen und die „persönliche, individuelle Menschlichkeit“ als „Luxus“ zu bezeichnen (S. 17), den wir uns nicht leisten können. Schon die im ersten Satz des Buches ausgesprochene These „Die Welt — das sind in erster Linie und vor allem die anderen Menschen“ ist im Grunde gar nicht haltbar, sondern verrät nur modische Tendenzen.

Die Beiträge über das Thema Mitmenschlichkeit in anderen Religionen hätten hier manches wettmachen können, kranken aber daran, daß sie — außer dem von Graubard — gar nicht „aus der Sicht anderer Religionen“ geschrieben wurden und z. T. völlig an der Sache vorbeigehen (vgl. Paret und Mann). Lediglich Graubard und Bürkle versuchen, auf die Realitätsbezogenheit des Judentums (S. 72 ff.) bzw. auf die Entdeckung des Nächsten im Hinduismus (S. 101 ff.) einzugehen.

Am Schluß möchte Rohner „Hilfen zur Praxis“ geben (S. 135 ff.). Dabei vergißt er zunächst alles, was die anderen bisher gesagt haben, und verliert sich dann in dem Durcheinander anthropologischer Grundfragen. Mit so programmatischen Appellen wie „Freude vermitteln“ und „kreative Aggression“ betreiben läßt sich keine Mitmenschlichkeit erzeugen. So hinterläßt das Buch beim Leser den Eindruck, daß hier zwar ein großes Thema anvisiert wurde, daß aber die Thematik selbst nur sehr oberflächlich durchdacht worden ist.

Peter Gerlitz

*Gottfried Oosterwal*, *Modern Messianic Movements as a Theological and Missionary Challenge.* Institute of Mennonite Studies, Elkhart, Ind., U.S.A. 55 Seiten. Geh. \$ 1,00.

Fast hatte man sich damit abgefunden, daß das vielleicht erregendste Kapitel moderner Religionsgeschichte in einer unüberschaubaren Fülle von meist sozialwissenschaftlichen Einzeluntersuchungen verborgen ließe — zugänglich nur für einige Experten, unverständlich in seiner ökumenisch-missionarischen Relevanz. Sozusagen in letzter Stunde hat ein adventistischer Missionswissenschaftler, von Hause aus Holländer, jetzt in den USA, eingegriffen und getan, was kaum noch möglich schien: in gedrängter Form einen Leitfaden geliefert, der die chaotische Vielfalt der Phänomene entwirrt und zuverlässige Durchblicke ermöglicht. Für die Bestandsaufnahme kann in diesem Rahmen freilich nur auf die Spezialliteratur verwiesen werden, die sehr gründlich zusammengestellt ist (für Cargo-Kulte wären jetzt noch die Studien von F. Steinbauer, für den Kimbanguismus die von M.-L. Martin hinzuzufügen). Die eigentliche Leistung des Verf. liegt in dem Nachweis, daß monokausal-politische, -soziale, -ökonomische oder andere Erklärungen den messianischen Bewegungen ebensowenig gerecht werden wie die unter Missiologen zeitweise beliebte Theorie, daß stets eine Reaktion auf westlich-christliche Einflüsse zugrunde liegen müsse (Margull, Beyershaus u. a.), ganz zu schweigen von der oft postulierten Bindung „messianischer“ Phänomene an ein linear strukturiertes Zeitdenken. Der Verf. plädiert mit Recht für ein ganzheitliches Verständnis, das die jeweilige Bewegung als Religion *sui generis* nimmt, natürlich unter differenzierter Berücksichtigung des Kontextes, und damit auch der Fragen ansichtig wird, die durch solche Bewegungen den Kirchen und ihrer Mission gestellt sind: nach der Vitalität *ihrer* Gottes- und Geistes-Beziehung, der Qualität *ihrer* Gemeinschaft, der Durchschlagskraft *ihrer* Hoffnung. Daß auch die Kirchen ihrerseits Fragen zu stellen haben, braucht darum, wie der Verf. überzeugend zeigt, nicht verschwiegen zu werden.

Hans-Werner Gensichen

Klaus Viehweger, Weltmissions-Konferenz Bangkok. Samudhprakan — Kilometer 31. Siebenstern-Taschenbuch 176. Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg 1973. 192 Seiten. Kart. DM 4,90.

Dieser Band ist der dritte über die wichtige Weltmissions-Konferenz von Bangkok. Die Berichterstattung über eine solch völlig ungewöhnliche Tagung ist schwierig, Klaus Viehweger aber ist es gelungen, die ostasiatische Wirklichkeit, das Geschehen von Bangkok, die theologischen Schwerpunkte und die Auseinandersetzung über Grundsatzfragen der Missionstheologie wie auch die wesentlichen Teile der Dokumente in diesem Taschenbuch zu vereinigen. Nimm und lies — das muß jedem empfohlen werden, der Aufklärung darüber verlangt, was auf der Missionskonferenz nahe der thailändischen Hauptstadt um die Jahreswende 1972/73 geschehen ist. Ging hier der Ökumenische Rat der Kirchen von einer einseitigen Perspektive aus? War er falsch programmiert, hat er wesentliche Gesichtspunkte unterdrückt, manipuliert, wie es uns einer der deutschen Beteiligten heute glauben machen will? Viehweger rückt die Dinge zurecht, indem er die Konferenz auf ihrem asiatischen Hintergrund (Vietnam, Formosa, Thailand) und in ihrer weltweiten Bedeutung interpretiert. Da werden die Schlagworte durch ausführliche Zitate aus den Aussagen und Dokumenten ersetzt, und der Autor widmet einen erheblichen Teil des Textes den offiziellen Ansprachen von M. M. Thomas (Vorsitzender des Zentralaussschusses des ÖRK) und Philip A. Potter (Generalsekretär) und deren Interpretation sowie den drei Sektionsberichten. Entscheidend für die Brauchbarkeit dieses Bandes aber ist die Fähigkeit des ehemaligen Musikkritikers Viehweger, die schillernden Facetten eines an sich unliterarischen und in Worten kaum faßbaren Ereignisses, wie es Bangkok war, einzufangen. Auch bei einer so „postliterarischen“ Konferenz — sie war ihrem Vorläufer von Mexico City 1963 durch-

aus unähnlich — geht es nicht ohne Deutung und Weitergabe in Buchform, wie sie hier vorliegt.

Walter Müller-Römheld

## RASSISMUS

*Klauspeter Blaser*, Wenn Gott schwarz wäre . . . Das Problem des Rassismus in Theologie und christlicher Praxis. Theologischer Verlag, Zürich/Imba Verlag, Freiburg 1973. 360 Seiten. Paperback DM 25,—.

Der ursprüngliche Titel der Habilitationsschrift des Schweizer Theologen, der in Südafrika tätig war, lautet: „Bewegung zur Freiheit. Christliche Predigt in der Auseinandersetzung mit dem Rassismus“. Die Studie, ein Standardwerk über Fragen des Rassismus, unternimmt den Versuch, „verschiedene Auslegungen und Gestaltungsweisen der Freiheit im Kontext des Rassismus zu deuten“. Es wird festgestellt, „daß in der Auseinandersetzung mit der Rassenfrage von der Kirche her die umfassende theologische Erörterung und Aufarbeitung der betroffenen christlichen Lehren immer noch fehlt. Neben wichtigen Analysen und Darstellungen hat man sich im christlichen Raum mit Ansätzen und großen Linien theologischer Kritik am Rassismus begnügt, offenbar aus der Überzeugung heraus, daß es hier weniger um theologische Erörterungen als um praktische Schritte gehe“.

In der Auseinandersetzung mit dem Rassismus spielt der Freiheitsbegriff eine zentrale Rolle. Von daher auch die Einteilung der Studie: die Schrift — das Manifest der Freiheit. Die Auslegung der Freiheit. Die Freiheitsbewegung der Kirche. Im biblischen Freiheitsbegriff wird ein hermeneutischer Schlüssel zur Schrift gesucht, um so „im Kontext von Ausbeutung, Unterdrückung, Tyrannei, Verachtung und Diskriminierung“ die Bibel „als Manifest und Manifestation der Freiheit zu begreifen“.

Es wird deutlich, welche eine Fülle von theologischen Fragen bei der Beschäftigung mit diesem Thema auf eine Antwort warten. Zum Fragenkomplex der politischen Predigt: „Die Gerichts- wie die Versöhnungspredigt sind politische Predigt.“ „Große Stücke der israelitischen Prophetie sind als politische Predigt zu kennzeichnen. Sie hat zwei Brennpunkte: die Freiheit des Geschichtshandelns einerseits und die sozial-politische Sorge um die gesellschaftlichen Verhältnisse in Israel andererseits.“ Auch das Neue Testament mit seinem „scheinbar apolitischen Charakter“ sei „eminent politisch“.

Aus eigener Erfahrung weiß Blaser um die Problematik „der Präsenz von christlichen Missionen in rassistischen Ländern“. Der Missionar habe „streitbare Zeichen der Versöhnung“ aufzurichten. „Die innere Anfechtung, welcher Weg zu jedem konkreten Fall zwischen Anpassung und Widerstand zu wählen sei, muß ausgehalten werden.“

Es ist Blaser gelungen, mit seiner Publikation einen wesentlichen Beitrag zur Rassismuskritik zu leisten. Gleichzeitig aber zeigt sich, welche eine große Aufgabe für Kirche und Theologie noch zu bewältigen ist. Diese Aufgabe wird nur ökumenisch geleistet werden können, nämlich in Zusammenarbeit mit den Leidenden, insbesondere den schwarzen Theologen im südlichen Afrika und in den USA.

Siegfried Groth

*Markus Braun*, Das schwarze Johannesburg, Afrikaner im Getto. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1973. 297 Seiten. Kart. DM 18,—.

Aus vierjährigem Aufenthalt in Südafrika ist diese Studie erwachsen, die unter den zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema Südafrika einen besonderen Platz einzunehmen verdient. In ihr wird am Beispiel von Soweto, der afrikanischen Satellitenstadt Johannesburgs, die Situation der verstädterten Schwarzafrikaner

geschildert, analysiert und auf ihre Zukunft hin dargestellt. Dem Leser wird deutlich, wie umfassend die südafrikanische Regierungspolitik der sogenannten „getrennten Entwicklung“ das gesellschaftliche Leben wie das des einzelnen Menschen bis in die Privatsphäre hinein reglementiert. Erschütternd ist es zu erkennen, wie stark die weißen Südafrikaner sich in eine immer größer werdende Isolierung von ihrer eigenen Umwelt begeben. Ob der Weg zur Veränderung bestehender diskriminierender Gesetzes- und Gesellschaftsstrukturen derjenige der Evolution oder der der Revolution sein wird, bleibt letztlich offen. Der Verfasser gibt einer evolutionären Veränderung allerdings zunehmend weniger Chancen. Daß der Rassismus nur zur Erhaltung bestehender Herrschaftsstrukturen diene, beherrscht vielleicht zu einseitig die Darstellung. Rassismus hat doch noch tiefer sitzende Wurzeln, als daß er lediglich durch äußere Strukturveränderungen überwunden werden könnte.

Zahlreiche Quellenangaben und ein Index erschließen die Studie auch hinsichtlich einzelner Sachgebiete und Personen.

Claus Kemper

## INFORMATIONEN

*Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1971.* Herausgegeben von Joachim Beckmann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1973. 398 Seiten. Leinen DM 84,—.

Das Kirchliche Jahrbuch bedarf keiner Empfehlung mehr. Es ist unentbehrlich um seiner vollständigen und verlässlichen Dokumentation willen, die den Weg der evangelischen Christenheit in Deutschland in allen ihren Arbeitszweigen und Lebens-

äußerungen auf das sorgfältigste nachzeichnet und belegt. Darum sollte dieses Jahrbuch nicht nur in einigen kirchlichen Behörden und Bibliotheken seinen Platz haben, sondern Informationsquelle und Orientierungshilfe bis in die Pfarr- und Gemeindebüchereien sein, um den Aufwand und die Kosten dieses in der Ökumene einzigartigen Nachschlagwerkes zu rechtfertigen. (Der Preis könnte niedriger sein, wenn die Verbreitung entsprechend größer wäre!)

Für die Leser dieser Zeitschrift sei u. a. auf die Stellungnahmen zum Antirassismusprogramm des ÖRK und der EKD und im Kirchenbund der DDR sowie den Bericht über die evangelisch-katholischen Beziehungen hingewiesen.

Kg.

*Weltweite Christenheit.* Bilder und Berichte aus der Ökumene. Bildkalender 1974. 26 Photoaufnahmen, darunter 4 Farbbilder. Format 27,5 × 36,5 cm. Verlag Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland. DM 6,80.

Zum zehnten Male ist der erfreulicherweise jetzt weitverbreitete ökumenische Bildkalender erschienen, der aus Anlaß dieses Jubiläums auch — wie zu Anfang — wieder einige Farbbilder enthält. (Es wäre zu wünschen, daß dies künftig beibehalten wird, auch wenn der stets unverändert gebliebene Verkaufspreis dadurch etwas höher angesetzt werden müßte!) Man wird durch das Jahr geleitet mit zahlreichen Bildern und Berichten aus der ökumenischen Bewegung in allen ihren Ausprägungen, Aufgaben und Problemen, insbesondere in der Dritten Welt. Eine unschätzbare Quelle ökumenischer Information und Bereicherung für Praxis und Haus!

Kg.

Dieses Heft beginnt mit der eindringenden Analyse von Christian Walther, der an der im ÖRK aufgebrochenen Gewaltproblematik bemerkenswerte Wandlungen im bisherigen Ökumeneverständnis in Richtung auf eine größere Pluralität feststellt, was für den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung von erheblicher Bedeutung sein könnte. Unmittelbar auf die nächste Vollversammlung des ÖRK zielt der Beitrag von K. E. Nipkow, der sich mit deren Sektion III „Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft“ beschäftigt. Daran wird deutlich, wie stark auch unsere innerdeutsche Situation von dieser Thematik berührt und die Verantwortung der Kirchen gefordert wird.

Aber wie stellt sich die ökumenische Situation in unseren Kirchen und Gemeinden überhaupt dar? Otmar Schulz behandelt diesen schwer durchschaubaren, vielschichtigen Komplex unter dem provozierenden Titel „Basisökumene auf der Kriechspur“. Ohne daß wir uns mit allen Einzelheiten seiner Untersuchung und Deutung identifizieren (was im Grunde genommen natürlich für alle Artikel unserer Zeitschrift als eines ökumenischen Ausspracheforums gilt), glauben wir doch, daß uns hier nachdenkenswertes Ansätze für weitere Überlegungen geboten werden.

Die Positionen, die die sogenannten „Evangelikalen“ in das ökumenische Gespräch einzubringen haben, werden an dem Vortrag von Ulrich Betz deutlich, der auf der Arnoldshainer Ökumenereferententagung im Oktober vergangenen Jahres gehalten wurde. Philip Potter, der sich lebhaft an der anschließenden Diskussion beteiligte, nahm nachdrücklich für sich in Anspruch, in dem vorgetragenen Sinne auch ein „Evangelikaler“ zu sein!

Der Kritik, der sich die römisch-katholische Kirche nach der Veröffentlichung von „Mysterium ecclesiae“ ausgesetzt sah, stellt sich Hans Jörg Urban. Indem er diese Verlautbarung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre in dem größeren Zusammenhang der katholischen Ekklesiologie zu verstehen lehrt, verhilft er zumindest zu einer Auflockerung der gegenwärtig festgefahrenen Diskussionslage.

In H. M. Biedermanns aufschlußreicher Betrachtung „Die Bereicherung des ökumenischen Dialogs durch die Begegnung mit den Kirchen des Ostens“ finden wir von katholischer Seite die Ausführungen von Edmund Schlink in ÖR Heft 4/1973 fortgesetzt und ergänzt.

Mitten hinein in die vielbeschworene „Öffentlichkeitsverantwortung“ der Kirchen führt die Abhandlung von Hermann Vogt über das kirchliche Engagement in den USA für Frieden und Gerechtigkeit. So wenig im einzelnen vergleichbar oder gar übertragbar erscheint — man lese daraufhin noch einmal den einleitenden Artikel von Christian Walther! —, so evident sind die hier zutage tretenden gemeinsamen Grundstrahlen.

Unter „Dokumente und Berichte“ gibt Walter Müller-Römheld einen Überblick über das heutige Studienprogramm des ÖRK — eine unseres Erachtens unschätzbare Informations- und Orientierungshilfe, deren Erstellung dem Verfasser eine nicht geringe Mühe bereitet hat. Schließlich berichtet Metropolit Damaskinos Papandreou über den theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD. Diejenigen, die Zweifel an der Nützlichkeit oder gar Notwendigkeit solcher Begegnungen haben, wird sein Bericht hoffentlich davon überzeugen, daß es hierbei um mehr geht als um esoterische Theologengespräche! Vorträge und Protokoll der Tagung werden im Frühjahr wiederum als Beiheft zur ÖR erscheinen.

Auch in diesem Jahr müssen wir leider den Bezugspreis um DM 2,—, also auf DM 21,80 (Studenten DM 19,80) erhöhen. Wenn wir daran erinnern, daß der Umfang des letzten Jahrgangs 584 Seiten betragen hat, ist das immer noch ein erstaunlich niedriger Preis, der die ständig davonlaufenden Kosten auch künftig nicht annähernd zu decken vermag. Wir möchten aber andererseits nicht, daß einer unserer Bezieher das Abonnement aus finanziellen Gründen aufgibt. Wenn wir uns daher auf das Risiko eines ungesicherten Etats einlassen, so tun wir das im Vertrauen auf die Unterstützung unserer Leser. Es sollte anderthalb Jahre vor der nächsten Vollversammlung des ÖRK nicht schwerfallen, neue Leser zu gewinnen, die an der immer intensiver werdenden Diskussion über Ziel und Auftrag der ökumenischen Bewegung mitdenkend teilzunehmen bereit sind. Die Klage über die mangelnde „Ökumenisierung“ unserer Kirchen wirkt wenig glaubwürdig, wenn nicht einmal von dem Instrumentarium ökumenischer Kommunikation hinreichend Gebrauch gemacht wird (was übrigens von den ökumenischen Publikationen insgesamt gilt!). Helfen Sie uns also dabei, unseren Dienst gerade im Blick auf die Vorbereitung der nächsten Vollversammlung zu erfüllen, indem Sie für unsere Zeitschrift werben (Bestellkarten können bei uns angefordert werden) oder uns Geschenkabonnements zur Verfügung stellen, durch die bei vorliegenden Schwierigkeiten der Bezug der „Ökumenischen Rundschau“ ermöglicht werden kann.

Übrigens lautet die offizielle Schreibung des Tagungsortes der V. Vollversammlung des ÖRK jetzt Jakarta (also nicht mehr wie bisher Djakarta). Das ergibt sich aus der in Indonesien neuerlich eingeführten amtlichen Rechtschreibung. In diesem Heft haben wir diese Änderung noch nicht berücksichtigen können, werden uns aber künftig daran halten, wie es auch der ÖRK seit kurzem praktiziert.

Kg.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pastor Dr. Ulrich Betz, 4 Düsseldorf 1, Bendemannstr. 16 / Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, 87 Würzburg, Steinbachtal 2a / Dr. Silvia Gräfin Brockdorff, 65 Mainz, Alte Universitätsstr. 19 / Prof. D. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Dr. jur. Hanns Engelhardt, 62 Wiesbaden, Schloßplatz 2 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, 69 Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Pastor Dr. Peter Gerlitz, 285 Bremerhaven, M.-Donandt-Platz 7 / Pastor Siegfried Groth, VEM, 56 Wuppertal-Barmen, Postfach 571 / Oberkirchenrat Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pastor Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel (Ts.), Am Hang 10 / Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, 74 Tübingen 9, Weiherstr. 49 / Dr. Damaskinos Papandreou, Metropolit von Tranoupolis, 37, chemin de Chambésy, CH 1291 Chambésy/GE / Pastor Dieter Sackmann, 731 Reutlingen, Hagstr. 2 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/Main, Praunheimer Landstr. 202 A / Dr. Hans Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Hermann Vogt, 6 Frankfurt 56, Am Friedhof 25 / OKR Prof. Dr. Christian Walther, Lutherisches Kirchenamt, 3 Hannover, Richard-Wagner-Str. 26.

## Grußwort an Hanfried Krüger

Obwohl das bisherige Lebenswerk von Oberkirchenrat D. Dr. Hanfried Krüger noch keineswegs abgeschlossen ist, hat es doch, wie man anlässlich der Vollendung seines 60. Lebensjahres am 12. 4. 1974 mit Freude feststellen kann, bereits so deutlich Gestalt gewonnen, daß ein Rückblick auf diese Arbeit lohnt. D. Krüger hat seit 21 Jahren eine wesentliche Schaltstelle der ökumenischen Arbeit besetzt; alle Möglichkeiten, die eine solche wichtige und weitreichende Tätigkeit bietet, hat er immer aufs neue mit sichtbarem Erfolg genutzt. An der Vorbereitung der großen ökumenischen Tagungen ist er für den Bereich der EKD führend beteiligt gewesen; zumal er seit der Zweiten Weltkirchenkonferenz von Evanston 1954 an der Vorbereitung der Vollversammlungen des ÖRK mitgearbeitet hat. Seine verantwortliche Mitarbeit betraf alles, das Arrangement für die Delegierten und übrigen Teilnehmer aus Deutschland, die Vorbereitung der Zwischentagungen und vor allem die theologische Vorbereitung des jeweiligen Hauptthemas. Es wird gar nicht allen immer bewußt gewesen sein, welchen hohen Anteil D. Krüger an diesen wichtigen Aspekten der Arbeit gehabt hat.

Am deutlichsten ist seine Mitarbeit bei der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen erkennbar geworden. Die Tätigkeit in dieser zusammenfassenden Schlüsselstellung hat ihn mit den verschiedenen Schwierigkeiten vertraut gemacht, die dem wachsenden Einheitsbewußtsein der Ökumene entgegenstanden. D. Krüger hat ohne den direkten Rückhalt an eine kirchenamtliche Position die Verbindung zu den verschiedenen Kräften der Ökumene innerhalb Deutschlands aufrechterhalten und mit einer schönen Verbindung von Zähigkeit und Verlässlichkeit den auseinanderstrebenden Tendenzen entgegengewirkt. Er hat die Sachkunde hinsichtlich der sich wandelnden ökumenischen Fragestellungen wachgehalten und gepflegt. Sein reiches literarisches Werk bezeugt, wie weit sein Einfluß ging; und daß gerade die freien ökumenischen Kräfte seiner verantwortlichen Führung bereitwillig folgten und ihm immer wieder ihr Vertrauen bezeugten, ist wahrscheinlich der schönste Ausdruck für die integrierende Kraft seiner theologischen und kirchlichen Persönlichkeit. Daß dem ökumenischen Bewußtsein in Deutschland ein so kontinuierliches Wachstum beschieden war und daß in steigendem Maße die deutsche Christenheit voller, gleichgewichtiger Partner des ökumenischen Gesprächs geworden ist, wäre ohne die konsequente, allzeit einsatzbereite Mitarbeit D. Krügers nicht denkbar gewesen. Nicht nur seine Sprachbegabung und seine theologische Versiertheit, sondern vor allem

seine menschliche Aufgeschlossenheit haben ihm seine Arbeit laufend erleichtert, und wo immer er an den ökumenischen Aufgaben auf deutscher Seite beteiligt war, wird man mit Dankbarkeit dieser ausgezeichneten, selbstlosen Mitarbeit gedenken.

Man muß an diesem Tage D. Krüger nicht nur für das bisherige Wirken danken, sondern ihm wünschen, daß er auch in Zukunft der Ökumene, die vor neuen Aufgaben steht, in derselben umsichtigen, vorausschauenden und verständnisvollen Weise Wege ebnen möge, wie es ihm bisher vergönnt war. Die Wandlungen im Verständnis der ökumenischen Aufgabe greifen so tief, daß fast eine neue Sicht der Gesamtlage nötig ist. Der Enthusiasmus der Frühzeit ist einer Fülle problematischer Aspekte gewichen, man denke nur an die dominierende Bedeutung, die heute der „Dritten Welt“ zukommt. So verwandelt sich der Dank in einen herzlichen Wunsch für die zukünftige Arbeit, die schon ganz im Licht der neuen Vollversammlung in Jakarta steht.

Hanns Lilje

Mitglied des Präsidiums  
des Ökumenischen Rates der Kirchen

# Ökumene als Chance und Herausforderung zu freier Menschlichkeit

VON STEPHANUS H. PFÜRTNER

Den Beitrag, der als Festgabe für diesen Band niedergeschrieben wurde, hatte ich, in etwas anderer Form, am 9. November 1973 beim ökumenischen Gottesdienst im Lübecker Dom vorgetragen. Die gottesdienstliche Feier damals fand im Rahmen des 800jährigen Domjubiläums der Stadt und zum 30. Todestag der vier enthaupteten Lübecker Geistlichen statt. Die Anlässe für die Festgabe und für den Vortrag liegen weit voneinander entfernt. Dennoch, beim Nachdenken darüber rückten die Vorgänge und die sie tragenden Menschen in meiner eigenen Erfahrungswelt nahe zueinander. Deshalb scheint es mir berechtigt, die Darstellung in ihrer zeitgeschichtlichen Verknüpfung zu belassen und sie auf dem Hintergrund ökumenischer Geschehnisse hier einzubringen. Ich bin mit Hanfried Krüger vor etwa zehn Jahren erstmals zusammengetroffen. Dabei kam mir von seiner Seite die gleiche Mentalität entgegen, wie ich sie in der Begegnung mit den Lübecker Geistlichen 1942/43 erfahren habe und wie sie sich in verschiedenen Kreisen der Lübecker Gemeinden nach dem Krieg einer pfingstlichen Bewegung gleich entwickelte. Es entstand eine Atmosphäre brüderlicher Offenheit zueinander im Respekt vor der konfessionellen Verschiedenheit. Spontane Freude brach darüber aus, sich miteinander in die gegenseitige ökumenische Entdeckung zu begeben, bereit dazu, sich durch den gelebten und bedachten Glauben des anderen bereichern zu lassen. Die Neigung zur verbindenden Tat inspirierte. Ich habe Hanfried Krüger für diese jahrelange Verbundenheit zu danken. Sie wirkte sich in der gemeinsamen Herausgabe der „Internationalen Ökumenischen Bibliographie“ aus, die inzwischen mit sieben Bänden vorliegt. Ohne seinen kenntnisreichen und gleichbleibenden Einsatz hätte es dieses wichtige Dokumentations- und Forschungswerk kaum gegeben.

## I.

Aus der Fülle der Belange, die uns in den Kirchen zur Zeit betreffen, werden zwei grundlegende Dinge uns wohl immer mehr zur Frage. Mir jedenfalls scheinen sie im Zentrum dessen zu liegen, was uns sowohl im Hinblick auf unsere kirchliche wie säkular-politische Situation so sehr bedrängt.

Die Beunruhigung kommt uns zunächst von der Ökumene. Ist die Ära des Ökumenischen nicht doch vorbei? So wurde unter den Kirchenexperten in den letzten Jahren immer wieder gefragt; so muß man wohl in aller Ehrlichkeit weiter fragen. Zu viele Anzeichen in der Realität kirchlichen Lebens verlangen in dieser Hinsicht eine offene Prüfung.

Aber die Bedrängnis geht noch tiefer. Sie greift über zum Sinn des Religiösen überhaupt. Ist religiöser Glaube vor dem Anspruch neuzeitlicher Humanität mit ihrer Freiheits-, Gesellschafts- und Welterfahrung noch sinnvoll, noch vollzieh-

bar, noch zu verantworten? Dieses grundlegende Problem geht unter uns — heimlich oder unheimlich — um. Wir können ihm nicht ausweichen. Unsere allgemeine Orientierung fordert hierzu Antwort. Ich möchte zwei Positionen dazu benennen. Die erste Position lautet:

Religiöser (genauer: theologisch begründeter) Glaube ist auch heute angesichts unserer Freiheits- und Humanitätsgeschichte vertretbar. Er kann nicht nur vor der Herausforderung aufgeklärter, gesellschaftsbezogener Menschlichkeit bestehen, sondern läßt sich auch als Ursprung von Freiheit und Kraft zu befreiender Humanität bezeugen. Das gilt für den einzelnen wie für die Gesellschaft.

Das gilt aber nur vom Glauben, der aus dem Anspruch des Evangeliums — also im eigentlichen Sinn theologisch begründet — lebt. Dieser Glaube ist nicht mit den Äußerungen des Religiösen einfach gleichzusetzen, gibt es doch viel Unerlöstes im Religiösen. Christen und Kirchen müssen daher den Mut haben, den Anspruch des ganzen Evangeliums stets neu über sich zu stellen und sich durch ihn bemessen zu lassen. Im Licht des Evangeliums ist aller Entfremdung dieses Glaubens, der heute nicht zuletzt durch die Ausübung religiöser Macht bedroht wird, stets neu zu begegnen.

Die zweite Grundposition lautet:

Zum ganzen Evangelium und seinem Glauben gehört wesentlich die ökumenische Dimension. Wo Christen oder Kirchengemeinschaften sich ihr verschließen, versperren sie sich dem Evangelium und machen christliches Glaubenszeugnis unglaubwürdig.

Damit wird nicht das Recht auf Konfession oder auf das Erbe der Konfessionen bestritten. Wohl aber wird jeder Konfessionalismus verurteilt. Er verschließt die Kirchen gegeneinander und vor dem Offenheitsanspruch des Evangeliums. Er ist Separatismus auf kirchlicher Ebene und separativen Phänomenen wie etwa dem Rassismus oder dem Nationalismus mit ihren Fragwürdigkeiten im Politischen vergleichbar.

Glauben — Hoffen — Lieben, die zentralen Postulate evangelischer Offenheit, verlangen nicht nur ökumenische Kommunikation der Kirchen untereinander, sondern auch die Kommunikation der Kirchen mit der Gesellschaft. Ökumene meint den ganzen Erdkreis und das offene Miteinander aller Menschen ohne Unterschied. Bei aller Polarisierung der Gruppierungen darf letztlich nicht mißtrauische Abgrenzung bestimmend bleiben, sondern sollten Kooperationswille und Loyalität miteinander die Oberhand behalten.

## II.

Die beiden Positionen bedürfen der Erklärung. Beginnen wir mit der ersten. Zunächst ist sie klar als Ausdruck eines persönlichen Bekenntnisses zu verstehen. Das liegt einmal ganz schlicht an dem, was religiöser oder theologi-

scher Glaube ist. Er ist Ausdruck einer Überzeugung. Sein letzter Grund läßt sich nicht mit logischer Stringenz beweisen. In der Geschichte der Reflexion über Gottesglauben in uns wurde immer wieder betont, Glauben sei Gabe Gottes an den Menschen, sei Gnade.

Wer radikale Bedrohung seines Lebens erfahren hat und wem darin durch alle Schichten des Zweifels, vor allem jenes Zweifels am eigenen Ich, an seinem Sinn, die eine letzte Gewißheit verblieben oder geworden ist, die Gewißheit nämlich, du bist angenommen in unwiderruflicher Bejahung, du bist gewollt und kannst dich deshalb auch annehmen — wer durch die Krisis seiner Selbstidentität hindurch sich selbst durch Gottes Zusage mit der Kraft seiner Verheißung empfangen hat: der weiß, was es heißt, es sei Gnade, aus Glauben leben zu dürfen.

Der Verlust der Selbstidentität bis zu jener Stufe, da man schlechthin nicht mehr an sich glauben kann, zeigt im Negativen, was Glaubensgewißheit positiv bedeutet: Sie eröffnet einen letzten Sinnbezug und eine letzte Sinnbestimmung. Sie vergegenwärtigt ein vertrauendes Bewußtsein, ein Urvertrauen, als unverwechselbare Person, durch den An-Spruch des Unaussprechlichen eingeholt zu sein — durch den Zuspruch dessen, der sein Wort an Israel nicht zurücknimmt: „Fürchte dich nicht“, hatte Jahwe gesagt, „ich habe dich gewollt, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, und du bist mein.“

Die Gotteserfahrung Israels, des Gottes Abrahams, des Gottes Jesu zur eigenen Erfahrung und eigenen Lebensbasis geworden, hat sich so sehr in eigener Lebensbedrängnis bezeugt und bewährt, daß ich ohne ihre fortwirkende Gegenwart nicht zu leben vermag. Aus ihr erwächst mir der maßgebende Grund von Hoffnung. Und ich vermag nicht ohne Hoffnung zu leben.

Wohl gemerkt ohne eine endgültige Hoffnung. Ich gestehe zu, daß es schon viel ist, sich auf humane und gesellschaftliche Zwischenziele hoffend ausrichten zu können. Es bedeutet schon viel, dafür arbeiten zu dürfen, daß der Beruf gelingt oder daß man sozial etwas Sinnvolles in seinem Leben ausrichten kann. Es besagt etwas für unsere Selbstidentität, Freundschaft zu haben und zu gewähren, an der Überwindung des Übels in unserer gesellschaftlichen oder naturhaften Welt, am Überleben der Menschheit mitwirken zu können, auch wenn es nur in einem kleinen Lebensfeld ist. Ich mißachte diese Zwischeninhalte nicht, verkenne nicht die Bedeutung, die ihnen zukommt. Wie bezuglos gehen unsere Tage dahin, wenn diese oder ähnliche „Wertkreise“ nicht mehr tragend in unserem Leben stehen! Aber die genannten Lebensinhalte tragen — mich — doch immer nur in der Kraft einer letzten Hoffnung, einer eschatologischen, wie es in der heutigen Theologie heißt.

Sie werden — wurden mir — angesichts letzter Bedrohungen (etwa des Todes oder der radikalen Krise gesellschaftlicher Existenz) so schwankend, daß

sie geschwunden wären, hätte es nicht diese letzte Hoffnung aus ewigem Wort gegeben. In ihr richteten sich die vielen näheren Hoffnungsinhalte wieder auf. Diese erhielten in jener „endzeitlichen“ Hoffnung erst ihren eigentlichen Sinn und Bestand. Das ist auch der Grund, warum ich durch alle Krisis in diesem Glauben zu bestehen suche, aus der Erfahrung, daß es — für mein Leben — nichts Größeres und nichts Gründenderes gibt.

Eine sehr „subjektive“ Auskunft, wird manch einer sagen. Ich weiß es. Aber das authentische Zeugnis für Glaubensgewißheit ist stets „autobiographisch“ begründet, so sehr derartige persönliche Grunderfahrungen von größeren Personengruppen gemacht und bestätigt oder auch in anderer Hinsicht „objektiviert“ werden können. In dieser „autobiographischen“ Fundierung haben Glaubensgewißheit und ethische Evidenz ein gemeinsames Merkmal<sup>1</sup>. Denn woher bekommen wir letztlich in sittlichen Konfliktsituationen zum Beispiel die Gewißheit, daß das Gute das richtige ist, nicht aber das Böse, trotz aller Vorteile, die die Entscheidung für das letztere möglicherweise bringen würde? Ähnlich ist es mit der Entscheidung für Glauben. Die Gewißheit gegen alle Ungewißheit, daß Leben aus Glauben begründetes Leben, ja, das wahrhaft begründende und verheißungsvolle Leben sei, wird uns dort, wo wir im eigentlichsten Sinn wir selbst sind, wird dem Menschen in der Sphäre seiner Eigentlichkeit, dort also, wo er „Subjekt“ ist: in seiner Subjektmittle, im Feld seiner Subjektivität. Die alte Theologie nannte diesen Innenraum „Seele“. Sie sprach davon, daß „der Glaube das Leben der Seele“ sei<sup>2</sup>, und meinte damit, daß wir uns erst dann ganz empfangen hätten, wenn unser innerer Mensch Gottes Evangelium als Verheißung für das eigene Heil unerschütterlich ergreift.

Der Glaubende erfährt, daß er durch Gott bei seinem ureigensten „Namen“ gerufen ist — wie die biblische Sprache diese Erfahrung zu benennen versucht. Er erfährt sich als unverwechselbares und unüberwindbares Wesen durch den Anruf und die Bejahung dessen, der, selbst über allen Namen, seinen Namen kennt. Aus der Sicht derjenigen, die aus Glaubenserfahrung sprechen, gilt daher auch das, was theologische Reflexion über unser Selbstverständnis heute sagt: Was der Mensch sei, eigentlich und in seinem Grunde, weiß er letztlich nur aus diesem dialogischen Bezug von An-Spruch Gottes und eigener Glaubensantwort, weiß er nur „coram deo“, im Angesicht Gottes.

Aber heutige Theologie sagt mit Recht nun auch das Folgende: Durch dieses Wort „Ich habe dich gewollt, und du bist mein“ sei auch über Größe und Würde des Menschen befunden. Wer den Menschen trete, trete Gott. Wer den Menschen wahrhaft sehe, dem werde der Menschgewordene — Gott — offenbar. Wer den Menschen wahrhaft liebe, liebe im Menschen immer den, der ihn liebt, auch wenn er ihn nicht sieht oder seinen Namen nicht kennt. Man kann keine Gottesrede führen, also Theologe sein, ohne vom Menschen zu sprechen, also

Anthropologe im weitesten Sinne des Wortes zu sein — also ohne von seinem Wohl, von seinem Lebensrecht, von seiner Freiheitsbestimmung zu reden; wie man nicht vom Menschen (verachtend oder liebend) zu reden vermag, ohne (verachtend oder liebend) von Gott zu reden.

Das gehört zur glaubensgetragenen Menschen- und Selbsterfahrung: Am Menschen reifen wir zu Gott — Gott kommt im Menschen zu uns, als Herausforderung, als Gnade, als Offenbarung — wie unsere Menschlichkeit uns eigentlich erst dadurch kommt, daß wir uns von Gott her empfangen, von dem, der uns schlechthin übersteigt —, daß wir uns nicht allein aus uns selbst oder vom (anderen) Menschen her verstehen.

Damit kommt unsere erste Grundposition wieder in den Blick. Sie vertritt, daß theologischer Glaube auch heute noch eine zur Freiheit befähigende Macht und eine Kraft befreiender Menschlichkeit sei. Die Religionskritik neuzeitlicher Aufklärung etwa von Ludwig Feuerbach, Karl Marx oder Sigmund Freud wird damit nicht einfach und generell beiseitegeschoben. Wer in ihr nur Polemik von Atheisten aus grundsätzlicher Religionsfeindschaft sieht, wird ihnen nicht gerecht. Er muß sich dem Verdacht aussetzen, aus Angst vor Aufdeckung eigener Fragwürdigkeiten und falscher Selbstrechtfertigung entscheidende Fragen nicht an sich heranzulassen. Es gibt zu viel Fragwürdiges im Feld des Religiösen wie im Namen von Religion, als daß wir uns nicht — individuell und kollektiv — einer reinigenden Analyse und Therapie stellen müssen. Wir werden sogleich noch die Entfremdungswirkungen, die das Religiöse im einzelnen und in der Gesellschaft mit ihrer Geschichte einzubringen vermag, streifen.

An dieser Stelle wollte ich jedoch zunächst die Freiheit herausstellen, die offene Existenz aus Glauben zu realisieren vermag. Denn um diese Problematik geht es letztlich bei der Religionskritik in unserer gegenwartsgeschichtlichen Aufklärung und Säkularisation: Macht Glauben frei oder macht er den Menschen fremdbestimmt? Entfremdet er ihn seiner selbst? Es geht um die Autonomie des sittlichen Wesens Mensch, um das Recht und die Möglichkeit seiner Selbstbestimmung bei religiöser Gebundenheit. Kann der Gläubige er selbst werden oder bleibt er im Abhängigkeitsverhältnis eines Entfremdenden, das ihm den Durchbruch zur Selbstidentität letztlich unmöglich macht?<sup>3</sup>

Das Problem wurde in letzter Zeit viel, sei es von glaubensloser oder gläubiger Seite, auf grundsätzlicher Ebene diskutiert. Die Debatten sind meist von hohem Ernst und fern von oberflächlicher Polemik geführt worden<sup>4</sup>. Die prinzipielle Klärung der Frage ist unerläßlich. Aber alle Theorie sollte sich immer wieder an der Erfahrung orientieren. Sie liefert die vorfindbaren Befunde, also die Tatsachengrundlage. Andernfalls könnte man mit der vertretenen Theorie möglicherweise bei den abstrakten Erwägungen die realen Gegebenheiten wegdiskutieren nach dem Motto, „daß nicht sein kann, was nicht sein darf“. Nun

muß ein vernunftbestimmtes, autonomes Leben mit einer entsprechenden Ethik gewiß vielen Kriterien entsprechen, an denen es zu bemessen ist. Ein Merkmal scheint mir jedoch von besonderer Bedeutung und Signifikanz für die freiheitliche Selbstbestimmung zu sein: daß der zur Entscheidung und Tat gerufene Mensch dem selbst erkannten Wahren und Gerechten verbunden bleibt und sich auch in höchster Bedrängnis oder größter Verlockung von diesem erkannten Wahren und Guten nicht abbringen läßt. Daß der Mensch also sich selbst und dem erkannten Rechten als dem Gesetz des eigenen Lebens treu bleibt und sich nicht durch Gewaltandrohung oder durch Versprechungen manipulieren läßt, bezeugt seine Identität. Finden wir eine solche Souveränität in Verbindung mit gläubiger Existenz in der Bewährung des eigenen Lebenseinsatzes vor, werden wir schwerlich die Behauptung aufrechterhalten können, daß autonome Sittlichkeit und religiöser Glaube grundsätzlich unvereinbar seien. Aus der Glaubenserfahrung und der Geschichtserfahrung mit Zeugen des Glaubens sind Aussagen wie diese möglich: Menschen wurden selbst in Lagen höchster Bedrohung durch ihren Glauben frei; sie wurden sie selbst und widerstanden gerade deshalb allen Machenschaften manipulierender Entfremdung, weil sie dem erkannten Gesetz über ihnen — dem Wort und Anspruch Gottes — verbunden blieben.

Vielleicht ist für die weitere Diskussion zu diesem Thema eine begriffliche Klärung nötig. Was meint autonome Sittlichkeit, Mündigkeit, Freiheit aus aufgeklärter Vernunft, was meint Selbstidentität eigentlich? Ist sie mit verpflichteter Verbindlichkeit oder mit herausfordernder Verbundenheit oder mit Beziehungsfähigkeit und gelebten Beziehungen zu anderen unvereinbar? Doch offenbar nicht. Denn wir wachsen zu uns selbst weitgehend erst durch solche Verbundenheit. Nur wenn wir von anderen als Instrument benutzt werden und uns benutzen lassen, ereignet sich unsere Selbstentfremdung. Sittliche Autonomie steht somit nicht im Gegensatz zu gelebter Bezogenheit auf andere oder Anderes, Verpflichtendes, Herausforderndes hin, sondern wird durch Herrschaft im Sinne heutiger Sozialphilosophie oder -psychologie unmöglich gemacht. Herrschaft ist überall da wirksam, wo die Ziele und Zwecke des Individuums oder einer Gruppe von anderen Menschen, Dingen oder naturhaften Zwängen vorgegeben und als vorgegebene auszuführen verlangt werden<sup>5</sup>.

Damit liegt „Herrschaft“ nur auf der Ebene von naturhaften, psychologischen, soziologischen, politischen Faktoren. Wo sie gegen den Willen eines Handelnden oder jedenfalls ohne seine freie Bejahung als Mittel eingesetzt werden, um ihn auf ein Ziel hin zu zwingen, ereignet sich Entfremdung. Wo also dem Menschen verwehrt wird, sein Leben und seine Welt in innerweltlicher Selbstverantwortung frei zu gestalten oder mitzugestalten, kann von Herrschaft die Rede sein, nicht aber dort, wo transzendente Verbundenheit waltet. So sehr man religiöse Ansprüche als Macht- und Herrschaftsfaktoren verfälschen kann,

so gehören sie in ihrem wahren transzendenten Kern nicht dazu. Denn Herrschaft kann nur mit Herrschaftsmitteln ausgeübt werden, das heißt mit „Mächten“ dieser Welt. Der transzendente Anspruch liegt jenseits dieser Mächte, er appelliert immer nur an die freie Antwort des Menschen.

Eben dies ist von Gott, dem Grund unseres Glaubens, zu sagen. Sein Wort und seine Verheißung liegen jenseits aller Mächte. Sie gehören nicht der Kategorie von Faktoren an. Sie können nur in Freiheit angenommen werden, in keiner anderen Weise. Sie begründen geradezu unsere Freiheit im fortwährenden Prozeß unserer Befreiung<sup>6</sup>.

Wer Selbstentfremdung durch Verwurzelung in Gott durch Glauben fürchtet, hat Gott im Feld von Faktoren und Mächten angesiedelt. Er hat ihn aber nicht als den erfahren und erkannt, der — wie Paulus etwa formulierte — uns gerade durch Glauben von diesen Mächten zu uns selbst und zu unserem Sieg über sie befreien will. Glaube ist immerwährende Auferstehung im Sieg des Auferstandenen, mitten durch die Mächtschaften aller Mächte hindurch, deren größte wohl der Tod und Todesängste bleiben werden.

### III.

Hier setzt freilich auch die kritische Herausforderung an die Kirchen und ihre Glaubensbotschaft sowie an ihren Dienst zugunsten des Glaubens und seiner Befreiung ein.

Man wittert heute wohl kaum eine Bevormundung des Menschen durch Religion oder fürchtet Religion als „Opium“ für den Menschen oder wehrt Bemühungen ab, den Menschen im Namen religiöser Autoritätsbehauptung und Angstverbreitung unmündig zu halten, weil und insofern man dem Glaubenszeugnis glaubwürdig Glaubender begegnet ist. Man hat andere Erfahrungen mit Religion und Kirche vor Augen. Sie liegen in der heimlichen Verquickung von Religion und Macht, eine Verquickung, die unzählige Seiten kennt und weitgehend noch unerforscht ist.

Es geht nicht nur darum, daß Christentum und Kirche sich stets der Gefahr ausgesetzt sahen, sich unkritisch mit den Mächtigen zu verbinden und die Armen ihrem eigenen Kampf um Selbstbehauptung zu überlassen. Motivationen zur Feindschaft gegen Religion oder näherhin gegen das Christentum finden sich in der Psychologie und Soziologie des Religiösen selbst. Es gibt auch heute — wie in der Religionsgeschichte der verschiedenen Kulturen nachweisbar — so etwas wie „religiöse Feinde der Religion“. Jesus von Nazareth fand in ihnen seine erbittertsten Gegner und wandte sich in unerbittlichem Widerspruch ihnen entgegen. Er setzte hierin die Tradition der Propheten in Israel fort. Er kämpfte dagegen, daß etwas zum Willen oder zur Verheißung Gottes gemacht wurde, was menschlicher Wille und Anspruch — zu wessen Gunsten? — war. Unwill-

kürlich fällt hier die zentrale theologische Position Luthers ein. Man erkennt leicht, welche Herausforderung zur Reform und Reformation des religiösen Menschen oder der Kirche sie bis heute hat. Ich meine das Postulat des ersten Gebotes, das es verbietet, irgend jemand an Gottes Stelle zu setzen. Gott allein ist die Hoheit Gottes zuzuerkennen. Niemand, keine geschöpfliche Autorität hat das Recht, sich göttliche Attribute anzueignen. Jede Apotheose jeder menschlichen Autorität ist Widerspruch zu diesem Gebot.

Hier müssen alle Religionen und muß alle religiöse Tendenz zur Vergöttlichung an Gottes Evangelium zerbrechen und stets neu zerbrochen werden. „Wer ist wie Gott?“ Dieser prophetische Ruf göttlicher Botschaft, sinnbildlich im Erzengel Michael zum Namen verkörpert, muß als trennendes Schwert durch alle fragliche Religiosität gehen: gegen archaische Formen religiösen Wunderglaubens und ekstatischer Schwärmereien — gegen falsche Heilsversprechungen, mit denen man religiöse Erwartungen fraglicher Art erweckt und Ängste in den Menschen wachhält, um aus ihnen Abhängigkeit zu gewinnen — gegen ideologisch begründete Machtansprüche politischer Systemvertreter — gegen göttliche Autoritätsansprüche bestimmter Amtsträger in den Kirchen, die aus einem fraglichen Partizipationsdenken an Gottes Vollmacht für sich Verfügungsmacht über Menschen und ihre grundlegenden Rechte beanspruchen. Vom Bekenntnis zu Gott und seiner unverwechselbaren Hoheit her muß allen, die sich für eine besondere Repräsentation des Göttlichen halten, gesagt werden, daß wir alle nichts als einfache Menschen sind, gleich in der Gebrechlichkeit und gleich in der Würde. So hoch auch der Ordo sein mag, der die einen im Dienst für das Ganze über die anderen stellt, er ändert nichts an grundlegender Gemeinsamkeit aller Menschen und erlaubt niemandem, sich über die aus ihrer Menschenwürde resultierenden Rechte zu setzen. Das Evangelium hat die Vorstellung religiöser Psychologie immer wieder zu zerbrechen, nach der es eine Inkarnation göttlicher Mächte in bestimmten Menschen gäbe, die dazu befugt wären, beherrschende Macht über andere auszuüben.

Das zentrale Bekenntnis Luthers, Gott allein göttliche Ehre zu geben, hatte im Verständnis des Reformators stets eine anthropologische und ekklesiologische Seite. Es war ein Bekenntnis zur Würde des Menschen und der grundlegenden Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche. Dieses reformatorische Postulat erhält im Kontext heutiger Verhältnisse neue Bedeutung. Luther wehrte sich leidenschaftlich gegen die Gleichsetzung von „homo spiritualis“ mit „monachus“ in der Abgrenzung gegen den „saecularis“<sup>7</sup>. Für ihn ist jeder wahrhaft Glaubende ein „geistlicher Mensch“, nicht nur der Mönch oder der Priester. Der Geist Christi vermag daher in jedem Glaubenden auch in gleicher Weise geistliche Einsicht und Urteilskraft zu erwecken. Luther zieht diesen Grundsatz konsequent für die kirchlichen Gnadengaben durch. Nicht, als ob es kein Ord-

nungsgefüge in der Kirche geben sollte! Jedoch keine Wesensunterscheidung unter ihren Gliedern! „Was Innozenz III. als Definition des Papstes versteht, ist für Luther das bestimmende Merkmal des wahren Christen“, stellt H. A. Obermann als Ergebnis einer historischen Analyse dieses Problemkomplexes fest<sup>8</sup>. Man greift gleichsam einschränkend in die Hoheit und Macht des Heiligen Geistes, wenn man ihn in seiner Wirksamkeit an die Mitglieder bestimmter kirchlicher Stände bindet.

Die Lehre von den Menschenrechten in der Kirche hat somit in der Lehre vom Heiligen Geist und seiner Wirksamkeit ihre theologische Begründung. Wer geltend macht, es gäbe in der Kirche hinsichtlich der „geistlichen“ Erkennens- und Urteilsfähigkeit zwei wesentlich unterschiedene Ebenen, die der Amtsträger und die der anderen Christen, greift die Hoheit des Geistes an. Er leugnet, daß Gottes Geist weht, wohin er will. Wo so etwas vertreten wird, liegen untragbare Fragwürdigkeiten einer hierarchischen Theologie theokratischer Herkunft vor. Sie müssen in ihrer untheologischen Qualifikation aufgedeckt werden. Unnötig zu sagen, daß es geradezu die Umkehrung wahrer Demutstheologie darstellt, wenn vom Träger des geistlichen Amtes etwa geltend gemacht wird: Ich bin der Diener der Diener Gottes. Weil ich nun aber Gottes Diener bin, bin ich über euch gestellt. Unterwerft euch daher in seinem Namen meiner gottgewollten Herrschaft.

Wenn Gott allein Gott ist und keine fremden Götter neben ihm sein dürfen, dann darf auch kein einzelner und keine Gruppe Herrschaft über Menschen ausüben unter dem Vorwand, ihnen sei allein die wahre Einsicht und Entscheidungsfähigkeit durch göttliche Autorität zuerkannt, allen anderen dagegen sei geboten zu gehorchen und sich in Gehorsam führen zu lassen. Das widerspricht ebenso der Hoheit Gottes wie der theologisch begründeten Hoheit des Menschen. Denn wenn die Rede von der Menschenwürde und den Menschenrechten in der Kirche inhaltlich nicht ausgehöhlt werden soll, ist jedem grundsätzlich zuzuerkennen, daß er auch für das Leben an der Wahrheitsfindung und der rechten Willensbildung als ein im Glauben erleuchtetes Vernunftwesen teilzunehmen vermag<sup>9</sup>.

#### IV.

In diesen Zusammenhang ist die eingangs skizzierte zweite Grundposition einzubringen. Sie kann hier nur noch angesprochen, nicht aber mehr ausführlicher erörtert werden. Der Glaube des Evangeliums fordert wesentlich — also unserem Belieben entzogen — die ökumenische Dimension unserer Gesinnung und unseres Verhaltens. Diese Dimension hat wie jene der sittlichen Autonomie viele Seiten. Einer ihrer deutlichen Imperative dürfte im Widerspruch gegen jede Form des Separatismus liegen. Ökumenisches Denken muß sich empören

und empörend dagegen wenden, wo immer Menschen, sei es durch Geburt oder durch Standesdenken oder durch politische, rassische, religiöse Ideologie voneinander abgesondert, in verschiedene Klassen eingeteilt und in ihren grundlegenden Rechten verschieden eingestuft werden<sup>10</sup>.

Was Paulus für seine Zeit und ihre soziologischen oder politischen Strukturen aus dem Christusglauben ableitete, muß in neuer Form von uns heute auf die Solidarität aller Menschen in der Ebene der Grundrechte angewandt werden. Glaube und Liebe verlangen Offenheit des Denkens und der Gesinnung zum Menschen hin, und zwar vom Grunde unserer Existenz bis zum grenzenlosen Vertrauensangebot — bei aller Vernunft<sup>11</sup>. Seit Jesus, der Christus Gottes, unter uns lebt, gibt es nicht mehr die Scheidewände zwischen religiös Privilegierten (damals Juden) und Nichtprivilegierten (Heiden), zwischen denen minderen Geschlechts (damals Frauen) und höheren Geschlechts von Geburt (damals Männern). Der höchste Adelstitel für uns ist nicht nur vom humanistischen Standpunkt aus, sondern auch theologisch gesehen „Mensch“, ist „Adam“ — Ebenbild Gottes —, aus Erde gebildet, von seinem Geist zum Leben erweckt als Christus Gottes. Wo Menschen sich gegenüberstehen, sprechend, suchend, Rechte vertretend, Dienste erweisend, Hilfe erbittend, Hilfe spendend, mag es und muß es Ordnungen geben. Durch sie hindurch und ihnen übergeordnet muß jedoch stets das Bewußtsein gelten: Wir sind alle Menschen von gleicher Würde und gleicher Niedrigkeit. Das gehört zu den tiefsten Befreiungsprinzipien gesellschaftsbezogener Ökumene, die aus dem Glauben an den Gott der Verheißungen in unsere Kultur gekommen ist und stets neu zu kommen hat.

Die individual- und sozialetischen Konsequenzen dieser umfassenden Solidarität aller Menschen sind für unser politisches Leben inzwischen von den Kirchen weitgehend erkannt worden. Es gehört wohl zu den beglückenden innerkirchlichen Erfahrungen, daß die Kirchen bis hin zu einzelnen Kirchenführern oder Führungsgruppen ein Engagement für die Unterdrückten und Entrechteten auf dieser Erde begonnen haben und sich nicht scheuen, auch politische Systeme zu bekämpfen, wenn sie sich durch Rassen- oder Klassentrennung, durch politischen Terror oder terroristische Gewaltanwendung schuldig machen. Für das innerkirchliche Leben sind die Konsequenzen aus der Anerkennung der Menschenrechte, wie erwähnt, noch zu ziehen.

Es ist erstaunlich, in welchem Maß eine ideologische Befangenheit bestimmte Tatbestände in ihrem Widerspruch zu den schlichten Forderungen der Menschenrechte verwischt und entsprechende Bewußtwerdung immer noch verhindert. Symptome dafür finden sich in verschiedener Weise in den verschiedenen Kirchen vor. Es wäre einer kritischen Selbstreflexion der Christen würdig, die Sachverhalte einmal gründlicher zu erheben und ihre theoretischen Zusammenhänge zu analysieren.

Für den katholischen Raum, aus dem mir die Daten aufgrund meiner Herkunft und Erfahrung leichter gegenwärtig sind, will ich einige Hinweise geben. Mitglieder anderer Konfessionen werden selbst ihre eigenen Kirchengemeinschaften daraufhin befragen. Der Vatikan hat meines Wissens die Deklaration der UNO von 1948 für die Menschenrechte bis heute nicht unterzeichnet. Warum nicht? Zu den erklärten Rechten gehört das eines jeden Menschen auf Heirat. Im Sinn der katholischen Naturrechtstradition kann man es ein auf Gott zurückgehendes Naturrecht nennen. In welchem Maß glauben aber kirchliche Behörden kraft des von ihnen gesetzten Kirchenrechtes über dieses schlichte Menschenrecht ihrer Mitglieder immer wieder verfügen zu dürfen? Hier wird von Menschen gemachtes Recht über göttliches Recht gesetzt, so etwa in bestimmten Formen des Dispensrechtes für Menschen verschiedener Konfession, für die Wiederverheiratung von Geschiedenen oder auch für die Heirat von Priestern und Priesterkandidaten. Bei einer zukünftigen Regelung, deren Notwendigkeit keineswegs grundsätzlich bestritten wird, muß in ganz anderem Maß als bisher das Grundrecht jedes Menschen, selbst über dieses Recht in freier Entscheidung zu verfügen, zum Ausgangspunkt und zum Kriterium positiver Gesetzgebung genommen werden. Das zur Zeit geltende Kirchenrecht sowie die Rechtspraxis spiegeln unverkennbar die Auffassung bestimmter kirchlicher Amtsträger wider, die vorgeben, daß es ihnen durch göttliche Autorität zukomme zu bestimmen, in welchem Maß und unter welchen Bedingungen Priester und Laien von ihrem Recht auf Heirat Gebrauch machen dürfen.

Nicht anders steht es mit dem erklärten Grundrecht auf freie Meinungsäußerung in der Kirche. Sie wird soweit gewährt, wie die zuständigen Amtsträger es für richtig halten. Wo es ihnen unpassend deucht, wird ein derartiges Recht für „unrechtmäßig“ erklärt. Nun wird die Notwendigkeit einer Grenze in diesem Zusammenhang von mir nicht verkannt. Aber es ist mit dem Schutz der Grundrechte des einzelnen in der Kirche unvereinbar, wenn die Grenzziehung für die Pressefreiheit und freie Meinungsäußerung oder für die Lehr- und Forschungsfreiheit einfach ins Ermessen einer Kräftegruppe in der Hierarchie gestellt wird, die aufgrund des geltenden Kirchenrechtes der Kontrolle ihrer Machtausübung und jeder Pflicht zur öffentlichen Verantwortung über ihre Maßnahmen entzogen ist<sup>12</sup>. Innerkirchlicher Meinungspluralismus und plural angelegte Willensbildung können damit im Keim nach Belieben erstickt werden. Ebenso fehlt jenen, die es wagen, die Kirchenführung in ihrer Theoriebildung oder Praxis kritisch zu hinterfragen, die rechtliche Absicherung. Innerkirchliche Kritik kann kurzerhand als „unkirchlich“ erklärt und mit Disziplinarmaßnahmen unmöglich gemacht werden.

Indirekt erklären die Amtsträger damit, daß sie und ihre Auffassungen oder Maßnahmen jeder Kritik enthoben werden müssen. Sie erklären sich in einer

Weise für unfehlbar, wie es weder von der Geschichtserfahrung noch von der traditionellen Ämtertheologie annähernd gedeckt wird.

Von hoher — negativer — Signifikanz dürfte hier ein Vorgang sein, der sich kürzlich im Rahmen der Schweizer Synoden ereignet hatte. Mehrere Bistums-synoden hatten den Antrag eingebracht, dem Papst eine Eingabe zu unterbreiten, wonach zukünftig jeder Person bei einem Verfahren in der römischen Glaubenskongregation das rechtliche Gehör zu gewährleisten sei, insbesondere auch Einsicht in die Akten sowie das Recht auf einen Verteidiger seiner Wahl. Ebenso sollten Entscheide aller Instanzen begründet und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Diese Petition wollte eine Verfahrensordnung der Glaubenskongregation revidieren, die immer noch geheime Prozesse gegen Kirchenmitglieder ohne die Wahrung der ebengenannten Rechte eines Angeklagten zulässt. Der Bischof von Fribourg hat sich gegen diese Petition gewandt und ihre Verabschiedung unmöglich gemacht mit der Begründung, daß ein solcher Antrag das Vorgehen der römischen Kongregation und damit auch den Papst kritisiere. Diese Stellungnahme legt einen unaufgearbeiteten innerkatholischen Konflikt in eklatanter Weise frei. Ich möchte ihn als Anfrage an die kirchliche Autoritätsauffassung bestimmter, zur Zeit einflußreicher Amtsträger in Rom formulieren: Will diese Autorität ernstlich ihren Anspruch geltend machen, indem sie das von der Menschenrechtsdeklaration sanktionierte Grundrecht jedes Angeklagten mißachtet? Eine solche Autoritätsauffassung opfert nicht nur den Menschen der Systemerhaltung. Sie muß auf die Dauer auch die Autorität selbst zerstören. Diese sollte es im Interesse ihrer eigenen Glaubwürdigkeit auf sich nehmen, sich mit ihrer Fragwürdigkeit konfrontieren zu lassen. Auch die katholische Kirchenführung kann nur dann ihre Legitimität vor der Gesellschaft, vor den anderen Kirchen und ihrer eigenen Kirchengemeinschaft vertreten, wenn sie sich in freier Selbstbindung einer klaren Grenze für ihren Autoritätsanspruch unterwirft, und zwar dort, wo die anerkannten Rechte des Menschen beginnen. Diese resultieren aus der Menschenwürde. Wenn sie vorgibt, kraft ihrer göttlichen Befugnis über diese Rechte und ihre Einschränkung in freiem Ermessen verfügen zu können, wird sie den Vorwurf schuldhafter Ideologieblindheit aus hintergründigem Machtinteresse nicht entkräften können.

An dieser Stelle wird die fundamentale Bedeutung dessen sichtbar, was Hans Küng durch seine Unfehlbarkeitsanfrage benannt hat. Er hat ein Thema, das seit dem I. Vaticanum mehr verdrängt als bewältigt ist, neu aktualisiert. Das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit mit all seinen Implikaten war nur durch eine kirchengeschichtliche Separation der römisch-katholischen von der orthodoxen und der reformatorischen Tradition möglich. Ein „wahrhaft ökumenisches Konzil“, das von diesen drei großen kirchlichen Traditionen in gemeinsamer Verantwortlichkeit getragen wäre<sup>13</sup>, hätte diese Form der Dogmatisie-

rung nie zugelassen. Selbst innerhalb der römisch-katholischen Kirche und seiner Bischöfe fand sie bekanntlich einen erheblichen Widerstand, der in der Ablösung der Christkatholiken und im Widerspruch des bedeutenden Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger seinen deutlichsten Ausdruck fand. Die geistes- und kirchengeschichtliche Problematik dieses Themenzusammenhanges ist mit dem Tod Döllingers oder dem Faktum der Dogmatisierung keineswegs beendet. Sie gelangt zur Zeit mit neuen Bedingungen in eine neue Phase. Will die römisch-katholische Kirche mit ihrem dialogischen Verhältnis zur Industrie- und Bildungsgesellschaft der gegenwärtigen Welt ernst machen, wird sie die innerkirchliche Zerteilung der Menschen in solche, die von ihrem Stand her Zugang zur Wahrheit und damit zum Urteils- und Entscheidungsprozeß sowie zur selbstverantwortlichen Mitgestaltung unseres Lebens in der Kirche haben, und solchen, die sich vom Urteils- und Entscheidungsprozeß der anderen leiten zu lassen haben, aufgeben müssen.

F. Böckle sieht den entscheidenden Grund für die innerkatholische Autoritätskrise darin, daß „das dem modernen Bewußtsein eigene Modell der Selbstentscheidung bereits weitgehend in den kirchlichen Bereich eingedrungen ist“<sup>14</sup>. Man muß hinzufügen, daß die katholische Kirche — nicht zuletzt im II. Vaticanum — das Modell längst in vielen Zusammenhängen offiziell bestätigt hat. Man denke nur an die feierliche Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit des Menschen. Aber bestimmte Kräfte, die vor allem auf Absicherung des kirchlichen Systems bedacht sind, widersetzen sich zur Zeit mit einigem Erfolg der konsequenten Ausgestaltung dieser konziliaren Initiativen. Die alten, autoritären Entscheidungsstrukturen und die auf ihnen beruhenden Führungsweisen erscheinen ihnen sicherer. Sie greifen auf sie zurück und rufen ihre „dogmatischen“ Grundlagen, die anders als die neuen Modelle über längere Zeit hinweg begrifflich und rechtlich bis in Details ausgearbeitet werden konnten, in die Erinnerung der „Gläubigen“.

So ist für Paul VI. die Kirche eine „ungleiche Gesellschaft“ eine „inaequalis societas“. Gemeinsam sind ihre Mitglieder zur Heiligkeit und zum ewigen Heil berufen, unterschieden aber sind die „facultates“ oder „potestates“ in ihr, die „Fähigkeiten“ oder „Vollmachten“. Papst und Bischöfe, die „auf echte und vollste Weise Christus repräsentieren“, haben allein das Lehr- und Leitungsamt. Den Laien geht die Führungsgewalt (*facultas regendi*) ab<sup>15</sup>. Alle Laienaktivität in der Kirche ist vom Gehorsamsprinzip gegenüber der Hierarchie bestimmt und dieser zwecks Verwirklichung ihres Auftrages zugeordnet. Einen legitimen Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt kann es nicht geben, da dieses — konkret muß das heißen: Papst und Bischöfe — die universale Norm der unfehlbaren Wahrheit ist<sup>16</sup>. Im gleichen Sinn lautet die Erklärung der Glaubenskongregation vom 5. Juli 1973: „Aufgrund göttlicher Anordnung ist es . . .

allein Aufgabe der Oberhirten, ... die Gläubigen authentisch zu lehren ... sie (diese) sind vielmehr verpflichtet, die ihnen im Namen Christi verkündete Lehre anzunehmen<sup>17</sup>.“ Die Identifizierung zwischen Christus und den Lehramtsträgern einerseits und den übrigen Kirchenmitgliedern und dem hörenden Volk andererseits ist offenbar. Im Näheren heißt das, denen, die nicht der Leitungshierarchie zugehören, steht keine eigene Kompetenz im Sinne einer selbständigen Urteils- und Entscheidungsvollmacht und entsprechenden Mitverantwortung in Sachen des Kirchenlebens zu, mag das nun in Fragen der Glaubenslehre, der Ethik oder der Kirchenpraxis sein. Streng genommen gibt es hier zwei Gruppen: die Hierarchie und die anderen Kirchenmitglieder. Die einen haben zu sagen, die anderen haben das Gesagte anzunehmen und auszuführen. Im Konfliktfall wird diese Kennzeichnung besonders manifest.

So schwer es für die römisch-katholische Kirche sein mag, neue Entscheidungs- und Ordnungsstrukturen zum Tragen zu bringen, die Würde des Menschen als eines Vernunftwesens verlangt eine Entwicklung. Wer die „Vernunft“ in „geistlichen“ oder kirchlichen Belangen nur den Zugehörigen eines Standes zu- und sie allen anderen abspricht, spricht den letzteren ein wesentliches Moment ihrer Menschenwürde ab. Er richtet „Scheidewände“ in der Kirche auf und macht Ökumene unmöglich. Wer aber Menschen grundsätzlich von der Urteils- und Entscheidungsvollmacht ausschließt, erkennt ihnen de facto ihre Vernunft ab. Wenn den Gläubigen im kirchlichen Leben nicht von Rechts wegen zuerkannt wird, als selbständig Denkende und frei Entscheidende das Leben ihrer Kirchengemeinschaft verantwortlich mitzugestalten, erkennt man ihnen nicht nur die Fähigkeit ab, mündige Menschen und Christen zu werden. Man macht ihnen auch streitig, aktiv im Prozeß der Wahrheitssuche mitwirken zu können oder — etwa kraft ihrer Taufe und Firmung — authentisch wie jeder Amtsträger zum Zeugen der Gotteswahrheit werden zu können, in und außerhalb der Kirche. Man teilt die Kirche dann in selbstbestimmende und fremdbestimmende ein und wird den Vorwurf schlecht von sich weisen können, man wolle die letzteren nur in ihrem Abhängigkeitsverhältnis von den ersteren erhalten. Ist es von ungefähr, daß die Ergebnisse der Umfrage zur katholischen Synode in der BRD den Wert der Freiheit als stärksten kirchlichen Defizitwert zeigen? Nur 17 Prozent der Aussagenden gaben an, die Kirche trage dazu bei, „daß man sich als freier Mensch fühlen kann<sup>18</sup>.“

## V.

Für die Zukunft der Kirche und ihren Dienst an der Gesellschaft wird Entscheidendes davon abhängen, ob sie dem autonom gewordenen Menschen eine Form der Kirchenverbundenheit und gläubigen Existenz anbietet — und dem säkularisierten Menschen diese Glaubensexistenz zeigt —, mit der er sich als

säkular eröffnetes, freiheitlich gesonnenes und zur Eigenverantwortung berufenes Wesen identifizieren kann. Sie wird beweisen müssen, daß die Autonomie vernünftigen und verantwortlichen Handelns nicht durch religiöse Mechanismen oder kirchliche Machtausübung verunmöglicht wird.

Es wird sich zeigen müssen, ob sie den dem Menschen zukommenden Stand aktiver Mitbestimmung mit entsprechenden Grundrechten der Mitgestaltung oder der Bestimmung über sein eigenes Leben auch im Raum kirchlicher Praxis gewähren will. Sie muß die Verkündigung vom Glauben als Grund von Freiheit ungläubwürdig machen, wenn sie den Menschen im Grunde doch nicht emanzipieren, also aus der Überwachung und der Unmündigkeit entlassen, sondern unter Fremdbestimmung irgendwelcher Schichten in der Kirche behalten will. Welche Motive hierbei eine Rolle spielen, ob Angst vor dem Risiko oder der Freiheit, ob unaufgearbeitete Vorstellungen von „göttlicher Autorität“ bestimmter kirchlicher Ämter oder auch ein (bewußtes oder unbewußtes) Machtstreben, kann dahingestellt bleiben. Entscheidet sie sich nicht zum selbst- und mitverantwortlichen Menschen und zur Anerkennung seiner Zuständigkeit auch im Bereich der Wahrheitsfrage und Sittlichkeitsentscheidung, dann wird sie die Gesellschaft von heute und morgen ebenso verlieren, wie sie die Arbeiterschaft von gestern verloren hat<sup>19</sup>.

Vor allem aber wird sie dem Auftrag ihrer Glaubensbotschaft nicht gerecht. Der Glaube Christi will den Menschen zur Freiheit befreien. Mit Gewißheit nicht zu einer Freiheit, die als Deckmantel der Ordnungslosigkeit und Willkür benutzt wird. Mit Gewißheit aber auch nicht zu einer Freiheit, die im rein innerlichen, mystischen Bereich liegt und sich — im falsch ausgelegten Glaubensgehorsam — in eine neue innerkirchliche Knechtschaft begibt. Diese Freiheit muß freie Dienstbereitschaft für alle sein. Sie muß sich jedoch — um der Freiheit für alle willen — gegen jede Herrschaft stemmen, die den Menschen zum Knecht macht.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zur sittlichen Evidenz und ihrer autobiographischen Herkunft vgl. R. B. Perry, *Value as Any Object of Any Interest*, in: *Reading in Ethical Theory*, ed. by W. Sellars, J. Hospers, New York 1952; H. Albert, *Ethik und Metaethik*, in: *Werturteilsstreit*, hg. v. H. Albert u. E. Topitsch, Darmstadt 1971, S. 479.

<sup>2</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theol.* II—II 12, zu 2.

<sup>3</sup> Weiteres dazu siehe bei F. Böckle, *Theonomie der Verkunft*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972, S. 63—86.

<sup>4</sup> Siehe F. Böckle, a. a. O. und die von ihm zitierte Literatur, ebenso die Diskussion zwischen G. Ebeling und H. Albert: H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969<sup>2</sup>; G. Ebeling, Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“, Tübingen 1973.

<sup>5</sup> Vgl. H. Marcuse, Psychoanalyse und Politik. Trieblehre und Freiheit, Frankfurt—Wien 1968, S. 6.

<sup>6</sup> Vgl. G. Ebeling, Frei aus Glauben, Tübingen 1968.

<sup>7</sup> Vgl. Steven E. Ozment, Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Joh. Tauler, Jean Gerson and Martin Luther . . . , Leiden 1969, S. 197.

<sup>8</sup> In: Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck. Hintergrund und Entscheidung des Jahres 1518. Ztsch. f. Kirchengeschichte III, 1969, S. 342.

<sup>9</sup> Vgl. H. W. Daigeler, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche. Zürich, Einsiedeln, Köln 1973. D. hat dargelegt, welche unaufgearbeiteten Lehrvorstellungen in der katholischen Ekklesiologie hier noch zu bewältigen sind.

<sup>10</sup> Nicht von ungefähr hat Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, in seiner Weihnachtsansprache 1973 die Erklärung der Menschenrechte vor 25 Jahren und die Menschwerdung Gottes miteinander in Zusammenhang gebracht.

<sup>11</sup> Vgl. dazu die bedeutsame Reflexion von D. v. Oppen, Moral. Wie können wir heute miteinander leben? Stuttgart—Berlin 1973, bes. Kap. I u. II.

<sup>12</sup> Weiteres dazu in dem Aufsatz „Freiheit für Lehre, Forschung und Meinungsaustausch in der katholischen Kirche“ in dem Sammelband des Verfassers „Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft“, Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, S. 224—273. Die Erfahrungen, die der Verfasser in diesem Zusammenhang machte, finden nun offenbar ihre Fortsetzung bei Sigmund Kripp, Jesuit und Leiter des John-F.-Kennedy-Hauses in Innsbruck, aufgrund seiner praktischen Jugendarbeit und seiner Publikation „Abschied von morgen“, Düsseldorf 1973. Er „wurde auf Druck des Bischofs Rusch von Innsbruck nach dessen Besuch in Rom abgesetzt und aus Europa ausgewiesen“, berichtet „Publik-Forum“ unter Schilderung der weiteren Vorgänge (Nr. 26 vom 28. Dezember 1973).

<sup>13</sup> Vgl. dazu den Vorschlag von L. Vischer, . . . ein wirklich universales Konzil? in: Ökumenische Skizzen, Frankfurt 1972, S. 234 ff. und Una Sancta, 4/1969, S. 247 ff.

<sup>14</sup> F. Böckle, Die Kirchen und die sexuelle Emanzipation der Jugend, in: Sexualität und Gewissen, hg. von A. Gross und S. H. Pfürtnner, Mainz 1973, S. 136.

<sup>15</sup> Zitiert nach H. W. Daigeler, a. a. O. S. 102 f.

<sup>16</sup> Vgl. H. W. Daigeler, a. a. O.

<sup>17</sup> Abgedruckt in: Herder-Korrespondenz 27 (1973), Heft 8, S. 417.

<sup>18</sup> Vgl. E. Noelle-Neumann, Lebensfreude — kein Thema für die Kirche? Fragen zu einem Test über Bewegungs- und Mienenspiel von Katholiken, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974), Heft 1, S. 46.

<sup>19</sup> Weiteres dazu siehe in der Arbeit des Verfassers „Christ sein — Mensch sein“, Würzburg 1972, S. 52—60.

# Die Regionalisierung der ökumenischen Bewegung — eine Herausforderung für den Ökumenischen Rat der Kirchen

VON GÜNTHER GASSMANN

## *I. Die universale Dimension der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates*

Die ökumenische Bewegung, soweit sie im Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen direkten Vorläufern strukturellen Ausdruck gefunden hat, ist grundsätzlich, verfassungsmäßig und in ihrer theologischen, sozialetischen und praktischen Wirksamkeit weltweit auf die universale Gemeinschaft aller Kirchen aller Erdteile ausgerichtet. Auf dieser umfassenden Dimension liegt eindeutig das Schwergewicht ihrer Interpretation von „ökumenisch“. Diese universale Ausrichtung in Struktur, Theorie und Praxis — und Pathos — muß zunächst deutlich erkannt und anerkannt werden, wenn eine Klärung der Beziehung zwischen dieser Ebene und den anderen geographischen Ebenen ökumenischer Theorie und Praxis vorgenommen werden soll. Eine solche Klärung ist heute erneut zur Aufgabe geworden, da sich besonders im regionalen Bereich neue Bewegungen und Entwicklungen abzeichnen, von denen her die bisherigen Verhältnisbestimmungen zwischen den verschiedenen Ebenen z. T. nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen.

Bereits die unmittelbaren Vorläufer des ÖRK waren eindeutig universal ausgerichtet. Sie sind entstanden in Antwort auf die Herausforderung einer Zeit, in der durch mannigfaltige Erschütterungen, Umbrüche und Krisen die Sehnsucht nach einer universalen Gemeinschaft der Völker neu hervorbrach und sich u. a. im Völkerbund ein Instrument für die Realisierung der Hoffnungen der Menschheit schuf. Dem entsprach ein „christlicher Universalismus“. In „Faith and Order“ nahm er die Form des Ringens um die Einheit der Christenheit an, die den Willen des einen Herrn manifestieren und durch ihre weltweite Gemeinschaft überzeugender und wirksamer ihre universale Sendung und ihren Dienst an allen Menschen verwirklichen sollte. In „Life and Work“ ging es um Voraussetzungen und Ermöglichung gemeinsamen christlichen Handelns angesichts der Probleme der Zeit mit dem Ziel des Beitrags zum Aufbau einer „verantwortlichen Gesellschaft“. Der „Internationale Missionsrat“ verstand sich als ein Instrument zur Evangelisation der ganzen Welt. Und auch andere ökumenische Organisationen — CVJM, Christlicher Studentenweltbund, Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen etc. — sahen ihre Ziele in der gleichen weltweiten Perspektive.

Dieser Perspektive entsprachen die Themen, Strukturen und Arbeitsformen dieser Bewegungen — jedenfalls dem Grundsatz und Anspruch nach, wenngleich sicher nicht immer in ihrer Verwirklichung. Es waren die großen Themen der Kirchentrennungen — Verständnis der Kirche, der Sakramente, des Amtes, des Evangeliums und der Gnade. Es waren die großen sozialen Themen der Zeit — Wirtschaftsordnung, Zusammenleben der Völker, Erziehung, Kirche im Verhältnis zu Volk und Staat. Es waren die Grundfragen der Mission — Kirche, Reich Gottes und Mission, das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den großen Weltreligionen. Man kam auf großen Weltkonferenzen zusammen und leistete die Arbeit zwischen diesen „Marksteinen“ in internationalen Studienkommissionen und Fortsetzungsausschüssen. Regionale oder nationale Entwicklungen wurden zur Kenntnis genommen, dienten aber letztlich nur als Beispiele, als Mosaiksteine, die der weltweiten Perspektive hier und dort eine gewisse Konkretion verliehen und Einzelfragen in einem noch dringlicheren Licht erscheinen ließen. Organisatorisch scheint lediglich der Internationale Missionsrat nicht in dieses Bild hineinzupassen, da er auf regionalen Missionsräten und nationalen Christenräten aufbaute. Doch für die grundlegend im Welthorizont angelegte thematische Ausrichtung der Missionsbewegung hatte dies, wenn ich es recht sehe, keine entscheidende Bedeutung.

In dieser Hervorhebung der universalen Ausrichtung ist der Ökumenische Rat der Kirchen seinen Vorläufern gefolgt. Als auf der Ersten Vollversammlung in Amsterdam Verfassung und Satzungen des Rates endgültig beschlossen wurden, hatte z. B. das Prinzip angemessener konfessioneller Vertretung bei künftigen Vollversammlungen über das von einigen Gruppen favorisierte Prinzip regionaler Vertretung gesiegt. Mit den Konfessionen hatte damit auch der universale Aspekt Priorität erhalten. So steht heute der ÖRK auch in zunehmendem Maße mit den konfessionellen Weltbünden im Gespräch. Dem entspricht es, daß im sozialen und politischen Bereich die großen internationalen Organisationen, kaum aber säkulare regionale Organisationen seine Partner in Gesprächen und Zusammenarbeit sind. Die Arbeitsweisen und Perspektiven der einzelnen Abteilungen — jetzt Programmeinheiten — sind thematisch weltweit angelegt. Das braucht für die Themenkomplexe von Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft, Evangelisation und Weltmission nicht erläutert zu werden. Selbst die zwischenkirchliche Hilfe, die mit einer Fülle von spezifischen regionalen, nationalen und lokalen Projekten arbeitet, versteht sich als ein Dienst der weltweiten Christenheit in einer bestimmten Situation. Das Weltweite wird lokal. Das gilt auch für andere Programme. Natürlich gibt es Einflüsse von den „unteren Ebenen“ her, von ihren Problemen, Anliegen, Nöten. Andernfalls bliebe die Bewegung abstrakt, ökumenisches Glasperlenpiel. Aber sie sind wesentlich Anstöße, Infragestellungen, Impulse, die dem

weltweiten Pathos der Bewegung helfen, nicht zu einem leeren Pathos zu werden. Sie werden, jedenfalls der Theorie nach, aufgenommen und fruchtbar gemacht, in die weltweite Perspektive der Arbeit und Zielsetzung des ÖRK integriert. In diese Ausrichtung sind auch Dezentralisierungen mancher Studien und die Versuche, gleichsam regionale Ableger und Kontaktstellen des ÖRK — das New Yorker Büro, das frühere Ostasienbüro — zu schaffen, einzuordnen. Die Tatsache, daß die Bedeutung des ÖRK nicht zuletzt an der Zahl seiner Mitgliedskirchen und an dem Ausmaß, in dem die verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen in ihm vertreten sind, gemessen wird, kann als ein letzter Hinweis für die hier vertretene, gar nicht originelle, aber erneut und bejahend zu unterstreichende These gelten. Daß der ÖRK in seiner Arbeit faktisch seinem universalen Anspruch häufig nicht entsprochen hat, steht auf einem anderen Blatt.

## II. *Die ökumenische Bewegung auf regionaler/nationaler Ebene*

Neben diesem weltweit orientierten Strom der ökumenischen Bewegung stehen von Anfang an Entwicklungen, die primär auf regionaler und nationaler — und heute zunehmend auch auf örtlicher — Ebene verwurzelt sind. Sie sind z. T. sogar älter als die Vorläufer des ÖRK. Bereits 1905 wurde der Protestantische Kirchenbund Frankreichs — und der Nationale Christenrat Puerto Ricos! — geschaffen. Nach intensiven Bemühungen und Diskussionen um Pläne und Modelle, die weit ins 19. Jahrhundert zurückreichen, wurde 1908 der „Federal Council of the Churches of Christ“ in den USA gegründet. Seitdem ist die Zahl der Nationalen Christen- oder Kirchenräte ständig gestiegen. 1971, als eine vom ÖRK veranstaltete Weltkonsultation für Nationale Räte in Genf abgehalten wurde, zählte man über 90 solcher Räte. Zwischenkirchliche Gespräche wurden seit den zwanziger Jahren z. B. in Großbritannien, aber auch zwischen Kirchen in verschiedenen Ländern (z. B. zwischen der Kirche von England und den skandinavischen lutherischen Kirchen oder zwischen der Kirche von England und verschiedenen orthodoxen Kirchen) geführt. Vor allem die anschwellende Bewegung für Kirchenunionen in verschiedenen Ländern (seit 1925 über 50 Unionen) — die Bemühungen um eine Vereinigte Kirche von Kanada (1925) setzten bereits 1902, die um eine Kirchenunion in Südindien bereits 1919 ein — wurde zunehmend ein bedeutender Faktor im ökumenischen Ringen auf nationaler und regionaler Ebene. Die zeitlich letzte Stufe in diesen Entwicklungen stellen einerseits die unzähligen örtlichen Christenräte in vielen Ländern und andererseits die regionalen ökumenischen Gremien in Asien, Afrika, Europa, Lateinamerika, im Pazifik und im karibischen Raum dar. Diese regionalen „Konferenzen“ sind erst seit dem Ende der fünfziger Jahre entstanden.

Diese Entwicklung ökumenischer Aktivität auf der regionalen und nationa-

len Ebene ist bis in die Gegenwart hinein parallel, d. h. nicht unverbunden, aber auch nicht integriert, neben der weltweit konzipierten Arbeit des ÖRK und seiner Vorgänger verlaufen. Eine organisatorische Verknüpfung bestand lediglich im Internationalen Missionsrat und, nach der Integration von IMR und ÖRK, in der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK. Natürlich finden wir viele Beziehungen auf persönlicher Ebene, gleiche sachliche Anliegen und manche gegenseitige Bereicherung durch die Übernahme von Ergebnissen der ökumenischen Diskussion von einer Ebene zur anderen. Aber eine geplante, strukturierte Wechselbeziehung, Koordination, Kommunikation und Arbeitsverteilung gab es nicht und wird sich auch heute, bei der komplexen Situation, sicher nur partiell verwirklichen lassen. Daß seitens des ÖRK manche Anstrengungen zur Schaffung engerer Kontakte unternommen wurden, zeigt z. B. der Entschluß von „Glauben und Kirchenverfassung“ in den sechziger Jahren, den Problemen und Entwicklungen im Bereich der Kirchenunionen aktive Aufmerksamkeit zu schenken (Konsultationen in Bossey 1967 und Limuru 1970). Im gleichen Zeitraum wurde auch versucht, durch Errichtung eines besonderen Büros (Beschluß von Uppsala 1968) und durch eine Weltkonsultation (1971) die Beziehungen zwischen ÖRK und Nationalen bzw. Regionalen Räten und Konferenzen zu intensivieren.

Auf der anderen Seite haben im letzten Jahrzehnt die höchst vielgestaltigen regionalen und nationalen ökumenischen Organisationen z. T. ein solches sachliches und organisatorisches Eigengewicht erhalten, daß eine Koordination mit den Strukturen, Arbeitsformen und Zielen des ÖRK noch schwieriger geworden ist. Diese wachsende Selbständigkeit betrifft nicht nur die spezifischen Voraussetzungen, Probleme und Aufgaben einer bestimmten Region oder eines Landes, denen die jeweilige ökumenische Organisation nähersteht und auf die sie sich unmittelbarer und wirksamer beziehen kann als eine weltweit orientierte Organisation. Selbst in Fragen von internationaler und weltweiter Relevanz — gelten sie nun Aspekten christlicher und kirchlicher Existenz oder wirtschaftlichen, sozialen und politischen Problemen der Weltgemeinschaft oder eines bestimmten Kontinents oder Subkontinents — treten diese Organisationen mit eigenen Studien, Verlautbarungen und Aktionen hervor. Ein Beispiel hierfür ist der sehr aktive Britische Kirchenrat, der auf der britischen kirchlichen Szene für viele sehr viel deutlicher und unmittelbarer „Ökumene“ verkörpert als der „ferne“ ÖRK. Ähnliches gilt — auf der regionalen Ebene — für die Christliche Konferenz Asiens (bisher: Christliche Ostasienkonferenz) und die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz. (Demgegenüber befindet sich die Konferenz Europäischer Kirchen noch im Stadium der Unterentwicklung.) Überdies sind viele der Regionalen und Nationalen Räte dem ÖRK darin ein Stück voraus, daß sich ihnen Kirchen angeschlossen haben oder in ihnen ein festes

Gastverhältnis einnehmen, die noch nicht dem ÖRK angehören. Auch von daher fühlen sich solche Räte geradezu verpflichtet, eine gewisse Distanz zum ÖRK zu halten. Schließlich kommt hinzu, daß in den letzten Jahren in einigen regionalen Gremien, besonders in der „Dritten Welt“, sich die Ausbildung eines wachsenden eigenen theologischen Selbstbewußtseins abzeichnet. Innerhalb und im Umkreis dieser Organisationen wird eine „kontextuelle Theologie“ entfaltet, die sich bewußt, zuweilen schroff, gegen die „Vorherrschaft“ westlichen theologischen Denkens, gerade auch im ÖRK, wendet. Es ist die spezifische Situation, der „Kontext“, der in diesen neuen theologischen Ansätzen nicht nur die Themen theologischer Reflexion bestimmt, sondern auch das hermeneutische Instrument zur Interpretation des biblischen Zeugnisses und der Tradition des Glaubens wie der Kirche darstellt. Diese Ansätze sind hier nicht zu beurteilen, sie werden nur erwähnt als ein weiterer und bedeutsamer Faktor einer zunehmenden „Regionalisierung“ der ökumenischen Bewegung.

### III. *Die neu zu profilierende universale Rolle des Ökumenischen Rates*

Wie ist dieser Befund zu beurteilen? Im Grundsätzlichen besteht weitreichende Einmütigkeit: Daß die ökumenische Bewegung ihre Ziele auf mehreren Ebenen gleichzeitig zu verwirklichen sucht, ist nicht nur ein historisches Faktum, sondern entspricht auch einer theologischen und methodisch-strukturellen Notwendigkeit. Christliche Einheit und das durch christliche Gemeinschaft ermöglichte gemeinsame Zeugnis durch Wort und Tat haben universale, regionale, nationale und örtliche Dimensionen je eigenen Rechts und eigener Bedeutung. Das hat der ÖRK u. a. in seinen Erklärungen zur Einheit und zur Katholizität der Kirche (Neu-Delhi 1961 und Uppsala 1968) theologisch unterstrichen. Es ist, auf der anderen Seite, keine Frage, daß sich die nationalen und regionalen ökumenischen Bestrebungen der einen, umfassenden ökumenischen Bewegung verpflichtet wissen. Es kann auch in der Tat keine der verschiedenen ökumenischen Ebenen ihre Aufgabe ohne die andere und ohne bewußte Wechselbeziehung mit ihr erfüllen, wenn einerseits universale abstrakte Theorie und unerfüllter Anspruch und andererseits lokaler (auf den verschiedenen Ebenen) Provinzialismus vermieden werden sollen. Gerade aber diese Wechselbeziehung, die gegenseitige Bereicherung und Korrektur im Wissen um die unterschiedlichen Situationen und Aufgaben wie im Wissen um das gemeinsame Voranschreiten des ganzen universalen Gottesvolkes auf den einen Herrn und die von ihm geschenkte Einheit zu, wird heute faktisch durch die erwähnten Tendenzen und Entwicklungen erneut in Frage gestellt.

Damit wird aber primär der ÖRK und seine gegenwärtige Struktur und Arbeitsweise selbst in Frage gestellt. Dagegen ist das wachsende ökumenische Selbstbewußtsein auf nationaler und regionaler Ebene, trotz mancher isolations-

stischer Gefahren, nur zu begrüßen. Soll also der ÖRK durch die regionalen Entwicklungen soweit zurückgedrängt und in seinen spezifischen Aufgaben so entleert werden, daß er zu einer bloßen internationalen Superstruktur wird, die von Zeit zu Zeit Deklarationen abgibt und ein Konferenzkarussell ablaufen läßt, das trotz lauter Begleitmusik kaum Beachtung findet? Niemand, dem die universale Dimension des Ringens um die Einheit der Kirche und deren Bedeutung für die Sehnsucht nach wahrer menschlicher Gemeinschaft am Herzen liegt, wird das wünschen können. Was könnte und müßte also auf seiten des ÖRK geschehen, um dieser Herausforderung seiner eigenen Daseinsberechtigung zu begegnen? Der Versuch, einige vorläufige Antworten und Anregungen auf diese Frage zu geben, muß im Zusammenhang der neuen Situation, in der sich der Rat seit einiger Zeit befindet, unternommen werden.

1. Die konfessionellen Unterschiede und Gegensätze, die die Christenheit in der ganzen Welt teilen und fragmentieren, waren Anstoß und Stachel der ökumenischen Bewegung. Die Überwindung der kirchentrennenden Gegensätze ist und bleibt das Ziel dieser Bewegung. Angesichts der bemerkenswerten Annäherung der getrennten Kirchen, zu der die Arbeit in Glauben und Kirchenverfassung wesentliche Beiträge geleistet hat, nimmt die konfessionelle Problematik im ÖRK nicht mehr die Stellung ein wie in den ersten beiden Jahrzehnten seines Bestehens. Dennoch wird der ÖRK auch weiterhin mit dem konfessionellen Problem leben und ringen müssen. Daran ist er vor allem durch orthodoxe Stimmen aus der jüngsten Zeit unüberhörbar erinnert worden. Ähnliches gilt auch für die römisch-katholische Kirche, vor allem, wenn sie noch stärker als bisher in die Arbeit des ÖRK mit einbezogen werden sollte. Bleibt der Ökumenische Rat auch weiterhin ernsthaft — und gegen alle Stimmen, die vorgeben, es handle sich hier um eine überholte und darum irrelevante Sache — am Problem der getrennten Konfessionen, dann hält er an einer seiner spezifischen universalen Aufgaben fest, die ihm niemand abnehmen kann. Daß in dieser Frage Lösungen auf nationaler und regionaler Ebene gesucht und erreicht werden — Kirchenunionen, Leuenberger Konkordie —, unterstreicht nicht nur die Notwendigkeit der Wechselbeziehung zwischen den Ebenen, sondern auch die Bedeutung des Festhaltens an der universalen Dimension dieses Ringens.

2. Neben der traditionellen konfessionellen Problematik sieht sich der ÖRK — und mit ihm konfessionelle Weltbünde und viele Kirchen — heute der sich quer durch die Konfessionen und Kirchen ziehenden Polarisierung zwischen einer sozio-politischen Interpretation des christlichen Glaubens und einem evangelikal — zuweilen auch fundamentalistischen — Glaubensverständnis samt den entsprechenden Zwischenstufen gegenüber. Diese Gegensätze, die für manche bereits den Charakter und die Schärfe echter Bekenntnisgegensätze tragen, haben Auswirkungen bis in alle Arbeitszweige des ÖRK hinein. Sie

sind, in unterschiedlicher Weise, ein eindeutig weltweites Phänomen in der Christenheit. Abgesehen von einigen gutgemeinten Ansätzen („Gespräche mit Evangelikalen“ — als ob die Evangelikalen nur außerhalb des ÖRK stünden), hat sich der ÖRK dieser neuen ökumenischen Problematik noch nicht bewußt und in umfassender Weise gestellt. Es wird ihm vielmehr, manchmal mit Recht, manchmal zu Unrecht, der Vorwurf gemacht, er lasse sich in seinen Entscheidungen, Projekten, Konferenzen und Dokumenten zu einseitig von nur einer Tendenz innerhalb dieses neuen Kräftespiels bestimmen. Es wäre für das Ringen um die Einheit der Kirche wie für die praktische Zusammenarbeit der Kirchen verhängnisvoll, wenn der mühsame Prozeß fortschreitender Überwindung konfessioneller Unterschiede durch eine neue Form „konfessioneller“ Spaltungen zunichte gemacht würde. Der ÖRK wird daher den für seine Existenz und Funktionen wesentlichen theologischen Dialog erweitern müssen über den traditionellen Bereich der konfessionellen Differenzen hinaus, um die Vertreter der neuen, kontroversen Positionen in ein offenes Gespräch und Ringen um die Wahrheit zu führen. Mit der Aufnahme dieser universalen Problematik würde er gleichzeitig ein wichtiges Proprium seiner weltweiten Aufgabe hinzugewinnen.

3. Zu den erwähnten beiden Problemkreisen tritt schließlich die stärkere „Kontextualisierung“ theologischen Denkens hinzu, die gleichzeitig auch eine „Regionalisierung“ bedeutet. Natürlich kommt es hier zu Überschneidungen mit den zuletzt genannten Polarisierungstendenzen. So wird z. B. eine aus dem lateinamerikanischen Kontext heraus entwickelte „Theologie der Befreiung“ im Blick auf ihre theologischen Voraussetzungen und grundlegenden Überzeugungen auch in die Skala der auseinanderstrebenden Interpretationen des Glaubens und des Auftrags der Christen und der Kirche eingeordnet werden können. Dagegen passen Ansätze, die bewußt nichtwestliche Denkstrukturen in die theologische Reflexion und Interpretation mit aufnehmen, kaum oder nur partiell in das (westliche!) Schema der Polarisierung zwischen „progressiv“ und „evangelikal“ (mit vielen Zwischenstufen) hinein. Diese verschiedenen Ansätze müssen in ein Gespräch miteinander und eine wechselseitige kritische Prüfung gebracht werden, soll es nicht zu einer gefährlichen Aufsplitterung christlichen Denkens in sich selbst genügende theologische Provinzen kommen. Das ist aber nur auf der universalen Ebene möglich und damit wiederum ein neues Proprium des ÖRK. Diese Aufgabe ist innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung erkannt und in die Erwägungen zur Methode der künftigen Studienarbeit (die der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung im Juli/August 1974 vorgelegt werden) aufgenommen worden. Sie muß aber auch in den anderen Arbeitszweigen des ÖRK angepackt werden, wenn man angesichts der hier unter 2. und 3. genannten Polarisierungstenden-

zen nicht nur weiterhin in einer universalen Perspektive, sondern auch mit einer tragfähigen Basis in den Mitgliedskirchen der ökumenischen Sache dienen möchte.

Die gleichzeitige Beschäftigung mit diesen drei Problemkreisen und den vielen damit zusammenhängenden Einzelfragen stellt den ÖRK, falls er sie wirklich aufnimmt, gewiß vor eine schwierige Aufgabe. Sie würde vor allem eine Intensivierung und Konzentration der Studienarbeit erfordern, und zwar nicht nur im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung. Angesichts der begrenzten finanziellen Möglichkeiten wäre damit eine Beschränkung der Vielfalt jetzt laufender Projekte verbunden, von denen ja einige inzwischen auch aufgegeben worden sind (wie die Humanum-Studie) und andere mit nicht allzu großer Intensität durchgeführt werden (z. B. der Dialog mit anderen Religionen und Ideologien). Vor allem könnten, um nun auch die andere Seite stärker ins Spiel zu bringen, einige Projekte den regionalen Gremien überlassen werden, die in solchen Fällen oft den betreffenden Fragen und Situationen näherstehen (z. B. im Falle des Dialogs mit anderen Religionen), während der ÖRK hier nur eine koordinierende, der gegenseitigen Kommunikation dienende Hilfsfunktion auszuüben brauchte. Eine solche Intensivierung der Studienarbeit in der genannten dreifachen Ausrichtung hätte eine dreifache Bedeutung: 1. Es könnten angesichts der gegenwärtigen Kritik am ÖRK Klärungen erreicht werden, die für die gesamte Ausrichtung der Arbeit des ÖRK von grundlegender Bedeutung wären. Dies könnte ihn von dem Vorwurf befreien, er folge häufig einem theorieleeren Aktivismus oder lasse sich in manchen seiner Projekte von Überzeugungen leiten, die in seinen Mitgliedskirchen nur eine schmale Basis haben. 2. Es würden zugleich Prioritäten klar herausgestellt, die der Profilierung der universalen Rolle, die der ÖRK weiterhin auszuüben hat, dienen. Er könnte damit den oft gleichlaufenden Diskussionen auf den anderen Ebenen eine wirkliche Hilfe leisten und das Bewußtsein wachhalten, daß es hier letztlich um Fragen von universaler und nicht nur provinzieller Relevanz geht. 3. Es würde dem ÖRK durch eine solche Herausstellung von Prioritäten und die damit verbundene Konzentration die Möglichkeit gegeben, andere Aufgaben — bis hin zu den praktischen Funktionen der zwischenkirchlichen Hilfe — an regionale Gremien abzugeben, die hier effektiver arbeiten könnten.

Erst im Rahmen einer solchen sachlichen Neuorientierung des ÖRK, die eine deutlichere Aufgabenverteilung implizieren würde, könnte eine zusätzliche Verstärkung der strukturellen Querverbindungen zwischen den ökumenischen Bemühungen auf der Weltebene und den anderen Ebenen an Einsichtigkeit, Richtung und Effektivität gewinnen. Die Einheit der ökumenischen Bewegung in der Vielfalt auch ihrer regionalen, nationalen und örtlichen Ausdrucksformen würde wieder deutlicher sichtbar.

## Ostkirche und Ökumene auf dem Weg nach Jakarta

VON REINHARD SLENCZKA

Mehrfach hat es in den letzten Jahren Anlässe zu Spannungen innerhalb der ökumenischen Bewegung und zu mitunter scharfer Kritik am Ökumenischen Rat der Kirche gegeben. Bezeichnend für diese Situation ist der Bericht des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Philip Potter, auf der Tagung des Zentralausschusses vom 22.—29. August 1973 in Genf. Vieles, was die ökumenische Arbeit und vor allem das Klima der kirchlichen Begegnung belastet, wurde in aller Offenheit ausgesprochen. Dazu gehören auch einige Ausführungen über das Verhältnis von Ostkirche und Ökumene. So heißt es: „In den letzten Jahren haben sich auch führende Persönlichkeiten in den orthodoxen Kirchen beunruhigt gezeigt; sie verlangen eine stärkere Hinwendung zu dem Ziel der kirchlichen Einheit, bemängeln die geschäftige Aktivität im sozialen und politischen Bereich und vermissen spirituelle und liturgische Tiefe im Leben und Wirken des Ökumenischen Rates. Trotz der verstärkten Heranziehung orthodoxer Theologen zur intensiven Mitarbeit im Rat wurde scharfe Kritik geübt an der Unfähigkeit der vorwiegend protestantischen und westlichen Organisation, Tradition und Zeugnis der orthodoxen Kirche ernsthaft zu berücksichtigen. Die Orthodoxen stehen auch der westlichen theologischen Denkweise sowie der — wie sie es nennen — theologischen Armut der Vertreter anderer Kulturen kritisch gegenüber. In den vergangenen Monaten haben mehrere unserer orthodoxen Freunde scharfe Erklärungen darüber abgegeben, was sie als bedauernswerte Tendenzen im Ökumenischen Rat betrachten. Ich bin der Meinung, wir sollten all diese Fragen offen anschneiden und sie ehrlich und mutig in Angriff nehmen. Dies ist angezeigt, gerade weil unsere ökumenische Gemeinschaft und mit ihr die Offenheit gewachsen ist, mit der wir nun miteinander sprechen können.“

Deutlicher, ja auch schärfer kann das gegenwärtige Verhältnis von Ostkirche und Ökumene kaum beschrieben werden. Damit ist auch das Ziel der folgenden Überlegungen genannt, nämlich die von orthodoxer Seite vorgebrachten Einwände vorzuführen, sie auf ihre Hintergründe zu untersuchen und die darin eingeschlossenen theologischen Probleme für die ökumenische Begegnung im allgemeinen sowie für die Arbeit

des Ökumenischen Rates im besonderen herauszustellen. Freilich ist von vornherein zu bemerken, was sich bei genauerem Zusehen herausstellen wird, daß es nicht einfach um die Vorbehalte aus einer bestimmten kirchlichen Tradition geht. Diese Katalogisierung würde die Probleme in unzulässiger Weise neutralisieren. Dem ökumenischen Gespräch, das ein Gespräch von lebendigen Kirchen ist, wäre damit ein schlechter Dienst erwiesen, und der Gesprächspartner würde nicht in angemessener Weise ernst genommen. Ob man die vorgebrachten Bedenken teilt oder nicht, sie werden zudem in ähnlicher Weise auch in anderen Kirchen laut. Sie sind in der römisch-katholischen Kirche vernehmbar, aber ebenso zeichnen sie sich deutlich in den Polarisierungen in den Reformationskirchen ab. Wo jedoch innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft die Fronten oft hoffnungslos erstarrt sind, mag der Blick auf eine andere Kirchengemeinschaft eine gewisse Hilfe bieten, und wenn sie nur darin besteht, daß man auf andere Stimmen hört, ohne gleich die Ohren zu verstopfen.

## I.

Aus den von Dr. Potter erwähnten scharfen Erklärungen, die von den orthodoxen Freunden in den letzten Monaten abgegeben worden sind, greifen wir drei heraus, denen nach ihrem Inhalt wie auch nach ihrer Herkunft eine besondere Bedeutung zukommt.

An erster Stelle in zeitlicher Reihenfolge steht die „Enzyklika der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Amerika über christliche Einheit und Ökumene“ vom 21. März 1973<sup>1</sup>. Diese Kirche unterstand bislang der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats. Am 10. April 1970 erhielt sie durch Beschluß des Synods des Moskauer Patriarchats die Autokephalie, und diese Entscheidung führte zu einem scharfen und noch nicht beigelegten Konflikt mit dem Ökumenischen Patriarchat über die rechtlichen Kompetenzen für die Bewilligung der Autokephalie sowie über die Jurisdiktion bei den sogenannten Auslandskirchen<sup>2</sup>. Für die ökumenischen Beziehungen ist dies nicht ohne Folgen geblieben, aber es spielt bei der Enzyklika keine Rolle. Wichtiger ist vielmehr, daß zu dieser Kirche führende Vertreter der heutigen orthodoxen Theologie gehören, deren Ansehen auch in anderen orthodoxen Jurisdiktionen und in der ökumenischen Bewegung unbestritten ist. Vor anderen sind zu nennen John Meyendorff, derzeitiger Präsident der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sowie Alexander Schmemmann; beide sind Professoren an der Fakultät von St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. In vielen Punkten stimmt die Enzyklika mit den Bedenken überein, die J. Meyendorff als Einführung in das Hauptthema bei der Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen im

August 1971 vorgetragen hatte<sup>3</sup>. Vor kurzem hat Meyendorff in einem Aufsatz noch einmal nachdrücklich an die Enzyklika vom vorigen Jahr erinnert<sup>4</sup>. Unbestreitbar ist der Beitrag, den diese aus der russischen Emigration hervorgegangenen Theologen für die Vermittlung und Verständigung zwischen östlicher und westlicher Theologie gerade auch in der ökumenischen Bewegung geleistet haben. Dieses theologische Potential ist auch in der Enzyklika unverkennbar.

Das zweite Dokument in zeitlicher Reihenfolge ist die „Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und des heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen“, datiert vom 7. August 1973<sup>5</sup>. Diese Botschaft wurde durch Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod, dem Vorsitzenden der Synodalkommission für die Fragen der christlichen Einheit und der zwischenkirchlichen Beziehungen und früheren Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, übermittelt. Die Erklärung ist nicht sehr umfangreich. In ihrer Kritik ist sie zurückhaltend und beschränkt sich auf Bemerkungen zu den Arbeiten und Erklärungen der Weltmissionskonferenz von Bangkok vom 29.12.1972—8.1.1973.

Das dritte Dokument ist die „Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen“ vom 16. August 1973, die ebenfalls unmittelbar dem Zentralausschuß zu seiner Tagung übermittelt wurde<sup>6</sup>. Diese Erklärung ist so etwas wie eine Bestandsaufnahme der bisherigen Mitarbeit der Orthodoxie im Ökumenischen Rat. Sie zielt auf die Frage, welches die Ursachen für die Krisensituation des Ökumenischen Rates sind und welche Möglichkeiten bestehen, die vorherrschenden Polarisierungen, wie sie sich in der Auseinandersetzung um die Praxis und die Ziele des Rates ergeben haben, zu überwinden.

So verschieden diese Erklärungen nach Herkunft und Inhalt sein mögen, haben sie doch einige grundsätzliche Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen. Es sind Überlegungen, die nicht von außen an den Ökumenischen Rat herangetragen werden, sondern von Gliedkirchen, die sich ihrer Mitverantwortung bewußt sind und auf eine bis an den Anfang dieses Jahrhunderts zurückreichende Mitarbeit der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung verweisen können. Gemeinsam ist aber auch die Beurteilung der Situation des Ökumenischen Rates und die Kritik an seinem sozialpolitischen Engagement, hinter dem das Bemühen um theologische Übereinstimmung und kirchliche Einheit zurückzutreten scheint. Ganz direkt wird die Frage gestellt, ob in dieser Entwicklung nicht das ursprüngliche Ziel ökumenischer Arbeit durch andere Ziele verstellt oder gar ersetzt worden sei. In dieser Lage wird dann gemeinsam darauf gedrängt, bei allen notwendigen und nützlichen

Aufgaben der Kirche in der Welt, nicht die Gemeinschaft zu vergessen, die in Jesus Christus begründet ist und von der allein echte christliche Einheit getragen werden kann.

Wenn diese Stimmen zunächst fremd und befremdlich scheinen, so muß unbedingt darauf geachtet werden, daß es in allen drei Erklärungen um die bisherige und die zukünftige Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung geht. Es gibt freilich in der Orthodoxie auch Stimmen, die energisch jede Mitarbeit ablehnen, weil nach ihrem Verständnis Ökumene als Bemühen um kirchliche Einheit nur die Rückkehr von Abgefallenen in die eine Kirche bedeuten kann. Diese Stimmen kommen in den vorliegenden Erklärungen nicht zu Wort; aber man sollte sie aus dem Hintergrund auch mithören.

## II.

Nach ihrem Inhalt sind die Erklärungen eine Kritik am Ökumenischen Rat; dies jedoch bedeutet nicht die Kritik an einer Institution, sondern an bestimmten Positionen und Tendenzen, die im Ökumenischen Rat in den letzten Jahren hervorgetreten sind oder auch die Oberhand gewonnen haben. Am ausführlichsten ist die Enzyklika der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Amerika, und deshalb ist es am besten, von diesem Text ausgehend die Einwände und Bedenken darzustellen. Die Lage der ökumenischen Bewegung wird bezeichnet als eine „Krise in Geist und Ausrichtung“ (a crisis of spirit and orientation); diese Krise betrifft das Wesen und nicht nur Verfassung und Organisation. Mit drei Gefahren, denen die ökumenische Bewegung ausgesetzt ist, wird die Lage dann im einzelnen geschildert: die Gefahr des Relativismus, die Gefahr des Säkularismus und die Gefahr von falschen Methoden der Vereinigung.

In den Texten klingt manches an, was bereits mehrfach bis zur Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 regelmäßig in den Sondererklärungen der orthodoxen Delegierten vorgebracht worden ist<sup>7</sup>. Auf diese Erklärungen wird auch ausdrücklich hingewiesen. Die in ihnen vertretene ekklesiologische Position wird gern als ein Ausschließlichkeitsanspruch verstanden, nach dem allein in der orthodoxen Kirche des Ostens die Identität und Kontinuität der alten ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzile gewahrt worden sei, während alle anderen Kirchen von ihr abgefallen sind. Einheit und Zertrennung der Kirche erscheinen unter dieser Voraussetzung gleichbedeutend mit Wahrheit und Irrtum, Orthodoxie und Heterodoxie. Eine Verständigung über dogmatische Unterschiede erscheint unter dieser Voraussetzung oft von vornherein als unmöglich. Obwohl bei allen drei Erklärungen auch mit dieser Grundposition gerechnet werden muß, wird sie in keiner apodiktisch formuliert. Eher wird sie einer anderen, in

der westlichen Theologie vorherrschenden Position konfrontiert, und die Differenzen werden an den in der kirchlichen Zusammenarbeit auftauchenden Problemen exemplifiziert. Damit ist von vornherein die kritische Auseinandersetzung auf die dogmatische Ebene und hier in den Bereich der Ekklesiologie gelegt. Mehr oder minder direkt werden die aufgezeigten Gefahren und Entwicklungen als unmittelbare und notwendige Konsequenzen ganz bestimmter dogmatischer Voraussetzungen aufgefaßt.

*Relativismus* heißt dann nach der amerikanischen Enzyklika: „Nach bestimmten philosophischen und theologischen Voraussetzungen, die der orthodoxen christlichen Tradition fremd sind, verwirft ein mächtiger Zug in der heutigen Ökumene die Grundbegriffe von Wahrheit, Kirchenordnung, sichtbarer kirchlicher und dogmatischer Übereinstimmung, als ob es sich dabei um Hindernisse für die christliche Einheit handle... Nach dieser relativistischen Betrachtungsweise erscheint die Kirche als eine rein menschliche Gemeinschaft, als menschliche Stiftung, die unausweichlich sündhaft und im Irrtum ist. Es wird kein Unterschied gemacht zwischen der Würde der Kirche und der Unwürdigkeit ihrer menschlichen Glieder.“

Mit diesem Stichwort des Relativismus wird also die historische und soziologische Betrachtungsweise der christlichen Kirche aufgegriffen, wie sie dem geschichtlichen Wandel und der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse unterworfen scheint. Daraus folgt dann auch, daß die Grundaussagen des christlichen Glaubens wie auch die Grundformen christlicher Praxis als Zeitprodukte verstanden werden, die nach den jeweiligen Umständen sich ändern, vergehen oder neu entworfen werden müssen. Der „Zeitgeist“ (spirit of the times) wird zur Norm.

Als Folge dieses Relativismus erscheint dann ein dogmatischer Minimalismus, der zwar sämtliche Erscheinungsformen des christlichen Glaubens und christlicher Tradition respektiert und sie auf einer weitgefaßten Basis eines Minimalkonsens' zusammenbringen kann, den die Enzyklika als „Nichtleugnung Christi“ beschreibt. Gleichzeitig werden die jeweiligen Erscheinungsformen und geschichtlichen Ausprägungen christlicher Kirche nicht mehr in ihrem Anspruch ernst genommen, und damit wird die Realität des Gegensatzes übersprungen.

Nach der Sache wird die Gefahr des Relativismus auch von der Erklärung des Moskauer Patriarchats aufgegriffen. Damit wird ein Fragezeichen angebracht an dem Dialog zwischen den verschiedenen Weltreligionen und Ideologien, für den ein biblisch begründetes Wahrheitskriterium fehle. Es wird hingewiesen auf den Geschichtsverlust, der in den Dokumenten der Bangkok-Konferenz sich abzeichne, und dazu wird das Wort des russischen Kirchengeschichtlers E. Akvilonov zitiert: „Die Kirche der Gegenwart, die

keine enge Verbindung zur Kirche der Vergangenheit und Zukunft hat, wird bald zu einer Kirche der Vergangenheit. Die künftigen Generationen werden sie ebenso vergessen, wie sie selbst die Kirche der Vergangenheit vergessen hat.“ Schließlich wird von einer großen, neuen Versuchung gesprochen, in der die ökumenische Bewegung sich heute befinde, „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“. Erinnert wird an Röm 1, 16 und Gal 1, 10, Worte, die weder wörtlich noch sinngemäß in den Konferenz-Dokumenten einen Widerhall gefunden hätten.

*Säkularismus* ist das Stichwort für die zweite Gefahr. Damit wird auf Tendenzen in einzelnen Kirchen und in der Arbeit des Ökumenischen Rates hingewiesen, die unter der Selbstbezeichnung des sogenannten „Säkularökumenismus“ zusammengefaßt sind. Die amerikanische Enzyklika formuliert: „Säkularistisches Christentum und gegenwärtige Ökumene bestimmen sich selbst unter den Begriffen der Einheit durch gemeinsames Handeln in den Angelegenheiten dieser Welt, als vereintes Bemühen, eine ‚bessere Welt‘ in sozialer Gerechtigkeit, Wohlstand und Frieden zu begründen.“ Kritisiert wird nicht allein die Behauptung, daß die Verbesserung der Lebensqualität durch direktes politisches, soziales und wirtschaftliches Handeln zur vornehmsten und wesentlichen Aufgabe der Kirchen gehöre. Vielmehr wird die Erwartung abgelehnt, daß durch solches Handeln die christliche Einheit zustande komme und der Welt die Einheit gebracht werden könne. Im Hintergrund steht das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in dem programmatisch der Umschwung von der Theologie zur Anthropologie begründet und vollzogen wurde.

Hierzu wird an den grundlegenden Unterschied von Reich Gottes und Welt erinnert, so heißt es: „Wir erblicken in vielen ökumenischen Aktivitäten heute, nicht ausgeschlossen solche, die von amtlichen ökumenischen Organisationen und Stellen unternommen werden, eine völlige Verletzung der traditionellen Grundsätze für das Verhalten des Christen zum Leben der säkularen Welt. Nicht allein ist da der Versuch, Christen zu vereinigen und die Einheit der Kirche durch säkulares Handeln zu manifestieren, sondern es findet sich auch die bewußte Wahl von bestimmten sozialen, politischen und ökonomischen Programmen (policies) und Aktionen, von denen behauptet wird, sie allein seien vereinbar mit dem christlichen Glauben. Eine derartige Wahl ist nicht nur parteilich und einseitig — und dies unver-

meidlich —, sondern sie ist auch nicht selten mehr von rein weltlichen Ideologien inspiriert, und zwar gewöhnlich von einer radikalen, linken Art, als von dem Evangelium von Christus und der vollen Lehre der Apostel und der Propheten der christlich-biblischen Überlieferung.“

Die Politisierung der Kirche und der ökumenischen Bewegung ist die unvermeidbare Folge des Säkularismus bzw. des Säkularökumenismus. Dies erscheint völlig unvereinbar mit dem wahren Wesen christlicher Ökumene, ja mit dem christlichen Glauben selbst.

Die Erklärung des Moskauer Patriarchats verweist in dem entsprechenden Themenkreis auf eine Verlagerung der ökumenischen Arbeit vom „Vertikalismus“ zum „Horizontalismus“, wobei die Sorge um das ewige Heil hinter das Bemühen um das irdische Wohl zurücktrete: „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.“

Bestimmte *Methoden kirchlicher Vereinigung* werden als dritte Gefahr gesehen, und auf diesen Punkt konzentriert sich sowohl in dogmatischer wie in praktischer Hinsicht die Kritik. Vor allem geht es um die oft erörterte Frage, ob es Kirchengemeinschaft ohne Sakramentsgemeinschaft bzw. Sakramentsgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft geben könne. Die Trennung von Sakraments- und Kirchengemeinschaft wird sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht abgelehnt, weil auf diese Weise die historische Kontinuität wie die gegenwärtige Identität kirchlicher Einheit aufgehoben werden. Damit wird zugleich protestiert gegen die mit dem dogmatischen Relativismus und dem Säkularökumenismus verbundene Tendenz, die ökumenische Bewegung als solche bereits als eine Art von universaler Kirche aufzufassen, „in der Personen und Gruppen eher auf der Grundlage ihrer eigenen Bedingungen als auf der Basis der absoluten, ewigen und unveränderlichen Bedingung des Evangeliums von Christus und des Reiches Gottes verbunden sind“.

Wo die amerikanische Enzyklika ins Grundsätzliche geht, macht die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats auf praktische Aspekte der Ekklesiologie aufmerksam. Verwiesen wird auf die Gefahr, die daraus

erwächst, „bestimmte Bewegungen oder religiöse Vereinigungen oder außerkirchliche Gruppen mit einzuschließen, die ganz eindeutig keine ekklesiologischen Qualifikationen vorzuweisen haben“. Dagegen tritt man nachdrücklich für eine Aufnahme der römisch-katholischen Kirche in den Ökumenischen Rat ein. Vermieden werden soll jedoch die in der neueren Entwicklung sich abzeichnende Auflösung von Kirche und Kirchen in ein allgemeines und undifferenziertes Christentum. Einheit und Wahrheit gehören untrennbar zusammen, und daher muß auch für die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates gelten, „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 diese Wahrheit allein muß jede Form der Einheit, um die man sich innerhalb des Rates bemüht, errichtet sein“.

Wir haben damit zunächst versucht, die wichtigsten Punkte der Kritik der Orthodoxie an der Ökumene zu hören, ohne jedoch die Berechtigung der Einwände zu prüfen. Noch einmal sei unterstrichen, daß diese Kritik an der Ökumene als Kritik innerhalb der ökumenischen Bewegung und im Ökumenischen Rat aufzufassen ist. Man darf also auch nicht von einer Infragestellung der ökumenischen Bewegung als Ganzer sprechen, sondern man wird diese Äußerung als einen Beitrag zur ökumenischen Bewegung ernst nehmen müssen. Für die Art, in der die Einwände und Bedenken vorgebracht werden, ist auch bezeichnend, daß dies nicht in einem konfessionalistischen Sinne geschieht, sondern sämtliche Erklärungen verweisen ausdrücklich und nachdrücklich auf das Evangelium von Jesus Christus und die Botschaft vom Reich Gottes, wie dies in der Schrift begründet, von der Kirche verkündigt und so als Maßstab der Kritik und der Warnungen angelegt wird. Es wird also an das appelliert, was gemeinsamer Grund aller christlichen Kirchen sein sollte und was schließlich auch in der Basis des Ökumenischen Rates die Gliedkirchen untereinander verbindet und verpflichtet. So wird es auch in der Auseinandersetzung mit dieser Kritik nicht genügen, an bestimmte soziale und politische Notwendigkeiten zu appellieren. Vielmehr geht es um die Frage nach der gemeinsamen Basis, auf der man in der Kirche und in der Gemeinschaft der Kirchen steht.

### III.

Die Erklärungen sind eine kritische Stellungnahme zur Arbeit und Politik des Ökumenischen Rates. Doch das ist nur eine Seite. Auf der anderen Seite sind diese Erklärungen nämlich auch ein Symptom für zum Teil überaus scharfe Auseinandersetzungen innerhalb der orthodoxen Kirchen um eine weitere Mitarbeit und Mitgliedschaft in der ökumenischen Bewegung. Dage-

gen hat es zu allen Zeiten große Vorbehalte gegeben, doch hat sich bisher mit wenigen Ausnahmen immer die Richtung durchsetzen können, die für ökumenische Beziehungen ist. Daß die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung Grenzen hat, ist aber auch durch die orthodoxen Delegierten auf ökumenischen Konferenzen sowie durch verschiedene offizielle kirchliche Verlautbarungen unmißverständlich deutlich gemacht worden. So erinnert jetzt auch das Ökumenische Patriarchat in seiner Erklärung nicht nur an die Enzykliken von 1902 und 1920, die zur Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung aufrufen, sondern, ohne inhaltliche Angabe, auch an die Enzyklika von 1952, in der nachdrücklich der Standpunkt vertreten worden ist, daß man über Dogmen nicht diskutieren dürfe, daß eine wie auch immer geartete liturgische Gemeinschaft gegen die kirchlichen Kanones verstoße und allenfalls auf praktischer Ebene eine Zusammenarbeit möglich sei.

Die Vorbehalte in den orthodoxen Kirchen gegenüber einer vorwiegend westlich und protestantisch bestimmten ökumenischen Bewegung sind stark und dürfen nicht unterschätzt werden. Zudem sind sie nicht nur dogmatisch, sondern auch historisch begründet in bitteren Erfahrungen von Geschichte und Gegenwart, die in dem schweren Vorwurf des Proselytismus zusammengefaßt werden. Dieser Vorwurf richtet sich in der eigenen Kirche leicht auch gegen solche, die sich für die ökumenische Bewegung einsetzen. Freilich sind dabei theologische, historische, politische und auch psychologische Motive sehr eng miteinander verbunden — aber wo sollte gerade hier eine saubere Trennung möglich sein? Im folgenden soll nur an einzelnen Beispielen auf diese internen Auseinandersetzungen im Hintergrund der Mitarbeit der Orthodoxie in der ökumenischen Bewegung hingewiesen werden.

Besonders im griechischen Bereich der Orthodoxie sind die Vorbehalte gegenüber Gesprächen und einer Zusammenarbeit in der ökumenischen Bewegung immer schon sehr groß gewesen. Mit großen Bedenken und sogar Protesten hat man die ökumenische Aktivität des verstorbenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras begleitet, was so weit ging, daß z. B. der Metropolit Polykarp von Siatista und andere es ablehnten, den Patriarchen weiterhin im Gottesdienst zu commemorieren. Die Kritik an seinem „Unionismus“ wurde nicht zuletzt auch durch die eindrucksvollen Begegnungen des Ökumenischen Patriarchen mit dem Papst genährt. Inzwischen gibt es eine griechische Zeitschrift „Orthodoxos Typos“ und zahlreiche weitere Publikationen, in denen von einer kirchenpolitisch in Griechenland sehr einflußreichen Gruppe der Ökumenismus aufs schärfste verurteilt wird. Es gibt ablehnende Erklärungen von Theologen, und das Buch des Archimandriten Ch. D. Vasilopoulos über den „demaskierten Ökumenismus“ hat 1972 in zweiter Auflage eine sehr weite Verbreitung gefunden.

Nicht zu Unrecht wird oft darauf hingewiesen, daß für die orthodoxen Kirchen in den sozialistischen Ländern das Interesse an der ökumenischen Bewegung schon deshalb wesentlich stärker sei, weil die Auslandsbeziehungen eine Stärkung der innenpolitischen Situation bedeuten können. Ohne Frage hat auch die Intensität der orthodoxen Mitarbeit seit Ende der fünfziger Jahre erheblich zugenommen, als die zahlenmäßig großen orthodoxen Kirchen aus den Ostblockstaaten die Möglichkeit zum Eintritt in den Ökumenischen Rat erhielten. Damit ist die frühere Minorität auch in den ökumenischen Gremien zu einer Majorität geworden, und so wird man auch kaum mehr die theologischen Stellungnahmen mit wohlwollendem Respekt übergehen können, wie das bisher meist geschehen ist.

Von den internen theologischen Debatten in diesen Kirchen bekommt man freilich nur sehr wenig zu hören, da allein schon die sehr begrenzten Publikationsmöglichkeiten eine öffentliche Diskussion nicht zulassen. So ist man auf verstreute Hinweise angewiesen, an denen es jedoch auch nicht fehlt. Einige Dokumente sind auch über das „Samisdat“ im Westen publiziert worden, und sie zeigen, welch scharfer Kritik etwa auch die Mitarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung im eigenen Land ausgesetzt ist. Besonders interessant ist ein Flugblatt, das auf dem Russischen Landeskonzil, das vom 30. Mai bis zum 3. Juni 1971 in Sagorsk tagte und den neuen Patriarchen wählte, verbreitet worden ist. Denn in der theologischen Kritik, die hier vorgebracht wird, begegnen manche Gedanken, die mit denen der offiziellen Erklärungen zur ökumenischen Bewegung übereinstimmen<sup>8</sup>. Den Befürwortern und Vertretern der ökumenischen Arbeit wird der Vorwurf des „theologischen Modernismus“ gemacht. Sie meinen, so heißt es, daß die Begründung eines universalen Friedens auf Erden als messianisches Ereignis gewertet werden könne, und sie huldigten der Vorstellung, technische Entwicklungen und Verbesserungen der Lebensverhältnisse seien eine Vollendung der Schöpfung Gottes und die Verwirklichung des Evangeliums in menschlicher Gesellschaft. Es geht also auch hier um die Vermischung von Heil und Wohl, und es wird ein Heilsuniversalismus kritisiert, der das gesamte Menschengeschlecht als potentielle Kirche betrachtet und die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben auf dem Weg zum Gericht am Ende der Zeit unbeachtet läßt. Vor allem wird jene der Friedenstheologie wie dem Säkularökumenismus gemeinsame These von einer alle „Menschen guten Willens“ umschließenden Einheit abgelehnt. Denn dieser Gedanke, „der Friede Christi könne umschließen auch die, die Christus ablehnen, ... steht im Widerspruch zu den klaren Worten des Heilands an die heiligen Apostel: ‚Geht hin in alle Welt und verkündigt das Evangelium aller Kreatur. Wer glaubt und getauft wird, der wird

gerettet; aber wer nicht glaubt, der wird verurteilt werden' . . ." Im Grunde läuft diese Kritik in dem Vorwurf des Chiliasmus zusammen, d. h. in der Vorstellung von einem tausendjährigen Reich unter der Herrschaft der Frommen vor dem Weltende und der allgemeinen Totenaufstehung. Diese Vorstellung ist bekanntlich in der christlichen Geschichte immer wieder aufgetaucht als eine ständige und nur schwer abzuwehrende Versuchung.

Wer freilich die namentlich in diesem Dokument genannten Hierarchen und Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche persönlich und in ihrem theologischen Denken kennt, wird für sie diese Vorwürfe als unzutreffend zurückweisen. Eine Distanzierung gegenüber solchen Vorwürfen enthalten allerdings auch die offiziellen kirchlichen Erklärungen zur ökumenischen Bewegung. Damit werden aber offenbar die innerhalb der orthodoxen Kirchen aufgetauchten Bedenken und Einwände an eine andere Adresse weitergegeben.

Vielleicht wird aus diesen ganz begrenzten Hinweisen deutlich, wie sehr die Mitarbeit und unter Umständen sogar die Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat gefährdet sind. Darauf kann man jedoch nicht mit Überlegungen aus Gründen der Opportunität reagieren, sondern diese Infragestellung muß in ihrer grundlegenden dogmatischen Relevanz erkannt und beantwortet werden. Ja, es wäre sogar verheißungsvoll, wenn man sich an dieser Stelle nicht so sehr um eine Rettung der ökumenischen Gemeinschaft als um eine theologisch fundierte Weiterführung des ökumenischen Gesprächs bemühte, dessen Aufgaben und Möglichkeiten sich von neuem abzuzeichnen beginnen.

#### IV.

Was an Einwänden und Bedenken aus der orthodoxen Kirche und ihrer Theologie in die ökumenische Bewegung eingebracht wird, findet sich mit geringen Unterschieden auch in anderen, nichtorthodoxen Kirchen. Schon deshalb ist nachdrücklich davor zu warnen, diese Bedenken allein auf dem Hintergrund einer bestimmten kirchlichen und theologischen Tradition zu sehen oder sie mit einer bestimmten spirituellen Prägung zu verbinden. Indem wir hier die Neutralisierung der Position durch den Hinweis auf historische und kulturelle Differenzen ablehnen, muß aber gleichzeitig die orthodoxe Theologie darauf aufmerksam gemacht werden, daß auch die von ihr kritisierten Positionen nicht als ausschließlich und typisch westlich und reformatorisch angesehen werden dürfen. Freilich ist es schwer, dafür Verständnis zu wecken und zu finden. Ein Beispiel dafür sind die „westlichen“ Stellungnahmen zu dem Vortrag von John Meyendorff in Löwen, die von John Gatu und José Miguez-Bonino abgegeben wurden —

beides Theologen aus Ländern, die unter den Konflikten stehen, mit denen sich die ökumenische Bewegung praktisch beschäftigen will<sup>9</sup>. Die Fragen und Einwände setzen an der entscheidenden Stelle ein, wenn es dann z. B. heißt: „Alles in allem scheint diese Theologie für einen Menschen möglich zu sein, der außerhalb von Konflikten und Spannungen lebt, der über Geschichte und Welt schwebt, und der Menschen und Geschichte gelassen sub specie aeternitatis betrachtet<sup>10</sup>.“ Oder: „Christliche Freiheit muß sowohl im Sinne des Transzendierens angesehen werden als auch als wirkungsvolles Mittel zur Veränderung der Unterdrückung, die der Mensch über seine Mitmenschen ausübt. Befreiung muß daher sowohl geistig als auch physisch sein<sup>11</sup>.“ Meyendorff hatte demgegenüber die These vertreten, daß das Reich Gottes vom Menschen nicht zu bauen, sondern zu erwarten sei, und er hatte außerdem gesagt: „Die Eucharistie ist ja keineswegs eine Flucht vor der Realität, sondern eine Flucht aus der Sklaverei, vor den sogenannten ‚Notwendigkeiten‘ der Welt, vor dem ‚Determinismus‘ der Rationalität; daher ist sie auch ein Sieg über die ‚Mächte und Gewalten‘<sup>12</sup>.“ Außerdem hatte er im Anschluß an den russischen Religionsphilosophen N. Berdjajev von der „geistigen Bourgeoisie“ gesprochen und zitiert: „Der Geist der Bourgeoisie gewinnt immer dann die Oberhand unter Christen, wenn die irdische Stadt mit der himmlischen Stadt verwechselt wird und wenn Christen sich nicht mehr als Pilger in der Welt erfahren<sup>13</sup>.“

Nach manchen Erfahrungen heutiger theologischer Gespräche mag man sich fragen, ob in diesen Gegensätzen überhaupt eine Verständigung möglich ist. Voraussetzung dazu ist jedoch, daß man die vordergründigen Polarisierungen und Emotionen durchdringt, um zu den dogmatischen Problemen vorzustoßen. Denn in der Vordergründigkeit bleibt man sonst immer nur bei der falschen Alternative stecken, daß die einen konservativ, die anderen progressiv seien, d. h. die einen sind gegen, die anderen aber für Veränderung der bestehenden Verhältnisse. Es müßte aber dann auch festgestellt werden, auf welcher Grundlage und nach welchen Maßstäben jeweils Theologie betrieben wird. Im folgenden soll noch versucht werden, auf die dogmatische Problematik hinzuweisen, die von diesen Erklärungen her zu verhandeln wäre.

1. *Das ekklesiologische Problem.* Mit allem Nachdruck wird von der Orthodoxie die These vertreten von einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Einheit der Kirche und Kirchengemeinschaft, und daraus folgt, daß bei fehlender Kirchengemeinschaft auch nicht von Kircheneinheit gesprochen werden kann. Die überwiegende Mehrzahl der vorwiegend durch die Reformation geprägten Gliedkirchen des Ökumenischen Rates hingegen vertritt diese Ekklesiologie nicht, sondern hält die charismatischen Grenzen der Kirche

für weiter und umfassender als die kanonischen. Somit sind die Grenzen der Kirche fließend nicht nur zwischen den Kirchen, sondern auch gegenüber der Welt.

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die eschatologische Dimension: Kirche ist die unter Wort und Sakrament in die Welt gesandte und aus ihr versammelte Gemeinde, in der und durch die sich die endgültige Scheidung vollzieht, die am Ende der Zeiten bei der Wiederkunft Jesu Christi offenbar werden wird. Unter diesem Aspekt spricht man bisweilen von einer Unsichtbarkeit, besser aber von einer Verborgenheit der Kirche. Unter dem Hinweis darauf wurde z. B. von Luther in der Leipziger Disputation mit J. Eck 1519 dagegen protestiert, daß die orthodoxe Kirche wegen der fehlenden Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche als häretisch und schismatisch bezeichnet wurde. Denn wo Wort und Sakrament wirken, vollzieht sich auch die Sammlung und Scheidung der christlichen Gemeinde. Unter demselben Aspekt haben die Reformatoren nach der ja nicht von ihnen vollzogenen Aufhebung der Kirchengemeinschaft darauf bestanden, daß in ihren Gemeinden in vollem Umfang die mit Wort und Sakrament verbundenen Verheißungen erfüllt und Gaben mitgeteilt werden.

Bei der Gleichsetzung von kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche ist freilich diese eschatologische Dimension, gerade auch in der orthodoxen Frömmigkeit, keineswegs zu übersehen. Doch offenbar geht man hier vorwiegend von der konkreten Gestalt kirchlicher Gemeinschaft aus, d. h. von der in Raum und Zeit versammelten Gemeinde, in der jedes Glied gewiß erwarten darf und soll, daß es die Fülle der Gnadengaben Gottes empfängt.

Man kann überlegen, ob dies nicht ebenso in der reformatorischen Theologie festgehalten werden muß, wo man leicht geneigt ist, die Realität der konkreten Gemeinschaft am Ort und in einer bestimmten Gemeinde zu unterschätzen. Es kann dabei zu einem Relativismus unter einem antizipierten Eschaton kommen. Aber offenbar gehört es doch auch zu der Erfahrung bei Einigungsverhandlungen unter Reformationskirchen, daß die Realität der konkreten Gestalt der Gemeinde, der Landes- und Konfessionsgeschichte, wo sie in der Theologie nicht besonders beachtet wird, sich in der Wirklichkeit mindestens ebenso nachdrücklich meldet, wenn die Identität des Bekenntnisses, die Selbständigkeit der Organisation oder auch die Eigenart des kirchlichen Brauchtums verteidigt wird. Wo die Kennzeichen der Kirche und ihrer Einheit auf die reine Predigt des Evangeliums und die dem göttlichen Wort gemäße Verwaltung der Sakramente von Taufe und Abendmahl begrenzt ist, kann zwar die Kirchengemeinschaft in der dogmatischen Theorie sehr weit gefaßt werden. Gilt es aber dann, Gemeinschaft zu voll-

ziehen, so zeigt sich, daß die Kriterien und Grundlagen der Einheit doch auch hier wesentlich zahlreicher sind. Ob man das alles nur als „Menschen-satzungen“ und „nicht-theologische Faktoren“ bezeichnen will, ist dabei sehr die Frage.

Vor allem aber sollte man sich vor einer konfessionellen Phänomenologie der Kirchenbegriffe hüten, wie sie freilich oft genug im ökumenischen Gespräch zu finden ist. Diese schematisierten Kirchenbegriffe auf einem bestimmten geschichtlichen oder gesellschaftlichen Hintergrund führen zwangsläufig zu einer Neutralisierung der dogmatischen Problematik. Solange von einer Vielfalt von Kirchenbegriffen gesprochen wird, ist die Frage nach dem Wesen der Kirche noch nicht getroffen.

2. *Das Verhältnis von Kirche und Welt.* Das Thema „Kirche und Welt“ hat in der ökumenischen Bewegung der letzten Jahre zunehmend an Bedeutung gewonnen, so daß heute darauf zweifellos der Schwerpunkt ökumenischer Arbeit liegt. Dahinter stehen zwei Motive. Das eine ist die Verantwortung der Kirchen für die Probleme der Weltgesellschaft. Dies bildet eine reiche Tradition in der ökumenischen Bewegung, die schließlich nicht zufällig aus der kirchlichen Friedens- und Sozialarbeit hervorgegangen ist. Die Stockholmer Konferenz von 1925 war bereits ein Kristallisationspunkt, in dem diese Aufgaben nicht erst gesehen, sondern vielmehr auf weltweiter Ebene zusammengefaßt werden sollten. Diese Gemeinschaft der Kirchen in der Weltverantwortung hat jedoch als Kehrseite auch die negative Erfahrung aus den Schwierigkeiten oder sogar der Vergeblichkeit bei der Behandlung der dogmatischen Probleme im ökumenischen Gespräch. Praktische Zusammenarbeit, so schien es immer wieder, ist verheißungsvoller, wirkungsvoller und vielleicht sogar notwendiger als das ergebnislose und unbefriedigende Ringen um eine theologische Verständigung. Das alte Schlagwort aus der Frühzeit der ökumenischen Bewegung, „die Lehre zertrennt, aber das Dienen verbindet“, hat damals wie heute ein hoffnungsvolles Echo ausgelöst<sup>14</sup>. Auf der Grundlage dieser Formel kann sich sogar ein strenger orthodoxer Dogmatismus ohne weiteres mit einem protestantischen Antidogmatismus treffen, wenn man auf der einen Seite eine Auseinandersetzung über Dogmen für nicht möglich, auf der anderen Seite für nicht nötig ansieht. Die These von der Unveränderlichkeit des christlichen Dogmas fällt daher unmittelbar zusammen mit der These, daß die Dogmen überholt und für die Probleme der heutigen Welt nicht mehr relevant seien. Von beiden Seiten wird dann die Gemeinschaft des Dienens und Handelns als undogmatisch bzw. dogmatisch neutral angesehen. Dieses unausgesprochene Einverständnis hat bislang auch die Zusammenarbeit von orthodoxen und reformatorischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung getragen.

Genau an dieser Stelle ist jedoch in den neueren Auseinandersetzungen seit Genf 1966 bzw. Uppsala 1968 die Basis der Verständigung brüchig geworden, wenn sie nicht sogar zerfallen ist. Die Vorstellung von einer dogmatisch indifferenten Gemeinschaft des Dienens und Handelns hat sich als eine Illusion erwiesen, nachdem sie in die allgemeinen politischen und ideologischen Differenzen hineingeraten ist, unter denen auch Christen stehen und Kirchen leben. Als Illusion erweist sich vor allem die Vorstellung, es gebe so etwas wie eine notwendige Eindeutigkeit und demzufolge auch Einmütigkeit unter Christen in der Beurteilung und Bewältigung gesellschaftlicher und politischer Notwendigkeiten. Oder es gebe so etwas wie einen Internationalismus und Universalismus, zu dem sich nicht nur die Christen in den getrennten Kirchengemeinschaften, sondern darüber hinaus auch die anderen Religionen und Weltanschauungen in einer Gemeinschaft der „Menschen des guten Willens“ finden könnten. An dieser Stelle sind schließlich auch die „Humanum-Studien“ des Ökumenischen Rates gescheitert, aus denen man — nicht nur hier — versuchte, eine allgemeine Grundlage für das Bild vom Menschen und für die Ethik zu gewinnen. Zerbrochen ist vor allem auch die These von der „Einheit der Menschheit“, sofern darunter ein säkulares Phänomen verstanden wurde.

Was aber tritt zwischen die Menschen, die guten Willens eine Einheit im Dienen zu praktizieren suchen? Vordergründig sind es die politischen Bindungen, in denen Menschen leben, gegen die sie auch nicht verstoßen wollen und können. Auf die Einseitigkeit kirchlicher Stellungnahmen in der Gegensätzlichkeit politischer Positionen und Lager ist schon oft hingewiesen worden. Daß man in einem Fall offen Partei ergreift, während man im anderen Fall Rücksicht üben muß, betrifft nicht nur die Verlautbarungen des Ökumenischen Rates, sondern ebenso die einer jeden einzelnen Kirche und Synode. Zudem kann die Grenze des „status confessionis“ immer nur durch den Bekennenden, niemals aber durch andere und für andere gezogen werden.

Wirksam werden jedoch hier auch vielfach unreflektierte und nicht artikuliert Dogmen, die menschliches Denken und Handeln prägen. So ist auch der Säkularökumenismus an seinem eigenen Dogma gescheitert, indem er mit einer Einheit der Welt, einer Einheit der Menschheit und einer Einsichtigkeit politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse rechnete, die in der Wirkung wie auch in der Nötigung stärker sein sollten als die herkömmlichen Zertrennungen unter den christlichen Kirchen. Daß neuerdings auf dem Hintergrund der Welt- und Gesellschaftsverantwortung sogar von einer neuen Konfessionsbildung mit einer „neuen, politischen Frömmigkeit“ gesprochen werden kann, ratifiziert eigentlich nur, was an unreflektiertem

Dogmatismus die Gemeinden in vielen Kirchen bereits beherrscht und zertrennt. Die gemeinsame Besinnung auf das, was die Kirche trägt und worauf sie aufgebaut ist, wird zur dringenden Aufgabe des ökumenischen Gesprächs und ist wohl auch nicht mehr als eine Selbstverständlichkeit vorauszusetzen.

3. *Das Reich Gottes.* Das theologische Gespräch über die Dogmen der Christen und Kirchen ist notwendig gerade dort, wo es unmöglich zu sein scheint. Es ist notwendig, wo man der Illusion eines Adogmatismus oder Antidogmatismus erlegen ist und wo die eigenen Dogmen nicht mehr kritisch reflektiert werden. Üblicherweise sind die kräftigsten Dogmen ja nicht die aus vergangenen Zeiten oder mit überholten Inhalten, sondern diejenigen, die als Wirklichkeit angesehen werden: Die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, des Überflusses und des Elends, der Gegenwart und der Zukunft. Es gibt Dogmen von Gerechtigkeit, von ungerechten Strukturen, von Krisen, die uns betreffen und bedrohen. Das Kennzeichen dieser Dogmen ist nicht allein die von ihnen beanspruchte Evidenz, sondern die Tatsache, daß sie Furcht und Begeisterung, Hoffnung und Verzweiflung auslösen und so religiösen Phänomenen gleichkommen. Wer könnte sich schließlich guten Gewissens den immer wieder formulierten und proklamierten Aufgaben entziehen, menschenwürdige Zustände zu schaffen, zur Vermenschlichung des Menschen beizutragen, selbst wenn er nicht weiß, was Wesen und Ziel des Menschen ist. Wer könnte vor allem auch im Blick auf die allgemeine Lage die Notwendigkeit solcher Programme bestreiten? Wer vermag sich der Vexierfrage zu entziehen, was ein Christ als einzelner und was die christlichen Kirchen als Ganze zur Veränderung der Verhältnisse und Bewältigung der Zukunft beigetragen und beizutragen haben?

Jeder Hinweis auf den Glauben an das Handeln Gottes in Jesus Christus, an Wort, Sakrament, Gebet, ja auch jeder Hinweis auf das Kommen des Reiches Gottes, das nicht wir zu bereiten, sondern auf das wir uns vorzubereiten haben, erscheint gegenüber solchen Situationsanalysen und Forderungen als Ausflucht. Jede Kritik, jeder Protest erscheint als Obstruktion gegenüber der Wahrheit und Notwendigkeit des Engagements. Gerade deshalb sind auch die in der ökumenischen Bewegung wie in den einzelnen Kirchen aufbrechenden Spannungen so scharf; deshalb sind die Fronten so unbeweglich bis zum Zerschneiden der Gemeinschaft. Das Heil steht auf dem Spiel, gerade auch wo der bezeichnende Vorwurf auftaucht, daß ewiges Heil und irdisches Wohl vertauscht oder vermischt werden.

Was im Ökumenischen Rat und in der Gemeinschaft der ihm angehörenden Kirchen sich abspielt, ist kein isolierter Vorgang, sondern es ist bezeichnend für die in allen Kirchen in der einen oder anderen Weise verlaufenden Konflikte und Polarisierungen. Es wäre daher auch falsch, diese Auseinander-

setzung nur im Blick auf den Ökumenischen Rat oder insbesondere auf das Generalsekretariat zu führen. Es geht um Glaubensfragen, es geht um die Einheit im Glauben, und damit geht es um dogmatische Verantwortung für das, was Grund und Inhalt des Glaubens ist. Die Erscheinung des Chiliasmus ist nicht allein durch die Kritik an der Friedenstheologie und der ökumenischen Arbeit in der russischen Kirche angesprochen worden. Die Frage nach dem Ziel der Welt und dem Grund der Hoffnung ist vielmehr jedem Christen und jeder Kirche neu gestellt.

Was in der ökumenischen Bewegung und um sie herum in den einzelnen Kirchen heute als Spannung aufbricht, enthält aber in Wirklichkeit eine außerordentliche Gelegenheit, das ökumenische Gespräch dort zu führen, wo die Wege in der christlichen Praxis sich zu trennen scheinen und wo nur die Gemeinschaft auf dem tragenden Grund sie zusammenhalten oder wieder zusammenführen kann. Wenn es zu dieser doch das ganze christliche Leben bestimmenden „Umkehr“ nicht kommt, werden neue Zertrennungen auf dem Weg zur Einheit unvermeidlich sein.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> „Encyclical Letter of the Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism“ in: *The Orthodox Church*, May 1973, S. 5—7.

<sup>2</sup> Dokumentation in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15 (1971), S. 42 bis 80; vgl. K. Chr. Felmy, *Die Autokephalie der orthodoxen Metropole in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil*, in: *Ökumenische Rundschau*, 22 (1973), S. 92—103.

<sup>3</sup> „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Eine Einführung in das Hauptthema von Löwen 1971“ in: *Ökumenische Rundschau*, 21 (1972), S. 160—177.

<sup>4</sup> Nach einer epd-Meldung vom 16. 1. 1974 hat J. Meyendorff in der Zeitschrift „*The Orthodox Church*“ neuerdings einen Artikel veröffentlicht, in dem er noch einmal nachdrücklich das Anliegen der Enzyklika vom März 1973 unterstreicht in der Hoffnung, daß die orthodoxen Stimmen nun auch in der Ökumene gehört werden, allerdings auch mit der warnenden Bemerkung: „Es ist noch nicht Zeit, im Hinblick auf die Zukunft des Ökumenismus zu resignieren oder einen totalen Rückzug vom Dialog zu predigen.“ Ähnliche Kritiken aus dem Umkreis der amerikanischen Orthodoxie finden sich auch in dem Aufsatz von Robert G. Stefanopoulos, *Reflections on Orthodox Ecumenical Directions after Uppsala*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, 9 (1972), S. 301—317.

<sup>5</sup> Deutscher Text in: *Ökumenische Rundschau*, 22 (1973), S. 524 ff.

<sup>6</sup> Deutscher Text in: *Ökumenische Rundschau*, 22 (1973), S. 530 ff.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu: R. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, S. 277 bis 293; F. J. Albert, *A Study of the Eastern Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Cambridge (Mass.) 1964.

<sup>8</sup> Veröffentlicht in der russischen Emigrantenzeitschrift „Possev“, November 1971, S. 44—46 (russisch).

<sup>9</sup> J. Gatu, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in: Ökumenische Rundschau, 21 (1972), S. 178—181; J. Miguez-Bonino, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, ebd. S. 182—185.

<sup>10</sup> S. 183.

<sup>11</sup> S. 181.

<sup>12</sup> S. 172 und 174.

<sup>13</sup> S. 163.

<sup>14</sup> Dazu: R. Slenczka, Die Lehre trennt — aber verbindet das Dienen? zum Thema: Dogmatische und ethische Häresie, in: Kerygma und Dogma, 19 (1973), S. 125 bis 149.

## Proselytismus und die Zukunft der Ökumene

VON PAUL LÖFFLER

Das Problem des Proselytismus scheint eher zu den uralten Themen der Ökumene zu gehören. Wie ein roter Faden durchzieht es die Geschichte der Bewegung. Die Vorbereitung auf ihr erstes großes Ereignis, die Weltmissionskonferenz von 1910 in Edinburgh, geriet über diese Frage in eine Sturmzone: durfte das katholisierete Südamerika mit Afrika und Asien als Missionsgebiet angesehen werden? Auf das Drängen anglikanischer Gruppen hin entschloß sich der vorbereitende Ausschuß, Südamerika von der Tagesordnung der Konferenz auszuschließen. Seitdem ist die Frage des Proselytismus ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung der Ökumene.

Bis zur 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund war man einer Lösung kaum nähergekommen. Der Schlußbericht von Lund stellte lapidar fest, daß es Meinungsverschiedenheiten darüber gäbe, ob eine Kirche das Recht habe, unter den Angehörigen einer anderen Kirche zu evangelisieren. Die Delegierten waren sich aber darin einig: „Es gibt jedoch gewisse Formen der Proselytenmacherei, die eines Christen unwürdig sind und denen deshalb unter den Nachfolgern unseres *einen* Herrn kein Platz eingeräumt werden sollte!.“

Interessant am Thema Proselytismus ist unter anderem, daß seine Entfaltung die Methodologie ökumenischer Studienarbeit besonders deutlich demonstriert. Der erste Schritt bestand darin, das Problem vom Rande her anzugehen, also die krassen Mißbräuche auszuschließen, während man sich über die Sache selber noch keineswegs einig war. Die Sache war in diesem Fall, die Aufgaben und Grenzen der Verkündigung der Kirchen untereinander zu bestimmen.

Der Anstoß zum Studium kam dann auch aus der ökumenischen Praxis<sup>2</sup>. Schon das historische Sendschreiben des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel aus dem Jahre 1920 enthielt neben der Erklärung der Bereitwilligkeit der Griechisch-Orthodoxen Kirche, sich in der Ökumene zu engagieren, die dringende Bitte, alle Formen des Proselytismus zu beenden. Evangelikale Gruppen und evangelische Missionen hatten seit über hundert Jahren unter orthodoxen Christen in Südeuropa, im Nahen Osten und in Indien evangelisiert. Jetzt war das dem Geist der ökumenischen Gemeinschaft, zu der die sendenden wie die betroffenen Kirchen gehörten, nicht mehr angemessen. Besonders dringlich wurde es, die Reibungspunkte zu beseitigen, als die Integration zwischen dem Internationalen Missionsrat als Vertretung dieser Missionsgruppen und dem Ökumenischen Rat vorbereitet wurde. 1960 legte eine Studiengruppe dem Zentralausschuß des ÖRK eine Erklärung über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“ vor<sup>3</sup>. Sie wurde 1961 von der Vollversammlung in Neu-Delhi angenommen, die zugleich die Integration durchführte.

Die bis heute maßgebliche Erklärung geht mehrere Schritte über die in Lund begonnene Einschränkung des Problems vom Rande her hinaus. Als z w e i t e r Schritt kommt es zu einer gemeinsamen Definition: „Proselytismus ist nicht etwas völlig anderes als Zeugnis: er ist die Verfälschung des Zeugnisses. Das Zeugnis wird verfälscht, wenn — heimlich oder offen — Überredungskünste, Bestechungen, unerlaubter Druck oder Einschüchterungen angewandt werden, um nach außen eine Bekehrung zu erreichen; wenn wir den Erfolg unserer Kirche über die Ehre Christi stellen; wenn wir die Unredlichkeit begehen, das Idealbild unserer eigenen Kirche mit den tatsächlichen Gegebenheiten einer anderen zu vergleichen; wenn wir unsere eigene Sache zu fördern suchen, indem wir gegen eine andere Kirche falsches Zeugnis ablegen...“<sup>4</sup> Die neuerarbeitete Definition schuf zum ersten Mal einen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem man zur Mitte des Problems vorstoßen konnte.

Dies war der d r i t t e Schritt. Das ekklesiologische Zentrum des Themas wurde entfaltet. Genauer gesagt geht es um eine ekklesiologische Ethik, die sich mit dem rechten Verhalten von Kirchen zueinander beschäftigt. Die Erklärung endet dann auch mit 11 Leitsätzen für zwischenkirchliches Benehmen. Proselytismus ist das Symptom gestörter Beziehungen. Bessere Kontakte zwischen Kirchen (etwa durch direkte Fühlungnahme in Streitfällen), aber auch die Verbesserung des geistlichen Klimas (etwa durch Fürbitte füreinander) werden dem Problem langsam den Nährboden entziehen. An diesem Punkt der Diskussion fand ein v i e r t e r Schritt statt: Das kirchliche Verhaltensproblem Proselytismus bekommt durch die Verklammerung mit „christlichem Zeugnis“ und „Glaubensfreiheit“ einen positiven Kontext. Die Erklärung bekräftigt die Verpflichtung jeder Kirche, Christus gegenüber Nicht-

christen zu bezeugen, aber auch gegenüber Christen, die eine lebendige Verbindung zu ihrem Glauben und zu ihrer Kirche verloren haben. Nur darf sich dieses Zeugnis nicht zum Proselytismus verzerren, indem es — heimlich oder offen — auf Kirchenübertritt drängt. Unter dem Stichwort „Glaubensfreiheit“ wird das Grundrecht jedes Menschen auf eine freie Entscheidung betont, das sich aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt: „Gott zwingt niemanden, auf seine Liebe zu antworten . . . Gott ruft den Menschen, ihm freiwillig und gehorsam im Glauben Antwort zu geben . . .“<sup>5</sup> Darauf baut das Recht auf Gewissensfreiheit, freie Religionsausübung und auch auf Wahl der Religionsgemeinschaft, der man angehören will. Aber diese Freiheiten des einzelnen sind nicht absolut. Sie dürfen nicht auf Kosten anderer verwirklicht werden.

Aufs Ganze also ein ausgewogenes Dokument. Es beschäftigt sich mit der komplexen Breite der Probleme, hütet sich vor einseitigen Lösungen, hat den Mut, Spannungen auszuhalten, die aus zwei komplementären kirchlichen Aufgaben kommen: „dem Recht und der Pflicht zu freiem christlichen Zeugnis“ und der sich aus der „ökumenischen Gemeinschaft ergebenden Verpflichtung, die Einheit der Kirche als des Leibes Christi sichtbar zu machen“<sup>6</sup>.

### *Von der Grundlegung zur Zukunft*

Eine nächste Kehre auf dem ökumenischen Weg machte es nötig, Proselytismus neu zu bedenken. Intensivierte Kontakte mit der Kirche von Rom veranlaßten die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen das Thema aufzugreifen. Denn wiederum verbarrikadierte dieses Problem den Weg vorwärts. Orthodoxe Kirchen erneuerten ihre Beschwerden, diesmal gegen die Arbeit katholischer Missionen in ihren Kirchengebieten. Unter ihrem Einfluß hatten sich geschlossene Gruppen aus den orthodoxen Mutterkirchen herausgelöst und im Nahen Osten, Indien, aber auch in Osteuropa selbständige, mit Rom unierte Kirchen gebildet<sup>7</sup>. Darüber hinaus schwelte die Gefahr des Proselytenmachens überall auf dem „Missionsfeld“, wo evangelische und katholische Missionen nebeneinander gearbeitet hatten, vor allem wo sie in die traditionellen Gebiete der anderen Konfession (wie in Südamerika oder Nordeuropa) vorgedrungen waren. Schließlich flackerte das Problem auf neue Weise da auf, wo die seit den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts erstarrten konfessionellen Demarkationslinien durch moderne Freizügigkeit und in Mischehen sich aufzulösen begannen.

1968 beauftragte die Gemeinsame Arbeitsgruppe eine Theologische Kommission mit der Neubearbeitung der Proselytismus-Studie. Neben der Erklä-

zung des ÖRK von 1960 lag ihr Material vom Zweiten Vatikanischen Konzil vor<sup>8</sup>. Sie schloß ihre Arbeit 1970 mit einem neukonzipierten Dokument ab, das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe angenommen und allen christlichen Kirchen zum Studium empfohlen wurde<sup>9</sup>. Während der zehn Jahre seit 1960 war man auf dem ökumenischen Wege ein gutes Stück vorangekommen. Das Dokument über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ spricht nicht nur für eine weit repräsentativere Mehrheit der Kirchen, sondern führt auch in der sachlichen Verarbeitung des Themas weiter:

Die Definition ist präziser geworden: „Proselytismus bedeutet hier Einstellungen und Verhaltensweisen, die dem christlichen Zeugnis unangemessen sind. Dazu gehört alles, was das Recht einer jeden Person, Christ oder Nichtchrist, auf Freiheit von jeglichem äußeren Zwang in religiösen Dingen verletzt, oder auch solche Formen der Evangeliumsverkündigung, die nicht dem Willen Gottes entsprechen, der Menschen einlädt, seinem Ruf in Freiheit zu folgen und ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen<sup>10</sup>.“

Die Leitsätze, die ein falsches Verhalten identifizieren und zu verbesserten Beziehungen anleiten wollen, sind konkreter geworden: Sie verurteilen: „... jede Art physischer Gewalt, moralischen Zwanges und psychischen Drucks ... jedes offene oder versteckte Anbieten eines zeitlichen oder materiellen Vorteils ... jedes Ausnutzen einer Notlage, einer Schwäche oder mangelnder Bildung ... alles, was den ‚guten Glauben‘ der anderen verdächtigt ... jede ungerechte und lieblose Anspielung auf Glaubensüberzeugungen oder das Verhalten anderer religiöser Gemeinschaften als Mittel, selber Anhänger zu gewinnen ...“<sup>11</sup>

Die Herausforderung an die Kirchen, echte ökumenische Gegensätze als positive Spannungen durchzuhalten, ist noch stärker geworden: „... Im Rahmen der Religionsfreiheit und des ökumenischen Dialogs muß das Recht jeder einzelnen dieser Kirchen respektiert werden, gemäß den Überzeugungen zu handeln, an denen sie aus Treue zu Jesus Christus glauben, festhalten zu müssen... Ein anderes Hindernis für Zusammenarbeit zum gemeinsamen Zeugnis liegt in der Exklusivität und Intransigenz, mit der gewisse Gruppen das Evangelium interpretieren; diese Gruppen lehnen ein Gespräch ab... Angesichts einer solchen Situation müssen die Kirchen zuerst über die Herausforderung nachdenken, die diese Gruppen für sie darstellen, und sich fragen, ob sie wirklich den tiefen geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen und ihrer Umgebung genügend entsprechen ...“<sup>12</sup>

Die letzten Aussagen gehören schon längst nicht mehr zum Thema Proselytismus, sondern stehen unter der Überschrift „Zeugnis“. Konsequenter als die Erklärung von 1960 bewegt sich das Dokument von der Abwehr eines Mißbrauchs des Zeugnisses zur Erkundung dessen, was die Kirchen zusammen

über ihren Zeugnis-Auftrag sagen können. Die Verfasser setzen sich das Ziel, „selbst im gegenwärtigen Zustand der Trennung ein gemeinsames christliches Zeugnis abzulegen“<sup>13</sup>. Dabei verschiebt sich die Aufmerksamkeit vom innerkirchlichen Fokus auf die gemeinsame Aufgabe der Sendung in der Welt. Ging es vorher hauptsächlich darum, wie man Rechte und Pflichten des Zeugnisses der Kirchen untereinander abgrenzen und zuordnen könne, so gilt jetzt die Aufmerksamkeit dem gemeinsamen Auftrag nach außen: „Die zentrale Aufgabe der Kirche besteht in der Verkündigung des Heilshandelns Gottes. Dies muß also auch die zentrale Aufgabe ihres gemeinsamen Zeugnisses sein...“<sup>14</sup> Die missionarische Orientierung ist nicht nur als Ergebnis der Integration stärker in die Diskussion eingebracht worden, sondern sie hat zu einer wichtigen theologischen Schwerpunktverlagerung geführt<sup>15</sup>.

Dieser weitere Ansatz, der Zeugnis in der zweifachen Dimension von Verkündigung in der Welt und in der Kirche versteht, bringt die Christologie mit ins Spiel: alles Zeugnis ist Bekennen Jesu Christi. Er ist aber nicht nur das Haupt der Kirche, sondern der Herr der ganzen Welt. Die Gefahr kirchlicher Introversion ist abgewendet. Vorrecht und Verpflichtung zum Zeugnis sind Gaben Christi, durch die er die Kirche an seinem Plan zur Erlösung teilnehmen läßt. Diese Gaben gehören der ganzen Kirche. „Deshalb können die Christen in ihrem Zeugnis nicht geteilt bleiben“<sup>16</sup>. Das Dokument ist von einer ekklesiologischen Ethik zu einer ökumenischen Ekklesiologie unterwegs. Ihr Kernpunkt ist die christologisch begründete Sendung der Kirche in der Welt. Von daher ergibt sich die drängende Notwendigkeit zum gemeinsamen Zeugnis, das wiederum nur möglich ist, wenn die Kirchen in guter Beziehung miteinander leben. Hier wird eine sachliche Interdependenz zwischen der ökumenischen Verkündigung untereinander und dem gemeinsamen Sendungsauftrag hergestellt, die für eine zukünftige ökumenische Diskussion wichtig zu werden verspricht.

#### *Ökumenische Theorie und die Praxis im Nahen Osten*

Schon während der Arbeit der Theologischen Kommission hatte es sich gezeigt, daß ihre gemeinsam erarbeiteten Aussagen der Praxis an vielen Orten voraus waren. Es hatte deshalb keinen Sinn, in einer ökumenisch-elitären Gruppe weiter zu theoretisieren. Es kam darauf an, das gemeinsam Sagbare an der Realität am Orte zu testen. Der Verfasser, der an der Arbeit der Theologischen Kommission teilgenommen hatte, fand sich mitten in diesem Umsetzungsprozeß, als er aus der Arbeit des Genfer Stabes in eine ökumenische Lehr-tätigkeit im Libanon überwechselte<sup>17</sup>.

Der Nahe Osten ist ein klassisches Krisengebiet für den Proselytismus in allen seinen Formen. Das Nebeneinander von Kirchengemeinschaften aller konfessionellen Schattierungen mit der ekklesiologischen Variationsbreite der

ganzen Kirchengeschichte bildet den Untergrund für einen permanent latenten Proselytismus. Tatsächlich hatten ja dann schon in der Alten Kirche endlose Reibereien über Jurisdiktionsrechte einzelner Bischofssitze und Streitigkeiten um die kirchliche Zugehörigkeit verschiedener Volksgruppen stattgefunden (vor allem zwischen der byzantinischen Reichskirche und der Syrischen wie Koptischen Kirche andererseits). Die islamische Herrschaft bereitete dem ein Ende. Das von den Osmanen ausgebaute „Millet-System“ stabilisierte die Beziehungen zwischen den christlichen Kirchengemeinschaften, indem es den Übertritt von einer Kirche zu anderen fast unmöglich machte<sup>18</sup>. Gegen Ende des letzten Jahrhunderts löste sich freilich die osmanische Ordnungsmacht rapide auf.

Vor allem war aber der Proselytismus mit dem Kommen katholischer und evangelischer Missionen aus dem Westen wieder akut geworden. Unter dem Einfluß der „Gegenreformation“ intensivierte sich die katholische Missionsarbeit auch im Nahen Osten. 1551 nutzten zum Beispiel katholische Ordensleute einen Führungsstreit in der Kirche des Ostens (Nestorianer) aus, um einen Großteil der Gläubigen in einer neuen Kirchengemeinschaft zu organisieren, die sich mit Rom unierte (Chaldäischer Ritus). Ähnliche, wenn auch meist kleinere Abspaltungen folgten bei den anderen orthodoxen Kirchen, so daß es nach und nach für jede orthodoxe Kirche ein katholisches Pendant gab<sup>19</sup>. Seit 1820 lösten sich auf ähnliche Weise unter dem Einfluß protestantischer Missionare Gruppen aus orthodoxen und im geringeren Maße katholischen Kirchen, um sich als selbständige evangelische Kirchen zu organisieren. Für die Katholiken waren die alten Kirchen des Orients häretisch oder schismatisch. Auf evangelischer Seite waren die Spannungen im Glaubens- und Kirchenverständnis zu stark, als daß eine Abspaltung aus den Mutterkirchen hätte verhindert werden können, obwohl die Missionare ursprünglich eine evangelische Reform der alten Kirchen und keine selbständige Kirchenbildung beabsichtigt hatten<sup>20</sup>. In beiden Fällen lag der Konfliktherd in der Ekklesiologie, wie das die ökumenische Studie behauptet hatte.

So stellte man zunächst mit Erleichterung fest, daß selbst angesichts der Problemballung das auf internationaler Ebene erstellte Studiendokument keineswegs irrelevant war. Seine Analysen stimmen auch für den Nahen Osten. Seine Anstöße für Lösungsversuche waren durchaus der Lage hier angemessen. Sie waren eher dem Denken und Handeln am Orte ein gut Stück voraus. Das Problem stellte sich gerade darin, das fortschrittliche Denken der Großökumene in eine ökumenische Praxis am Ort umzusetzen. In der Dringlichkeit der Sache war man sich dabei durchaus einig: Nahöstliche Kirchenführer erklärten ohne Umschweife, daß die bitteren Erinnerungen an den aktiven Proselytismus der Vergangenheit und die Zukunft der aus dem Proselyten-

machen entstandenen Kirchengemeinschaften die beiden Hauptbarrieren auf dem Wege einer ökumenischen Annäherung wären. Die Frage war, wie kann man aus dem geschlossenen Zirkel ausbrechen, den die Institutionalisierung eines im Grunde bereits überwundenen Proselytenmachens hinterlassen hatte. Im Gegensatz zum Bewußtseinsstand im Dokument, der sich an Einzelfällen und einer falschen proselytischen Haltung in den Kirchen orientiert hatte, ging es hier um proselytische kirchliche Strukturen. Die Sache selber hatte sich also verlagert, und von daher ergaben sich nun allerdings wichtige Rückfragen an das Studiendokument.

Einmal bekommen die sogenannten „nicht-theologischen“ Faktoren ein ganz anderes Gewicht, ja das Übergewicht. Das Dokument hatte zwar schon erklärt: „Die unterschiedlichen Meinungen über den Inhalt des Zeugnisses, die sich aus den verschiedenen Ekklesiologien ergeben, sind bei weitem nicht das einzige Hindernis für eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen. Die Rivalitäten und Feindschaften der Vergangenheit, die Ressentiments, die durch Erinnerungen an früher oder kürzlich erlittenes Unrecht genährt werden, die Konflikte, die durch politische, kulturelle und andere Faktoren verursacht werden, sie alle haben die Kirchen an dem Versuch gehindert, ein gemeinsames Zeugnis vor der Welt abzulegen<sup>21</sup>.“ Dieser Punkt lief jedoch unter anderen. Die gruppen-psychologischen, soziologischen und kirchenpolitischen Dimensionen des Proselytismus tauchten nur in kleinen Spuren im Dokument auf. Demgegenüber stellte Pater Jean Corbon als führender Interpret der Ökumene im Nahen Osten fest, daß die psycho-sozialen Faktoren hier bei weitem die theologischen Probleme überwiegen<sup>22</sup>. Er beschreibt die psychologische Situation mit einem einzigen Kennwort: Mißtrauen und erinnert daran, wie das kollektive Gedächtnis dazu beiträgt, das Mißtrauen am Leben zu erhalten. In dieser Atmosphäre kann eine theologische Debatte nicht recht gedeihen. Sie steht sogar in Gefahr, das eigentliche Problem nicht zu erreichen und deshalb zu verdecken. Die soziopolitischen Realitäten wiegen noch schwerer. Eben weil sich konfessionelle Konflikte und proselytistische Aktivitäten in kirchliche Institutionen und Strukturen verwandelt haben, kann man jetzt nicht mehr so tun, als ginge es um geistliche Haltungen und theologische Fragen. In erster Linie geht es nun um einen Konflikt zwischen sozialen Gruppen, die sich in den einzelnen „Volks“-Kirchen angesiedelt haben. Ihre verschiedenartigen soziopolitischen Interessen (etwa zwischen der pan-arabischen Orientierung der Griechisch-Orthodoxen und dem aktiv-politischen Engagement für einen christlich-libanesischen Sonderstaat bei den Maroniten) und ethnisch-kulturellen Identitäten (etwa zwischen den arabischen und armenischen Kirchengemeinschaften) stellen die primären Hindernisse auf dem ökumenischen Weg dar<sup>23</sup>.

Zweitens wirft die nahöstliche Diskussion die Frage nach der kulturellen Dimension im Proselytismus auf. Während Kirchenübertritte zu einer Randerscheinung geworden sind, existiert das Phänomen des kulturellen Proselytismus unvermindert weiter. Der armenisch-orthodoxe Kirchenführer Erzbischof K. Sarkissian prangerte als besonders proselytistisch an; „... das Mittel des Erziehungswesens, durch das Menschen ganz absichtlich aus dem Kontext des Lebens ihrer eigenen Kirche herausgenommen werden und ein neues Verständnis des christlichen Glaubens und Zeugnisses erhalten, das sie ihrem eigenen geistlichen, kulturellen und nationalen Milieu entfremdet“<sup>24</sup>. Statistisch ist dazu zu sagen, daß im Libanon weit mehr als die Hälfte aller Schulen in kirchlicher Hand sind und als ehemalige Missionsschulen fast ausschließlich nach einem westlichen Lehrplan arbeiten<sup>25</sup>. Wenn wir beim Beispiel des Erziehungswesens bleiben, hat dies zur Folge, daß junge einheimische Christen einem massiven Einfluß aus Westeuropa oder Nordamerika ausgesetzt werden. Sie verarbeiten einen Großteil des Stoffes in einer fremden Sprache (Französisch, Englisch), sie erhalten die abendländische Geschichtsinterpretation, sie kommen unter den Einfluß europäischer Ideale und kultureller Werte, sie übernehmen philosophische und ideologische Denkstrukturen des Westens, sie lernen mit einer rationalistisch-kritischen Methodologie zu arbeiten, die ihre Wurzeln in der westlichen Geistesgeschichte und ihrem Wirklichkeitsverständnis hat. Die Konsequenz ist eine tiefgehende kulturelle Entfremdung. Sie untergräbt zum Beispiel das für die östlichen Liturgien konstituierende symbolische Verständnis der Wirklichkeit. Sie schafft Ideale und Werte, die außerhalb der östlichen kirchlichen Tradition liegen oder sogar mit ihr in Konflikt stehen. Die für die Zukunft der einheimischen Kirchen wichtige Gruppe der jungen Intellektuellen treibt unter diesen Einflüssen in eine innere Emigration oder wandert sogar in großen Zahlen in den Westen aus. Zweifellos handelt es sich hier auch um eine Form des Proselytismus, deren Bedeutung sich freilich selbst im Denken der östlichen Christen erst langsam profiliert. Es soll auch nicht behauptet werden, daß die besondere Situation des Libanon universalisiert werden kann. Aber sie weist doch auf eine übersehene Dimension in der ökumenischen Diskussion hin, nämlich auf die Verschmelzung des theologischen Gehalts des Zeugnisses mit kulturell bestimmten Vorverständnissen und Kommunikationsformen.

### *Themen für die Zukunft*

Die Bedeutung des Proselytismus-Themas in der Ökumene, so haben wir argumentiert, liegt gerade auch darin, daß seine Verarbeitung ein Modell ökumenischer Studienarbeit darstellt. Die induktive Methode, die Schritt für Schritt einen kontextuellen Konsensus erarbeitet, der pragmatische Ausgangs-

punkt einer gemeinsam erfahrenen Problematik, die dem Studienprozeß Anstoß und Zielrichtung gibt, schließlich das Testen aller Ergebnisse in der Praxis am Orte, sie sind charakteristisch für die ökumenische theologische Arbeit. Der eben nachgezeichnete Prozeß der Studienarbeit über das Proselytismus-Thema hat gezeigt, daß diese Art, Theologie zu treiben, sachgemäß ist. Wir meinen, daß sie die einzige legitime Art ist, ökumenische Theologie zu betreiben. Sie hebt sich von der konfessionellen Theologie deutlich ab und darf nicht mit ihren Maßstäben gemessen werden. Die ökumenische Art, Theologie zu treiben, zeigt gegenüber der herkömmlichen konfessionellen Theologie bestimmte Schwächen. Sie kann nicht mit klar bestimmbareren Begriffen arbeiten oder von festen Definitionen ausgehen. So entsteht das Phänomen des „Schwimmens“, das für ökumenische Diskussionen so frustrierend typisch ist. Sie kann auch nicht auf theologiegeschichtliche Traditionen zurückfallen und so systematisch über lange Zeiträume ein Netz von sachlichen Querverbindungen und thematischen Vertiefungen aufbauen. Kurz, sie kann nicht dieselbe feingeschliffene Brillanz und den formal klaren Standard konfessioneller theologischer Arbeit erreichen.

Ökumenische Theologie sollte deshalb auch gar nicht an diesen Kriterien gemessen werden. Denn der Preis für Begriffsschärfe ist eben immer geistesgeschichtliche Partikularität und traditionsgeschichtliche Begrenzung. Der Preis für ein systematisch aufgebautes Haus der Theologie, an dem Generation auf Generation von Theologen arbeiten müssen, ist eben immer der nach rückwärts gewandte deduktive Charakter theologischer Aktivität. Natürlich muß auch ökumenische Theologie ständig kritischen Kriterien ausgesetzt werden. Sie ist noch lange nicht fertig, im Grunde noch in einem kaum zufriedenstellenden Anfangsstadium. In Auswertung der Erfahrung mit dem Proselytismus-Studium liegt die kritische Weiterentwicklung jedoch in einer noch viel konsequenteren Integration der Praxis. Praxis ist hier nicht im Sinne des üblichen „Theorie und Praxis“-Schemas nur Bestimmungsziel oder Teststrecke für Studien. Sie stellt den zweiten Pol der Ellipse ökumenischer Studienarbeit dar. Ein auf der internationalen Ebene erarbeiteter pragmatischer Konsensus löst sich auf, wenn er nicht an den vielen ökumenischen Orten umgesetzt wird, so daß er von daher überprüft, bestätigt oder modifiziert werden kann.

Eine konsequentere Entwicklung der ökumenischen Art, Theologie zu treiben, verspricht vor allem zwei Dinge zur theologischen Arbeit beizutragen: Theologie als Prozeß zu praktizieren und auf die Zukunft auszurichten. Die Interaktion zwischen der universalen und der lokalen Ebene, in anderen Worten zwischen den vielen konkreten „oikoi“, wo Menschen ihr kulturelles und gesellschaftliches Zuhause haben, ihre Geschichte bewältigen und ihre Hoffnungen artikulieren, und dem Ort, wo sich die gemeinsamen Entwicklungen

kreuzen und der Horizont der gegenseitigen Abhängigkeiten sichtbar wird, verspricht besonders deutlich auf die Themen der Zukunft hinzuweisen. Wir meinen, mindestens drei solcher Themen für die zukünftige theologische Diskussion in der Ökumene im Proselytismus-Studium zu entdecken:

1. Verweist es auf die noch weithin unerforschte Verflechtung zwischen Zeugnis und Kultur. Unter Kultur verstehen wir die Gesamtheit gesellschaftlicher Aktivitäten und Strukturen wie die geistesgeschichtliche Tradition, in der eine Gruppe von Menschen jeweils lebt. Kultur hat es ebenso mit den Werten und Zielen einer Gruppe zu tun, wie mit den Absprachen über die Bedeutung bestimmter Wort-Chiffren, die Kommunikation zwischen Menschen steuern. Seit Max Weber und Emile Durkheim kennen wir die enge Verflechtung von Religion und Kultur wie Gesellschaft, der kein Zeugnis entfliehen kann. Die Verkündigung der katholischen und evangelischen Missionen im Nahen Osten geschah in, mit und unter dem Modernisierungsprozeß, der von Europa kommend hier seit der napoleonischen Expedition nach Ägypten von 1798 in Gang war. Das Zeugnis der Christen aus dem Westen war zugleich Ausdruck ihres kulturellen Selbstverständnisses. Unter diesen Umständen wird die Verflechtung zu einem ökumenischen Hauptthema, das weitreichende Fragen stellt an das, was wir als „rechte“ Verkündigung untereinander und in der Welt verstehen. Unter anderem stellt es die bisher operative Vorstellungswelt der Ökumene grundsätzlich in Frage. Die Erklärung von 1960 und das Dokument von 1970 gingen beide von kulturellen Werten und einem Gesellschaftsverständnis aus, die deutlich europäisch-westlich sind. Ich erinnere an die Konzeption des Individuums, das als Gegenüber zur Gemeinschaft gesehen wird und dessen unantastbare Rechte Zielvorstellungen für Glaubensfreiheit und Religionswechsel abgeben. Dagegen steht das nahöstliche Verständnis der Einheit von ethnisch-kultureller Gemeinschaft und Kirche, in der ein einzelner die kleinste Einheit der Gruppe ist. Und so weiter. An diesen Beispielen wird sichtbar, wie sehr sich die Groß-Ökumene bisher noch in einer universell projizierten westlichen Kultur bewegt. Die Zukunft der Ökumene wird davon abhängen, ob es gelingt, eine Vielzahl von ökumenischen Ausdrucksformen in der Pluralität von Kulturen zu schaffen, in denen Christen leben. Dazu wird es nötig sein, mehr und mehr ökumenische Zentren in den einzelnen Kulturregionen zu schaffen.

2. Auf die Unterbelichtung der soziopolitischen Realitäten in der bisherigen Studienarbeit ist bereits hingewiesen worden. Die Kirchen werden sich noch viel stärker als gesellschaftliche Institutionen, Interessengruppen und politische Machtblöcke entdecken und den Einfluß dieser Faktoren auf ihre zwischenkirchlichen Beziehungen noch konsequenter untersuchen müssen. Methodisch

bedeutet das die Entwicklung interdisziplinärer Arbeitsmethoden in ökumenischen Studien, die es mit ekklesiologischen Fragen zu tun haben.

3. Taucht das Thema der Interdependenz zwischen der Verkündigung der Kirchen untereinander und in der Welt auf. Das Dokument von 1970 hatte energisch darauf bestanden, daß es keine doppelte Moral in der Verkündigung geben kann. Die ethischen Maßstäbe, die Kirchen für das Verhalten untereinander beanspruchen, müssen auch zwischen Christen und Menschen anderer Glaubensgemeinschaften oder Ideologien gelten. Zudem hatte das Dokument alles Bezeugen christologisch verankert und damit die grundsätzliche Einheit des Zeugnisses nach innen und außen auch theologisch begründet. Von da aus gilt es, in Zukunft an einem neuen ökumenischen Verständnis der Sendung der Kirche und der Legitimierung der Ökumene aus der Sendung weiterzuarbeiten. Die multikulturelle Existenzweise der Kirche wird zur Voraussetzung einer angemessenen Erfüllung des Sendungsauftrages. Im ökumenischen Zeitalter kann es nicht mehr um die Verpflanzung einer christlichen Kultur in andere Kulturräume gehen. Positiv kann das gemeinsame Zeugnis in der Spannung zwischen einer kulturellen Pluralität und einem offenen Bekenntnis der Ökumene auf dem Wege den Raum der Freiheit schaffen, in dem eine immer neue Antwort des Glaubens seitens Menschen neuer Generationen, neuer Gesellschaften und Kulturen geschieht. Die dialogische Qualität der Verkündigung der Kirchen untereinander hat direkt etwas mit ihrer Fähigkeit zu tun, im Dialog mit Menschen anderer Religionen und mit Menschen in den Ideologien Christus ohne kulturelle und gesellschaftliche Fixierung zu bekennen. Von daher stellt sich die Frage, ob die Ökumene keineswegs nur eine kirchliche Hilfsfunktion erfüllt, sondern von der Sendung her einen permanenten Auftrag hat.

Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das alte ökumenische Thema des Proselytismus auch für die Zukunft der Ökumene Bedeutung besitzt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung, Witten (Ruhr) 1954, S. 34.

<sup>2</sup> Vgl. N. Zernovs Kapitel über die Ostkirchen im 20. Jh. in: Rouse/Neill (Hrsg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Bd. II, Göttingen 1957/58.

<sup>3</sup> Text in: Evanston — Neu-Delhi, Bericht des Zentralausschusses an die Dritte Vollversammlung, ÖRK Genf 1961, S. 267—274; ebenfalls in ÖR 10 (1961), S. 42—51 und L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche, München 1965.

<sup>4</sup> Ebd. S. 269.

<sup>5</sup> Ebd. S. 269.

<sup>6</sup> Ebd. S. 267.

<sup>7</sup> Vgl. den Artikel von B. Spuler, *Unierte Kirchen des Orients*, <sup>3</sup>RGG, VI Sp. 1128 ff.

<sup>8</sup> Vgl. die Dekrete über die missionarische Aktivität der Kirche, über den Ökumenismus wie die Erklärung über die Religionsfreiheit.

<sup>9</sup> Vgl. Dritter offizieller Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in: *ÖR* 20 (1971), S. 166 ff.; der Text des Dokuments findet sich in Anhang II, S. 176—185.

<sup>10</sup> Ebd. S. 178.

<sup>11</sup> Ebd. S. 182 f.

<sup>12</sup> Ebd. S. 180 f.

<sup>13</sup> Ebd. S. 177.

<sup>14</sup> Ebd. S. 180.

<sup>15</sup> Das war auch in der Zusammensetzung der Kommission reflektiert, die auf beiden Seiten Missionswissenschaftler einschloß.

<sup>16</sup> Ebd. S. 179.

<sup>17</sup> Vgl. meinen Kommentar zum Dokument, der zusammen mit vier weiteren regionalen Reaktionen in der *Ecumenical Review* XXIII (1971) erschien.

<sup>18</sup> „Miller“ ist ein islamisches Rechtssystem, das von den Osmanen auf die jüdischen und christlichen Religionsgemeinschaften angewandt wurde, ihnen Rechtsschutz und interne Selbstverwaltung sicherte, aber auch Konversionen vom Islam und untereinander ausschloß.

<sup>19</sup> Vgl. Anmerkung 7; die Maronitische Kirche im Libanon gehört gleichfalls zu dieser Gruppe, bildet aber insofern eine Ausnahme, als sie nicht von einer orthodoxen „Mutterkirche“ abgesplittert ist, sondern als ganze und ohne missionarischen Einfluß sich Rom anschloß.

<sup>20</sup> Vgl. P. Kawerau, *Amerika und die Orientalischen Kirchen*, Berlin 1958.

<sup>21</sup> *ÖR*, a. a. O. S. 181 (P. 21).

<sup>22</sup> Vgl. J. Corbon, *Psycho-sociology of Ecumenism in the Near East*, *Lumen Vitae* XIX (1964), S. 611—622; ders., *L'œcuménisme au Liban*, *Istina* (1963), S. 7—38; ders., *Nouvelles perspectives œcuméniques au Proche-Orient*, *POC* (1964), S. 1—19.

<sup>23</sup> Vgl. meinen Artikel: *Die Gegenwart der Kirchen im Orient von heute*, *ÖR* 21 (1972), S. 481—492.

<sup>24</sup> Aus einem Referat: *Witness, Co-operation, Proselytism*, veröffentlicht im Bericht der Kairoer Konferenz der *Association for Theological Education in the Near East*, Beirut 1968, S. 28.

<sup>25</sup> Vgl. Th. Hanf, *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*, Bielefeld 1969.

## Professor Unrat denkt weiter

VON WALTER J. HOLLENWEGER

Professor Unrat — wer kennt ihn nicht, jenen deutschen Studienrat, der an der Weltmissionskonferenz in Bangkok teilnahm und dort seinen eigentlichen Namen (Rat) entdeckt hatte. Seine damaligen Abenteuer sind bereits aufgezeichnet worden in einer christlichen Zeitschrift<sup>1</sup>, während eine — allerdings in wesentlichen Punkten abweichende — Darstellung seines Lebens seinerzeit von Heinrich Mann verfaßt wurde<sup>2</sup>.

Nun also war Professor Unrat — trotz der Entdeckung seines eigentlichen Namens nannte man ihn weiterhin so, aber es ärgerte ihn nicht mehr — wieder in sein heimatliches Gymnasium irgendwo im Oldenburgischen zurückgekehrt und lehrte dort deutsche Literatur. Sein Bangkok-Erlebnis aber ließ ihn nicht mehr los. Er mußte weiterdenken. Vor allem mußte er nachdenken über die Zukunft der Kirche in der Welt und den Beitrag, den die deutschen Kirchen und Missionen dazu leisten könnten. Und da er ein gebildeter Mensch war, ließ er sich die wichtigste Literatur über Bangkok kommen — sowohl die deutsche wie auch die fremdsprachige.

Dabei machte er eine überaus interessante Entdeckung. Während nämlich die Engländer bis zur Stunde vergeblich auf eine Veröffentlichung über Bangkok warten (auf Amerikanisch, das ja eine dem Englischen ähnliche Sprache ist, gibt es nur zwei dünne Bändchen), haben die Deutschen nebst zahlreichen Zeitschriftenartikeln drei ausführliche Bangkok-Bücher veröffentlicht, darunter der einzige, bis jetzt erschienene vollständige Berichtsband. Professor Unrat dachte bei sich selbst: „Die Engländer werden allemal Deutsch lernen müssen, wenn sie sich in Zukunft über eine in englischer Sprache abgehaltene Missionskonferenz orientieren wollen. Traun fürwahr — das sind ökumenische Perspektiven für das deutsche Buch.“

Einige seiner sprachkundigen und interessierten Kollegen und Freunde waren bereit, mit ihm über Bangkok nachzudenken. Sie hatten ja den erwähnten Bericht über ihn bereits gelesen, teils mit Zustimmung, teils mit etwas säuerlicher Indignation. Diese Mitdenker waren: Professor von Zitzewitz, sein Kollege und Religionslehrer am Gymnasium, ein lutherischer Theologe; sein Nachbar, ein reformierter Pfarrer namens Hieronymus Bohnenblust; ferner Fräulein Véronique Delattre, eine katholische Nonne aus dem Elsaß, die als seine Kollegin im Austauschverfahren zwischen Deutschland und Frankreich Französisch

am Gymnasium unterrichtete; dann war da noch ein pensionierter Kapitän zur See, Jonas Hansen, ein origineller Christ, mit dem sich Unrat angefreundet hatte.

Für die Lektüre der Sondernummer über Bangkok der polnischen katholischen Zeitschrift *Żnak* konnte Unrat niemanden finden; von Zitzewitz hatte alle polnischen Kenntnisse seiner Jugend vergessen. Immerhin, soviel Professor Unrat ausmachen konnte, waren diese Artikel von Teilnehmern aus der DDR geschrieben worden. Und das war an und für sich schon verwunderlich, wenn man das gespannte Verhältnis zwischen deutschen Protestanten und polnischen Katholiken in der Vergangenheit in Rechnung zog.

Unrat war sich nicht recht klar, wie das Nachdenken über Bangkok in der Bundesrepublik weitergehen sollte. Also lud er seine Gäste zu einem — Herrenabend kann man wegen der Nonne nicht sagen —, also zu einem Herren- und Damenabend in sein altes Fachwerkhaus ein. (Der auch eingeladene indonesische Doktorand, der ihm über die indonesische Literatur hätte berichten sollen<sup>3</sup>, konnte nicht kommen, weil er von seiner Missionsgesellschaft auf Missionstourné ins Siegerland gesandt worden war). In seinem Haus hatte sich Unrat im obersten Stock ein Rauchkabinett eingerichtet. Zum erstenmal in seinem Leben versammelten sich so viele Menschen an diesem fast etwas geheimnisvollen Ort. Der alte Kachelofen verbreitete wohlige Wärme, und Unrat öffnete eine Flasche weißen Burgunder, einen 67er. Seine Gäste blickten kennerisch auf das Etikett, während er die Gläser füllte.

### *Das Bangkok-Entsetzen*

Unrat begann die Sitzung mit einem Zitat aus dem Anhang des amerikanischen Büchleins von Sovik: „Billy Graham schrieb kürzlich: ‚Gott hat mich berufen, ein neutestamentlicher Evangelist und nicht ein alttestamentlicher Prophet zu sein.‘ Stimmt diese Unterscheidung<sup>4</sup>?“

Der reformierte Pfarrer Hieronymus Bohnenblust hob sein Glas und machte: „Prost Marcion!“ Kapitän Hansens Gesicht verzog sich in Erstaunen: „Wie meinen Sie...? Ist das die Übersetzung von Watergate auf griechisch?“ Die Theologen schmunzelten. „Lassen wir das“, lenkte Bohnenblust ein. Da niemand eine Diskussion über Marcion beginnen wollte, fuhr der Kapitän weiter: „Auf der Grundlage meiner Lektüre der holländischen<sup>5</sup> und schwedischen<sup>6</sup> Berichte handelt es sich hier um eine reichlich künstliche Unterscheidung. Vor allem die holländischen Berichte machen es völlig klar, daß die viel gefürchtete — und von einigen vielleicht erhoffte — Polarisation in Bangkok nicht stattfand. Verkuyl, der holländische Missionssekretär, gibt darum einem seiner Kapitel den Titel ‚Der mißglückte Polarisationsversuch‘. Und ein anderes nannte er ‚Wachsende Übereinstimmung‘. Und hier, auf Seite 104, kann ich

Ihnen einen interessanten Satz übersetzen. Er lautet: ‚Zu diesem Thema fand weder Polarisation noch Separation statt.‘ Das Wort, das die Holländer brauchen, heißt eigentlich: Es fand keine ‚Erteilung‘ (boedelscheiding), das heißt keine Aufteilung des gemeinsamen christlichen Erbes statt.“

Bohnenblust meldete sich unmittelbar zu Wort: „Ich möchte auf die Frage von Billy Graham nicht als reformierter Pfarrer antworten, sondern als Leser des Taschenbuchs von Viehweger<sup>7</sup>. Viehweger macht auf alle Fälle klar, wie schwierig eine solche Unterscheidung ist. Er besuchte nämlich die Prostituierten von Bangkok.“ Unrat runzelte die Stirn . . . „Kein Grund zu Besorgnis“, fuhr Bohnenblust weiter. „Die gefangenen Prostituierten von Bangkok, ausgestellt in ihren Glaskästen, lehrten Viehweger das Bangkok-Entsetzen. Empört und gedemütigt mußte sich Viehweger anhören, wie auf diesen Mädchen herumgetrampelt wird, wie sie — gegen ihren Willen — mißbraucht und dann wie eine ausgequetschte Zitrone weggeworfen werden. Viehweger besuchte die Behörden und die Polizei in Bangkok und wollte mit ihnen über diese Zustände reden. Sie hörten höflich zu. Sie baten ihn, seine Fragen aufzuschreiben und seine Adresse zu hinterlegen. Sie versprachen, ihm dann nach Deutschland zu schreiben. Viehweger schrieb seine Fragen auf und hinterließ seine Adresse. Aber er wartete umsonst auf Antwort. Seine Schlußfolgerung: Es muß offensichtlich ein Zusammenhang bestehen zwischen der Organisation der Prostitution und gewissen politischen und wirtschaftlichen Interessen. Wie kann man denn in einem solchen Falle das Wohl des Leibes vom Heil der Seele trennen?“

### *Ihr Problem ist unser Problem*

Unrats Gäste waren sich einig, daß in ihrer Lektüre der Berichte (mit nur wenigen Ausnahmen) kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der alttestamentlichen Prophetie (oder dem sozialpolitischen Engagement) und der neutestamentlichen Evangelisation (oder der Predigt des Evangeliums) zu entdecken war. Sie alle betonten, daß die Teilnehmer aus der Dritten Welt den Zusammenhang zwischen beidem unterstrichen.

„Ihr Problem ist auch unser Problem“, ließ sich nun die elsässische Nonne, Fräulein Delattre, vernehmen. „Ich möchte das an einem anderen Thema, das mir besonders naheliegt, aufzeigen. Der Schweizer Arzt Walter Vogt schrieb kürzlich: ‚Die Medizin hat eine ungeheure Meisterschaft darin entwickelt, gesund zu machen, ohne zu heilen. Ja, die Auseinandersetzung — beispielsweise mit dem Irrsinn — kann nicht mehr in Freiheit geschehen. Die Gesellschaft weicht der Konfrontation aus, weil sie selbst heillos geworden ist<sup>8</sup>.‘ Eine Anzahl führender Ärzte sieht die Zukunft unserer Gesundheitsindustrie mit Sorgen . . . Der englische Mediziner Michael Wilson hält die heutige medizinische Praxis für ‚gewalttätig<sup>9</sup>. Der Patient wird, ohne daß man ihn informiert,

einer Reihe von unangenehmen, schmerzenden und oft entmenschlichenden Prozeduren unterworfen.“

„Aber warum bauen wir denn europäische Spitäler in der Dritten Welt?“ fragte Unrat.

„Genau das ist das Problem“, fuhr die Nonne fort. „Auch hier gilt: Ihr Problem ist unser Problem. Oder genauer: Unser Problem ist auch ihr Problem geworden. Und wenn es uns nicht gelingt, in Zukunft zu einer menschlicheren Medizin zurückzukehren, wenn wir weiterhin in unseren hochgezüchteten Spitälern den Menschen lediglich als eine komplexe Organisation von bio- und elektrochemischen Systemen (miß)verstehen wollen, die je nach Bedarf ausgewechselt, ‚repariert‘ oder auch entfernt werden können, dann sehe ich schwarz. Hier ist eine Mission der Kirche zusammen mit klarsehenden Nichtchristen vonnöten, die dem Kranken eine nicht gewalttätige Freundschaft anbietet.“

Der Kapitän, der älteste unter den Gästen, zog an seiner Pfeife. „Tja“, machte er, „sterben (oder auch krank oder gesund sein), das geht mich ganz an, Seele und Leib. Ich habe immer eine gewisse Ehrfurcht gehabt, wenn ich die würdige und weise Art des Sterbens bei einem alten Afrikaner oder Indianer sah . . .“

„Und wenn er am Hunger zugrunde ging oder an einer leicht heilbaren Vergiftung?“ fragte Professor von Zitzewitz, der Lutheraner. Der Kapitän wußte nichts zu antworten.

„Was der Kapitän meint“, fuhr die Nonne weiter, „ist eben, daß wir mit den Menschen aus der Dritten Welt das Problem gemeinsam haben: Wie können wir als ganze Menschen leben und sterben? Es ist auch für einen naturwissenschaftlich gebildeten Mediziner möglich, von einem indianischen Mediziner etwas für seinen medizinischen Beruf zu lernen. Beweis dafür ist der Schweitzer-Schüler Binder<sup>10</sup>. Dies wird für uns — sowohl in Europa und Amerika, wie auch in der Dritten Welt — immer wichtiger, ganz abgesehen davon, daß unsere Computerspitäler wirtschaftlich bald nicht mehr tragbar sein werden.“

### *Das abhanden gekommene Wunder*

Der Lutheraner meldete sich wieder zum Wort: „Da war ich also im letzten Sommer in Düsseldorf auf dem Kirchentag. Einiges war fremd für mich, so fremd wie für Sie — dabei nickte er Professor Unrat zu —, allerhand in Bangkok. Anderes hat mich gefreut, zum Beispiel, daß man während des Abendgebetes wieder beten konnte. Man durfte wieder fromm sein, ohne sich zu schämen. Und dann — darum erzähle ich das — war da ein Professor aus Marburg. Ernst Benz<sup>11</sup> hieß er. Der hielt einen temperamentvollen Vortrag über ‚Parapsychologie und christlichen Glauben‘. Er behauptete, daß das, was in der Bibel

als Wunder erzählt wird — Vorherwissen, Levitationen, Telekinese, Telepathie, Materialisationen —, das komme heute noch vor, und zwar unter wissenschaftlich kontrollierten Bedingungen. Besonders die Russen und die Amerikaner hätten die Faktizität dieser Erscheinungen eindeutig nachgewiesen. Über deren ‚Erklärungen‘ tappe man im Dunkeln. Ja, er ging noch weiter. Er sagte, daß die absolute Herrschaft der klassischen Naturwissenschaften an ihr Ende gekommen sei und daß die Naturwissenschaftler selber die Relativität und die Grenzen ihrer Forschungsmethoden erkannt hätten. Wir müßten nochmals von vorne anfangen und ganz bescheiden uns wundern über das, was es alles in unserer Welt gibt.“

„Hab’s traun fürwahr allemal gedacht“, sagte Unrat leise vor sich hin, „daß die Herren Naturwissenschaftler bald ans Ende ihres Lateins kämen.“

„Nein, nicht so“, fuhr der Lutheraner fort, „nur so, daß wir uns klar werden: Es gibt vieles, das wir als nichtexistent erklärten, weil wir es nicht verstehen konnten. Und das betrifft die Theologen und die Naturwissenschaftler.“

„Ja, wir Seeleute“, meinte der Kapitän, „sind oft als leicht abergläubisch betrachtet worden, wenn wir bevorstehende Gefahren (ohne äußerlich ersichtbaren Grund) ‚erschnupperten‘ oder wenn — was häufig vorkam — unsere Frauen in Zeiten der Gefahr oder gar des Todes zeitlich genau synchronisiert auf telepathische Weise mit uns in Verbindung traten. Und jetzt stellt sich heraus, daß dies nicht Aberglaube war, sondern nüchterne Beobachtung und Lebenserfahrung.“

„Also auch das“, faßte Unrat zusammen, „ist ein Problem, das wir mit den Christen der Dritten Welt gemeinsam haben. Es ist nicht so, wie wir meinten, daß der Gebildete sich dessen, was wir undifferenziert Aberglaube nannten, billig entzogen könnte.“

„Das hätte natürlich wissenschaftsmethodologische Konsequenzen“, bemerkte von Zitzewitz trocken. „Jedenfalls müssen wir neu und ganz bescheiden die Grenzen unseres Wissens und unserer Intuition — dies gilt wohl für beide Aspekte — erkennen, zusammen mit denen, die wir bis dahin als ‚unterentwickelt‘ betrachteten. Und vielleicht gehört in dieses Thema auch das ganze Gebiet der Besessenheit und des Exorzismus, das wir — möglicherweise zu früh — ad acta gelegt hatten<sup>12</sup>.“

### *Interkulturelle Exegese*

„Wo aber war denn der wirkliche Gegensatz in Bangkok?“, fragte nach einer Pause Bohnenblut. „Ich glaube, er betraf die Methode der Bibelauslegung“, antwortete von Zitzewitz. „Es gibt da einen aufschlußreichen Artikel von Hans-Ruedi Weber, dem Bibelstudienleiter von Bangkok. Er diskutiert darin die evangelikale Kritik am Vorbereitungs-material der Konferenz, insbesondere

ihre Kritik an dem Büchlein ‚Heil der Welt im Horizont der Erfahrung‘. Die Kritik richtete sich vor allem gegen die Verwendung zeitgenössischer Situationen und Texte, von denen aus dann die hermeneutische Frage gestellt wurde: Welche biblischen Wegweiser zum Heil gibt es wider die und in den Freuden und Sorgen unserer Zeit? Was ist Heil im Durcheinander unseres Lebens? Weber meint, daß die Methode, zeitgenössische Situationen theologisch auszulegen, schon in der Bibel vorgezeichnet sei. So haben zum Beispiel die ersten Christen das Alte Testament gelesen. Weber sagt wörtlich: ‚Es wäre zurückzufragen, ob nicht gerade dieser Weg von einem noch unklaren Heute zurück zur Bibel, wo Fingerzeige, Warnungen und Ermutigung zum Sein, Sprechen und Handeln im Heute gefunden werden, der biblische sei. Haben nicht die ersten Christen genau in dieser Weise ihre Bibel, das Alte Testament, gelesen oder gebraucht? Der Weg ging selten von einem alten Text zur Gegenwart, sondern von einem unverständenen Heute, etwa dem zunächst scheinbar sinnlosen Kreuzigungsgeschehen, über den Bibeltext zur Erkenntnis eines sinnvollen Heute<sup>13</sup>.‘ Und das ist natürlich ein Vorgehen, das im Widerspruch zu unserer klassischen humanistischen Methode steht.“

„Gewiß“, lächelte Fräulein Delattre, „so ist es. Aber unsere Methode, die mit dem Bibeltext beginnt und dann zur zeitgenössischen Situation zu kommen hofft, könnte einer der Gründe sein, warum einige unserer Schüler den Religionsunterricht langweilig finden.“ Von Zitzewitz, der Religionslehrer, überhörte geflissentlich die implizierte Kritik an seinem Religionsunterricht. Die Nonne fuhr fort: „Ein weiterer Schweizer, diesmal ein französischsprachender, Jacques Rossel, scheint dieselbe Methode in seinem Bericht von Bangkok<sup>14</sup> zu gebrauchen. Das mag einer der Gründe sein, warum er in seinem Bericht den französischsprachenden afrikanischen Bangkok-Teilnehmern so viel Platz einräumt. Er will wissen, wie sie die Bibel im Lichte ihrer afrikanischen Erfahrung verstehen. Auch das ist Aufgabe eines Missionsdirektors.“

„Wie meinen Sie das“, fragte Unrat.

„Nun gut“, antwortete sie, „Rossel ist Präsident der Basler Mission. Er hält es offensichtlich für seine Pflicht, die Auslegung der Bibel als Prozeß zu verstehen, an dem die Evangelisierten ebenso teilnehmen wie die Evangelisten<sup>15</sup>.“

„Können wir das auf unsere theologische Ausbildung hier in Deutschland übertragen?“ fragte der Lutheraner. „Soll das heißen, daß wirkliche Exegese, grundsätzlich wissenschaftliche Exegese nur in diesem ökumenischen Kontext, im Verein mit den ‚Evangelisierten‘, wie Sie sagen, geschehen kann? Wie stellen Sie sich denn das vor?“

„Ich kann es mir eben nicht vorstellen“, antwortete die Nonne. „Aber das ist noch kein Grund, die Flinte ins Korn zu werfen. Genauso wie die Naturwissenschaften sind auch die Geisteswissenschaften und insbesondere die Theo-

logie an Grenzen gekommen, die wir vermutlich nur im scharfen Hinhören auf ‚die anderen‘ sprengen können. Aber wie...? Jedenfalls gilt auch hier: Ihr Problem ist auch unser Problem.“

Der Kapitän räusperte sich: „Mein Enkel, wissen Sie der, der nicht zur See gehen will, der studiert in der Schweiz das, was sie dort Nationalökonomie nennen. Ich glaube, das Ding heißt bei uns Wirtschaftswissenschaften. Er studiert in St. Gallen oder in Zürich, so genau weiß ich das nicht. Dieser hat mir ein Buch von einem gewissen Professor Rich geschenkt, das das Miteinander von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, von Akademikern und Nichtakademikern, von Management und Angestellten und Arbeitern in der Industrie behandelt<sup>16</sup>. Mein Enkel sagte dazu: Großvater, du interessierst dich ja für so religiöse Sachen. Das ist ein theologisches Buch, das sich mit den Dingen, die ich studiere, befaßt. Nun, ich habe das Buch gelesen. Dabei ist mir aufgefallen, daß Rich belegen kann, wie bis dahin sakrosankt geglaubte Wirtschaftsstrukturen verändert werden können, zum Wohle des Menschen verändert werden können. Und dabei bricht nicht — wie die Pessimisten gejammert hatten — die ganze Wirtschaft zusammen. Und das Beste: Rich zitiert die meisten Beispiele aus Deutschland (Er beschäftigt sich nämlich nicht hauptsächlich mit der Theorie des Menschlichen in der Industrie, sondern mit dessen sachlicher Durchführbarkeit). Hier, unter uns, nicht bei den englischen Gewerkschaften oder den französischen Arbeiterpriestern, auch nicht bei den amerikanischen Freikirchen und Evangelisten oder den Schweizer Reformierten, hier bei uns, passieren diese aufregenden Dinge.“ Er hatte schon lange nicht mehr soviel auf einmal geredet: „Und um nun zu unserem Thema ‚ökumenisches oder interkulturelles Theologiestudium‘ zu kommen — ich weiß natürlich auch nicht, wie das geschehen soll. Aber wenn auf einem so komplexen und schwierigen Gebiet wie demjenigen der Naturwissenschaften (wie Benz behauptet) oder auf einem so umstrittenen Gebiet wie demjenigen der Wirtschaftswissenschaften (wie Rich behauptet) die seit Jahrzehnten für unerschütterlich gehaltenen Dogmen ins Wanken geraten, könnten dann nicht auch wir Christen und ihr Theologen — er schaute über seine Brillengläser zu den beiden Pfarrern hinüber — mit etwas Mut und Phantasie solch zukunftsträchtiges Theologiestudium proben?“

### *Evangelikale über Bangkok*

Es war still im Rauchkabinett. „Auch darin bestätigt sich“, faßte Unrat zusammen, „daß ihr Problem, das Problem der Christen der Dritten Welt, auch unser Problem ist. Aber“, fuhr Unrat nach einer Pause weiter, „das muß man schon sagen, diese Schweizer haben es in sich, uns zu verwirren. Wenn sie es nicht mit dem tun können, was in ihrem eigenen Land geschieht, dann holen sie eben ihre Beispiele aus Deutschland. Ich beginne immerhin ein

wenig zu verstehen, warum Harold Lindsell Karl Barth für einen großen Teil der Schwierigkeiten in unserer Kirche verantwortlich macht<sup>17</sup>.“

Aber Unrat war ein gebildeter Mensch. Und so verschwieg er auch jene Aufsätze nicht, die er in dem Büchlein der Evangelikalen gelesen hatte, die ihm in Übereinstimmung mit dem zu stehen schienen, was seine Kollegen andernorts gelesen hatten. Er zitierte die Worte eines evangelikalen Anthropologen, A. R. Tippett: „Ich glaube, wir werden nie die Gesamtheit der christlichen Theologie begreifen, bevor nicht ‚die Nationen‘ ihre Beiträge eingebracht haben<sup>18</sup>.“ „Das heißt doch“, fuhr er fort, „daß für Tippett das Evangelium noch nicht vollständig ist, daß es viel eher ein Grundstein ist, auf dem wir zusammen mit diesen von uns sehr verschiedenen und manchmal recht komischen Christen aus anderen Welten aufbauen müssen.“

„Darum“, fügte Bohnenblust zu, „haben die Deutschen in ihren Berichtsband Texte aus aller Welt aufgenommen, eingeschlossen einen Text in Tamil.“

„Tamil, was ist das?“ fragte Unrat.

„Tamil ist eine Sprache Indiens“, bemerkte der Kapitän.

„Seht nur her“, fuhr Bohnenblust weiter, „wie schön diese Tamilschrift ist.“ Und er zeigte ihnen die Seite hundertundzweiundzwanzig in dem Buch „Das Heil der Welt heute“. „Und das bedeutet“, fügte er weiter bei, „daß vielleicht eine ganz andere Kirche in Zukunft entsteht als diejenige, die wir kennen. Das schreibt auch der Lutheraner Sovik<sup>19</sup>.“ Dabei blinzelte er zu seinem lutherischen Amtskollegen von Zitzewitz hinüber.

Von Zitzewitz wurde etwas unruhig. „Das ist ja alles schön und gut. Aber immerhin“, wandte er ein, „das Evangelium ist eine bestimmte und klare Sache und steht oft mit anderen Anschauungen im Widerspruch.“

„Ich glaube“, antwortete die Nonne, „daß die Bestimmtheit des Evangeliums nicht in seiner theologischen Begrifflichkeit liegt, sondern in dem, was M. M. Thomas eine neue Spiritualität nannte und worauf Rossel großen Nachdruck legt.“

„Das kann ja allemal wahr sein“, lächelte Unrat der Nonne zu, „aber das dispensiert Sie nicht von der Notwendigkeit, das Bestimmte, das Einzigartige des Evangeliums auch klar zu artikulieren.“

„Ich habe eine solche begriffliche Definition bei den Evangelikalen gefunden“, nahm Bohnenblust die Diskussion wieder auf. „Tippet versucht, das Heil — oder auf Deutsch müßten wir vielleicht genauer sagen ‚die Auswirkungen des Heils‘ — in soziologischer Terminologie zu beschreiben. Und er kommt dabei auf den Begriff ‚Achtung vor der Lebensweise des andern‘<sup>20</sup>. Es gibt keinen logischen Grund, sagt Tippet, innerhalb der Gesellschaftswissenschaften den Menschen in dieser Terminologie zu beschreiben. Aber ein Christ kann gar nicht anders, als den Menschen so zu beschreiben. Von da aus sucht dann

der Evangelikale Tippet nach einem christlichen Beitrag zur ‚Rettung der Gesellschaft‘ (saving of society). Der Christ hilft der Gesellschaft zu ihrem Wohl. So möchte ich den etwas steilen Ausdruck Tippetts ‚saving of society‘ übersetzen, indem er mithilft, ein Klima der gegenseitigen Achtung innerhalb und außerhalb der Kirche zu schaffen.“

„Da haben wir’s nun also wieder“, bestätigte Unrat, „das Evangelium soll verhorizontalisiert und auf bloße Toleranz reduziert werden.“

„Falsch geraten, ganz falsch“, nahm Bohnenblust den Faden sogleich wieder auf, „der zitierte Aufsatz entstammt ja der Sammlung der Evangelikalen.“ Bohnenblust war selber überrascht über seine unkontrollierte Bemerkung und fügte mit leiser Stimme hinzu: „Nimmt mich wunder, was mit Tippet passiert, wenn seine evangelikalen Mitstreiter seinen Artikel lesen.“

„Nun verstehe ich auch den amerikanischen Lutheraner Arne Sovik“, fuhr Unrat weiter. „Sovik war es nämlich ein Rätsel, warum einige der in Bangkok vertretenen Ansichten ausgerechnet von denjenigen Theologen am schärfsten angegriffen wurden, die sonst den persönlichen Entscheidungscharakter des Evangeliums betonen und die Bedeutung der kirchlichen Institutionen herunterspielen<sup>21</sup>.“

„Und auch die Bedeutung der theologischen Begriffssprache“, fügte die elsässische Nonne bei. „Ralph Winter sagt“, fuhr sie weiter, „daß die Evangelisation mehr interessiert sei am persönlichen Gehorsam als am intellektuellen Einverständnis des Evangelisierten mit dem Evangelisten<sup>22</sup>. Für ihn ist die christliche Einheit eine ‚Gemeinschaft des Dienstes‘<sup>23</sup>. Und Tippet formuliert kategorisch: ‚Nichts hält die missionarische Arbeit mehr auf als Debatten über Semantik und Begrifflichkeit.‘ Und er fügte sogar hinzu: ‚Wir sollten uns doch klar sein, wenn wir uns um eine Konsensus-Erklärung bemühen, daß — wenn es um die Auslegung und Anwendung dieser Erklärung geht — jeder von uns sie normalerweise verschieden auslegt‘<sup>24</sup>.“

### *Pfingstliche Schwärmerei oder schöpferische Abweichung*

„Ja, wenn dem allemal so ist“, murmelte Unrat, „dann muß es ja den Evangelikalen in Bangkok gefallen haben. Gerade überwältigend war dort die Klarheit der Begriffe nicht und Debatten über Semantik gab es überhaupt nicht.“

„Das sollte man wohl meinen“, bestätigte der Lutheraner von Zitzewitz, „und tatsächlich sah der amerikanische evangelikale Theologe Arthur Glasser einige ‚Zeichen des Heils‘ in Bangkok<sup>25</sup>. Aber nicht so Peter Beyerhaus. Er beschreibt Bangkok als einen ‚Irrweg‘, eine ‚Verführungsmacht‘. Durch einen die Gewissen einschläfernden gruppenspezifischen Prozeß, ein ‚engineering of consent‘, sei eine ‚technische Bewerkstelligung einer Übereinstimmung‘ unter

weitgehender Zuhilfenahme ‚unterschwelliger Beeinflussung‘ manipuliert worden<sup>26</sup>. Besonders gefährlich erschien ihm dabei das pfingstlerisch-charismatische Element, das er kurzerhand als Schwärmerei bezeichnete. Daraus zieht er die Folgerung, daß Evangelikale sich von den ökumenischen Kontakten fernhalten sollten.“

„Traun fürwahr“, sagte Unrat zu sich selbst und tat einen tiefen Schnauf. „Ich hatte jedenfalls nicht den Eindruck, daß die Organisatoren von Bangkok große Experten in gruppendynamischen Prozessen waren. Die ganze Sache machte mir allemal einen dilettantischen Eindruck.“

„Aber Beyerhaus ist in diesem Punkt eindeutig“, fuhr der Lutheraner fort. „Nach ihm mischten sich in Bangkok eine große Zahl von Experten unter die Teilnehmer. Ihre Aufgabe war es, durch eine Art Gehirnwäsche und Sensitivitätstraining die Überzeugungen der Teilnehmer gegen deren Willen zu verändern.“

„Nun, wenn das ihr Ziel war“, sagte die Nonne, „dann haben sie es jedenfalls nicht erreicht. Der Ökumenische Rat hat Beyerhaus eingeladen und die ‚Gehirnwäsche‘ funktionierte in seinem Falle nicht. Aber kann mir jemand erklären, woher denn seine feindselige Haltung den Pfingstlern gegenüber kommt?“

„Das kann ich wohl erklären“, erinnerte sich Unrat. „Er sieht in den Pfingstlern, den charismatischen Gebetsgruppen in den Volkskirchen und in gewissen afrikanischen unabhängigen Kirchen nicht nur eine theologisch unterentwickelte Form des Christentums, sondern eine ans Dämonische grenzende Verführungsmacht<sup>27</sup>. Es ist ganz offensichtlich, daß der Bericht der Evangelikalen ihm in diesem Punkt nicht folgt, denn sie sprechen mit großer Hochachtung von den Pfingstlern und erwähnen sogar den pfingstlichen Heilungsevangelisten Oral Roberts zusammen mit Billy Graham als ‚schöpferische Abweichungen von den akzeptierten Normen‘<sup>28</sup>.“

„Solch eine schöpferische Abweichung“, sagte der reformierte Pfarrer Bohnenblust, „war offenbar der neue Gottesdienststil in Bangkok, den Beyerhaus als eines der Elemente der Gehirnwäsche erwähnt. Er schreibt sogar, daß er nicht mehr in die Gottesdienste ging aus Furcht vor den Dämonen, die in solchen Gottesdiensten selbst auf deutsche Theologieprofessoren überzuspringen nicht verschmähen.“

Unrat räusperte sich hörbar. „Wer war denn mit diesen Gottesdiensten beauftragt? War es ein Pfingstler oder ein Kimbanguist?“ fragte er.

„Nein“, erwiderte von Zitzewitz. „Sie sollten das eigentlich besser wissen als ich. Es war ein geachteter lutherischer Liturgiespezialist aus Schweden<sup>29</sup>. Wie der Teufel diesen lutherischen Pfarrer verführen konnte, ist mir allerdings ein Rätsel.“

Da niemand das Rätsel lösen konnte, meinte Unrat: „Immerhin, hier ist ein Problem, das uns nicht gemeinsam ist. Diese pfingstlerische und charismatische Frömmigkeit gehört in exotischere Breitengrade. Mit uns nüchternen Deutschen hat das allemal wenig zu tun.“ Die Nonne schaute ihn an: „Haben Sie nicht davon gehört, wie diese verschiedenen Formen pfingstlerischer Frömmigkeit nicht nur in den lutherischen und reformierten, sondern auch und vor allem in der katholischen Kirche um sich greifen? Kardinal Willebrands vom Sekretariat für die Einheit der Christen hat sogar eine vatikanische Kommission eingesetzt, die mit den Pfingstlern zusammen sich der Frage des Verhältnisses zwischen Institution und Charisma, zwischen Intuition und Rationalität widmen soll.“

„Ich erinnere mich jetzt“, wandte der Lutheraner ein, „daß Hanfried Krüger von der Ökumenischen Centrale in Frankfurt vor vielen Jahren in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ein Gespräch mit den Pfingstkirchen eingeleitet hat. Auch er mißt der Begegnung zwischen Pfingstlern und Katholiken eine bestimmte Bedeutung bei.“

„Und hat nicht der Bischof von Oldenburg“, fragte Bohnenblust, „in der von ihm und Hanfried Krüger herausgegebenen Serie ‚Die Kirchen der Welt‘ einen Band publizieren lassen über die Pfingstkirchen, der auch ein Kapitel über die charismatische Bewegung in den deutschen Volkskirchen enthielt<sup>30</sup>?“

„Es gibt jedenfalls Leute“, nahm die Nonne das Gespräch wieder auf, „die in der informellen Begegnung charismatischer Gebetsgruppen eine Chance sehen für die Ökumene der Zukunft, nicht als Alternative für die institutionalisierte Ökumene, aber als eine Möglichkeit, Ökumene auf der Ebene der menschlichen Beziehungen, auf der Ortsebene, zu entdecken und zu üben.“

### *Die Kirche ist noch nicht an ihr Ende gekommen*

„Ich sehe trotzdem nicht“, bemerkte Unrat hartnäckig, „daß das ein Problem ist, das — wie die anderen, die wir erwähnt haben — gemeinsam ist zwischen uns und den Christen der Dritten Welt.“

„Sie würden sich wundern“, antwortete die Nonne, „wenn Sie wüßten, wer in der kirchlichen Hierarchie und unter den Intellektuellen den Austrocknungsprozeß unserer Kirchen nicht mehr aushält und in diesen kleinen Gruppen Mut und Hoffnung findet.“

„Sie reden ja so, wie wenn Sie diese fremde Frömmigkeit de profundis kennen. Waren Sie etwa schon in solchen Gebetszusammenkünften?“ Jetzt war es an der Nonne zu lächeln. Aber sie gab keine Antwort.

Der Kapitän unterbrach das Schweigen: „Von dieser pfingstlerischen Frömmigkeit verstehe ich nichts. Aber eines habe ich sicher erlebt. Ich war als

aktiver Seemann nie zu Hause in einer parochialen Ortsgemeinde. Und trotzdem glaube ich, war ich ein Christ. Könnte es nicht sein, daß in unserem Zeitalter, wo mehr Menschen zum ‚fahrenden Volk‘ gehören als früher — ich glaube, man nennt das Mobilität, vermutlich von Automobil abgeleitet —, Kirchenformen entstehen, in denen Gemeinschaft punktueller, dafür um so intensiver erlebt wird als in der Parochie? Könnte das eine der neuen Kirchenformen sein, von denen Sovik geredet hat?“

„Wenn dem so ist“, schloß der lutherische Theologe, „dann ist das Problem des Charismatischen auf einer anderen Ebene doch ein Problem, das uns mit der Dritten Welt verbindet. Jedenfalls habe ich von unserer Diskussion den Eindruck gewonnen, daß die Kirche noch lange nicht an ihr Ende gekommen ist. Ihre jetzige Gestalt mag sich drastisch ändern. Und es gibt sicher Kirchenformen, die erst im Werden sind. Aber das ist nicht nur ein Grund zu kritischer Reflexion, sondern auch zu reformatorischer Hoffnung. Das ‚semper reformanda‘ wird dann ja auf einmal eine Lebenserfahrung.“

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> W. J. Hollenweger, Professor Unrat geht nach Bangkok. Die Weltmissionskonferenz oder Variationen zu einem Roman, Ev. Kommentare 6/3, März 1973, S. 146 bis 149; ausführlicher in: Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, hrsg. von Philip A. Potter im Namen des ÖRK. Stuttgart 1973, S. 247—257.

<sup>2</sup> Heinrich Mann, Professor Unrat, rororo 35.

<sup>3</sup> T. B. Simatupang, S. A. E. Nababan, Fridolin Ukur, Keselamtan Masakini. Bangkok 1973.

<sup>4</sup> Arne Sovik, Salvation Today. Minneapolis 1973, S. 94.

<sup>5</sup> J. Verkuyl, Jezus Christus, de bevrijder en de voortgaande bevrijdingen van mensen en samenlevingen. De betekenis van de Wereldconferentie voor sending en evangelisatie in Bangkok. Baarn 1973 — Waar blijft God? De roep om bevrijding in deze wereld en het getuigenis van het evangelie. Onder reaktie von R. J. van der Veen. Baarn 1973.

<sup>6</sup> Frälsning Idag. Bodskap från Bangkok 73. Rapporter och reflektioner från världsmissionskonferensen i Bangkok, utgiven av Svenska Missionsrådet KVR-sektion. Stockholm 1973.

<sup>7</sup> Klaus Viehweger, Weltmissions-Konferenz Bangkok. Samudhprakarn Kilometer 31. Siebenstern Taschenbuch 176, 1973.

<sup>8</sup> Walter Vogt, Legion ist mein Name (Markus 5, 9), Reformatio 19/2, Febr. 1970, S. 76—88. Vgl. auch die kritischen Anfragen an Vogt in derselben Nummer von Christian Müller, Christian Maurer, Walter Nussbaum und Dorothee Hoch.

<sup>9</sup> M. Wilson, Violence and Non-Violence in the Cure of Disease and the Healing of Patients, Christian Century 87/24, 17. 6. 1970, S. 756—758. — Vgl. auch ders., The Hospital, a Place of Truth. A Study of the Role of the Hospital Chaplain. Birmingham

ham 1971, und R. A. Lambourne, Community, Church and Healing. A study of some of the corporate aspects of the Church's Ministry to the sick. London 1963.

<sup>10</sup> Jack Mendelssohn, Der Urwalddoktor von Peru. Dr. Theodor Binder und sein „Amazonas-Hospital Albert Schweitzer“. Basel 1967. Zum selben Thema auch W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich und Wuppertal 1969, S. 396 ff. und ders., Wir brauchen die Christen in der Dritten Welt, Radius 18/4, 1973, S. 43—47.

<sup>11</sup> Ernst Benz, Christlicher Glaube und Parapsychologie, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Düsseldorf 1973. Stuttgart 1973, S. 790—826.

<sup>12</sup> Ausführlicher dazu in: Enthusiastisches Christentum, S. 424 ff.

<sup>13</sup> Hans-Ruedi Weber, Die Bibel im Babel von Bangkok, im Anm. 1 erwähnten Dokumentenband, S. 97—107.

<sup>14</sup> Le salut aujourd'hui. Documents de la conférence missionnaire mondiale de Bangkok. Commentés par quelques participants et présentés par Jaques Rossel. Genf 1973.

<sup>15</sup> Ausführlicher dazu: W. J. Hollenweger, Evangelisation gestern und heute. Stuttgart 1973.

<sup>16</sup> Arthur Rich, Mitbestimmung in der Industrie. Probleme, Modelle, kritische Beurteilung. Eine sozioethische Orientierung. Zürich 1973.

<sup>17</sup> Harold Lindsell, Dateline: Bangkok, in: The Evangelical Response to Bangkok, ed. by Dr. Ralph Winter. South Pasadena, Calif., 1973, S. 123.

<sup>18</sup> A. R. Tippett, Conceptual Dyads in the Ethnotheology of „Salvation Today“, in: Evangelical Response, S. 53.

<sup>19</sup> Arne Sovik, a. a. O. S. 63.

<sup>20</sup> Tippett, a. a. O. S. 49, 53.

<sup>21</sup> Sovik, a. a. O. S. 64.

<sup>22</sup> Ralph Winter, Why an Evangelical Response to Bangkok, in: Evangelical Response, S. 6.

<sup>23</sup> Winter, a. a. O. S. 19.

<sup>24</sup> Tippett, a. a. O. S. 44.

<sup>25</sup> Arthur Glasser, in dem Anm. 1 erwähnten Dokumentenband, S. 232 (Dieser Dokumentenband existiert übrigens auch auf italienisch: La salvezza oggi. Atti della conferenza della commissione „Missione e Evangelizzazione“ Bangkok 1972/73. Bologna 1974)

<sup>26</sup> Peter Beyerhaus, Bangkok '73 — Anfang oder Ende der Weltmission? Ein gruppendynamisches Experiment. Bad Liebenzell 1973, S. 8, 46, 76 und passim.

<sup>27</sup> Beyerhaus, a. a. O. S. 66, 72 und passim.

<sup>28</sup> Winter, a. a. O. S. 5.

<sup>29</sup> Gunnar Weman, Tillsammans-gudstjänst i Bangkok, in dem Anm. 6 erwähnten schwedischen Bändchen, S. 51—62.

<sup>30</sup> „Die Kirchen der Welt“, hg. von Hans Heinrich Harms, Hanfried Krüger, Günter Wagner, Hans-Heinrich Wolf. W. E. Failing, Neue charismatische Bewegungen in den Landeskirchen, in Bd. VII der erwähnten Serie (Stuttgart 1971) S. 131—145.

## Nichtmitgliedskirchen im kritischen Gespräch mit dem Weltrat der Kirchen

VON BERT B. BEACH

Nur mit einigem Zögern habe ich die Aufgabe übernommen, einen Artikel zum obigen Thema zu schreiben. Der Gegenstand, den der Titel abdeckt, ist ziemlich umfassend. Einige Begrenzungen vorzunehmen und einen Bezugsrahmen herzustellen, ist deshalb notwendig. Die Diskussionen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat sind relativ gut publiziert, und angesichts der riesenhaften Ausmaße der Kirche Roms verdient dieser Dialog in der Tat gesonderte Aufmerksamkeit. So wollen wir uns in diesem Artikel verschiedene Fragen vornehmen, die im Zusammenhang mit Gesprächen zwischen dem ÖRK und denjenigen Kirchen auftreten, die meistens unter der allgemeinen Rubrik „konservative Evangelikale“ zusammengefaßt werden. Der Verfasser, wenn er diesen ganzen Fragenkomplex in den Blick nimmt, ist dabei natürlich beeinflußt von seinem eigenen Hintergrund und Glauben, dem der Siebenten-Tags-Adventisten. Wir hoffen so einige Stufen anzudeuten auf der Stufenleiter „neuer Aufgaben der ökumenischen Bewegung“.

Die jüngste Kirchengeschichte steht vor dem Faktum, daß die konservativ-evangelikal geführten Kirchen im allgemeinen nicht Mitglied des ÖRK sind. Ihre Zurückhaltung hat verschiedene Gründe, und vor allem diesen: Sie glauben nicht, daß der ÖRK die in Christus gegebene Einheit der Kirche legitim repräsentiert. Darüber hinaus haben sie schwere Vorbehalte dagegen, daß die begrenzten Kräfte und Möglichkeiten des ÖRK und seiner Mitgliedskirchen für umstrittene und — gelegentlich — die Kirchen spaltende gesellschaftspolitische Aktivitäten eingesetzt werden.

Tatsächlich hat der Weltrat der Kirchen während der 25 Jahre seines Bestehens nur wenige formelle Dialoge mit Nicht-Mitgliedskirchen gehalten. Im Grunde regt er keine Kirche zum Beitritt an, obgleich er es begrüßt, wenn Kirchen, die in Übereinstimmung mit seiner Basis stehen, um Mitgliedschaft nachsuchen. Die Verhandlungen, die zwischen dem ÖRK und Nicht-Mitgliedskirchen stattfanden, waren in Zielrichtung und Zweckbestimmung unterschiedlich. Einige Gespräche wollten unmittelbar aufgetretene Fragen klären, z. B. die Frage der Mitgliedschaft. Andere, weniger konkret, betrafen das weite Feld möglicher Beziehungen. Einige Gespräche, die ganz einfach und anspruchslos

damit begannen, daß jede der beiden Seiten sich mit dem Wesen und der Gestalt der anderen bekanntmachte, führten später von der Ebene der schlichten, offenen Information zu der eines Dialogs und eines mehr fordernden theologischen Nachdenkens. Einige Gespräche verliefen recht kurz, andere zogen sich über ganze Jahre hin. Mit den Kimbanguisten in Zaire und den Pfingstlern in Brasilien führten die Gespräche zur Mitgliedschaft im ÖRK. Es gab auch Gespräche, wenngleich keine formellen Verhandlungen, mit den südlichen Baptisten. Mit Vertretern der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode gab es ebenfalls Gespräche, aber sie verliefen planlos und waren nicht auf einen größeren Zeitraum berechnet.

Im großen Rahmen der zwischen ÖRK und konservativen Evangelikalen geführten Dialoge waren von besonderer Bedeutung die Gespräche zwischen der „Reformed Ecumenical Synod“ (RES) und jene Dialoge, die mit Vertretern der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten geführt wurden. Die ÖRK-Vertreter hatten zwei Begegnungen mit dem Moderamen der RES. Schon 1965—1972 fand jährlich ein ÖRK/STA-Gespräch statt. Die Dialog-Dokumente, soweit sie ein allgemeines Interesse beanspruchen, wurden in einem Büchlein zusammengefaßt und unter dem schmeichelhaften Titel „So much in Common“, ÖRK 1973, veröffentlicht. Die Akten der RES 1968 füllen einen Ergänzungsband Nr. 8 „Ecumenical Calling of the Church“ und legen die Gründe dar, weshalb die „Reformed Ecumenical Synod“ ihren Mitgliedskirchen empfohlen hat, in der gegenwärtigen Situation dem ÖRK nicht beizutreten.

Die Überschrift dieses Artikels spielt auf „kritische Gespräche mit dem ÖRK“ an. Was meinen wir dabei mit „kritisch“? Gewiß nicht, daß diese Gespräche sich in gegenseitiger Besserwisserei erschöpft hätten. Wir meinen auch nicht, daß diese Gespräche immer ein Musterbeispiel hochgestochener theologischer Kritik gewesen wären. Wir erinnern demgegenüber an La Bruyère's wohlbekannten Satz, daß „Kritizismus eine Fertigkeit ist, bei der man mehr Robustheit als Geist, mehr Leistung als Fähigkeit und mehr Gewöhnung als Esprit benötigt“. Aber die Gespräche waren auch nicht in dem Sinne kritisch, daß sie bereits in eine Entscheidungsphase geführt hätten, die über ihren günstigen oder auch ungünstigen Ausgang das Urteil spräche. Auch kann man nicht sagen, daß die Bedeutung des „Kritischen“, wie sie in der Physik angewandt wird — wo der Begriff Veränderungen einschließt, die im Verlauf eines physikalischen Vorgangs eintreten und die Eigenschaften eines Körpers alterieren —, daß dieses physikalische Verständnis hier auf den Verlauf von Gesprächen und den Charakter der Dialogpartner angewandt würde. „Kritisch“, im Zusammenhang dieser Studie, will einfach besagen, daß diese Verhandlungen zwischen dem ÖRK und verschiedenen Nicht-Mitgliedskirchen das sorgfältige

Prüfen der Wahrheit einschließen und daß sie deshalb, im Hinblick auf ihr Ergebnis, von höchster, ja von entscheidender Bedeutung sein werden. Viele Fragen, die sich im Zusammenhang der Gespräche zwischen ÖRK und konservativen Evangelikalen melden, sind derart, daß ihre Lösung eine Herausforderung an die ökumenische Bewegung bedeutet. Wir hoffen aufrichtig, daß die folgenden Bemerkungen unseren Freunden in der Ökumene nicht als spitzfindig oder besserwisserisch erscheinen werden.

Ein Hauptproblem liegt darin, wie der Weltrat der Kirchen mit dem Schriftzeugnis von der „in Christus geschenkten Einheit“ umgeht. Im Neuen Testament ist dies eine deutlich qualifizierte „Einheit in der Wahrheit“, die sich in der Heiligkeit, der Treue und im Gehorsam gegen das apostolische Wort und gegen die zehn Gebote zeigt. Das Neue Testament zeigt jedoch auch, daß die geschenkte und sichtbare Einheit in Christus durch den Einbruch des Antichristen bedroht ist. Dagegen stellen es die ÖRK-Dokumente einfach als gegeben hin, daß eines Tages eine volle organische Einheit der Kirchen hergestellt werden kann (z. B. „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“, vgl. ÖR 20, 1971, S. 176—185). Das Neue Testament kennt jedoch ein Abtrünnigwerden in der Endzeit, ein „Abfallen von der Wahrheit“. Es erkennt antichristliche Elemente in Christentum und Kirche, „im Tempel Gottes“ (2 Thess 2, 4). So, wie das Neue Testament uns das apokalyptische und eschatologische Bild des Gottesvolkes von der Wiederkunft zeichnet, ist es nicht eine „Mammut-Kirche“, die alle Einzelkirchen in einer großen organischen Union erfaßt und die ganze Menschheit zusammenschließt; es ist vielmehr ein verhältnismäßig kleiner „Rest“ derjenigen, „die da Gottes Gebote halten und haben das Zeugnis Jesu“ (Off 12, 17). Wo der „Einfluß des Antichristen greifbar wird, kann die Einheit nur durch Ausscheiden der Häresie bewahrt werden“ (Supplement Nr. 8 zu „Acts of Reformed Ecumenical Synod“, 1968, S. 264).

Der ÖRK in seinen Erklärungen stellt die vorgegebene Einheit meistens ohne nähere Qualifikation hin (z. B. in der Toronto-Erklärung von 1950 über „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“). Im Gespräch mit dem ÖRK wollen die Nicht-Mitgliedskirchen nicht bestreiten, daß Gottes Kirche in der ökumenischen Bewegung und in der ÖRK-Mitgliedschaft manifest ist; aber wichtige Aspekte des einen wahren Evangeliums werden dort unterschlagen. Die vertrackte Lage, in der ökumenisch gesonnene konservative Evangelikale sich befinden, ist die: Wie kann man dem ÖRK beitreten und, durch das Zeugnis von der vorgegebenen Einheit der Kirche, Christus vor aller Welt als den göttlichen Retter bekennen, ohne gleichzeitig diesen Retter und diese Einheit zu verleugnen durch die „Gemeinschaft“ mit dem falschen, humanistischen Evangelium, das offensichtlich einen starken Rückhalt in nicht wenigen Mitgliedskirchen des ÖRK hat.

Ein weiterer kritischer Punkt für das Gespräch: die Stellung der großen Mehrheit in der Ökumene gegenüber der Bibel, ihrer Autorität und ihrer Auslegung. Konservative Evangelikale spüren, daß der Trend in Kreisen der Ökumene (wie im kirchlichen Leben der Gegenwart überhaupt) auf eine Entwertung der normativen Kraft der Bibel hinausläuft. Die Bibel, wie sie ist, wird nicht mehr als inspiriert, normativ und autoritativ verstanden. Für viele Nicht-Mitgliedskirchen jedoch ist die Bibel nicht allein ein normativer Bericht von Gottes Offenbarung und seinen Taten an den Menschen, sondern sie ist darüber hinaus eine Einheit. Während die Betonung der biblischen Harmonie und Einheit noch in der Frühzeit des Weltrates der Kirchen nachweisbar ist (vgl. z. B. A. Richardson und W. Schweitzer (Hrsg.), „Die Autorität der Bibel heute“, Zürich/Frankfurt 1951), so geht demgegenüber der revolutionäre ökumenische Trend in Faith and Order dahin, daß Inspiration als Erfahrung, als biblische Vielfalt, ja sogar Widersprüchlichkeit verstanden wird. Konservative Evangelikale haben ihre Bedenken dagegen, wie man in vielen ökumenischen Gruppen der Bibel nahekommen sucht und sich dabei auf solche hohlen und schwammigen Begriffe stützt wie Relativität, Flexibilität, Durchlässigkeit, fortgehende Interpretation, Zeit- und Situationsgebundenheit, Inspiration im unmittelbaren, existentiellen Engagiertsein. Wo die Bibel — so ist ihre Sorge — nicht in ihrem unmittelbaren Wortsinn als normativ angenommen wird, da ist die eigentliche Basis für die biblische Zuverlässigkeit und Autorität zerstört. Dem einzelnen Schriftausleger wäre so eine theologische Blanko-Vollmacht dafür gegeben, daß er sich aus dem biblischen Zeugnis diejenigen Aspekte herausucht, die er seiner eigenen Glaubensgemeinschaft als relevant und bedeutsam vorlegen möchte. Auf der anderen Seite haben ÖRK-Vertreter in den Diskussionen allerdings darauf hingewiesen, daß ein „autoritativer“, nur mit „Belegstellen“ arbeitender Gebrauch der Schrift ein vereinfachendes Denken verrät und daß er dem denkenden Menschen eine Verfremdung auferlegt. Die Frage an die Adresse der konservativen Evangelikalen ist hier: Wie läßt sich der Mißbrauch biblischer Autorität in diesem, das Bibelwort pressenden Verständnis vermeiden, der so vielen Menschen heute eine offene Begegnung mit dem biblischen Zeugnis erschwert oder gar unmöglich macht?

Eine dritte Frage erfordert Klärung und weiteres ökumenisches Nachdenken: die Frage der Spaltung. „Spaltung ist Sünde“, das „Skandalon unserer Spaltungen“ — so wird das ökumenische Unbehagen in ÖRK-Kreisen gerne ausgedrückt. Die ÖRK-Gespräche mit Nicht-Mitgliedskirchen zeigen, daß hier, im Gebrauch einer solchen Terminologie, mehr theologische Qualifikation und stärkere Differenzierung erforderlich sind. Eins sollte klar sein: daß nicht jede Kircheneinheit schriftgemäß ist, nicht jede Spaltung sündhaft. Sehr fraglich ist es, ob alle Spaltungen der Vergangenheit als ganz und gar sündhaft verurteilt

werden können. Trennung, wenn sie die Reinheit des Evangeliums und die klare Bezeugung des Wortes Gottes schützen soll, ist im Grunde ein viel geringeres Übel als eine Einheit im Irrtum und in der Verfälschung des Evangeliums.

Daran besteht kein Zweifel: Trennung und geistliche Verfremdung sind Sünde; aber oft ist organisatorische und kirchliche Spaltung nur die Anerkennung kirchentrennenden Irrtums, des Abtrünnigwerdens oder unsittlicher Verhaltensweisen, die bereits vorher das geistliche Schisma herbeigeführt haben. Sich in diesem Falle nicht zu trennen, kann sehr wohl Sünde sein. Schisma ist vom Übel, aber Untreue gegen die Wahrheit ist sicherlich noch größere Sünde.

Liegt hier vielleicht nicht eine Gefahr der ökumenischen Bewegung, wenn sie geistliche Erweckung und Reform unterdrückt, weil sie die sogenannte „Sünde der Spaltung“ mit sich bringen könnten? In der Tat, ein Charakterzug dynamischer geistlicher Erweckungen, der Reformation z. B. und der evangelikalischen Erweckungen (den Methodismus und die Erweckung in der Schweiz eingeschlossen) war seit jeher der Hang, neue Denominationen zu bilden. Zugegeben, daß dieser Denominationalismus gesättigt war mit Selbsttäuschung und manchen Auswüchsen; aber ebenso war er auch die Frucht lebendiger religiöser Erfahrung und Erneuerung. Zudem hat er eine wichtige Rolle gespielt in der Unterstützung menschlicher und religiöser Freiheit. Man darf in der Ökumene nicht die Tatsache übersehen, daß einige der vitalsten und am meisten dynamischen Elemente kirchlicher Geschichte eher aus unbequemem Dissentertum hervorgegangen sind als aus bequemer Zustimmung und Wahrung des Status quo.

Eine vierte Frage, die wir frontal angehen müssen: der religiöse Synkretismus. Einige Ökumeniker spielen anscheinend mit dem Gedanken, daß die verschiedenen christlichen Überlieferungen entstellte Formen des Christentums darstellen und daß die Kirchen in einer Art „Cocktail-Mix“ zusammengebracht werden müßten, um die echte und richtige Würze zu bekommen. Daß im Ökumenischen Rat der Kirchen eine ernste Gefahr des Synkretismus besteht, zeigen die sehr ernstesten Warnungen einiger ÖRK-Führer. Dr. Visser't Hooft hat festgestellt, daß der Synkretismus eine viel größere Herausforderung an die Kirche ist als ein ausgeprägter Atheismus, weil er dem neuzeitlichen Menschen eine attraktive, offene Dimension des Glaubens anzubieten scheint.

Der gegenwärtige Dialog, den der ÖRK mit Menschen anderer „lebendiger Religionen“ anstrebt, vergrößert die Gefahr eines Synkretismus, der das Herz des Christentums aufzehrt, weil Religionen wie der Hinduismus und der Buddhismus wesentlich synkretistisch sind. In der Tat sehen konservative Evangelikale eine synkretistische Flut hereinbrechen in dem, was gegenwärtig „offener Ökumenismus“ genannt wird, in dem ökumenischen Ausgreifen auf die radikal anderen Religionen, die heute existieren. Besteht hier vielleicht die Gefahr, daß der ÖRK sich in eine Vorhut für interreligiöse Einheit verwandeln

könnte, durch welche der besondere „Kein anderer Name“-Charakter des christlichen Glaubens beseitigt würde?

Vor Jahren, da begann die ökumenische Bewegung mit dem Infragestellen des jahrhundertealten Begriffs der „Häresie“. Heute könnte es scheinen, als würde die Idee des „Heidentums“ ins Gespräch gebracht. Lauert nicht der Synkretismus in den Schatten eines Dialogs, bei dem die gleichmachende Parität zwischen den Religionen vorausgesetzt ist? Die Frage, die zu untersuchen für die künftige Diskussion nützlich sein könnte, ist, ob wir, unter diesen Umständen, nicht Gefahr laufen, daß Dialog und Weltgemeinschaft die Stelle eines anderen Erlösers einnehmen und der Ökumenismus zum synkretistischen Strudel eines allgemeinen säkularisierten Vermischungsprozesses wird.

Ein fünftes Problemfeld, das ausgiebig untersucht und diskutiert werden sollte, ist Mission und Evangelisation. Einige Ökumeniker sprechen mehr vom Evangelisieren der unpersönlichen Gesellschaftsstrukturen als vom Evangelisieren des einzelnen Menschen, der bekehrt und gerettet werden soll. Konservative Evangelikale fürchten, daß ein weiterer Rückzug von der Konzentration auf die Verkündigung des Evangeliums, als dem Ausführen Seines unbegrenzten Sendungsauftrages, in der Missionstrategie eingeleitet wird. Es ist recht modern geworden, öffentliche Evangelisationsunternehmungen als kirchlichen Imperialismus abzustempeln. Gewiß, einige Evangelisationszüge waren gekennzeichnet durch arrogante und sektenhafte Gefühllosigkeit. Aber heute besteht hier ein viel ernsteres Problem: Wir laufen Gefahr, daß die Welt Gottes Botschaft nicht hört, weil die Kirche sie entweder nicht zu verkündigen wagt oder weil sie sonst beschäftigt ist mit allen möglichen anderen Herausforderungen und Aufgaben. Das Wachstum der Kirche als ein ausdrückliches Ziel der Mission ist in ÖRK-Kreisen ziemlich außer Kurs gekommen. „Menschen zur Kirche hinzuzutun“ — so hat man uns gesagt —, sei nicht die wirklich wichtige Frage. Von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gesehen ist dies auch wahr, aber in einem anderen vitalen Sinn ist das „Hinzutun“ eine *conditio sine qua non* für das Leben der Kirche. Wachstum ist ein Zeichen des Lebens. Eine Kirche, die nicht „hinzutut“ — zu was anderem ist sie bestimmt, als zu verwelken und zu vergehen wie alte Soldaten, die „nicht sterben“, sondern „nur dahingehen“? Die apostolische Kirche war empfänglich für das Denken in Zahlen. Ich glaube, es läßt sich als eine allgemeine Regel belegen, daß Nicht-Mitgliedskirchen mehr auf „missionarisches Wachstum“ hin angelegt sind als die ÖRK-Mitgliedskirchen. Hier ist ein weites Feld, das untersucht werden müßte. Es würde sich zeigen, daß vereinigte Kirchen kein größeres Wachstum erzielen als andere Kirchen. Wenn überhaupt eins, dann wahrscheinlich ein geringeres.

Ein katholischer Missionstheologe, Adrian Hastings, schrieb kürzlich: „Unionspläne werden tatsächlich sehr oft in Kirchen des Niedergangs günstiger

aufgenommen als in lebendig missionarischen Kirchen“ („Mission and Unity from Edinburgh to Upsala“, One in Christ, Nr. 1/1972, S. 23). Die schwerwiegende Frage in diesem Zusammenhang lautet, welches Wachstum die ÖRK-Mitgliedskirchen ihrem Wesen mehr angemessen empfinden, das Breitenwachstum des Ökumenismus oder das nach vorn drängende Wachstum der Evangelisation.

Einige wenige statistische Fakten wären hier zu diskutieren und unbefangen zu erläutern. Im Jahr 1911 kamen ungefähr 30 % aller protestantischen Missionen aus Nordamerika. 1968 betrug die Vergleichszahl ungefähr 70 %. Beinahe dreiviertel dieser letzten Zahl kamen aus Kirchen oder Missionsgesellschaften, die nicht dem ÖRK angehören. Es scheint kaum ein Zweifel daran zu bestehen, daß der Schwerpunkt der protestantischen Missionserfolge sich von den ÖRK-Mitgliedern wegverlagert zu Kirchen mit einem mehr konservativ-evangelikalen Gepräge. Diese Daten verdienen ein ernsthaftes Nachdenken, besonders wenn man sich vergegenwärtigt, wie stark sich die ökumenische Bewegung der Missionsbewegung verdankt. Streben Ökumene und Mission in entgegengesetzte Richtungen? Echte Einheit müßte echte Mission fördern. Es ist zu bezweifeln, ob die ökumenische Bewegung sich lange halten kann ohne den missionarischen Impuls, die Botschaft des Evangeliums nah und fern auszubreiten.

Eine letzte Frage schließlich, die in den Gesprächen mit dem Weltrat der Kirchen in den Vordergrund getreten ist, ist die gesellschaftspolitische Verantwortung der Kirche. Daß Christen und die Kirche auf diesem Gebiet eine Verantwortung wahrzunehmen haben — wer wollte das bestreiten! Konservative Evangelikale befürchten jedoch, daß das Verständnis der Erlösung, wenn man es auf die gängigen politisch-ökonomischen Gesellschaftsstrukturen anwendet, bis zum Auseinanderbrechen belastet wird. Sie sehen Anzeichen dafür, daß die Kirche zu einer reinen gesellschaftlichen Organisation wird, nach der Art des Roten Kreuzes mehr oder weniger auf Hilfsmaßnahmen beschränkt. „Neue Strukturen“ scheinen heute dem ÖRK als wesentlicher Teilaspekt des Heils vorzuschweben. Und jene Ökumeniker, die vornehmlich an sozialetischen Aktionsprogrammen für die Welt arbeiten, scheinen die konservativ-evangelikale Betonung der „neuen Geburt“ als ein pietistisches Überbleibsel einer vergangenen Erweckungszeit zu betrachten. Kein Zweifel, auf der letzten ÖRK-Vollversammlung (Uppsala 1968) waren Rasse, Handel und Entwicklungshilfe weit stärker gehörte Anfragen als Gnade, Bekehrung und Heil. Einige sehen in dieser Frage ein bloßes Ausspielen einer Flucht ins Jenseits gegen die Weltverantwortung. Hilfreicher wäre es meiner Ansicht nach, das Problem in der Weise zu stellen, daß man auf die immer weiter werdende Kluft hinweist zwischen dem traditionellen Verständnis des Heils als in Christus

geschehene Versöhnung des einzelnen mit Gott und dem Heilverständnis, wie es weithin als Befreiung von gesellschaftlicher Unterdrückung gesehen wird. Eine brauchbare, vermittelnde Konzeption, wie sie auf der ÖRK-Missionskonferenz in Bangkok vorgelegt wurde und wie sie in Zukunft noch stärker durchdiskutiert werden müßte, geht dahin, daß die *Befreiung von Sünde* irgendwie auch *Befreiung für das Handeln* einschließen müßte, das sich der schreienden Nöte in der Welt annimmt.

Gewiß, die Kirche ist beides, herausgerufen *aus der Welt* und gesandt *in die Welt*. Wenn jedoch der überwiegende Nachdruck auf die Bewegung in die Welt gelegt wird, besteht die Gefahr, daß die Kirche nicht nur *weltzugewandt*, sondern eben *weltlich* wird. Die Frage, die konservative Evangelikale an den ÖRK richten, ist die, ob er mit seinen Bestrebungen, in die Welt hineinzugehen, nicht die säkulare Welt in die ökumenische Bewegung hineingebracht hat, und das in einem solchen Maße, daß der „soziale Ökumenismus“ sich inzwischen zum „Säkularökumenismus“ weiterentwickelt hat.

Auf dem Gebiet von Kirche und Gesellschaft müßten noch viele Fragen geklärt werden. Darum wird es ohne Zweifel in den künftigen Gesprächen gehen. Konfrontiert mit den vielen Problemen der Gesellschaft, können die Christen nicht teilnahmslos oder indifferent beiseitestehen. Liebe hat einen gesellschaftlichen Bezug und das Evangelium eine politische Konsequenz. Indem wir dies feststellen, müssen wir jedoch darauf bestehen, daß es der Kirche erstlich und vor allem aufgetragen ist, die Menschheit für die „himmlische Stadt“ vorzubereiten, nicht für die weltliche. Dem Problem gebührt wesensgemäß Vorrang.

Die Kirche sollte der Gesellschaft Zielpunkte und Zielvorstellungen setzen. Der erste Zielpunkt wäre, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Der zentrale Bezugspunkt ist das Kreuz, das den Menschen die Wiederherstellung des Bildes seines Schöpfers und das die Erlösung der ganzen Schöpferwelt durch Christus ermöglicht. Der letzte Zielpunkt ist die Wiederkunft Christi, Anzeichen für den Untergang Babels und Ankündigung der ewigen Königsherrschaft Gottes auf der neuen Erde. Zwei extreme Standpunkte sind zu vermeiden: Erstens der Versuch, das Königreich allein durch menschliche, evolutionäre Anstrengungen herbeizuführen, zweitens die Erwartung, daß das Königreich völlig unabhängig vom menschlichen Mitwirken aufgerichtet wird. Muß der Ökumenische Rat der Kirchen den Abgrund auf der einen Seite meiden, so müssen einige Nicht-Mitgliedskirchen den anderen umgehen. Der Mensch braucht das Zusammenwirken mit dem Geist Gottes, der ihn umwandelt. Wenn der Mensch ungewandelt bleibt, so wird auch die Welt ungewandelt bleiben und weiter schwanken zwischen Hiroshima und Harmagedon.

Wir haben versucht, einige der Fragen zu skizzieren, die zwischen ÖRK und Nicht-Mitgliedskirchen diskutiert, aufgeheilt und einer hoffnungsvollen Lösung entgegengeführt werden müßten. Es ist nicht so sehr ein Problem der Ökumenizität. Darüber besteht allgemeine Übereinstimmung, daß die Kirche Gottes ökumenisch sein muß. Die eigentliche Frage lautet: Welches ist das Wesen, welches die Aufgabe und die Berufung der Kirche in dieser Entscheidungsphase menschlicher Geschichte? „Die Kirche ist dann ökumenisch, wenn sie bemüht ist zu tun, wozu sie berufen ist . . . Echte Ökumenizität muß deshalb nicht in erster Linie als eine Frage ökumenischer Mitgliedschaft angesehen werden, sondern als Sache ökumenischen Verhaltens“ („The Acts of RES“, 1968, Supplement Nr. 8, S. 277). Die Aufgabe der Kirche ist immer noch, Kirche zu sein.

## Stationen der Ökumene in Lateinamerika

VON HEINZ JOACHIM HELD

Professor D. Rudolf Obermüller in Buenos Aires, einem der Helfer auf dem ökumenischen Weg in Lateinamerika, zum 70. Geburtstag am 24. April 1974

Wie der Leser bemerken wird, behandelt dieser Aufsatz die Entwicklung der innerprotestantischen Ökumene in Lateinamerika. Anders als in Deutschland, wo die ökumenische Frage vor allem das evangelisch-katholische Verhältnis betrifft, ist in Lateinamerika wie in vielen anderen Ländern der Welt die ökumenische Aufgabe vor allem und zuerst dem in so viele Zweige aufgesplitterten Protestantismus gestellt. Ökumene bedeutet in einer solchen Situation also zunächst die Bemühung um die Zusammenarbeit, Verständigung und Einigung unter den evangelischen Kirchen und Gruppen.

Freilich gibt es auch in Lateinamerika zunehmend Kontakte, Begegnungen und gemeinsame Veranstaltungen mit der römisch-katholischen Kirche, in den Ortsgemeinden und auf offizieller Ebene. Aus dem persönlichen Erfahrungsbereich des Verfassers seien beispielhaft genannt: Ansprache oder Vortrag des evangelischen Predigers in der katholischen Gemeinde in der Gebetswoche für die christliche Einheit; Vorlesung des evangelischen Theologen über protestantische Theologie in katholischen Priesterseminaren; gemeinsame wissenschaftliche Arbeit an der Bibel; Empfehlung der modernen Übersetzung des Neuen Testaments der (protestantischen) Bibelgesellschaften durch die römisch-katholische Bischofskonferenz; Mitarbeit protestantischer Autoren an katholischen theologischen Zeitschriften; katholisch-protestantische Gespräche über Fragen der Mischehe, Sakramentsverständnis usw. Im gesellschaftspolitischen Einsatz von

Christen erhalten evangelische Kreise viele wesentliche und nachhaltige Anregungen von katholischen Studien- und Aktionsgruppen; ja, es kommt zu zahlreichen gemeinsamen Vorhaben auf diesem Feld.

Schließlich sei auch noch vorweg angemerkt, daß auch die orthodoxen Kirchen in den Kreis der aktiven ökumenischen Partner in Lateinamerika gehören.

Die Darstellung dieses umfassenderen ökumenischen Kräftefeldes bedürfte einer gesonderten Arbeit. Dasselbe gilt für die mannigfaltigen Bestrebungen zur Zusammenarbeit und zur Vereinigung konfessionsverwandter Kirchen wie Lutheranern oder Reformierten im Raum Lateinamerikas.

\* \* \*

In den letzten Jahren hat Lateinamerika in zunehmendem Maß Aufmerksamkeit und Beachtung in Kirche und Ökumene erhalten. Man kann geradezu von einer Entdeckung des „sechsten Kontinents“ sprechen, die in den Kirchen Europas und Nordamerikas, ja in der ökumenischen Bewegung überhaupt vor sich geht. Diese Entwicklung zeigt einen Wandel an, der nicht zuletzt von den Christen in den lateinamerikanischen Ländern begrüßt wird, die seit langem unter dem Eindruck der Nichtbeachtung, des Unverständnisses und der Inkommunikation seitens ihrer Glaubensbrüder in anderen Erdteilen stehen. In seiner kurzen Darstellung der Ökumene in Lateinamerika trifft der methodistische Theologe Marcelo Pérez Rivas aus Buenos Aires wohl mit vollem Recht die Feststellung, daß Lateinamerika schon in der gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen „Ökumene“ der Gegenwart eine Randstellung einnimmt, in der christlich-kirchlichen Ökumene freilich erst recht am äußersten Rande zu stehen kommt<sup>1</sup>. In der Tat ist der ökumenischen Entwicklung auf dem Boden Lateinamerikas in den Darstellungen der ökumenischen Bewegung nur verschwindend wenig oder gar kein Raum gewidmet<sup>2</sup>. Selbst die sprachliche Gewöhnung, bei Reden, in Veröffentlichungen und Konferenzberichten zusammenfassend von den jungen Kirchen „Asiens, Afrikas und Lateinamerikas“ zu sprechen, spiegelt — ob zufällig oder nicht — für den Hörer in Lateinamerika sinnfällig und manchmal schmerzlich die nachgeordnete Stellung wider, die das kirchliche und ökumenische Geschehen auf seinem Kontinent im Bewußtsein der allgemeinen und christlichen Öffentlichkeit hat. Dieser Tatbestand hat natürlich seine Gründe, von denen einige hier erwähnt seien.

#### *Probleme ökumenischer Kommunikation*

Zuerst kommt das sprachliche Problem in Betracht. Nur sehr wenige in den Kirchen des klassischen Protestantismus Europas und Nordamerikas sind in der Lage, die spanische und portugiesische Sprache zu lesen oder gar zu sprechen und auf diese Weise einen unmittelbaren Zugang zu den Menschen Lateinamerikas und zu den dortigen Kirchen zu gewinnen. Aber auch umgekehrt gilt,

daß nur wenige in den lateinamerikanischen Kirchen die offiziellen ökumenischen Sprachen ausreichend genug beherrschen, um in den inneren Kreis der ökumenischen Kommunikation zu gelangen. Anders als in Asien und Afrika ist die Führungsschicht der lateinamerikanischen Kirchen in aller Regel nicht auf Schulen und theologischen Seminaren herangebildet worden, in denen Englisch oder Französisch die Unterrichtssprache war. Es leidet keinen Zweifel, daß dieses Problem sprachlicher Kommunikation eines der Hemmnisse für eine vollere Teilnahme Lateinamerikas in der ökumenischen Bewegung darstellt.

In zweiter Linie muß man an die relativ kurze Geschichte des lateinamerikanischen Protestantismus denken, dessen Anfänge kaum mehr als ein Jahrhundert zurückliegen<sup>3</sup>. Viele Kirchen und missionarische Gemeinschaften blicken auf einen weit kürzeren Zeitraum zurück<sup>4</sup>. Da zunächst alle protestantischen Kirchen durch „Verpflanzung“ entstanden, sei es durch die wachsende Einwanderung aus Europa in die unabhängig gewordenen Nationen im Süden des Kontinents, sei es durch die missionarisch-evangelistische Arbeit von Kirchen aus England und Nordamerika, hatten sie gar keine Möglichkeit, ihre ökumenischen Interessen — sofern es sie gab — selbst zu vertreten. Es lag in der Natur der Sache, daß die zwischenkirchlichen Belange sowohl bei den sogenannten Einwandererkirchen wie auch bei den Kirchen missionarischen Ursprungs von der Mutterkirche wahrgenommen wurden. So kann man mit Fug und Recht sagen, daß viele evangelische Kirchen Lateinamerikas lange Zeit im eigentlichen Sinn des Wortes ökumenisch einfach unmündig und gar nicht in der Lage waren, mit eigener Stimme im ökumenischen Chor mitzuwirken.

An dritter Stelle muß die Tatsache genannt werden, daß für viele der ökumenisch gesinnten Kirchen Iberoamerikas die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen auch heute noch dadurch erschwert ist, daß sie entweder nicht die erforderliche Mitgliederzahl aufweisen oder ihre rechtliche Unabhängigkeit von der Mutterkirche in Übersee noch nicht erlangt haben<sup>5</sup>. So ist die Zahl der tatsächlichen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates verhältnismäßig klein. Auf der ersten Vollversammlung des Rates in Amsterdam 1948 waren nur zwei Kirchen aus Brasilien und eine aus Mexiko vertreten<sup>6</sup>. Nach der neuesten Liste vom Oktober 1973 kommen die Mitgliedskirchen aus Lateinamerika auf die Zahl von elf zuzüglich sieben assoziierter Kirchen<sup>7</sup>. Doch immer noch kann man nicht davon sprechen, daß der lateinamerikanische Protestantismus mit seinen schätzungsweise über dreihundert verschiedenen größeren und kleineren selbständigen Formationen<sup>8</sup> in der ökumenischen Bewegung Genfer Prägung angemessen vertreten ist.

Das hängt freilich vor allem mit dem vierten Punkt zusammen, der hier erwähnt werden muß: nämlich die Ökumene-kritische Einstellung weiter evan-

gelischer Kreise in Lateinamerika. Man befürchtet, daß der Ökumenische Rat der Kirchen trotz aller gegenteiligen Versicherungen letzten Endes doch zu einer „Superkirche“ wird, in der die Einheit nicht mehr auf dem Wirken des Heiligen Geistes und dem persönlichen, bibelgegründeten Glauben beruht, sondern durch Organisation und Diktat von oben erreicht wird. Für viele, die als Evangelische noch vor kurzem schmerzliche Erfahrungen mit der erdrückend großen katholischen Kirche gemacht haben, welche sie nach eigenen Aussagen nur schwer vergessen können, ist es nicht faßbar, eben derselben Kirche in Genf als brüderlichem Partner der Zusammenarbeit und des Gesprächs begegnen zu sollen. Mehr als die Frage der Einheit beschäftigt sie die Aufgabe und Verpflichtung der Evangelisation. Sie darf nicht aus ökumenischen Rücksichten zurückstehen oder gar durch den bloßen Dialog ersetzt werden. Gerade diese Tendenz aber wird für viele evangelische Kreise in Lateinamerika durch den Ökumenischen Rat der Kirchen verkörpert.

Dabei kann man sich schließlich sogar auf einen geschichtlichen Vorgang am Anfang der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung berufen. Auf der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 wurde Lateinamerika als ein bereits christlicher, genauer gesagt: römisch-katholischer Erdteil aus dem Verantwortungsfeld christlicher Weltmission ausgeklammert. Die Konferenz beschränkte sich auf Missionen, die unter nichtchristlichen Völkern arbeiteten. „Bestrebungen, Christen eines Bekenntnisses für ein anderes zu gewinnen — wie sie z. B. von einigen amerikanischen Denominationen auf dem europäischen Kontinent oder unter den alten Kirchen des Nahen Ostens oder unter den römischen Katholiken in Lateinamerika unternommen wurden —, sollten nicht in den Bereich der Konferenz fallen. Missionen, deren Ziel es war, europäische Auswanderer beim Glauben zu halten, gehörten ebenfalls nicht dazu<sup>9</sup>.“ Damit waren aber grundsätzlich sowohl die Einwandererkirchen wie auch die Missionskirchen in Iberoamerika zunächst einmal von der Teilnahme an der werdenden ökumenischen Bewegung, genauer gesagt, an dem entstehenden Internationalen Missionsrat ausgeschlossen. Das geschah unter anderem aus Rücksicht auf die „Anglokatholiken, die protestantische Missionsarbeit unter Völkern anderer christlicher Traditionen nur ungern sahen“ und deren Teilnahme auf diese Weise ermöglicht werden konnte<sup>10</sup>. Diese Beschränkung auf die Mission unter nichtchristlichen Völkern gab einerseits der Weltmissionskonferenz in Edinburgh von 1910 einen zahlenmäßig und kirchlich-theologisch weit mannigfaltigeren und umfassenderen Charakter, als ihn je frühere Konferenzen gehabt hatten. Ohne Zweifel hatte dies eine verheißungsvolle Bedeutung für die kommende ökumenische Bewegung. Andererseits darf man freilich nicht übersehen, daß es so zu der ökumenischen Isolierung Lateinamerikas kam, deren Folgen bis heute spürbar und noch nicht wirklich überwunden sind.

### *Anfänge ökumenischer Kooperation*

Dennoch kann man sagen, daß die eben erwähnte Grundsatzentscheidung der Weltmissionskonferenz in Edinburgh indirekt zum Anlaß geworden ist, die erste große Konferenz christlicher Zusammenarbeit in Lateinamerika einzuberufen. Sie fand vom 10. bis zum 20. Februar 1916 in Panama statt und wurde mit aller nur denkbaren Sorgfalt von langer Hand vorbereitet. Die auf ihr vorgelegten Studiendokumente und die Aussprache über dieselben liegen in drei Bänden gedruckt vor<sup>11</sup>. In der Einleitung über die Vorgeschichte und Durchführung der Konferenz wird berichtet, daß die Vertreter der in Lateinamerika arbeitenden Missionsgesellschaften in Edinburgh 1910 zwar unter den obwaltenden Umständen ihr Einverständnis gaben, daß das Thema Lateinamerika in Edinburgh nicht behandelt werden würde. Gleichzeitig behielten sie sich aber das Recht vor, sich zum gegebenen Zeitpunkt für eine entsprechende Konferenz über die Arbeit in Lateinamerika einzusetzen. In der Tat trafen sich während der Weltmissionskonferenz in Edinburgh eine Reihe von nordamerikanischen Missionaren, die zwar in den Sitzungen die Arbeit ihrer Gesellschaften unter Nichtchristen vertraten, aber gleichzeitig in Lateinamerika evangelisiert hatten, und berieten zunächst inoffiziell über die Fragen dieses speziellen Arbeitsgebietes. Man kam im Laufe weiterer Besprechungen zu der Überzeugung, daß über die missionarische Arbeit in Lateinamerika bei nächster Gelegenheit eine eigene Studientagung mit ähnlichen Zielsetzungen abgehalten werden sollte, wie sie die Konferenz von Edinburgh hinsichtlich der Mission in anderen Teilen der Welt verfolgt hatte<sup>12</sup>. Auf einer vorbereitenden Tagung der Missionsgesellschaften im März 1913 in New York wurde ein besonderer Ausschuß gebildet, der sich mit dem ganzen Sachgebiet der missionarischen Arbeit in Lateinamerika befassen sollte, besonders mit der Frage der Kooperation. Dieses „Committee on Cooperation in Latin America“ hat fünfzig Jahre hindurch bis 1963 bestanden und eine große Bedeutung für das Leben und Wirken der evangelischen Kirchen und Missionen in Lateinamerika erhalten. Es zeichnete auch verantwortlich für die Vorbereitung und Organisation der Konferenz in Panama 1916, die den Namen „Congress on Christian Work in Latin America“ erhielt.

So kam der erste wirksame und dauerhafte Anstoß zu einer evangelischen Zusammenarbeit in Lateinamerika von außen, von den Missionsgesellschaften des nördlichen Amerika. Es war zugleich der vermutlich erste umfassende Versuch evangelischer Kirchen außerhalb Lateinamerikas, sich über die Geschichte, die kulturellen Werte und Entwicklungsprobleme dieses Kontinents in gründlicher Untersuchung Rechenschaft zu geben und nach dem Beitrag der christlichen Mission zur Förderung seiner Völker zu fragen. Freilich war die Anzahl der Lateinamerikaner auf der Konferenz selbst allzu gering. Doch war man

sich durchaus bewußt, daß die Mitwirkung der Lateinamerikaner unumgänglich ist, sollte das große Vorhaben gelingen, und daß die Konferenz nicht dazu dienen durfte, den Vertretern der lateinamerikanischen Kirchen nordamerikanische Ideen aufzunötigen<sup>13</sup>.

Die wachsende Teilnahme geborener Lateinamerikaner wurde bei den folgenden Regionalkonferenzen des Ausschusses für Zusammenarbeit in Lateinamerika erreicht, deren eine 1925 in Montevideo/Uruguay für Südamerika und deren andere 1929 in Havanna auf Kuba für den zentralamerikanischen und karibischen Raum veranstaltet wurden. Auf der Konferenz in Havanna gewann dann die Überzeugung klaren Ausdruck, daß die evangelischen Kirchen in Lateinamerika ihr eigenes Profil haben und zum Ausdruck bringen müssen und daß sie ihre Weise, den Glauben an Christus auszusagen, in ihrem eigenen Lebensbereich zu entdecken und zu bewähren haben<sup>14</sup>. Dieses Suchen nach der eigenen christlichen Identität und zugleich nach der Lehr- und Lebensgestalt des Evangeliums, die die Herzen der Menschen in Lateinamerika erreicht und ihr Nöte zu wenden vermag, ist ein grundlegender Wesenszug ökumenischer Bemühung auf dem sechsten Kontinent bis heute. Hand in Hand damit geht eine oft überempfindliche Abwehr aller theologischer, ökumenischer und missionarischer Einflußnahme von draußen, nur allzu begreiflich angesichts der viel zu langen und noch immer andauernden Überfremdung des lateinamerikanischen Protestantismus durch Fragestellungen, Ideale und Machtverhältnisse in den Kirchen Europas und Nordamerikas<sup>15</sup>. Die Einigung der Kirchen in den lateinamerikanischen Ländern ist in der Tat nicht denkbar, wenn sie nicht in eigener Verantwortung ihren besonderen unvertretbaren Auftrag vor Ort erkennen und bestimmen lernen und auf diese Weise fähig werden, ihren eigenständigen Beitrag in der universalen ökumenischen Bewegung zu leisten.

### *Bildung Nationaler Christenräte*

Zunächst bildeten sich seit den zwanziger Jahren auf eine Anregung der oben erwähnten Konferenz in Montevideo hin in vielen Nationen Mittel- und Südamerikas Nationale Christenräte: Mexiko (1928), Brasilien (1934), Trinidad-Tobago (1936), Jamaika (1939), am Rio de La Plata: Argentinien und Uruguay (1939)<sup>16</sup>, Peru (1940), Chile (1941), Kuba (1941), Honduras (1945), Ekuador (1949), Kolumbien (1950), Costa Rica (1950), Guatemala (1953) und Guyana (1960)<sup>17</sup>. Sie schlossen sich dem damaligen Internationalen Missionsrat an und gewannen nach dessen Integration in den Ökumenischen Rat der Kirchen im Jahre 1961 eine Beziehung zu dieser umfassenderen Verkörperung der ökumenischen Bewegung unserer Tage.

Die Nationalen Christenräte in den Republiken Lateinamerikas dienten zunächst einmal dazu, die verschiedenen Kirchen und Missionsarbeiten überhaupt

in eine Verbindung zueinander zu bringen. Man kann sich die gegenseitige Isolierung, in der Kirchen, Gemeinden und Gruppen verschiedener konfessioneller, geistlicher, missionsstrategischer und auch ethnischer Prägung nebeneinander lebten, nicht drastisch genug vorstellen. Die „fernen“ Brüder gleicher Denkart und Tradition in den Mutterkirchen in Übersee waren einem mit ihren Anliegen und Erlebnissen näher als die „fremden“ Brüder am gleichen Ort. Man kannte sich kaum und mißtraute sich allzu leicht. Der Geist der Selbstgenügsamkeit und der Selbstverteidigung gegen die Infragestellung durch den anderen, der Mangel an Selbstkritik und die Unfähigkeit, dem andersartigen Ausdruck des Christentums in der Schwesterkirche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, bilden nicht zu unterschätzende Hindernisse auf dem Weg zu ökumenischer Annäherung. Die Christenräte ebneten den Weg zur Begegnung, zum Kennenlernen und zu gegenseitiger Hilfe, wo es etwa um die Vertretung gemeinsamer protestantischer Interessen vor den staatlichen Behörden und Regierungsstellen ging. Es kam auf der Basis der Nationalen Christenräte auch zu gelegentlichen gemeinsamen Evangelisationsveranstaltungen sowie zu koordinierten Hilfsaktionen in akuten Notlagen wie Erdbebenkatastrophen, Überschwemmungen usw. Doch ist es den Christenräten bisher in der Regel nicht gelungen, über die lockere, mehr unverbindliche und personengebundene Form der Begegnung und der gelegentlichen Zusammenarbeit hinaus zu einem wirksamen Werkzeug verpflichtender und organischer Vereinigung der betreffenden Kirchen zu werden. Indes mag es sein, daß die Christenräte als solche eine derartige Aufgabe nicht leisten können und sollen, so sehr sie auch zu begrüßen wäre. Ihre Stärke und zugleich ihre Schwäche liegt darin, daß sie die in ihnen verkörperte Gemeinschaft meist als Ausdruck „geistlicher“ Einheit verstehen und daß die in ihnen vereinigten Kirchen ihre Autonomie nicht gemindert sehen wollen.

In den letzten Jahren ist den Christenräten eine neue ökumenische Verantwortung zugefallen. Nachdem ihnen im Anfang mehr die sogenannten historischen bzw. die traditionell ökumenischen Kirchen angehörten, haben etwa in Argentinien jetzt auch „freie“ Kirchen und Gemeinschaften pfingstlerischen Charakters zu ihnen Zugang gefunden, Kirchen also, die nicht ohne weiteres dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten würden. Doch erhalten diese meist Ökumene-kritisch eingestellten Kirchen durch die Nationalen Christenräte Anteil an der ökumenischen Bewegung und setzen sich zumindest indirekt ihrem Einfluß aus, gewinnen freilich zugleich die Möglichkeit, ihrerseits auf sie im örtlichen Rahmen einzuwirken. Diese neue Lage bringt es mit sich, daß den klassischen Kirchen des Protestantismus, die den ersten ökumenischen Lernprozeß schon durchgemacht haben und verbindlichere Schritte der Zusammenarbeit erproben möchten, der Rahmen des Christenrates zu diesem Zweck nicht

mehr ausreicht. Sie müssen einen eigenen, zusätzlichen Weg gemeinsamen Handelns und Wirkens finden und setzen sich damit allzuleicht dem Vorwurf aus, in Konkurrenz zum Christenrat zu treten. In Wirklichkeit geht es darum, der Einsicht Rechnung zu tragen, daß konkrete Fortschritte zu größerer Einheit hin um so schwieriger werden, je mehr Partner mit entgegengesetzter Kirchenauffassung und unterschiedener Bewußtseinslage sich daran beteiligen. Je homogener die theologische, historische und kirchliche Prägung, desto eher darf man ein organisches Zusammengehen erwarten<sup>18</sup>.

### *Ökumenische Schrittmacher*

Wie in anderen Teilen der Welt war auch in Lateinamerika die Jugend Bahnbrecher im ökumenischen Geschehen, „Stoßtrupp des ökumenischen Gedankens“, wie einer ihrer maßgebenden Führer, der methodistische Rechtsanwalt Dr. Daniel Lura Villanueva aus Argentinien, zu sagen pflegte. Aufgrund von Anregungen und Vorschlägen der evangelischen Jugendverbände in verschiedenen Ländern (Argentinien, Chile, Uruguay, Peru, Mexiko) fand im Jahre 1941 in der peruanischen Hauptstadt die erste Konferenz der evangelischen Jugend Lateinamerikas statt. Das für die Tagung gewählte Leitwort „Mit Christus für eine neue Welt“<sup>19</sup> war ebenso kennzeichnend für den kämpferischen Geist und Willen dieser Jugend wie der anekdotische Umstand, daß das Treffen ohne die Genehmigung der staatlichen Behörden in Peru stattfand und daß einige Tage nach ihrer Beendigung (!) der Verbotsbescheid der Regierung eintraf<sup>20</sup>.

Von dem leidenschaftlichen Drängen auf eine neue Welt um Christi willen geben auch die nachfolgend zitierten Entschlüsse Zeugnis: „Der derzeitige Zustand unserer Welt ist kein Ausdruck der grundlegenden Prinzipien des Christentums und macht daher einen energischen und wirkungskräftigen Einsatz der Jugend erforderlich.“ Zur Frage der ökonomischen Ordnung heißt es: „Das derzeitige Wirtschaftssystem widerspricht den elementarsten Grundsätzen der Gerechtigkeit, wie sie von Jesus Christus verkündigt und von seiner Kirche vertreten wird.“ Und schließlich nimmt die Jugendkonferenz — unter dem Eindruck des sich zum Weltenbrand ausweitenden zweiten großen Krieges — entschieden Stellung zum Krieg: „Wir verwerfen den Krieg in jeder seiner Formen und empfehlen der evangelischen Jugend, unter keinerlei Umständen zu den Waffen zu greifen. Zu diesem Zweck regen wir an, daß sie von ihren Regierungen das Recht fordert, als Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen anerkannt zu werden.“

Auf der Jugendkonferenz in Lima kam es schließlich zur Gründung der „Lateinamerikanischen Vereinigung evangelischer Jugendverbände“<sup>21</sup>. Sie hielt in der Folgezeit eine Reihe von Gesamtkonferenzen an verschiedenen Stellen Lateinamerikas mit den nachfolgend genannten Themen ab: Die christliche

Jugend und die Freiheit (1946); Auf daß die Welt glaube (1951); Den Armen die Frohe Botschaft und Freiheit den Gefangenen (1956); Leben und Auftrag der Kirche (1963); und Zwischen den Zeiten leben (1966). Schon die bloße Aufzählung dieser Leitworte macht deutlich, wie die Frage nach Einheit, Auftrag und Erneuerung der Kirchen und der Einsatz für die Belange der gesellschaftlichen Gerechtigkeit für die evangelische Jugend in Lateinamerika zusammengehören.

Die jüngste Entwicklung wird durch eine Namensänderung der Vereinigung angedeutet. Sie nennt sich seit ihrer letzten Generalversammlung im April 1970 zu Montevideo „Lateinamerikanische Vereinigung evangelischer Jugendverbände“. Schon vorher auf der gemeinsamen Tagung der ökumenischen Spitzenverbände Lateinamerikas, die im Dezember 1967 im uruguayischen Badeort Piriápolis stattfand<sup>22</sup>, äußerten Jugendvertreter ihr deutliches Mißfallen über mangelnde Erneuerungsfähigkeit, ja praktische Unbekehrbarkeit des verfaßten Kirchentums aller Schattierungen und seine offenbare Unwilligkeit, sich dem heute gebotenen entschlossenen Einsatz für die Wandlung der ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse zu widmen. Die neue Bezeichnung „ökumenisch“ im Namen der Vereinigung hat mithin einen deutlichen Protestcharakter und bedeutet eine Entfernung dieses lateinamerikanischen Jugendverbandes von den kirchlichen Institutionen. Gleichzeitig aber wird einer neuen ökumenischen Utopie und Methodologie Ausdruck gegeben, die mehr als den bloßen Dialog und als die Einheit der Kirchen in den Blick nehmen. „Wir glauben, daß die ökumenische Gemeinschaft allmählich in dem Maße zustande kommt, in welchem die Menschengruppen, die zuvor durch politisch-ideologische und religiöse Schranken getrennt waren, sich im Denken und handelnden Einsatz für die Befreiung des Menschen vereinen. Dieser Ökumenismus des Dienstes für die Welt beschränkt sich nicht auf den Ökumenismus religiöser oder institutioneller Art<sup>23</sup>.“ Wiederum versteht sich die lateinamerikanische Vereinigung evangelischer Jugendverbände — nun unter veränderten Bedingungen — als „Stoßtrupp des ökumenischen Gedankens“, freilich jetzt weniger unter den Kirchen als vielmehr in der Welt an der Front des Kampfes um den neuen und freien Menschen und die neue gerechte Gesellschaftsordnung, sozusagen als „Partisanen einer erhofften Ökumene“.

Es kann nicht wundernehmen, daß diese neueste Entwicklung den Jugendverband in eine verständliche wie bedauerliche Isolierung von den — allerdings im traditionellen Sinn — ökumenisch aufgeschlossenen Kirchen geführt hat<sup>24</sup>. Es kann auch nur schwer davon die Rede sein, daß er für die Jugend dieser evangelischen Kirchen repräsentativ ist, von den Jugendgruppen der ungezählten anderen protestantischen Kirchen nicht zu sprechen. Man kann nur hoffen, daß die so fruchtbare, wengleich spannungsreiche Wechselwirkung zwischen

verfaßter Kirche und freier Jugendbewegung zum Besten beider und einer gesunden ökumenischen Entwicklung in Lateinamerika erhalten bleibt, nachdem in der Vergangenheit so viele hilfreiche Impulse davon ausgegangen sind.

### *Evangelische Gesamtkonferenzen*

Die mehr kirchlich-institutionelle Linie der ökumenischen Entwicklung stellt sich in den bisher drei Lateinamerikanischen Evangelischen Konferenzen dar, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges stattgefunden haben. Obwohl damit in gewisser Weise die Tradition der früheren interdenominationellen Gesamtkonferenzen von Panama, Montevideo und Havanna fortgeführt wurde, begann mit ihnen dennoch ein neuer und verheißungsvoller Abschnitt. Denn diese Konferenzen waren von Anfang an in Vorbereitung und Durchführung Sache der lateinamerikanischen Kirchen selbst. Wie im Berichtsband zur ersten Lateinamerikanischen Evangelischen Konferenz 1949 in Buenos Aires<sup>25</sup> vermerkt wird, ging die Anregung zu diesem Treffen von dem Nationalen Rat der Evangelischen Kirchen in Mexiko aus und wurde mit freudiger Zustimmung durch die Christenräte und Arbeitsgemeinschaften protestantischer Kirchen in den anderen lateinamerikanischen Nationen begrüßt<sup>26</sup>. Es wurde in der Tat die erste evangelische Gesamtkonferenz in Lateinamerika, zu der die Initiative nicht mehr von den Missionsgesellschaften außerhalb des sechsten Kontinents ausging und in der die große Mehrheit der evangelischen Gruppen vertreten war, von den Anglikanern und Lutheranern über die Methodisten, Kongregationalen und Baptisten zu den Nazarenern und Pfingstlern<sup>27</sup>. Es ging demnach nicht mehr darum, daß Missionsgesellschaften das von ihnen gehaltene Arbeitsfeld studieren, sondern daß die nationalen evangelischen Kirchen selbst ihre Lage und ihren eigenen Missionsauftrag erörtern<sup>28</sup>.

Blättert man den Berichtsband ein wenig durch, so fällt auf, daß die evangelischen Kirchen noch sehr stark im Ringen um die Anerkennung ihres Daseins und ihrer evangelistischen Verkündigung auf einem vom römischen Katholizismus in jeder Hinsicht geprägten und beherrschten Kontinent standen. Einer der Kommissionsberichte der Konferenz beginnt mit folgenden Sätzen: „Wenn wir die grundlegenden Nöte Lateinamerikas im Lichte des Evangeliums von unserem Herrn Jesus Christus untersuchen . . ., so dürfen wir feststellen, daß die Existenz der evangelischen Kirchen auf lateinamerikanischem Boden nicht allein ausreichend gerechtfertigt ist, sondern daß sie hier ebenso dringend notwendig ist wie in jedem anderen Teil der Welt. Daher bringen wir unsere feste Überzeugung zum Ausdruck, daß ihre Arbeit verstärkt werden muß<sup>29</sup>.“ Diese Feststellung hat keineswegs nur eine nach außen gerichtete Aussagekraft: gegenüber dem römischen Katholizismus, der es nicht vermocht hatte, die lebenserneuernde Kraft des Evangeliums in Lateinamerika zur Wirkung zu bringen,

und gegenüber den Regierungen, vor denen man das grundlegende Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit vertrat, für eine „freie Kirche in einem freien Staat“ focht, aber gleichzeitig betonte, daß die Protestanten entsprechend dem biblischen Gebot loyale Staatsbürger sind und die Fürbitte für die Obrigkeit üben.

Es ging auch um eine Art Selbstvergewisserung des Protestantismus selber, innerlich angefochten durch seine Diasporasituation und die Vorwürfe, ein in Lateinamerika sozusagen „artfremdes“ Christentum zu vertreten. Darum wird in der damals verabschiedeten Botschaft „An unsere Völker“ betont: Unsere Kirchen „stellen keine fremdländischen Organisationen dar und verkündigen keine Lehren, die dem ursprünglichen Evangelium unseres Herrn Jesus Christus fremd wären . . . Als Lateinamerikaner können wir nicht vergessen, daß wir Erben der evangelischen Tradition Spaniens in vergangenen Zeiten sind, derjenigen von Casiodoro de Reina und Cipriano de Valera, die uns im 16. Jahrhundert die spanische Übersetzung der Bibel schenkten . . .<sup>30</sup>.“ Und an einer anderen Stelle des schon erwähnten Kommissionsberichtes wird festgestellt: „Die Tatsache, daß die evangelischen Kirchen in einigen Regionen Lateinamerikas schon länger als ein Jahrhundert bestehen, während die betreffenden Länder wenig mehr als hundert Jahre alt sind, ist ein klarer Hinweis darauf, daß sie [die evangelischen Kirchen] der lateinamerikanischen Seele kongenial<sup>31</sup> sind; die Predigt des Evangeliums fand in diesen Ländern eine nicht minder begeisterte Aufnahme, als sie die Predigt der spanischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts in ihrem Vaterland hatte<sup>32</sup>.“

Freilich, diese für das evangelische Christentum in Lateinamerika damals so nötige Selbstvergewisserung blieb nicht bei dem geschichtlichen Rückgriff über das Zeitalter der Gegenreformation hinweg auf die evangelische Reformbewegung im spanischen Mutterland stehen. Es kam gleichzeitig zu einer Bestandsaufnahme des tatsächlichen Beitrages, den die evangelischen Kirchen und Missionen seit Jahrzehnten zur inneren und äußeren Wohlfahrt ihrer Länder leisten<sup>33</sup>. Man war imstande, das allen gemeinsame Verständnis der christlichen Botschaft wie in einer Art ausgeführten Credo zu umreißen, und definierte diejenigen Punkte des Evangeliums in Lehre und Lebensführung, deren Verkündigung die evangelische Christenheit Lateinamerika besonders schuldig ist<sup>34</sup>. Allen gemeinsam war die unverbrüchliche wie heilige Überzeugung, daß die Evangelisation die grundlegende Funktion der evangelischen Kirchen ist: „Das Evangelium auszubreiten (‘evangelisieren’), muß für den evangelischen Christen eine Frage von Leben und Tod sein. Entweder evangelisieren wir, sei es gemeinschaftlich oder einzeln, oder wir werden tragischerweise scheitern. Das Evangelisieren ist ein Imperativ des Gewissens, der jeden evangelischen Christen zu einem leidenschaftlichen Einsatz für die Erlösung des Nächsten führen

muß . . . Das muß in jedem Gläubigen zu einer heiligen Ergriffenheit werden, zum Wesenselement seines täglichen Lebens, zur Passion seiner Seele, einer beständigen Übung zur Förderung seiner (inneren) Gesundheit<sup>35</sup>.

In der Tat ist die Leidenschaft zur evangelistischen Predigt des Evangeliums das durchgängige Kennzeichen der evangelischen Kirchen in Lateinamerika überhaupt<sup>36</sup>. Wenn Kirchen nicht mehr evangelisieren, so muß man befürchten, daß sie aufgehört haben, wirklich evangelische, d. h. vom Evangelium erfaßte und motivierte Kirchen zu sein. Und wenn es irgendwo echte, geistgewirkte Einheit gibt, dann in der gelegentlichen oder regelmäßigen Kooperation in der Evangelisation. Gemeinschaft in der Aktion wird vor der mühseligen und wenig erfolgversprechenden Bemühung um Einheit von kirchlichen Institutionen der Vorrang gegeben. Es darf daher nicht wundernehmen, daß die Bildung eines gesamt-evangelischen Organs ökumenischer Zusammenarbeit in Lateinamerika nicht allzu schnell ins Auge gefaßt wurde und daß es besonders schwerfiel, die mehr freien, evangelistisch geprägten Kirchen von seiner Notwendigkeit und seinem Nutzen zu überzeugen.

Im Jahre 1961, sieben Jahre später als ursprünglich vorgesehen, trat die zweite Lateinamerikanische Evangelische Konferenz unter dem Thema: „Christus, die Hoffnung für Lateinamerika“ zusammen<sup>37</sup>. Sie zeichnete sich nicht nur durch eine größere Zahl von Teilnehmern und eine umfassendere Vertretung der verschiedenen Denominationen aus, sondern zeigte auch an, daß die evangelische Christenheit sich der sozialen Wandlungen bewußt zu werden begann, die sich auf dem lateinamerikanischen Kontinent vollzogen. Es ging nun nicht mehr so sehr um das Recht evangelischer Präsenz in Lateinamerika, um den Nachweis des positiven Beitrages der Protestanten gegenüber einer notvollen Situation, an der sie kaum eine Schuld treffen konnte. Die Botschaft der Konferenz rief die evangelischen Christen zur verantwortlichen und verbindlichen Identifizierung mit dem Ringen der lateinamerikanischen Völker um soziale Gerechtigkeit und Freiheit auf. „Wenn Gott die Welt so geliebt hat (daß er seinen Sohn zur Erlösung des Menschen dahingab), können wir nicht anders, als uns allen Ernstes um alles das zu kümmern, was in diesen Ländern geschieht, in die uns Gott gestellt hat. Wir wissen, daß wir nicht zu einem Leben der bloßen Kontemplation berufen worden sind, sondern zu aktiver, vertrauender und erlösender Teilnahme am Leben der Welt, die Gott geschaffen hat. Mit tiefer Sympathie und im Geist der Solidarität nehmen wir das ungestüme Ringen unserer Völker um eine bessere Zukunft wahr. Wir empfinden die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, nach einer ausgewogeneren Verteilung der Schätze, die Gott in unsere Erde gegeben hat, als unsere ureigene, genau wie den Wunsch der großen Masse unserer Bevölkerung nach sozialer und wirtschaftlicher Unabhängigkeit, nach kultureller Gleichberechtigung und nach vollem Anteil am

Leben und an der Führung unserer Nationen. Wir solidarisieren uns mit dem Freiheitsdrang Lateinamerikas. Wir tun das, weil wir wissen, daß Gerechtigkeit und Freiheit unbestreitbare Folgen des Evangeliums sind, Gaben, die Gott dem Menschen gibt und für die wir kämpfen müssen<sup>38</sup>.“ In diesen Sätzen deutet sich ein Lernprozeß an, dem sich der Protestantismus Lateinamerikas als Ganzes immer noch zu unterziehen hat. Es geht um das Verständnis unserer konkreten geschichtlichen Welt als dem Ort, an dem Gott uns zur Bewährung des Evangeliums in Wort und Tat in allen Lebensbezügen im Dienste des Nächsten und der Gesellschaft verweist; und eben nicht lediglich als die böse Sphäre des Widergöttlichen, aus der der Mensch gerettet und von der der Gläubige sich schützend fernhalten muß.

Es war in diesem Sinne nur konsequent, wenn die dritte der bisherigen evangelischen Gesamtkonferenzen 1969, wiederum in der argentinischen Hauptstadt Buenos Aires, als ihr Leitwort die auf den ersten Blick ungewöhnliche Formulierung „Schuldner der Welt“ hatte<sup>39</sup>. Ging es dabei nur um die Schuldigkeit der evangelischen Christenheit auf einem in revolutionärer Gärung befindlichen Kontinent — also eine aktualisierte Neubestimmung der alten Evangelisationsverpflichtung? Oder galt es auch, in selbstkritischer Einsicht die eigenen Schwächen und Versäumnisse zu erkennen, worin die evangelischen Kirchen ihrer Mitwelt gegenüber etwas schuldig geblieben sind? Jedenfalls kamen anhand des Gesamthemas im Laufe der Debatten die verborgenen Konflikte innerhalb des Protestantismus Lateinamerikas an den Tag<sup>40</sup>. So wird denn in der Schlussbotschaft der Konferenz nicht allein von dem Erlebnis der brüderlichen Gemeinschaft und des Einswerdens in Christus gesprochen. Vielmehr ist auch von den Besorgnissen die Rede, mit denen manche zur Tagung gekommen waren, von den gegensätzlichen Auffassungen und von der gegenseitigen Zurechtweisung, die man in den bewegten Debatten der Konferenz erfahren hatte<sup>41</sup>. Die Vertreter des lateinamerikanischen Protestantismus wurden der Tatsache gewahr, daß sie nicht mehr — wie etwa auf ihrem ersten Kongreß 1949 in Buenos Aires — überzeugend „mit einer Stimme“ zu sprechen vermochten. „Gestern noch standen wir im Kampf zusammen, um das Evangelium einer ungläubigen Welt zu predigen; heute erkennen wir mit Schmerzen, daß wir der Welt kein gemeinsames Zeugnis zu bieten haben, weil unsere Auffassungen von den Problemen, denen sich diese Welt gegenüber sieht, uns in widerstreitende Stellungen bringen. Wir werden heute zu der Einsicht gezwungen, daß wir zwar eins in der tiefgreifenden christlichen Liebe sein können, wenn wir schmerzliche Augenblicke oder erhebende Momente geistlicher Erfahrung in der Liturgie miteinander teilen, daß wir aber dennoch diese Einheit nicht festhalten können, weil psychosoziale Kräfte uns langsam voneinander trennen<sup>42</sup>.“

Etwas von dieser unerwarteten und verwirrenden ökumenischen Erfahrung

wehte die Teilnehmer der dritten Gesamtkonferenz des lateinamerikanischen Protestantismus 1969 in Buenos Aires an. Sie hat sich seitdem immer stärker aufgedrängt. Für viele ist die Frage nach der Einheit der evangelischen Kräfte in Lateinamerika als solcher weniger relevant. Sie tritt vor der leidenschaftlich gestellten und kontrovers beantworteten Frage zurück, was denn Treue zum evangelischen Auftrag auf dem von sozialen Konflikten und chronischen politischen Krisen erschütterten Kontinent konkret und verpflichtend bedeutet. Den einen geht es um die Stellung der Bibel als der alleinigen Norm und Quelle göttlicher Offenbarung<sup>43</sup>. Sie wenden sich gegen eine normative Verwendung der „Zeichen der Zeit“ in Predigt und Aktion der Kirche sowie gegen die Überfremdung traditioneller Glaubensaussagen durch säkulare Ideologien. Die andern bewegt die Frage, ob nicht das Evangelium von den Kirchen, ihren Traditionen und Lehrformeln domestiziert und um seine befreiende Gewalt gebracht wird. Kann es nicht erst in der Welt, d. h. in der Freiheit vom hergebrachten Kirchentum seine machtvolle Wirkung entfalten? Ein offenes und selbstkritisches Gespräch über diese und andere Fragen ist unter den Kirchen und christlichen Aktionsgruppen in Lateinamerika noch kaum in Gang gekommen. Man weiß auch nicht recht, wie es gehen soll. Und doch wäre ein solches Gespräch der gegenseitigen radikalen Befragung ein glaubwürdiger Beweis für die Ernsthaftigkeit des auf beiden Seiten beschworenen ökumenischen Willens, insofern man sich vom anderen Mitglied am Leibe Christi mit seinen Ansichten und Glaubenserfahrungen in Frage stellen und zur Bewährung herausfordern läßt.

#### *Kritische Befragung im ökumenischen Gespräch*

Als ein Forum und Instrument für eine solche gegenseitige Befragung, Beratung und Begegnung entstand im Jahre 1965 nach längeren Vorbesprechungen der damals noch „vorläufig“ genannte Ausschuß zur Förderung der evangelischen Einheit in Lateinamerika (abgekürzt UNELAM)<sup>44</sup>. Noch auf der evangelischen Gesamtkonferenz 1961 in Lima war es nicht möglich gewesen, die allgemeine Zustimmung zur Bildung eines solchen gesamtlateinamerikanischen Organs interevangelischer Zusammenarbeit zu erreichen. Inzwischen hat der Ausschuß unter der Leitung seines ersten und überzeugungskräftigen Exekutivsekretärs, des methodistischen Pfarrers Emilio Castro aus Montevideo, nicht nur eine vielfältige Tätigkeit von Besuchen, Kontakten, Gesprächen, Begegnungen und Studientagungen unter den unübersehbar zahlreichen Kirchen, Gemeinschaften, Missionen und Aktionsgruppen entfaltet. Er fand auch Anerkennung und Empfehlung seitens der dritten Lateinamerikanischen Evangelischen Konferenz von 1969 in Buenos Aires und hat sich jetzt als „Bewegung für die Förderung evangelischer Einheit in Lateinamerika“ konstituiert. Dennoch gestaltet sich seine Aufgabe schwierig genug, die verschiedenen Auffassun-

gen und Gruppierungen miteinander ins Gespräch zu bringen und zu halten und dabei dennoch selbst eine klare Linie zu vertreten.

In einer kleinen Flugschrift über die „Rolle von UNELAM“, die vor einiger Zeit erschienen ist, wird dieses oberste Organ ökumenischer Arbeit in Lateinamerika als ein wacher, kritischer und eigenständiger Gesprächspartner der Christenräte, Kirchen und Missionen beschrieben: ein von ihnen selbst gewollter „Gesprächspartner, der ausgehend vom Evangelium und von der lateinamerikanischen Situation unseren Kirchen in ihren örtlichen Gegebenheiten Fragen stellen und von ihnen Fragen gestellt erhalten soll, einschließlich von Infragestellungen. Auf diese Weise wird das gesamte Leben der evangelischen Kirchen in Lateinamerika immer Ansporn und Herausforderung erhalten, getreuer ihrem Auftrag zu leben. Die grundlegende Rolle von UNELAM ist es, ein Werkzeug der Kirchen zu ihrer dringenden Erneuerung im Verstehen und Erfüllen ihrer Mission zu sein<sup>45</sup>.“ Damit ist die ökumenische Aufgabe auf dem sechsten Kontinent trefflich beschrieben. Die Einheit des Protestantismus kann und darf kein Selbstzweck sein. Das entscheidende Kriterium muß die gewissenhaftere Treue in der Ausübung des Auftrages sein.

Ja, mehr noch, die eben erwähnte programmatische Flugschrift läßt erkennen, daß UNELAM die kritische und selbstkritische Reflexion über die Fragen der Einheit, der Mission und der Evangelisation in Lateinamerika innerhalb eines aufs Ganze gesehen doch vielleicht allzu naiven und selbstgewissen Protestantismus wecken und in Gang setzen möchte. Für eine wachsende Anzahl von Pfarrern und Theologen, Männern und Frauen in kirchlicher Verantwortung kann die allzu schnelle, fraglose Beschwörung der Glaubens- und Herzenseinheit, wie sie bei ökumenischen Tagungen üblich geworden ist, nicht mehr recht befriedigen. Der Hinweis auf das außerordentliche Wachstum des lateinamerikanischen Protestantismus in den letzten Jahrzehnten und auf den kulturellen und sozialen Beitrag der evangelischen Kirchen im Leben der Nationen des Kontinents geht ihnen schwerer von den Lippen als der ersten Lateinamerikanischen Evangelischen Konferenz von 1949. Sie fragen eher nach den Schwächen und dem Versagen des Protestantismus und sind aller Art von kirchlich-christlicher Selbstbestätigung abhold geworden. „Wir müssen bekennen, daß die Kirchen lange Zeit hindurch die in unseren Ländern herrschenden Verhältnisse der Unterdrückung und der Ungerechtigkeit ohne Frage hingenommen haben. Wir sind Komplizen der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen geworden“, heißt es in der Flugschrift von UNELAM<sup>46</sup>. So sehr ein solches Schuldbekentnis den einen ein inneres Anliegen und ein Ausdruck ihres Glaubens ist, so sehr wissen andere Argumente und Tatsachen zu nennen, die eine solche Aussage einschränken, abschwächen oder entkräften. Wie schwer fällt es doch auch der Kirche, die die Rechtfertigung des Sünders ohne sein Verdienst aus

Gnaden predigt, der Selbstrechtfertigung zu entsagen! Es ist aber keine Frage, daß die ökumenische Bemühung, Befragung und Begegnung auch in Lateinamerika bei diesen konkreten Kirchen und christlichen Gemeinschaften einsetzen muß.

Freilich werden die Evangelischen nicht nur durch ihre eigene Vergangenheit herausgefordert, sondern auch durch ökumenische Faktoren der Gegenwart. Da ist zunächst die große römisch-katholische Kirche zu nennen, die ohne Zweifel eine bedeutende Stunde der Spannungen und der Erneuerung erlebt. „Wo die Heilige Schrift in den Mittelpunkt einer Gemeinde gestellt wird, wo die Armut ein sichtbares Zeichen des Lebensstiles von Jesus Christus zu werden beginnt, wo es zur Identifizierung mit dem Kampf der Unterdrückten um Gerechtigkeit kommt, dort erkennen wir Kennzeichen der Kirche Jesu Christi, für die wir dankbar sein müssen“, wird in jener Flugschrift mit Hinsicht auf den lateinamerikanischen Katholizismus der Gegenwart gesagt<sup>47</sup>. Die Evangelischen finden sich weit weniger als früher in der Lage, ihr Dasein und Wirken in Mittel- und Südamerika allein im polemischen Gegenüber zu einer dogmatisch erstarrten, sozial unbekümmerten und politisch konservativen katholischen Kirche zu begründen. Der Katholizismus beginnt, mit Interesse und mit erneuerten Positionen den Dialog mit den Protestanten zu suchen, und zwingt diese dadurch, ihre Auffassungen und Arbeitsformen kritisch zu überdenken. Ja, es kann keine Frage sein, daß der Protestantismus seine partnerschaftliche — und dabei durchaus auch kritische — Rolle der römisch-katholischen Kirche Lateinamerikas gegenüber erst noch wirklich entdecken und wahrnehmen muß<sup>48</sup>.

Die klassischen protestantischen Gruppen sind in zweiter Linie durch die mächtige evangelisatorische Bewegung herausgefordert, die seit einigen Jahrzehnten von „freien“, zum Teil pfingstlerischen Gemeinschaften, oft ganz bodenständigen Ursprungs, getragen wird und immer weitere Kreise meistens kirchlich gleichgültiger oder nicht erfaßter Menschen erreicht. Während die evangelistische Kraft der „historischen“ Denominationen, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis etwa 1940 entfaltete, erlahmt oder zum Stillstand gekommen ist und allenfalls zu einem Teil im gesellschaftspolitischen Engagement umfunktioniert weiterwirkt, sehen wir uns hier einem Geschehen von unverminderter religiöser Kraft gegenüber, das den Glauben in die Herzen pflanzt, Menschenleben umwandelt und Gemeinschaft der Gläubigen stiftet. Freilich ist es ein emotional geprägtes und ethisch gewandtes Christentum, dem die intellektuell reflektierende, kritische Weise des Glaubens nicht nur in der Regel abgeht, sondern auch einfach suspekt ist. Das gemeinsame Singen und Beten, die ungebrochene Herzensfreude am schlichten, unproblematischen Evangelium trägt mehr zur Förderung der Einheit in Christus bei als die Erörterung von dogmatischen, kirchenrechtlichen oder sozialetischen Problemen. Nachdem die

evangelischen Kirchen der ersten Stunde in Lateinamerika zu begreifen beginnen, daß das Studium der konfliktreichen gesellschaftlichen Umwelt eine Notwendigkeit für ein wirklich relevantes Zeugnis des Evangeliums ist, wird in den neuen evangelistischen Gemeinden die Bibel mit einer Begeisterung entdeckt, erfahren und gefeiert, daß die älteren evangelischen Kirchen nur beschämt sein können. Doch stellt sich auch hier heraus, daß der brüderliche ökumenische Dialog für die gesunde Entwicklung beider Zweige der protestantischen Großfamilie von Wichtigkeit ist. Die einen müssen sich wieder von der Bibelfreude der anderen anstecken lassen, während diese von den ersteren lernen können, biblischen Glauben und christliche Erfahrung in eine hilfreiche Beziehung zu den auch von ihnen erspürten komplizierten Problemen unserer Welt zu setzen.

Eine dritte „Anfechtung“ kommt von den freien Formen ökumenischen Zusammenschlusses ohne eine direkte Verbindung zu den verfaßten Kirchen und ihrem Gemeindeleben. Eine solche wird zumeist auch gar nicht gewollt, geschweige denn gesucht. Oft handelt es sich um den sogenannten „weltlichen“ Ökumenismus, um den Ausdruck christlichen Einsatzes auf dem gesellschaftlichen und politischen Feld, oft aber auch um die bewußte Nichtbeachtung kirchenamtlich festgesetzter Regeln ökumenischer Begegnung, etwa durch Interkommunion zwischen Gliedern verschiedener Kirchen. Beide Wege wollen als ökumenische Provokation, als zeugnishaftes Vorwegnahme der erhofften Einheit aller in Christus verstanden werden und wollen auf ihre Weise dem biblischen Zeugnis treu sein. Zum anderen entstammen gerade diesen ökumenischen Experimenten die Anstöße zu einer Neuformulierung des überlieferten Glaubens und der herkömmlichen Gottesdienstformen. Daher werden auch sie Partner im ökumenischen Dialog und wirken befruchtend auf die Schaffung lateinamerikanischer Denkformen in der Theologie und entsprechender Modelle christlichen Lebens und Gehorsams.

### *Perspektiven*

Wie auch immer man über die Zukunft der ökumenischen Entwicklung in Lateinamerika denken mag, fest steht jedenfalls, daß keine einzelne Kirche, keine der vielen christlichen Missionsbewegungen, auch keine der vielfältigen ökumenischen oder zwischenkirchlichen Gruppierungen ein Monopol auf die rechte Form des Ökumenismus beanspruchen kann. Angesichts der zentrifugalen Tendenz des lateinamerikanischen Protestantismus überhaupt liegt die Gefahr eines Auseinanderstrebens der verschiedenen ökumenischen Bemühungen auf dem sechsten Kontinent nahe. Und doch böte gerade er wie kaum ein anderer aufgrund der relativ großen Geschlossenheit in Sprache, gesellschaftlicher Problematik und geschichtlicher Situation eine hervorragende Gelegenheit, die angemessenen Formen von Gemeinschaft, Versöhnung und Zusammenarbeit zu erproben. Doch ist andererseits wiederholt bemerkt worden, daß das ökume-

nische Grundproblem Lateinamerikas darin besteht, daß es keine eigene Tradition ökumenischen Denkens und Zusammenwirkens gibt. Vielmehr stammen die Vorstellungen und Modelle ökumenischer Arbeit oder auch die Ablehnung der Ökumene, wie sie sich in den lateinamerikanischen Kirchen finden, in der Regel aus den jeweiligen Mutterkirchen oder Missionsbehörden im „Norden“. Diese ökumenische Abhängigkeit Lateinamerikas, die auch mit Hinsicht auf die Zentrale des Ökumenischen Rates in Genf empfunden wird, müßte durch eigenständige Formen der Ökumene abgelöst werden. Doch ist man davon noch recht weit entfernt. Die UNELAM-Bewegung leistet hier freilich unschätzbare Vermittlerdienste zwischen vielen verschiedenen Kirchen und trägt dazu bei, ein eigenes ökumenisches Bewußtsein in Lateinamerika zu schaffen.

Wie José Miguez-Bonino, Theologieprofessor in Buenos Aires und einer der bekanntesten Vertreter der Ökumene in Lateinamerika, vor einigen Jahren feststellte, kommt es zunächst einmal darauf an, die Koexistenz in einer spannungsreichen Situation zu lernen, in der die Polarisierung, die Intoleranz und die Inkommunikation — auch unter und in den Kirchen — an der Tagesordnung sind. Gerade hier muß sich in der Koexistenz die Wirklichkeit der neuen Schöpfung in Christus erweisen: „als die Möglichkeit offener Gruppierungen; als eine Lebensform, die sich für ‚die anderen‘ zur Verfügung hält und sie respektiert; als die Liebe, die ‚alles glaubt‘ und aus diesem Grunde bereit ist, Vertrauen walten zu lassen, jeden anzunehmen, nicht allein in dem Maße, in dem er mit uns übereinstimmt, sondern an und für sich, in der unverkürzten Andersheit seines eigenen Seins. Denn in dieser Andersheit ist er in Christus, dem Einen, ebenso wie wir“<sup>49</sup>.“ In ähnlicher Weise sprach sich der Vorsitzende der ökumenischen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Bischofskonferenz in Lateinamerika, der argentinische Bischof Antonio Quarracino, aus: „Wie Gott den Plan der Einheit ins Werk setzen wird, wissen wir nicht. Doch ist es klar, daß er unseren verpflichtenden Einsatz in dieser Aufgabe erbittet. Und diese fordert von uns, daß wir in echter Armut des Geistes Vorurteile und aggressive Einstellungen ablegen. Sie verlangt von uns, daß wir wirklich wünschen, uns gegenseitig zu verstehen, und daß wir uns zunächst in der Achtung vor dem anderen, im Dialog und vor allem in der Liebe vereinigen“<sup>50</sup>.“

Man wird sich auch in Lateinamerika auf einen langen und spannungsvollen ökumenischen Weg vorbereiten müssen. Und wenn die ökumenische Begeisterung und der evangelistische Optimismus der ersten Jahre nachgelassen haben und Schwierigkeiten, Befürchtungen und Unverständnis der einen für die anderen stärker ins Blickfeld treten, so wird auch diese ernüchternde und demütigende Erfahrung ihren providentiellen Sinn als Einübung in die christushafte Liebe haben, ohne die alle ökumenischen Erfolge und alle Einheit tönendes Erz und klingende Schelle wären.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> M. Pérez Rivas, „El ecumenismo en América Latina“, Anhang zu der spanischen Übersetzung des Buches von Norman Goodall, „The Ecumenical Movement“ unter dem Titel: „El Movimiento Ecueménico“, Buenos Aires 1970, S. 207.

<sup>2</sup> In der großen zweibändigen „Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517—1948“, die von Ruth Rouse und Stephen C. Neill herausgegeben wurde (deutsche Übersetzung bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957/58), sind es knappe zwei Seiten im ersten Band (S. 547—548). In dem Werk von N. Goodall, das in der vorigen Anmerkung erwähnt wird, gibt es praktisch keinen Bezug auf die Geschichte der zwischenkirchlichen Beziehungen in Lateinamerika.

<sup>3</sup> Erste protestantische Ausländergemeinden bildeten sich an vielen Stellen nach der Unabhängigkeitsbewegung der lateinamerikanischen Völker zwischen 1810 und 1830. Eine Generation später begannen die Methodisten etwa in Buenos Aires 1865 mit der Predigt in der Landessprache und der entsprechenden Gemeindebildung.

<sup>4</sup> Die Pfingstkirchen in Chile beginnen etwa zwischen 1900 und 1910. Die jetzige Vereinigte evangelisch-lutherische Kirche in Argentinien nimmt um 1920 ihren Anfang.

<sup>5</sup> Bedingung für die (volle) Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen ist bekanntlich, daß die betreffende Kirche selbständig ist und — seit dem Beschluß des Zentralaussschusses in Addis Abeba im Januar 1971 — „in der Regel mindestens 25 000 Mitglieder“ aufweist.

<sup>6</sup> Vgl. die Angaben in „Amsterdamer Dokumente“, herausgegeben von Focko Lüpßen, Bethel bei Bielefeld, o. J., S. 277—282.

<sup>7</sup> Diese Angaben beschränken sich auf lateinamerikanische Kirchen im strengen Sinn, d. h. solche, deren Sprache das Spanische bzw. das Portugiesische ist. Im karibischen Raum und in den Guayanas sind noch sechs Mitgliedskirchen englischer Sprache und eine assoziierte Kirche niederländischer Sprache hinzuzuzählen.

<sup>8</sup> Nach dem auf einer Konsultation lutherischer Kirchen im nördlichen Lateinamerika im Januar 1973 zu Caracas, Venezuela, vorgelegten statistischen Material gibt es in dem Raum zwischen Mexiko und Bolivien, Peru und Surinam allein 39 Kirchen, Gemeinden und Missionen, die der lutherischen Kirchenfamilie zugehören.

<sup>9</sup> Kenneth S. Latourette, in: R. Rouse/S. Neill, „Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517—1948“, Erster Teil, Göttingen 1957, S. 490.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> „Christian Work in Latin America“ (The Panama Congress 1916), vol. I—III, published by The Missionary Education Movement, New York City 1917.

<sup>12</sup> Vgl. op. cit. vol. I, S. 6—7.

<sup>13</sup> Vgl. op. cit. vol. I, S. 11.

<sup>14</sup> Vgl. Luis E. Odell, Der Wandel ökumenischer Strukturen, in: Theo Tschuy (Hrsg.), „Explosives Lateinamerika“ (Der Protestantismus inmitten der sozialen Revolution), Berlin 1969, S. 159—160.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. für Kuba die Darstellung von A. Ham, „Die Sozialkrise und die evangelischen Kirchen — der Fall Kuba“, in dem soeben in Anm. 14 genannten Sammelband „Explosives Lateinamerika“, S. 139—140.

<sup>16</sup> Dieser gemeinsame Christenrat für Argentinien und Uruguay bestand bis 1956, als für beide Republiken je ein Nationaler Christenrat ins Leben gerufen wurde.

<sup>17</sup> Angaben nach M. Pérez Rivas, „El ecumenismo en América Latina“, (vgl. Anm. 1), S. 216, Anm. 10. Bezeichnenderweise kam es schon 1905 zur Bildung eines Natio-

nenen Christenrates in Puerto Rico, kurz nach der Annektierung der Insel durch die Vereinigten Staaten im Jahre 1898.

<sup>18</sup> Am La Plata besteht seit 1970 ein Ausschuß zur Förderung der Einheit (Comisión Pro Unidad), an dem sich Anglikaner, Jünger Christi, (Weltbund-)Lutheraner, Methodisten, Reformierte, Unierte (Evangelische Kirche am La Plata, deutschen Ursprungs) und Waldenser beteiligen. Ausdruck ihrer wachsenden Gemeinsamkeit ist die (vereinigte) Evangelische Hochschule für Theologische Studien (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, abgekürzt ISEDET) und der Gemeinsame Rat für Evangelische Unterweisung (Consejo Unido de Educación Cristiana) in Buenos Aires sowie für einen Teil von ihnen ein gemeinsames Missionswerk unter den Indianern im argentinischen Chaco. Vorgesehen sind ferner eine gemeinsame Gottesdienstagende, eine gemeinsame Sammlung neueren religiösen Liedgutes und nach Möglichkeit ein gemeinsam erarbeiteter Katechismus als Zeichen und Prüfsteine der von allen erhofften Einheit.

<sup>19</sup> Wörtlich: „Con Cristo un Mundo Nuevo“.

<sup>20</sup> „Irgendwie und irgendwo wird die Konferenz stattfinden, und sollte sie auch in irgendeinem Kellerraum zu Lima oder an Bord eines Schiffes außerhalb des peruanischen Hoheitsgebietes zusammentreten“, hieß es in einer Mitteilung vor der Konferenz. — Diese und andere Angaben zur Jugendkonferenz in Lima sind dem in Anm. 1 zitierten Aufsatz von Marcelo Pérez Rivas, S. 218—220, entnommen.

<sup>21</sup> Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas, abgekürzt: ULAJE.

<sup>22</sup> Es waren neben der Vereinigung der evangelischen Jugend der Gesamtverband der Christlichen Studentengruppen in Lateinamerika (Movimiento Estudiantil Cristiano, abgekürzt MEC), die Arbeitsgruppe Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (Iglesia y Sociedad en América Latina, abgekürzt ISAL), der vorläufige Ausschuß für Evangelische Einheit in Lateinamerika (Unidad Evangélica Latinoamericana, abgekürzt UNELAM) und die Lateinamerikanische Evangelische Kommission für Evangelische Unterweisung (Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, abgekürzt CELADEC). Die Vertreter der genannten Spitzenverbände trafen sich zu gesonderten und gemeinsamen Besprechungen, um sich über den Stand der ökumenischen Situation Rechenschaft zu geben und miteinander den weiteren Weg zu planen.

<sup>23</sup> Zitiert aus einer Erklärung über das derzeitige Selbstverständnis der Vereinigung, deren voller Wortlaut in spanischer Sprache im „Gemeindeblatt der Evangelischen Kirche am La Plata“, 75. Jg. (1970), Buenos Aires, S. 209, abgedruckt ist.

<sup>24</sup> Es ist bezeichnend, daß die in Anm. 23 erwähnte Erklärung von einer Bestimmung des Verhältnisses der Jugend zu den Kirchen absieht. Es heißt: „Die Lateinamerikanische Vereinigung ökumenischer Jugend ist eine Bewegung von Jugendlichen, die in der Diaspora leben, dem Prozeß der Befreiung des Menschen verpflichtet. Sie möchte eine ökumenische Gemeinschaft sein, die es in glaubwürdiger Treue unternimmt, von ihrem gemeinsamen Glauben und Hoffnung auf den einen Herrn Zeugnis zu geben... Zur Definition von Jugend nehmen wir das Kriterium des Lebensalters in Anspruch, aber auch die Lebenshaltung des Infragestellens, des Nonkonformismus und der Suche nach grundlegenden Wandlungen in den Menschen und in der Gesellschaft... Unter Diaspora verstehen wir die Lebenssituation von Jugendlichen, die hin und her zerstreut sind und in vielen Fällen wegen ihrer Ideen und Handlungsweise durch die Gesellschaft zu einer Randexistenz gedrängt werden...“

<sup>25</sup> Erschienen in Buenos Aires 1949 unter dem Titel „El Cristianismo Evangélico en la América Latina“, 104 Seiten.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 14.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 20.

<sup>28</sup> A. a. O., S. 18.

<sup>29</sup> A. a. O., S. 27.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 10.

<sup>31</sup> Wörtlich: „... consubstanciadas con el alma latinoamericana...“

<sup>32</sup> A. a. O., S. 31.

<sup>33</sup> Etwa die Bildung von Gemeinschaften innerlich überzeugter und verantwortlich handelnder Christen; die Festigung der Familie durch die Unterweisung in der Sonntagsschule; die Heranbildung von Menschen in öffentlicher Verantwortung durch das evangelische Schulwesen; der Kampf gegen den Analphabetismus, gegen die Trunksucht und andere gesellschaftliche Übel; die Durchsetzung eines liberalen Personenstandrechtes; die Arbeit für die Indianer usw.

<sup>34</sup> Z. B. die Verkündigung der umfassenden Liebe Gottes, nicht nur seiner Gerechtigkeit; die Botschaft der Erlösung des ganzen Menschen nach Leib und Seele und ihrer dynamischen Auswirkung auf alle Bereiche des Gemeinschaftslebens; die tiefe Liebe Christi zu den „Enterbten“ der Gesellschaft; Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrbarkeit im persönlichen Leben und in der Gemeinschaft; die Würde jeder ehrlichen Arbeit, auch der Handarbeit, als ein Stück Gottesdienst; das allgemeine Priestertum der Glaubenden.

<sup>35</sup> A. a. O., S. 47.

<sup>36</sup> Vgl. Emilio Castro, „Neue Wege zur Evangelisation“ in dem in Anm. 14 erwähnten Sammelband, S. 186—196.

<sup>37</sup> Der Berichtsband trägt den Titel „Cristo, la Esperanza para América Latina“, veröffentlicht in Buenos Aires 1962, 176 Seiten.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 24—25.

<sup>39</sup> Das entsprechende Berichtsheft erschien 1969 in Montevideo unter dem Titel „Deudores al mundo“ im Umfang von 56 Seiten.

<sup>40</sup> Vgl. meinen Bericht über die Konferenz „Südamerikanischer Protestantismus im Umbruch“, in: Evangelische Kommentare, 2 (1969) S. 527—530.

<sup>41</sup> Die Konferenzbotschaft ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: „Evangelische Kommentare“, 2 (1969), S. 535—536.

<sup>42</sup> Emilio Castro, „Conflict and Reconciliation“, in: Ecumenical Review, XXV (1973), S. 288.

<sup>43</sup> Im Dezember 1970 trat die Bruderschaft lateinamerikanischer Theologen (Fraternidad de Teólogos Latinoamericanos) auf ihrer Zusammenkunft in Cochabamba, Bolivien, mit einer „Evangelischen Erklärung“ an die Öffentlichkeit, in der die Autorität und Inspiration der Heiligen Schrift in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Die Evangelischen Lateinamerikas werden dringend aufgerufen, wieder die Bibel ernst zu nehmen, sie sorgfältig und umfassend zu studieren und ihre ganze Botschaft in Predigt und Handeln zu vertreten. Es sei hier ausdrücklich vermerkt, daß sich in der Erklärung von Cochabamba mit dieser Betonung der Bibelautorität und der „Fundamental-Wahrheiten“ der Aufruf zur Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit und zur selbstkritischen Auseinandersetzung mit den heutigen Ideologien verbindet. Diese theologische Stimme aus dem Lager der Konservativ-Evangelikalen repräsentiert einen erheblichen Ausschnitt aus dem lateinamerikanischen Protestantismus. Der Text der Erklärung von Cochabamba findet sich in seiner spanischen Originalfassung im „Gemeindeblatt der Evangelischen Kirche am La Plata“, 76. Jg. (1971), Buenos Aires, S. 83—85.

<sup>44</sup> Vgl. Anm. 22.

<sup>45</sup> „El Rol de UNELAM“, o. J., erschienen in Montevideo, S. 10.

<sup>46</sup> A. a. O., S. 3.

<sup>47</sup> A. a. O., S. 3.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu José Miguez-Bonino, „Das Verhältnis des Katholizismus zum Protestantismus aus protestantischer Sicht“, in dem schon genannten Sammelband „Explosives Lateinamerika“, S. 112—120; ferner den Vortrag desselben Verfassers auf der Dritten Lateinamerikanischen Evangelischen Konferenz in Buenos Aires unter dem Titel „Unsere evangelische Schuldverpflichtung gegenüber dem römischen Katholizismus“, in englischer Übersetzung veröffentlicht in: *Ecumenical Review*, XXI (1969), S. 310—319. Die spanische Originalfassung erschien in der Zeitschrift „Cristianismo y Sociedad“, VIII (1970), Montevideo, Nr. 22, S. 31—40.

<sup>49</sup> J. Miguez-Bonino, „Integracion humana y unidad cristiana“, Las Piedras, Puerto Rico, 1969, S. 88—89.

<sup>50</sup> A. Quarracino, „Breves reflexiones sobre el ecumenismo de América Latina“, in der Zeitschrift „Actualidad Pastoral“, III (1970), Nr. 31, Buenos Aires, S. 100.

Antwortbriefe des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen auf die Schreiben des Ökumenischen Patriarchats und des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland  
(vgl. ÖR 4/1973 S. 524 ff.)

I.

Seiner Heiligkeit Patriarch Dimitrios  
Ökumenisches Patriarchat  
Rum Patriarkhanesi  
Fener  
Istanbul  
Türkei

Bad Saarow/DDR  
22. Februar 1974

Eure Heiligkeit!

Das Ökumenische Patriarchat hat zum 25. Jahrestag der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Erklärung abgegeben. Diese Erklärung beschränkte sich nicht darauf, anlässlich dieses bedeutsamen Ereignisses in der Geschichte der ökumenischen Bewegung Grüße zu übermitteln. Vielmehr hat das Ökumenische Patriarchat diesen Zeitpunkt gewählt, um erneut seine Verpflichtung gegenüber der Sache der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck zu bringen und seine künftige Haltung darzulegen. Der Zentralaussschuß des Ökumenischen Rates hat diese brüderliche Geste zu würdigen gewußt. Die Kirchen, die in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates leben, müssen immer wieder von neuem ihre Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung überprüfen. Jede von ihnen muß eine Herausforderung für die anderen sein. Jede von ihnen muß ihr eigenes Engagement immer wieder kritisch beurteilen. Nur dieses gegenseitige Befragen und In-Frage-Stellen kann die Kirchen dem Ziel näherbringen, nach dem sie alle streben. Der Brief des Ökumenischen Patriarchats hat daher exemplarischen Charakter.

Die ökumenische Bewegung hat eine relativ junge Geschichte. Und im Rückblick auf die lange Geschichte der Spaltungen zwischen den Christen sind wir immer wieder überrascht, wie durchscheinend die uns trennenden Mauern bereits geworden sind. Wir haben allen Grund zur Dankbarkeit. Das Ökumenische Patriarchat und die orthodoxen Kirchen insgesamt haben viel zu dieser Entwicklung beigetragen. Ihre Initiativen während der vergangenen Jahrzehnte werden in der Geschichte der ökumenischen Bewegung immer gewürdigt werden. In unserer Geschichtsschreibung verweisen wir nur allzu oft auf äußerliche Ereignisse, die den Lauf der Dinge beeinflusst haben, doch entscheidender als alle Ereignisse ist die wachsende Gemeinschaft zwischen den immer noch gespaltenen Kirchen. Wir haben gelernt, gemeinsam zu leben, zu arbeiten und

Zeugnis abzulegen. Es würde sicherlich Schwierigkeiten bereiten, wollte man diese Gemeinschaft beschreiben; Tatsache bleibt jedoch, daß sie uns im Laufe der Jahre immer wieder neu gegeben wurde. Der Brief des Ökumenischen Patriarchats bezeugt das. Er spricht von der gegenseitigen Durchdringung. Wir sind jetzt bereit, uns gegenseitig als Brüder anzuerkennen. Wir haben einer von dem anderen geistliche Gaben empfangen. Die Geschichte des ökumenischen Strebens ist unsere gemeinsame Geschichte.

Das bedeutet nicht, daß die Unterschiede überwunden sind. Die Orthodoxie erinnert die Kirchen daran, daß es auf die Frage der Einheit keine leichte Antwort geben kann. Wir müssen Geduld aufbringen, Geduld zunächst erst einmal, um die uns trennenden Unterschiede überhaupt erkennen zu können. Da die orthodoxen Kirchen nicht müde geworden sind, die Frage der Wahrheit und der Einheit anzusprechen, haben sie die ökumenische Gemeinschaft veranlaßt, sich mit der wahren Aufgabe der ökumenischen Bewegung auseinanderzusetzen. Die Spaltung zwischen den östlich-orthodoxen und den westlichen Kirchen ist vielleicht die einschneidendste, und wenn wir sie überwinden können, dann wird keine Spaltung mehr von Dauer sein.

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich der gemeinsamen Suche nach der Einheit verpflichtet haben. Der Ökumenische Rat steht nicht über den Kirchen und hat auch keine Autorität über sie. Er ist auch nicht bloße Widerspiegelung ihrer Spaltungen. Er ist vielmehr ein Werkzeug, das den Kirchen helfen soll, zu einer vollkommeneren Ausdrucksform jener Einheit zu gelangen, die durch Christus begründet wurde und die durch die Kraft des Heiligen Geistes immer wieder erneuert wird. Der Ökumenische Rat der Kirchen will die Kirche nicht ersetzen und nimmt auch nicht für sich in Anspruch, Ausdruck der einen Kirche zu sein, nach der wir alle streben. Jede einzelne Kirche wahrt ihre Identität. Nicht nur wird jede Kirche respektiert, sie wird auch aufgefordert, ihren eigenen Beitrag zu den Gesprächen und zum gemeinschaftlichen Leben im Ökumenischen Rat zu leisten. In manchen Fällen haben sich die Kirchen so sehr auseinandergelebt, daß sie Mühe haben, einander noch als Kirchen zu erkennen. Doch die Tatsache, daß wir uns alle zu demselben Herrn Jesus Christus bekennen, läßt uns auch Partner anerkennen, die auf den ersten Blick fremd und unbekannt wirken. Und wie oft hat uns diese gegenseitige Anerkennung neue Impulse geben können!

Fünfundzwanzig Jahre gemeinsamer Geschichte stellen eine Verheißung für die Zukunft dar. Daher hat der Zentralausschuß den in die Zukunft weisen Charakter des Briefes begrüßt. Schließlich hängt die Zukunft von den Entscheidungen ab, die wir heute treffen. Das Patriarchat bringt seine Besorgnis darüber zum Ausdruck, daß der Ökumenische Rat der Kirchen als Organisation eine Richtung einschlagen könnte, die dem ihm gesetzten Ziel abträglich wäre. Doch ist und bleibt die Entscheidung über den einzuschlagenden Weg unsere gemeinsame Verantwortung. Dabei sind wir mit zwei Aufgaben gleichzeitig konfrontiert: Zum einen müssen die Unterschiede zwischen uns überwunden werden, und zum anderen müssen die Kirchen den Problemen und Forderungen unserer Zeit gerecht werden. Angesichts der Anforderungen der zweiten Aufgabe wünschen wir oft, wir hätten die erste bereits erfüllt! Der Brief des Patriarchats bringt dies deutlich zum Ausdruck, indem er auf die dringenden Aufgaben der heutigen Zeit verweist. Wie kann die Kirche Zeugnis für unsere Generation ablegen, die nach dem Sinn im Leben sucht, der in Jesus Christus

offenbart worden ist? Was kann die Kirche tun, damit sie die Wahrheit, die in seiner Person in die Geschichte getreten ist, nicht länger verschleiert? Der Zentralauschuß hat auf seiner Tagung in Utrecht dazu gesagt, daß wir lernen müssen, offener und deutlicher miteinander über das Zentrum unserer Verpflichtung zu sprechen. Unsere Uneinigkeit hält uns oft davon ab. Da wir nicht eins sind, zögern wir, über unseren Glauben an Christus zu sprechen. Wir wissen jedoch, daß die Kirchen eine Zeit der Prüfung durchmachen, und nur unser gemeinsames Vertrauen auf Jesus Christus wird uns neue Kraft und Stärke geben.

Folgende Überlegungen können von Bedeutung sein, wenn wir gemeinsam den Glauben bekennen wollen.

(a) Das Ökumenische Patriarchat verweist in seinem Brief zu Recht auf die doppelte Aufgabe, vor die sich die Kirche gestellt sieht. Vor allen anderen Dingen muß sie Gott lobpreisen für seine Gabe des Heils und für die Hoffnung, die er in unsere Herzen gepflanzt hat. Gleichzeitig ist sie aber auch aufgerufen, den Menschen zu dienen, denn die Probleme der leidenden Menschheit sind — wie es das Patriarchat in seinem Brief zum Ausdruck gebracht hat — die Probleme der Kirche selbst. Sie muß beide Aufgaben miteinander verbinden und beiden gerecht werden. Sie würde ihren Auftrag nicht erfüllen, wenn sie eine dieser Aufgaben zum Nachteil der anderen überbetonte. Es hat keinen Sinn, vertikal und horizontal einander gegenüberzustellen. Jesus Christus selbst hat das Horizontale und das Vertikale vereint, als er seinen Jüngern das doppelte Gebot gab, Gott und den Nächsten zu lieben, und mehr noch, indem er Mensch wurde und bis zum Kreuz gehorsam blieb. Die Realität der heutigen Welt ist beunruhigend. Die vor uns liegenden Aufgaben sind so vielgestaltig, daß der Eindruck entstehen könnte, sie würden uns in viele Richtungen auseinanderführen. Das muß aber nicht sein. Christus muß immer im Mittelpunkt all dessen stehen, was wir tun. Manchmal werden uns vielleicht die Worte fehlen, mit denen wir die Verbindung zwischen unserer Erfahrung und dieser einen Quelle der Wahrheit ausdrücken können. Und manchmal werden uns die Aufgaben und Herausforderungen, die noch vor uns liegen, wohl auch entmutigen. Immer aber muß es einziges Ziel unseres gemeinschaftlichen Lebens sein, inmitten der Probleme der heutigen Zeit Zeugnis für Jesus Christus abzulegen.

(b) Der Brief erinnert die Kirchen daran, daß sie die Person des Menschen in allen ihren Dimensionen sehen müssen. Niemand wird durch Brot allein errettet werden können. Das Patriarchat will damit natürlich nicht sagen, daß Freiheit und Gerechtigkeit auf dieser Erde bedeutungslos sind. Dies ist bereits in der berühmten Enzyklika von 1920 unmißverständlich zum Ausdruck gebracht worden. Der Kampf um Gerechtigkeit darf nicht abgeschwächt werden durch die Hoffnung auf endgültige Befreiung im Reich Gottes. Aber gerade die Frage nach der Beziehung zwischen der Hoffnung, die uns gegeben ist, und der Erfüllung des Menschen in dieser Welt ist entscheidend in unserer Zeit. In dem gemeinsamen Bekenntnis unseres Glaubens an Jesus Christus gelangen wir vielleicht zu einem neuen Verständnis vom Menschen und von einem sinn-erfüllten Leben, so daß wir nicht länger einseitige Akzente setzen. Eine in Jesus Christus verankerte Anthropologie kann uns am besten vor den Gefahren einer Polarisierung schützen.

(c) Der Brief fordert uns dringend zur Suche nach sichtbarer Einheit auf. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß die Verwirklichung dieses Zieles

im Mittelpunkt des Lebens und der Arbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen stehen muß. Diese Überzeugung ist in den vorgeschlagenen Änderungen der Verfassung erneut bekräftigt worden, wo die Kirchen aufgerufen werden „zum Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft“. Diese Aufgabe fordert all unsere Kräfte. Und manche Kirchen werden angesichts dieser Anforderungen vielleicht zögern, auf dem Weg zur Verwirklichung weiterzugehen. Es besteht die ernste Gefahr, daß die Suche nach der Einheit über das Stadium der Suche nicht hinauskommt, daß die Kirchen auf der Schwelle verharren und nicht in den Raum hineingehen, den sie gemeinsam bewohnen sollen. Wir dürfen nicht versuchen, den Anforderungen dieser Aufgabe aus dem Weg zu gehen. Die voneinander getrennten Christen müssen einander so nahe kommen, daß sie sich gegenseitig als ein und derselben brüderlichen Gemeinschaft zugehörig erkennen können. Das bedeutet, daß der Ökumenische Rat der Kirchen auf sein eigenes Abtreten hinarbeiten muß. Es kann keine Rede davon sein — und es ist auch nie behauptet worden —, daß die Gemeinschaft so, wie sie heute im Ökumenischen Rat der Kirchen besteht, als die eine Kirche zu betrachten ist, die wir wiederherstellen möchten. Unser Ziel ist es, in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche geeint zu sein. Wenn wir in unseren gemeinsamen Studien die Notwendigkeit eines konziliaren Lebens hervorgehoben haben, dann beziehen wir uns damit auf das Leben dieser einen Kirche, denn wir glauben, daß diese eine Kirche ihre Einheit nur durch die ständige konziliare Praxis erhalten kann: Nur so wird die berechtigte Verschiedenheit nicht wieder zur Spaltung; nur so können Konflikte zu größerer Wahrheit und zu größerer Beständigkeit im Glauben führen; und nur so können wir mit Zuversicht den Veränderungen begegnen, die uns zunächst als Widersprüche zu der uns überlieferten Wahrheit erscheinen. In unserem Bemühen um Einheit müssen wir auch nach Möglichkeiten suchen, wie wir wahrhaft konziliare Formen des gemeinsamen Lebens wiederherstellen können.

Wir brauchen Gespräche, Konferenzen und praktische Zusammenarbeit. Doch damit allein werden wir die Aufgabe nicht erfüllen können. Jeder Fortschritt in der ökumenischen Bewegung hängt in erster Linie von der gemeinsamen geistlichen Verpflichtung der Kirchen ab. Die Spaltung kann durch menschliche Pläne nicht überwunden werden. Nur Gebet und Enthaltbarkeit können dagegen etwas ausrichten. Jede einzelne Kirche und alle Kirchen zusammen müssen sich immer wieder in ihrem Glauben und Gehorsam erneuern lassen. Sie müssen wieder von neuem lernen, die große befreiende Wahrheit zu feiern, die uns in Jesus Christus gegeben worden ist. Immer wieder müssen sie den Heiligen Geist anrufen und ihn um seine erneuernde Kraft bitten. In dem Maße, in dem Er ihnen seine Gaben schenkt, werden sie der Einheit näher kommen, werden sie das Zeichen sein, welches Gott für die ganze Welt errichtet hat. Wenn sie in Ihm eins sind, werden sie der Einheit und Zusammenarbeit aller Menschen einen größeren Dienst erweisen können.

Der Ökumenische Rat gibt den Kirchen einen Rahmen, in dem sie zusammen leben und Zeugnis ablegen können. Auf unserem Weg in die Zukunft sind der enge Kontakt zwischen den Mitgliedskirchen sowie Austausch und Zusammenarbeit von allergrößter Bedeutung. Wir schätzen uns glücklich, daß wir dabei auf die treue Unterstützung des Ökumenischen Patriarchats bauen können. Dies ist um so wichtiger, als wir die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen

Rates der Kirchen vorbereiten, die im Sommer 1975 stattfinden wird. Wir vertrauen auf die Mitwirkung der orthodoxen Vertreter nicht nur während der Vollversammlung selbst, sondern auch während des gesamten Vorbereitungsprozesses. Mehrere der für die Vollversammlung ausgewählten Sektionsthemen entsprechen den Anliegen, die das Patriarchat in seinem Brief zum Ausdruck gebracht hat, insbesondere die Themen „Bekenntnis zu Christus heute“ und „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen“. Wir hoffen daher, daß keine Möglichkeit ungenutzt bleibt, um die Verheißungen und Schwierigkeiten der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Kirchen weiter zu untersuchen.

Indem wir Eurer Heiligkeit diese Botschaft übermitteln, bitten wir Gott, er möge Ihnen und der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats seinen Segen erteilen. Möge die Kraft des Heiligen Geistes Sie in Ihrer Arbeit stärken, und mögen wir alle für den weiteren Weg unserer gemeinsamen Wanderschaft auf Erden die Gnadengabe seiner Freiheit, seines Friedens und seiner Freude empfangen.

*M. M. Thomas, P. A. Potter*

## II.

Bad Saarow/DDR  
22. Februar 1974

Seiner Heiligkeit  
Patriarch Pimen von Moskau und Ganz-Rußland  
Chisty Pereulok 5  
Moskau G 34  
UdSSR

Eure Heiligkeit!

Im vergangenen Sommer sandte der Synod der Russischen Orthodoxen Kirche dem Zentrallausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Botschaft zur Konferenz über „Das Heil der Welt heute“, die Anfang des Jahres in Bangkok stattgefunden hatte. In diesem Brief wurde die Konferenz als durchaus positiv gewertet; der Synod wies jedoch auf einige Punkte hin, die nach Ansicht der Russischen Orthodoxen Kirche nicht in adäquater Weise behandelt worden waren. Der Zentrallausschuß hat Ihre Botschaft mit Anerkennung entgegengenommen. Auf der Tagung des Zentrallausschusses konnte eine erste kritische Würdigung der Konferenz von Bangkok vorgenommen werden. Der Beitrag des Synods der Russischen Orthodoxen Kirche wurde in der Diskussion berücksichtigt und fand seinen Niederschlag in den Entschlüssen des Zentrallausschusses. Im Auftrag des Zentrallausschusses darf ich Ihnen nun auf diesen Brief antworten.

Zunächst möchte ich betonen, daß der Zentrallausschuß die Botschaft des Synods sehr begrüßt hat. Da die Weltkonferenz über „Das Heil der Welt heute“ eine Herausforderung an die Mitgliedskirchen darstellen sollte, sind wir dem Synod der Russischen Orthodoxen Kirche dankbar, daß er so freimütig seine Haltung zu den Ergebnissen dieser Konferenz dargelegt hat. Dies könnte der Ansatz zu einer Neubelebung unseres Gedankenaustauschs und, so hoffe ich, zu einem tieferen gegenseitigen Verständnis sein. Der Ökumenische Rat ist eine brüderliche Gemeinschaft von Kirchen. Wir haben aber nur dann

das Recht, ihn so zu nennen, wenn jeder von uns den Mut hat, sich dem anderen zu stellen. Man hat den ÖRK auch als Gemeinschaft bezeichnet, deren Mitglieder füreinander korrigierende Funktion haben. In diesem Sinne haben wir Ihre Botschaft verstanden und in diesem Geiste sollten auch unsere künftigen Begegnungen stattfinden.

Nach der Tagung des Zentralaussschusses hat Eure Heiligkeit dem Ökumenischen Zentrum einen Besuch abgestattet. Die Tatsache, daß Sie so bald nach Ihrer Wahl zum Patriarchen der Russischen Orthodoxen Kirche nach Genf gekommen sind, ist als Zeichen Ihres Engagements für die ökumenische Bewegung gewürdigt worden, und ich darf Ihnen im Namen des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates an dieser Stelle meinen Dank für diese Geste aussprechen. Soweit ich weiß, gab Ihr Besuch Gelegenheit, gemeinsam die Aktivitäten des Ökumenischen Rats sowie den Beitrag der Russischen Orthodoxen Kirche in den verschiedenen Programmen kritisch zu würdigen. Meiner Ansicht nach sollten wir uns darum bemühen, daß auch in Zukunft Gespräche dieser Art stattfinden können.

Die Weltkonferenz über „Das Heil der Welt heute“ ist zweifellos ein Meilenstein in der Geschichte des Ökumenischen Rates. Hier konnten Christen aus vielen verschiedenen Ländern und Kulturen zusammenkommen, um gemeinsam darüber nachzudenken, welche Bedeutung das Heil, das Jesus Christus, der Herr, uns gebracht hat, für den heutigen Menschen besitzt. Es war selbstverständlich nicht das Ziel der Konferenz, einen systematischen und ausgewogenen Überblick über die christliche Lehre zu geben; sie sollte lediglich zum Nachdenken anregen über einige ihrer Aspekte, die für die heutige Zeit von möglicherweise fundamentaler Bedeutung sind. Wir leben in einer Zeit des Umbruchs, und aus diesem Grund haben die Christen die Aufgabe, immer wieder auf die zeitlose Gültigkeit des Evangeliums in dieser sich ständig wandelnden Welt hinzuweisen. Die ökumenische Bewegung ist gewissermaßen eine gemeinsame Entdeckungsreise. Dies sollte man beim Lesen der Konferenzdokumente nicht vergessen.

Der Synod begrüßte die wertvollen Erkenntnisse der Konferenz hinsichtlich der Verwirklichung des Heils unter den vielfältigen Bedingungen der heutigen Welt. Er ist jedoch der Meinung, daß der entscheidenden Bedeutung Jesu Christi und dem letzten Ziel des Heils, dem ewigen Leben in Gott, nicht genug Gewicht beigemessen worden ist. Ich glaube, mit diesem Einwand wird man der Konferenz nicht ganz gerecht. In den Berichten wird mehrmals betont, daß das Werk der Befreiung nicht in dieser Welt, sondern erst im Reich Gottes, wenn „der Tod in den Sieg verschlungen ist“ (Das Heil der Welt heute — Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok, S. 197) vollendet werden kann. Noch wichtiger scheint es mir zu sein, daß viele Teilnehmer der Ansicht waren, die Konferenz habe ihnen ein neues und tieferes Verständnis von der entscheidenden Bedeutung Jesu Christi vermittelt. Die „vertikale Dimension“ ist also durchaus präsent gewesen, auch wenn nicht sehr oft ausdrücklich von ihr gesprochen wurde. Doch erlauben Sie mir in diesem Zusammenhang noch eine weitere Bemerkung. Ich stelle mir oft die Frage, ob wir hier überhaupt zwischen „horizontal“ und „vertikal“ unterscheiden sollten. Wir sind uns alle darin einig, daß das Heil, das Jesus Christus uns gebracht hat, seinen Ausdruck finden muß in unserem Kampf um die Freiheit des Menschen und um eine gerechte Gesellschaft. Wir müssen daher zu einem Heilsverständnis gelan-

gen, das das Spirituelle und das Soziale miteinander verbindet. Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist in diese Welt gekommen. In seiner Person wird der Unterschied zwischen vertikaler und horizontaler Dimension aufgehoben — wenn wir das nicht verstehen, entgeht uns der Sinn seines Kommens. Die Weltkonferenz in Bangkok war ein erster Versuch, einen umfassenden Heilsbegriff zu erarbeiten. Dieser Versuch mag in mancher Hinsicht nicht gelungen sein, und deshalb ist es nun unsere gemeinsame Aufgabe, die zugegebenermaßen unvollkommenen Resultate der Konferenz weiterzuentwickeln.

Der Synod war auch der Ansicht, die Konferenz habe die kirchliche Tradition nicht gebührend berücksichtigt. Er sieht gewisse Tendenzen, „ohne Bindung an die Vergangenheit zu leben“. Ich glaube, hier wird ein sehr wichtiges Problem angeschnitten, das sich der Kirche heute mit aller Schärfe stellt. Einerseits sind wir uns im klaren darüber, daß wir nicht völlig mit der Vergangenheit brechen können, denn ein einziges Mal hat uns Gott seinen Sohn gesandt und damit für immer das Heil gebracht. Andererseits wissen wir, daß das Evangelium selbst zwar unverändert bleibt, daß aber jede Generation es neu interpretieren muß. Gott gelobte seinen Jüngern, der Geist werde sie zur Wahrheit leiten. In seiner Treue wird er uns immer wieder von neuem zeigen, wie wir die gute Botschaft von der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu Christi verstehen und weitergeben können. So wird die Tradition zu neuem Leben erweckt, wenn wir uns vertrauensvoll vom Geist führen lassen und versuchen, unseren Mitmenschen zu helfen. Die Konferenz von Bangkok war ein erster Schritt in dieser Richtung. Ihre Erkenntnisse sollten als Frage an die Tradition verstanden werden. Was wir wollen, ist nicht der Bruch mit der Vergangenheit, sondern das gemeinsame Ringen um eine zeitgemäße Auslegung des Zeugnisses der Vergangenheit.

Mit besonderem Nachdruck wies der Synod auf die Bedeutung des Kampfes um Gerechtigkeit und um die Verwirklichung der Menschenrechte hin. Ich kann dem Synod der Russischen Orthodoxen Kirche nur von ganzem Herzen zustimmen, wenn er feststellt, daß wir uns aufgrund der spirituellen Erfahrung des Heils in Jesus Christus aktiv für humanere Verhältnisse für alle Menschen einsetzen müssen — nicht nur im eigenen Interesse, sondern in erster Linie im Interesse der anderen. Ich bin ebenfalls der Meinung, daß die Heilerfahrung keineswegs nur in einer gerechten Gesellschaft gemacht werden kann. Haben viele Christen nicht gerade in solchen Situationen die Bedeutung von Gottes Frieden und seiner Macht wirklich erfassen können, wo sie verfolgt wurden und ihrer Menschenrechte beraubt waren? Das kostbarste geistliche Erbe der christlichen Tradition haben uns wahrscheinlich jene hinterlassen, die um ihres Glaubens willen gelitten haben. Wenn wir aber erkannt haben, daß Gottes Gnade vor allem in den Schwachen und Leidenden wirkt, dann dispensiert uns dies Wissen nicht von der Aufgabe, uns für die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse einzusetzen. Dabei müssen wir darum kämpfen, daß geistliche Werte zum Tragen kommen, daß Wahrheit anerkannt, Gerechtigkeit verwirklicht und Ausbeutung abgeschafft wird, daß Freiheit sich entfalten kann. Das alles mag selbstverständlich klingen, dennoch stellt heute eine solche Zielsetzung hohe Anforderungen an die Kirchen. Zu dieser Aufgabe vereint uns innerhalb der ökumenischen Bewegung das Bekenntnis zu Christus und die daraus erwachsende Verpflichtung. Er wird uns die Kraft geben, diese Probleme gemeinsam zu lösen.

Abschließend möchte ich noch einen Vorschlag machen. Soweit ich informiert bin, wird in Kürze eine kleinere Delegation des Ökumenischen Rates die Sowjetunion besuchen und dort mit Vertretern der Kirche die Ergebnisse und Implikationen der Konferenz von Bangkok erörtern. Anlässlich dieses Besuchs wird die in der Botschaft an den Zentralausschuß formulierte Kritik sehr viel ausführlicher diskutiert werden können, als mir das in diesem Brief möglich war. Ich persönlich freue mich, daß dieser Gedankenaustausch stattfinden kann, und glaube, wir sollten es nicht dabei belassen, sondern den Dialog fortsetzen. Als Eure Heiligkeit das Ökumenische Zentrum besuchte, sprachen Sie sich für häufigere Zusammenkünfte mit Theologen der Russischen Orthodoxen Kirche aus. Darf ich daher vorschlagen, daß eine weitere Delegation des ÖRK noch in diesem Jahr der Orthodoxen Kirche einen Besuch abstattet? Die Zeit bis zur Fünften Vollversammlung ist kurz, und ich halte es für sehr wichtig, vorher mit Vertretern Ihrer Kirche die Hauptthemen zu diskutieren. Ich bin überzeugt davon, daß eine solche Diskussion für alle, die die Vollversammlung vorbereiten, von großem Nutzen sein würde. Ganz besonders würde ich es begrüßen, wenn wir während unseres Aufenthaltes in der Sowjetunion auch Gemeinden der Orthodoxen Kirche besuchen könnten, um so einen tieferen Einblick in ihr geistliches Leben zu gewinnen. Wir würden uns aufrichtig freuen, wenn Sie diesen Vorschlag annehmen könnten.

Lassen Sie mich diesen Brief beschließen mit der Versicherung, daß wir gemeinsam mit Ihnen beten für die Kirche in aller Welt und für die ökumenische Bewegung, vor allem aber für den Heiligen Synod und alle Gläubigen der Russischen Orthodoxen Kirche.

Mit brüderlichen Grüßen  
*M. M. Thomas*

Übersetzt aus dem Englischen Sprachendienst des ÖRK

## Das VI. theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Sagorsk 26.—29. 11. 1973)

Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland sind in der Ökumene bei den Betrachtern zwischenkirchlicher zweiseitiger Dialoge recht berühmt. Sie gehen jetzt schon kontinuierlich seit 14 Jahren vor sich und haben sich dabei nachweislich immer mehr zur Mitte ökumenischen Fragens und in die Tiefe theologischer Besinnung bewegt<sup>1</sup>. Auch fanden sie in immer kürzeren Abständen statt, bis sich der jetzige zweijährige Rhythmus der Gespräche eingependelt hat.

Vom 26.—29. 11. 1973 fand das sechste Gespräch (von den Russen nach dem ersten Tagungsort von 1959 „Arnoldshain VI“ genannt) zwischen beiden Kirchen im Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster in Sagorsk statt. Die Konferenz stand diesmal unter einem großen Zeitdruck, weil sie vom lang vorausgeplanten Datum Ende Oktober kurzfristig auf Ende November verlegt werden mußte. Man hatte infolge der Überfüllung der ökumenischen Terminkalender beider Kirchen für 1974 vor der Wahl gestanden, entweder erst 1975 zusammenzukommen oder aber mit dem gedrängten Termin Ende November 1973 vorliebzunehmen.

Man entschloß sich zum letzteren, obgleich man sich darüber im klaren war, daß man in knapp vier Tagen das für diesmal vorgesehene Thema „Die heilige Eucharistie“<sup>2</sup> nicht erschöpfend besprechen könne, besonders wenn, wie auch schon früher, zehn Vorträge zu dem Thema vorgesehen waren. Aber man wollte keine zu lange Zeitlücke zwischen den Gesprächen aufkommen lassen.

Die vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland bestimmte Delegation umfaßte: D. Adolf Wischmann, Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD; die Professoren D. Leonhard Goppelt, München; D. Götz

<sup>1</sup> Vergleiche Studienhefte, herausgegeben vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten/Ruhr: Heft 3 „Tradition und Glaubensgerechtigkeit“ (1959), Heft 4 „Vom Wirken des Heiligen Geistes“ (1963), Heft 5 „Versöhnung“ (1967), Heft 6 „Taufe — Neues Leben — Dienst“ (1969), Heft 7 „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt“ (1971). Auch die Vorträge und Zusammenfassungen der Diskussion zum Thema dieses Gesprächs werden veröffentlicht werden.

<sup>2</sup> Diesen Ausdruck wählte man als sozusagen „überkonfessionellen“, in der Ökumene gebräuchlichen Terminus, wobei er von den orthodoxen Gesprächspartnern alternativ mit „Göttlicher Liturgie“ gebraucht wurde, wenn das Ganze des Sakramentsgottesdienstes gemeint war; bei den Evangelischen alternierte er mit „Hl. Abendmahl“.

Harbsmeier, Göttingen; D. Georg Kretschmar, München; Dr. Fairy v. Lilienfeld, Erlangen; D. Dr. Edmund Schlink DD, Heidelberg; Dr. Reinhard Slenczka, Heidelberg, sowie Pfarrer Dr. K. Christian Felmy, Referent des Kirchlichen Außenamtes für die orthodoxen Kirchen.

Die gastgebende Russische Orthodoxe Kirche entsandte zum Gespräch: Metropolit Juvenalij (Pojarkov) von Tula und Beljov, Präsident des Kirchlichen Außenamtes; Erzbischof Vladimir (Sabodan) von Dmitrov, Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie; Bischof Michail (Mudjugin) von Astrachan und Jenotaevka; Erzpriester Nikolaj Gundjaev, Stellvertreter des Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes und Dozent an der Geistlichen Akademie Leningrad; Prof. Dr. Nikolaj Uspenskij, Geistl. Akademie Leningrad; Prof. Protopresbyter Vitalij Borovoj, Geistliche Akademie Moskau; Mönchspriester Josif (Pustoutov), Mitarbeiter des Kirchlichen Außenamtes; A. S. Bujevskij, Kandidat der Theologie, Sekretär desselben Amtes.

Das eigentlich Wichtige und in gewisser Weise Neue<sup>3</sup> bei dieser Begegnung war, daß nicht nur über die Eucharistie *gesprochen*, sondern das Hl. Abendmahl nach der Ordnung und dem Verständnis der *beiden* Kirchen *gefeiert* wurde und die Vertreter beider Kirchen wenigstens hörend und betend teilnahmen. Bekanntlich steht die Gesamthodoxie Fragen der Interkommunion oder der offenen Kommunion mit großer Reserve, ja ablehnend gegenüber. Sie macht Einheit in Lehre, Bekenntnis und kanonischer Kirchenstruktur zur Vorbedingung; die gemeinsam vollzogene Eucharistie ist dann Besiegelung dieser Einheit. Das in der Ökumene einschließlich der römisch-katholischen Kirche um sich greifende Verständnis der Eucharistie als eines Geschehens, durch das Jesus Christus diejenigen, die an seine Gegenwart im Hl. Abendmahl glauben, an sich zieht und durch das er ihre wachsende Einheit bewirkt, wird von orthodoxen Theologen nicht als diskussionswürdige Alternative betrachtet.

Manche Fragen, Fehlinformationen und Vorbehalte gegenüber dem evangelisch-lutherischen Abendmahl, die älteren kontroverstheologischen Lehrbüchern und manch unguter evangelischer Abendmahlspraxis entstammten, konnten durch die nach Agende I der VELKD gehaltene Abendmahlsfeier besser zerstreut werden als durch viele Versicherungen und Behauptungen während des Gesprächs.

Noch ein Faktor war bezeichnend für die Art, wie die orthodoxen Gastgeber den Sinn dieser Gespräche verstanden: Sowohl zur Eröffnungssitzung als auch zum Abschluß der Tagung war ein erweiterter Kreis von Professoren und Dozenten der Moskauer Geistlichen Akademie, der Abt-Stellvertreter<sup>4</sup> des Klosters sowie weitere Vertreter des russischen Kirchlichen Außenamtes eingeladen. Studenten der höheren Studienjahre halfen mit bei der Bereitstellung der Konferenzpapiere und der Bedienung der Simultananlage. Metropolit Juvenalij betonte mehrfach, daß es ihm wichtig sei, daß

<sup>3</sup> Einen lutherischen Abendmahlsgottesdienst hatte es schon bei den Gesprächen der Russischen Orthodoxen Kirche mit der Lutherischen Kirche von Finnland gegeben, aber er war auf die Anwesenheit der beiden Delegationen im wesentlichen beschränkt geblieben.

<sup>4</sup> Abt des Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters in Sagorsk ist an sich der Patriarch selbst; der amtierende Abt ist sein Stellvertreter.

diese Gespräche nicht „hinter abgeschirmten Wänden“, sondern vor der theologischen Öffentlichkeit seiner Kirche abliefern, so daß sie lebhafteste Anteilnahme an der behandelten Problematik und dem theologischen Fortschritt der Verständigung nahmen und zur Lösung der vielen noch offenstehenden Fragen beitragen könne.

Folgende Vorträge lagen den theologischen Gesprächen zugrunde: Mönchspriester Josif und Prof. Goppelt<sup>5</sup> sprachen über „Die hl. Eucharistie nach dem Neuen Testament“; die Professoren Uspenskij und Kretschmar über „Die hl. Eucharistie in Lehre und praktischem Vollzug bei den Vätern“, Bischof Michail von Astrachan und Prof. Harbsmeier über „Die hl. Eucharistie und die Veränderung der Welt“, Rektor Erzbischof Vladimir und Prof. von Lilienfeld über „Die hl. Eucharistie und den Menschen des 20. Jahrhunderts“ und die Professoren Borovoj und Slenczka über die ökumenische Dimension der Frage nach der Eucharistie.

Trotz der Kürze der Zeit wurden von den Korreferenten wie bei den früheren Gesprächen Thesen erarbeitet, die gemeinsame und unterschiedliche Auffassungen festhalten sollten und der Konferenz zur Annahme vorgelegt wurden. Daß dies gelang, war eine Meisterleistung der abwechselnd die Diskussion leitenden Vorsitzenden der beiden Delegationen, die als Leiter der jeweiligen Kirchlichen Außenämter über die dazu unerläßliche Erfahrung verfügen.

Überschaut man diese Thesen im Rückblick, so bestätigt sich der Eindruck, der im Gedächtnis haften blieb: Man kam im wesentlichen zunächst mehr zum Gemeinsamen und Verbindenden, das sich als stärker erwies, als vorausgesehen. Aber beide Delegationen waren nüchtern genug, sich durch die dadurch ausgelöste Hochstimmung nicht irreführen zu lassen und sich bewußt zu bleiben, daß die eigentlich schwierigen Fragen noch ungelöst, ja noch nicht einmal in Angriff genommen vor uns liegen: Es sind dies, um drei besonders wichtige Punkte zu nennen, die Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie, die Frage nach der Verbindlichkeit der griechisch-russischen Äquivalente für den Terminus „Transsubstantiation“ zur Beschreibung der Gegenwart Christi in der Eucharistie und ihren Interpretationsmöglichkeiten in anderen Aussageformen und drittens die Frage nach dem Amt, besser gesagt nach dem „Priestertum“ in seiner Zugehörigkeit zur Gültigkeit und Wirksamkeit der Eucharistie und zu den Sakramenten insgesamt nach orthodoxem Verständnis. Daraus folgt dann auch ein tieferes Fragen nach der ekklesiologischen Dimension des hl. Abendmahls. Aber zunächst war eben doch das mögliche Ausmaß der Verständigung überwältigend. Vor allem galt dies bei der Verarbeitung und Bewertung der Tradition der Väter. Die Vorträge Uspenskij — Kretschmar und die Diskussion dazu stellten in dieser Hinsicht einen Höhepunkt der Gespräche dar.

Ein weiterer Höhepunkt waren die Referate von Protopresbyter Vitalij Borovoj<sup>6</sup> „Die Lehre von der Eucharistie und deren Praxis in bezug auf

<sup>5</sup> Am 21. 12. 1973 wurde er aus diesem Leben abgerufen. Alle Teilnehmer an den Gesprächen werden ihm ein getreues und dankbares Gedächtnis bewahren.

<sup>6</sup> In seinem Vortrag waren die langjährige ökumenische Erfahrung des Referenten und der durch sie gewonnene Überblick über die Problematik in Lehre und Praxis der Eucharistie sehr eindrucksvoll und die daraus gezogenen Folgerungen überzeugend.

die ökumenische Bewegung“ und Reinhard Slenczka „Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis im heutigen ökumenischen Kontext“. Aus Zeitmangel geriet die Diskussion dazu leider besonders kurz.

Der mögliche Umfang eines solchen Berichts erlaubt es leider nur in wenigen Andeutungen, über unsere weiteren Erlebnisse als Gäste der russischen Kirche zu sprechen.

Man bedenke schon, was es heißt, vier Tage im Dreifaltigkeitskloster des Hl. Sergius zu verbringen! Die Vergangenheit der orthodoxen Kirche als Trägerin von Kultur und Nationalbewußtsein, aber auch und vor allem als Bewahrerin der besten geistlichen Werte christlicher Lebensführung in ihrer Distanz zur Welt und ihrem Da-Sein für sie ist hier lebendige Gegenwart.

Im Winter ebbt der Pilgerstrom von auswärts ab; um so deutlicher wird die innige Verbundenheit der Gläubigen am Ort mit dem Kloster und seinem Gottesdienst. Noch vor aller Arbeit kommen russische Gläubige schon in Arbeitskleidung, um am Morgen Gebet der Klosterbrüder oder an der Göttlichen Liturgie teilzunehmen und dann gleich von dort zum Dienst zu eilen. Die wenigen Auswärtigen finden Beichtgelegenheit und Gottesdienststätten, Möglichkeit zur Taufanmeldung und anderen Kasualien schnell, wenn sie sich an die „frommen Altchen“ halten, die einen großen Teil des Tages im Klosterbereich verbringen und über alles Auskunft geben können. Wie oft hörte ich das Wort: „Wollen wir den alten Frauen einfach folgen — die gehen schon dorthin, wohin man jetzt am besten geht!“ Und wie freundlich ist der Ton, wenn die Jungen in solchem Zusammenhang von den Alten sprechen!

Dieser Eindruck kehrte dann auch allenthalben in Rußland wieder, denn: Wir wurden anschließend an die Konferenz noch zu einer Besuchsreise in andere russische Eparchien (= Diözesen) eingeladen. Nicht alle Mitglieder der Delegation konnten der Einladung folgen — bei einigen erlaubte die Zeit nur einen Kurzausflug nach Pskov; aber der Rest der Delegation nahm die Einladung dankbar an. Dies war wichtig; denn wir verkörperten sozusagen den ökumenischen Gedanken für die Gemeinden, in denen wir herumgereicht wurden<sup>7</sup>. Zudem waren die kirchlichen Eindrücke, die vielen persönlichen Gespräche mit Bischöfen, Priestern, Diakonen, Kirchenvorstehern und Gläubigen, die Erfahrung soviel verschiedener und in ihrer Verschiedenheit gleich ergreifender Gottesdienste in so unterschiedlichen Gegenden wie Charkow, Kiew, Leningrad und Pskov (Pleskau) mit dem Höhlenkloster von Petschora auch für uns äußerst wichtig. Über sie ließe sich ein ganzes Buch schreiben — oder es läßt sich vielmehr *nicht* schreiben: das Hauchzarte und Tiefe, die Nuance und das Ungewöhnliche — es entzieht sich dem gedruckten Buchstaben in heutiger Zeit, die so erfindungsreich im Mißbrauch von „Information“ ist.

Nur eins sollte man sagen: Schon der Besuch an diesen wenigen Orten und ihrer Umgebung zeigte uns, wie bunt, wie vielfältig, wie wenig auf

<sup>7</sup> Man darf nicht vergessen, daß solche Besuche fast die einzige Möglichkeit sind, die ökumenischen Kontakte der Russischen Orthodoxen Kirche an der „Basis“ der Gemeinden bekannt und populär zu machen, da die Zeitschrift des Patriarchats, die darüber berichtet, erst Monate später erscheint und den Gläubigen der breiten Masse auch wegen der zu geringen Auflage kaum zugänglich ist.

eine Formel zu bringen das konkrete Alltagsleben, auch der Kirche, in den Weiten der europäischen Sowjetunion ist. Wer einen oder zwei Gottesdienste in Moskau besucht, hat kein Recht, irgendwelche Sätze über das Leben der russischen Kirche und ihrer Gläubigen zu machen, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen — zu verschieden sind offenbar die lokalen Gegebenheiten!

Selbstverständlich zeigte uns diese Kirche weitgehend ihr Sonntagsgesicht; wer bittet auch seine Gäste zunächst nicht in die gute Stube — und trotzdem bekommen sie bei ihrem Besuch einen Eindruck von der ganzen Wohnung. In den Gottesdiensten der russisch-orthodoxen Kirche ist es immer Sonntag, Tag des Herrn. Hier ist Er gegenwärtig in Wort und Sakrament, und ihm gehört alle Festlichkeit des Lichts und der Farben, des Weihrauchs und der Musik, vor allem aber die Sinntiefe des in, mit und unter der panästhetischen Symbolik anbetenden, das Schriftwort meditierenden Wortes der großen, unverwelklichen byzantinisch-slavischen Kirchendichtung.

Sie macht, daß Theologie, „Reden von Gott“, sich nicht in abstrakte Unfaßbarkeiten verflüchtigen mag. Und das Gefühl, gerade in all dieser Ritualität sich als das Volk Gottes zu identifizieren, das seine eigene Struktur der Dienste am Menschen, seine eigenen unverwechselbaren, in der Umwelt nicht aufgehenden Formen der Lebensäußerung hat, läßt die Vorstellung, Gott sei „tot“ oder zumindest „verreist“, die westliche Fromme heute bedrängt, in dieser Umgebung absurd erscheinen, wo Gott so nah ist und die Seinen zeichnet.

Das galt gleichermaßen für die großen Kathedralen in Kiew oder Leningrad, für die bescheidenen Dorfkirchen bei Charkow, für die Klostersgottesdienste in Sagorsk und Petschora bei aller Verschiedenheit im einzelnen. Wir hörten hier das Herz dieser Kirche schlagen, ein lebendiges, warmes Herz.

*Fairy v. Lilienfeld*

## Chronik

Zuwendungen an 29 Befreiungsbewegungen, Erklärungen zur Situation in Südafrika und im Nahen Osten, Besorgnis über die Welternährungskrise, Pläne für die Gründung einer ökumenischen Genossenschaft für Entwicklung sowie die Vorbereitung der Vollversammlung kennzeichneten die Tagesordnung des 19-köpfigen Exekutivausschusses des ÖRK, der auf Einladung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR vom 18.—22. Februar in Bad Saarow (Kr. Fürstenwalde/DDR) tagte.

„Am Frieden bauen“ war das Thema des diesjährigen Weltgebetstages der Frauen, der am 1. März in fast allen Ländern der Welt Millionen Frauen zum gemeinsamen Gebet zusammenführte. In der Bundesrepublik wurden 850 000 Gebetstexte verteilt, darunter 120 000 fremdsprachige.

Ein gemeinsames Komitee zur Förderung einer engeren Zusammenarbeit haben die Russische Orthodoxe Kirche und die Äthiopische Orthodoxe Kirche gebildet.

Das erste theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wird vom 10.—17. Juli d. J. in Sagorsk stattfinden.

Der Polnische Ökumenische Rat nahm die Einladung der römisch-katholischen Kirche an, erstmalig gemeinsam die Gebetswoche für die Einheit der Christen zu begehen.

Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Elsaß-Lothringen hat ihren Gliedern die Teilnahme an der katholischen Eucharistiefeier gestattet. Umgekehrt sollen auch katholische Christen zum evangelischen Abendmahl zugelassen werden.

Nach Beitritt der römisch-katholischen Kirche und der Griechisch-Orthodoxen Metropole hat sich die bisherige Arbeits-

gemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland am 11./12. März in Frankfurt/Main als „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)“ mit einer neuen Satzung und als „eingetragener Verein“ (e. V.) konstituiert. Der neue Vorstand besteht aus Bischof Dr. Sommer als Vorsitzendem und dem Erzbischof von Paderborn, derzeit vertreten durch Weihbischof Dr. Degenhardt, sowie Landesbischof Dr. Heintze als stellvertretenden Vorsitzenden. Zum Geschäftsführer wurde Oberkirchenrat D. Dr. Krüger berufen.

Nach zweijährigen Vorbereitungen wurde Anfang Februar in Grafrath bei München die „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern“ gegründet. Damit gibt es in der Bundesrepublik nunmehr sieben solcher regionalen Arbeitsgemeinschaften. Zwei weitere sind im Entstehen begriffen.

## Von Personen

Der Leiter des Verlagsbüros des ÖRK, Martin Conway, wird im September d. J. Beigeordneter Generalsekretär und Referent der Abteilung für ökumenische Angelegenheiten im Britischen Kirchenrat.

Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes (LWB), Dr. André Appel, ist zum Präsidenten der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Elsaß-Lothringen gewählt worden.

Als Nachfolger des zurückgetretenen Erzbischofs Hieronymos wurde am 16. Januar Metropolit Seraphim von

Ioannina zum neuen Oberhaupt der Kirche von Griechenland gewählt.

Zum Nachfolger des am 30. Juni d. J. in den Ruhestand tretenden Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Adolf Wischmann, wurde Kirchenpräsident Prof. Dr. Heinz Joachim Held (Evangelische Kirche am La Plata) berufen, der sein Amt am 1. Februar 1975 antreten wird. Dr. Held ist Mitglied des Zentralaussschusses des ÖRK.

Pastor Heinz Szobries (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden), bisher Berlin, wurde am 1. April freikirch-

licher Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/Main.

Prof. Dr. Ulrich Scheuner (Bonn), langjähriger Mitarbeiter in der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, vollendete am 24. Dezember sein 70. Lebensjahr.

Am 27. Dezember wurde einer der hervorragendsten katholischen Theologen im ökumenischen Gespräch, Hermann Kardinal Volk, Bischof von Mainz, 70 Jahre alt.

Der frühere Landesbischof der württembergischen Landeskirche, D. Dr. Erich

Eichele, von 1965—1969 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, beging am 26. Februar seinen 70. Geburtstag.

Einer der führenden lutherischen Theologen in der Ökumene, Dr. Leonhard Goppelt, Professor für Neues Testament in München starb am 21. Dezember im Alter von 62 Jahren.

Erzpriester Leonid Graf Ignatiew, einer der bekanntesten Geistlichen der nicht zum Moskauer Patriarchat gehörenden Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland, starb am 18. Januar in Bad Homburg im Alter von 62 Jahren.

## Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. März 1974)

Werner Simpfendörfer, „Kann sich die Christenheit noch verständigen? Konflikt und Kommunikation in der ökumenischen Bewegung“, *Evangelische Kommentare*, Heft 2/1974, S. 68—71.

Die rund tausend Delegierten, die Berater, Beobachter und Journalisten, die im August 1975 in Jakarta an der Fünften Vollversammlung des ÖRK teilnehmen, werden auf diesem „Gipfeltreffen“ der nichtkatholischen Christenheit die ökumenische Bewegung an ihrem neuralgischen Punkt in Frage gestellt sehen: Ob und wie die „im Zeichen von Konflikten stehende“ Ökumene angemessene Mittel zur Verständigung zwischen den Kirchen und Kulturen findet. Als „eine der bedeutendsten ‚Befreiungsbewegungen‘ unseres Jahrhunderts“ habe die ökumenische Bewegung wohl Erstaunliches zur Entprovinzialisierung kirchlichen Denkens geleistet; zugleich aber haben diese Befreiungsprozesse auch die eigentlichen Konfliktherde

manifest gemacht, in erster Linie den Nord-Süd-Konflikt, der bis in die Kirchen hinein virulent ist, wo der westlich orientierte kirchliche Theologe erkennen muß, wie dieser Konflikt den theologischen Prozeß selbst tiefgreifend verändert: „Der ‚Gelehrte‘ wird nicht selten vom ‚Kämpfer‘ abgelöst, die ‚Gelehrtenstube‘ von der Straße, dem Gerichtssaal oder dem Gefängnis.“ Texte, Aufrufe, Proklamationen treten an die Stelle bewährter theologischer Systeme, und in Jakarta wird man es nicht leicht haben, „die politischen und theologischen Fragestellungen auseinanderzuidividieren“ (S.69). Die Kommunikation einer „persönlich erlebten Ökumene“ gemeinsamer Studien und Konferenzen trägt nicht mehr, wir befinden uns „im Übergang von der ‚Einheitsökumene‘ zur ‚Konfliktökumene‘“ der siebziger Jahre, wo es neue, andersartige Kommunikationsstrukturen zu entwickeln gilt, wo eine „Realkommunikation“ vonnöten ist, die sich „in der zwischenkirch-

lichen Hilfe und der Entwicklung, dem Kampf gegen den Rassismus und die Folter, der ökumenischen Stipendienarbeit und dem Austausch von Mitarbeitern, der Bekämpfung des Hungers und des Analphabetismus“ verwirklicht. „Nur im Vorgang dieser leibhaftigen Mitteilung von Hab und Gut, von Menschen und Erfahrungen setzt wirkliche Kommunikation ein, beginnt jenes Verstehen und Verständlichwerden, das die Kategorien der Konfliktbewältigung setzt, weil es Vertrauen zu schaffen vermag“ (S. 70). Keine Frage, daß aufs Sprachlich-Kommunikative gesehen, „auch noch andere kulturelle Ausdrucksformen als die des intellektuell geprägten Wortes zum Zuge zu bringen“ sind, wie das in Bangkok bereits probiert wurde. Keine Frage auch, daß „die Einsprachen-Praxis des Englischen“ vielleicht zugunsten asiatischer Sprachen ersetzt werden müßte, weil „Umverteilung von Macht auch Umverteilung von Sprachmacht bedeutet“ (S. 71). Jakarta und die Zeit danach wird das Kommunikationsproblem nicht durchgreifend ändern können, aber es kommt auf die richtige Weichenstellung an, darauf, daß „Menschen auf den Weg nach Jakarta geschickt werden, die als Sprachhelfer und Kommunikationsmakler Verstehen und Verständigung fördern, die das Zuhören ebenso gut gelernt haben wie die Kunst zu interpretieren, zu übersetzen, mitzuteilen und die Interpretation und Mit-Teilung nicht sich selbst, sondern wirklich den anderen zu Gehör und zu seinem Recht bringen“ (S. 71).

*Herbert Schneider SJ*, „Die charismatische Erneuerungsbewegung. Werden und Eigenart der ‚katholischen Pfingstler‘“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 1/1974, S. 48—51.

Seit 1967, als Williams Storey und Ralph Keifer, beides katholische Laien und Dozenten an der Duquesne-Universi-

sität in Pittsburgh Pa. in einer interkonfessionellen charismatischen Gebetsgruppe die „Taufe im Heiligen Geist“ empfangen, seitdem kann man von einer katholischen Pfingstbewegung sprechen, der jährlich Tausende Katholiken, namentlich katholische Intellektuelle, zuströmen. Bald nach dem Storey-Keifer'schen Erlebnis schlossen sich auch an der Notre Dame- und der Michigan-State-Universität katholische Dozenten und Studenten zu Gebetsgruppen zusammen, und in Ann Arbor entstand im Herbst 1967 die Word of God-Gemeinde mit heute nahezu 800 Mitgliedern, die durch Peter Iblakers (SJ) Fernsehfilm „Beten wie verrückt“ (1973) bekannt wurde. Auch Klöster wurden von der Bewegung erfaßt. In der St. Benedict's Abbey, Bennet Lake Wisc., taten sich 1969 fünf Patres zusammen, um in Pecos, New Mexico, eine experimentale, charismatische Ordensgemeinschaft, das Benediktinerkloster „Our Lady of Guadalupe“, zu begründen. Man erfuhr von verschiedenen amerikanischen Trappistenklöstern, daß sie seit 1968 Kontakte zur katholischen Pfingstbewegung unterhielten, und aus der amerikanischen Assistenz der Jesuiten wurde im Sommer 1973 Näheres über das geistliche Leben und den Einsatz von 45 Patres berichtet, die ebenfalls zur charismatischen Bewegung gestoßen sind.

Die „Taufe im Heiligen Geist“, wie man nach dem Sprachgebrauch der Pfingstkirchen sagt, erfährt der einzelne in der Gebetsgruppe. Er erlebt, als „Erneuerung der Tauf- und Firmgnade“, eine Veränderung des inwendigen Menschen: Gebet und Heilige Schrift werden Mittelpunkt des persönlichen Glaubenslebens, die Bibel beginnt in „die konkrete Lebens- und Arbeitssituation“ hinein zu sprechen, Sprachengabe und Prophetie stellen sich ein und überhaupt alles an Gnadengaben, „was die Gemeinschaft aufbaut im Verhältnis zu Gott

und zueinander“. „Charismatische Erneuerung“ nennt sich die katholische Pfingstbewegung gern, um durch diese Bezeichnung ein Verwecheln mit den Pfingstkirchen auszuschließen, denn man will „keine Sondergruppe“, keine eigene Pfingstkirche sein, sondern die ganze Kirche charismatisch erneuern. Die Schriften der katholischen Pfingstbewegung durchzieht eine Liebe zur katholischen Kirche und die Achtung vor Papst und Bischöfen. Die amerikanische Bischofskonferenz sieht die Bewegung als biblisch fundiert an; sie soll sich unter dem Hüteramt der Bischöfe weiter entwickeln. Aber man findet in der bischöflichen Stellungnahme von 1969 auch die Warnung vor Fundamentalismus und vor einer Überbetonung des Gefühlsmäßigen und der Erfahrung. Einige Oberhirten, wie Joseph C. McKinney, Weihbischof von Grand Rapids (Mich.), und Erzbischof James M. Hayes von Halifax (Kanada) gehören selbst charismatischen Gebetsgruppen an. Nach „Time“ (18. 6. 1973) zählen sich in den USA etwa 200 000 Katholiken zur charismatischen Bewegung. In Ann Arbor finden seit 1969 jährliche Führerkonferenzen statt, zu denen sich Gebetsgruppenleiter aus dem ganzen nordamerikanischen Kontinent einfinden. Ein internationales Kommunikationszentrum wurde 1973 in Ann Arbor errichtet. Ein Verzeichnis aller katholischen charismatischen Gebetsgruppen in den USA und anderen Ländern wird jährlich von dem Kommunikationszentrum der True-House-Gemeinde an der Notre Dame herausgebracht.

Zwei weitere Artikel ergänzen die Informationen über die Pfingstbewegung in Amerika:

George L. Harper, „Erweckung in Amerika. Herausgefordert durch die Pfingstbewegung“, *Evangelische Kommentare*, Heft 12/1973, S. 742—744.

Walter J. Hollenweger, „Domestizierte Charismatiker? Die katholische Pfingstbewegung in den USA und England“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 2/1974, S. 58—60.

„Offene Gemeinde“, Memorandum deutscher Katholiken, herausgegeben vom Bensberger Kreis“, Sonderdruck zu Publik-Forum, Nr. 4, 22. Februar 1974.

Der Bensberger Kreis, ein Arbeitskreis progressiv liberaler Katholiken, gibt mit diesem Memorandum den Anstoß zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft „Offene Kirche — Offene Gemeinde“, der sich katholische Spontangruppen, Basisgemeinden, Aktionskreise, aber auch Pfarrgemeinden anschließen können und die, als Instrument einer „Offenen Kirche“, auch die ökumenischen Kreise und kirchlichen Gruppen in anderen Konfessionen zur Mitarbeit einlädt. Ziel der Arbeitsgemeinschaft ist es, „auf der Basis nüchterner Situationsanalysen und angeregt von der Botschaft des Evangeliums, neue Formen des Lebens und Handelns zu finden“. Über ein Kommunikationsgefüge sollen Handlungsmodelle, Erfahrungen und Informationen bekanntgemacht werden. Eine eigene zentrale Informationsstelle ist vorgesehen, die möglicherweise aus einer Zusammenarbeit mit Publik-Forum, SOG-Papieren, Imprimatur, Concilium und anderen Publikationsorganen erwachsen könnte.

Mit seiner Initiative will der Bensberger Kreis Kräfte mobilisieren helfen für eine erneuerte Kirche der Zukunft. Denn die katholische Kirche heute, „wenige Jahre nach dem Tod von Johannes XXIII. und dem Ende des Konzils“, biete „ein widersprüchliches Bild“, wo ein geschlossenes Lager innerhalb des Katholizismus „abermals die Mauern eines Ghettos gegen die Welt aufzubauen

sucht“, wo „trotz hoffnungsvoller Ansätze in den Enzykliken zum Thema der dritten Welt“, die politischen Stellungen, etwa zur Güterverteilung, halbherzig bleiben, wo Fragen wie die Umwelt- und Rohstoffprobleme noch nicht recht gesehen werden, wo das kirchliche Leitungssystem sich zwar der technologisch-orientierten Gesellschaft anpaßt, aber „die Seelsorge nur mühsam über die in der Dorfpastoral entwickelten Methoden hinauskommt“. Neue christliche Gruppen, wie sie gegenwärtig in allen Erdteilen entstehen, Gruppen wie die Basisgemeinden in den Diözesen Helder Camaras und Dom Fragosos, die „Bewegung des 7. November“ in Italien, die Hausgemeinden, Untergrundkirchen und Friedensgruppen in USA, entdecken demgegenüber die soziale und befreiende Kraft des Evangelium Christi: „daß christliches Leben gemeinsames Leben und für andere offenes Leben ist“, und bilden so ein Strukturelement für die Kirche Christi, wie sie sich in der Zukunft darstellen wird und wie sie etwa von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 in Medellín beschrieben wurde: „Die Basisgemeinde bildet den ersten und grundlegenden Kern der Kirche... Sie ist die Keimzelle und der Beginn der Neustrukturierung der Kirchen.“ An solche Kräfte und Kreise bei uns appelliert das Memorandum mit seinem Aktionsmodell „Offene Kirche — Offene Gemeinde“. Es will diejenigen Gruppen mobilisieren, die „mehr vom gemeinsamen Christsein erwarten, als im kirchlichen Betrieb zum Ausdruck kommt“, und die „das Wesentliche und Unverzichtbare am Christentum für die gegenwärtige Situation fruchtbar machen“ wollen. „Diese Gruppen leben im allgemeinen in kritischer Distanz zu den institutionell verfaßten Kirchen, bemühen sich aber auch um Kommunikation und Zusammenarbeit innerhalb der Kirche und der einzelnen Gemeinden.“

James H. Cone, „Schwarze Theologie im Blick auf Revolution, Gewaltanwendung und Versöhnung“, *Evangelische Theologie*, Heft 1, Januar/Februar 1974, S. 4—16.

„Der Inhalt der christlichen Botschaft ist die *Befreiung*. D. h. christliche Theologie ist für uns ein rationales, aber auch leidenschaftliches Studium der revolutionären Wirklichkeit Gottes in der Welt im Lichte der historischen Situation einer unterdrückten Minorität, wobei wir die Kräfte der Befreiung mit dem Evangelium, das Jesus Christus ist, in Beziehung setzen“ (S. 8), so umschreibt James H. Cone, Professor am Union Theological Seminary, New York, „die Bedeutung der christlichen Theologie für die unterdrückten Schwarzen der USA“. Gewaltanwendung ist dabei kein Problem, das weiße Theologen „einigen wenigen schwarzen Revolutionären“ vorzuhalten hätten; es ist eine Frage an die gesamte amerikanische Gesellschaft, an das Amerika, das im Jahre 1776 „in einer gewalttätigen Revolution geboren wurde“ (S. 11). Heute werde in diesem Land eine andere Gewalt angewandt, eine Gewalt von „Polizeiknüppeln, Tränengas und Maschinengewehren“, die eingesetzt würden, um die Revolution der Unterdrückten zu ersticken. So sähen sich schwarze Amerikaner einer Situation gegenüber, wo die „einzige Wahl darin besteht, zu entscheiden, *wessen* Gewaltanwendung wir unterstützen wollen, die der Unterdrücker oder die der Unterdrückten, die der Weißen oder die der Schwarzen“ (S. 12). Ob Jesus selbst Gewalt geübt habe oder nicht, sei für diese Entscheidung kein Kriterium. Ohnehin hätten Rudolf Bultmann und die Formgeschichtler gezeigt, „welche historischen Schwierigkeiten bestehen, hinter das Kerygma der Urkirche zum wirklichen Jesus vorzustoßen“ (S. 13). Aber davon abgesehen: Relevant ist am irdischen Jesus,

„daß sein Verhalten ein Zeichen von Gottes eschatologischer Zukunft ist, alle Menschen aus Sklaverei und Unterdrückung zu befreien“. „Darum komme ich zu dem Schluß, daß der Nazarener, obwohl er kein revolutionärer Zelot war, doch als auferstandener Christus in die schwarze Revolution verwickelt ist“ (S. 13). Wie es dann mit der Versöhnung steht —, diese Frage kann nur lösen, wer an „Gottes revolutionärem Handeln in der Welt“ teilnimmt. Dem Weißen Verzeihung auszusprechen für Schuld und Versäumnisse der Vergangenheit, würde nicht ausreichen. „Mit Weißen versöhnt zu werden heißt, ihre unterdrückende Macht zu verändern, sie auf ein menschliches Niveau zu bringen, damit sie endlich anderen Menschen auf gleicher Basis begegnen können“ (S. 15). Das gilt auch für die Theologie selbst. „Wenn Gott der Gott der Schwachen und Hilflosen ist, dann müssen wir die Theologiegeschichte der USA neu durchdenken“ (S. 9).

Cones programmatischer Beitrag eröffnet, im gleichen Heft der Evangelischen Theologie, ein Gespräch „Warum ‚Schwarze Theologie‘?“, an dem sich Schwarz und Weiß, europäische und amerikanische Theologie beteiligen und das Cone selbst abschließt mit Überlegungen über „Schwarze Theologie und Ideologie. Eine Antwort an meine Gesprächspartner“ (S. 80—95). Die Beiträge dieser Gesprächspartner:

*C. Eric Lincoln*, „Antwort aus schwarzer Perspektive“, S. 16;

*Herbert O. Edwards*, „Schwarze Einwände und Fragen“, S. 25;

*Paul L. Lehmann*, „Schwarze Theologie und ‚christliche‘ Theologie“, S. 34;

*Helmuth Gollwitzer*, „Zur ‚schwarzen Theologie‘“, S. 43;

*Frederick Herzog*, „Theologie am Scheideweg“, S. 70.

*Bernward H. Willeke*, „Neue Thesen und Trends in der Katholischen Missionstheologie seit dem Zweiten Vaticanum“, *Evangelische Missionszeitschrift*, Heft 1, Februar 1974, S. 1—14.

„Die Tendenz, in isolierten Gelehrtenzirkeln Aprioritheologie zu treiben“ (S. 12), wird heute von vielen katholischen Missionstheologen durchbrochen. Man ringt um ein erneuertes, in der Begegnung mit den anderen Völkern und ihren Religionen bewährtes Missionsverständnis. Anstöße zur Neubesinnung gab das Zweite Vaticanum namentlich mit den Dekreten und Erklärungen zum Ökumenismus, zur Religionsfreiheit und zu den nichtchristlichen Religionen, während das Missionsdekret „Ad gentes“ selbst noch weithin dem alten Standpunkt verhaftet geblieben ist: Mission als „plantatio ecclesiae“. Demgegenüber haben katholische Missionstheologen wie Ludwig Wiedenmann dem „eschatologischen Aspekt in der katholischen Missionswissenschaft“ Nachdruck zu geben versucht. In diesem Horizont „ist die Mission letztlich nichts anderes als das große Heilswerk, das Gott selber wirkt, an dem die Kirche zwischen Jesu Auferstehung und Wiederkunft Anteil und Verantwortung hat“ (S. 4). Die Kirche stellt sich nicht dar als „rettende Arche“, in die die Bekehrten hineingerettet werden müßten; vielmehr ist sie „als universale sacramentum salutis“ Zeichen und Werkzeug, „mit dem Gott alle willigen Menschen zum Heile führt, selbst jene, die sich ehrlicherweise nicht entschließen können, in die kirchliche Gemeinschaft einzutreten“ (S. 5). In dieser „Kirche für andere“ wird man sich mehr und mehr dessen bewußt, „daß Entwicklungshilfe und menschlicher Fortschritt Teil des Missionsauftrags der Kirche“ sind (S. 6), und man ringt mit der, besonders in Lateinamerika unabweisbaren Frage, „in welcher Form revolutionäre Gewalt mit dem Geist des

Evangeliums zu vereinbaren ist“ (S. 7). Missionarische Anpassung an andere Kulturen und Lebensverhältnisse kann „nicht mehr eine bloße Frage der Methode und der Pädagogik“ sein, „sondern wird zur Neuinterpretation und Neuformulierung“: „neue Strukturen werden gefordert. Sie sollen die kulturelle Entfremdung einer von außen importierten Kirche überwinden und einheimische Kirchen aufbauen helfen, die aus ihrer oft beklagten Ghetto-Mentalität herauskommen und ihren eigenen missionarischen Beitrag in Kultur und Gesellschaft leisten können“ (S. 8). Nachdem der Jesuitengelehrte Kardinal Jean Daniélou, um das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen neu zu bestimmen, „seine Sicht von den in einer ‚kosmischen Religion‘ gerechtfertigten Heiden“ entwickelt hat, ist auch diese Frage der anderen Religionen neu durchdacht worden. Die Missions-theologie sieht sich heute „gefordert, den jungen Kirchen den Weg zu zeigen, wie sie den anderen Religionen im Dialog begegnet, daß diese sowohl dem einen Gott näherkommen als auch ihre Aufgaben in der Gesellschaft besser erfüllen können“ (S. 11). „Als ganzes kann man sagen, daß der Trend zu einer erneuerten Missionstheologie sich weiter verstärken wird“ (S. 13).

Zwei weitere Artikel zur Missions-theologie:

*J. Amstutz*, „Plädoyer für eine neue Kirche“, *Evangelisches Missions Magazin*, Heft 4/1973, S. 151—165.

*Armin-Ernst Buchrucker*, „Das Missionsdekret des 2. Vaticanums in evgl.-luth. Beurteilung“, *Lutherischer Rundblick*, Heft 4/1973, S. 236 bis 241.

#### Weitere beachtenswerte Beiträge

*Herbert J. Becher*, „Die ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik. Entwicklung und Lage der Wanderungsbewegung“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 2/1974, S. 71—77.

„Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen. Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz“, *ökumene am ort*, Nr. 1/1974, S. 12—22.

*Reinhard Frieling*, „Emanzipation und Konfessionalität im Religionsunterricht“, *MD des Konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 6, November/Dezember 1973, S. 106 bis 113.

*Hans-Jürgen Goertz*, „Amt und Ordination in ‚Glauben und Kirchenverfassung‘. Ein Bericht mit Konsequenzen für die ‚Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland‘“, *Una Sancta*, Heft 4/1973, S. 286—302.

*Heiner Grote*, „Katholische Pastoral-synoden — ein Vergleich“, *MD des Konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 1, Januar/Februar 1974, S. 6—10.

*Peter Højen*, „Fehlbar über Unfehlbarkeit. Lutherische Enttäuschung nach ‚Mysterium Ecclesiae‘“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 12/1973, S. 658—661.

*Wilhelm Korstick*, „Die Stimme eines Rufers — Priesterlicher Dienst heute“, *Alt-Katholisches Jahrbuch* 1974, S. 29—31.

*Christian Krause*, „In der Stunde der Not. Südafrika: dem Christlichen Institut droht Gefahr“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 1/1974, S. 9—11.

Peter Neuner, „Neue Aspekte zur Abendmahlsgemeinschaft. Die theologische Bedeutung der begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken“, *Stimmen der Zeit*, Heft 3/1974, S. 169—180.

„Ökumene, Seelsorge an Kirchen? Ein Gespräch mit Bischof Hans Heinrich Harms“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 1/1974, S. 10—17.

Joseph Ratzinger, „Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung ‚Mysterium Ecclesiae‘“, *Internationale katholische Zeitschrift*, Heft 1, Januar/Februar 1974, S. 56—63.

Jean Remy, Liliane Voyé, „Informelle Gruppen in der Kirche von heute. Soziologische Analyse“, *Concilium*, Heft 1/1974, S. 37—44.

Joachim Rogge, „Zur Frage katholischer und evangelischer Dogmenhermeneutik. Ein paraphrasierender Literatur-

bericht“, *Theologische Literaturzeitung*, Nr. 9, September 1973, Sp. 641—655.

Joseph J. Spae, „Sodepax: Symbol für Hoffnung. Ein Katalysator für Gerechtigkeit und Frieden“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 12/1973, S. 640—645.

Léon Joseph Kardinal Suenens, „Die Hoffnung in der Kirche heute“, *Stimmen der Zeit*, Heft 2/1974, S. 75 bis 84.

„Was haben die Bischöfe mit Europa zu tun? Ein Gespräch mit Bischofsvikar Sustar“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 12/1973, S. 616—621.

Elisabeth Wisotzki, „Sozialer Wandel in der Dritten Welt in Verlautbarungen und Diskussionen des Weltkirchenrates“, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Heft 1/1974, S. 49 bis 60.

## Neue Bücher

### VERKÜNDIGUNG UND LEHRE

*Gute Nachricht erklärt.* Das Neue Testament in heutigem Deutsch mit Einleitungen und Erklärungen. Herausgegeben von den Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1973. 765 Seiten. Leinen DM 12,80.

Seit ihrem Erscheinen im Jahre 1971 hat die „Gute Nachricht“ die beachtliche Auflage von 400 000 Exemplaren erreicht. Wir haben diese ökumenisch erarbeitete Übersetzung, die das Neue Testament in das heutige Deutsch übertragen hat, in *ÖR* 2/1972 S. 263 gewürdigt.

Jetzt ist eine unveränderte Ausgabe mit Einleitungen und Erklärungen herausgekommen, die den einzelnen Schriften bzw. den jeweiligen Sinnabschnitten vorangestellt sind, um den Lesern die nötigen Verstehenshilfen zu geben. Auch diese Texte, für die Dozentin Dr. theol. Lieselotte Mattern verantwortlich zeichnet, wurden in ökumenischer Zusammenarbeit erstellt und verbinden sachliche Ausgewogenheit mit sprachlicher Prägnanz. Neu hinzugekommen ist ein Nachweis der alttestamentlichen Zitate, während die nachdenklichen Zeichnungen von Horst Lemke leider weggefallen sind. Wir wünschen auch dieser Ausgabe weiteste Verbreitung!

Kg.

*Ernst Fuchs/Walter Künneth*, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Die Disputation von Sittensen. Nach einer Tonbandaufzeichnung herausgegeben von Christian Möller. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1973. 172 Seiten. Brosch. DM 12,—.

Es ist nun schon fast zehn Jahre her, daß die Professoren Fuchs und Künneth auf dem Sittenser Tag um das rechte Verständnis der Auferstehung Jesu Christi von den Toten disputierten. Dennoch hat die nun vorgelegte Nachschrift des damals angefertigten Tonbandprotokolls nichts von der erregenden Spannung der Debatte eingebüßt. Insofern ist diese Dokumentation eine ausgesprochen interessante Lektüre. Aber nicht nur dies. Sie ist zugleich auch recht informativ. Und das wegen des Inhalts und der Form der Argumentation der Disputanten. Da ist auf der einen Seite die präzise Klarheit der an der Bibel gewonnenen Aussagen Walter Künneths. Man versteht auf Anhieb, was er zur Aussage bringen will, was gemeint ist. Ganz anders Ernst Fuchs. Gewiß, auch er hat den festen Vorsatz, die Auferstehung Jesu Christi zur Sprache zu bringen. Oder besser ihre Bedeutsamkeit oder ihr Wesen. Aber seine Sprache, die die Auferstehungsbotschaft ganz neu, ganz anders sagen will, ohne das Eigentliche preiszugeben, ist nicht eindeutig, vielfach interpretabel. Und alle Versuche etwa in der Diskussion, Fuchs zu einer Festlegung zu bewegen, z. B. im Blick auf eine Erklärung zur Faktizität der Auferweckung Jesu Christi von den Toten durch Gott damals und dann, werden von ihm abgewiesen. Statt dessen zieht er sich — anstelle der personalen Aussage — auf die doch sehr allgemeine Formulierung zurück, in der Auferstehung drücke sich die „Einheit von Leben und Tod in der Liebe“ aus. Man ist beim Lesen davon nicht befriedigt, so wenig wie es damals die meisten Zuhörer in Sittensen waren, und fragt sich, ob

mit dem Neu-Sagen der Botschaft von der Auferstehung nicht etwas ganz anderes gesagt wird als im NT.

Zudem fällt auf, daß die beiden Disputanten offensichtlich nicht von der gleichen Ebene her sprechen. Das ist aber nicht — oder wenn überhaupt, dann nur zu ganz geringem Grad! — auf das immer wieder ins Feld geführte Sprachproblem zu schieben: Daß also Künneth in der traditionellen, biblisch-dogmatischen Sprache formuliere, während sich Fuchs in einer anderen Begrifflichkeit bewege. Wäre es nur das Sprachproblem, wäre ein Brückenschlag durchaus möglich. Daß aber der Verstehensprozeß nicht in Gang kommt und eine Verständigung zwischen den Disputanten sich als unmöglich erweist, hat sehr viel tiefere Gründe, die in der verhandelten Sache liegen. M. a. W.: Beide sprechen zwar zum gleichen Thema, meinen aber etwas anderes. Es ist unverkennbar, daß es für eine biblische Theologie wie die Künneths und eine Existentialtheologie von der Art Fuchs' in einer Grundfrage christlichen Glaubens und damit christlicher Theologie keine grundlegende Gemeinsamkeit gibt.

Diese Erkenntnis, am Sittenser Gespräch gewonnen, läßt Licht auch auf die heutige, wenn auch anders gelagerte theologiegeschichtliche Situation fallen. Und auch von daher lohnt es sich, zu dieser Dokumentation zu greifen.

Ulrich Betz

*Hermann Häring*, Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule. (Ökumenische Forschungen. Herausgegeben von Hans Küng und Jürgen Moltmann unter Mitarbeit von Eberhard Jüngel und Walter Kasper. I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. VI.) Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1972. 432 Seiten. Leinen DM 68.—.

Wer Karl Barths Auseinandersetzungen mit Bultmann kennt und den sowohl von

evangelischer wie auch von katholischer Seite gegen Bultmanns Theologie erhobenen Vorwurf des kirchenzersetzenden Individualismus wahrgenommen hat, den kann es verwundern, daß ein katholischer Theologe sich zwar kritisch, aber doch unbefangen um das Kirchenbild in der Bultmannschule müht. Bei näherer Betrachtung des vorzustellenden Werkes wird er aber doch feststellen müssen, daß Hermann Häring mit der Aufdeckung des ekklesiologischen Ansatzes und dessen Konsequenzen in der hermeneutischen Theologie in umfassender und äußerst gründlicher Weise einen Bereich erschließt, der bisher in der Weise noch zu wenig Beachtung gefunden hat.

Der Autor setzt bei Bultmann selber an, bei dem er allerdings vorerst feststellen muß, daß sein methodologischer Ansatz eher auf eine ekklesiologische Defizienz als auf eine Entfaltung hin angelegt ist. Es ist ja für den theologiegeschichtlich Bewanderten nichts Neues, daß Bultmann an den entscheidenden Stellen seiner Werke, an denen er entwurfsgemäß von der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden zu sprechen kommen sollte, in die Geschichtlichkeit und die geschichtliche Dimension des Glaubens abweicht. Das Thema der Ekklesiologie enthüllt sich bei Bultmann „... als Interesse am Glauben schaffendem Wort“, und dieses führt weniger zur Frage der Gemeinschaft als vielmehr zu der der menschlichen Existenz. Es wäre aber kurzschlüssig, dies als Negation von sichtbarer Kirche heute zu deuten.

Dies zeigt sich mit unterschiedlichen Akzenten, aber mit folgerichtiger Konsequenz bei den Bultmann-Schülern, die Häring auf das Thema Kirche hin befragt. In einem ersten Teil befaßt er sich zusätzlich zu Bultmann mit H. Braun, in einem zweiten mit E. Fuchs, G. Ebeling und G. Bornkamm; in einem dritten mit E. Käsemann und H. Conzelmann. Bei diesen Theologen stellt sich trotz der vom

Autor akkurat aufgezeigten Divergenzen und Kontroversen als Gemeinsames heraus, daß es ihnen allen um die Tatsache geht, daß das Heil des Menschen nur durch Gottes Wort Gegenwart wird. Es geht ihnen allen um das gehorsame Hören, um ein neues Selbstverständnis des glaubenden Wortes. Ihre Frage ist im wesentlichen die nach der Göttlichkeit des Wortes, die diejenige nach der eigentlichen Autorität und Vollmacht dieses Wortes impliziert. Nach H. Häring herrscht in der Bultmannschule darüber Einigkeit, daß diese Frage nicht ohne das Problem der Kirche behandelt werden kann. Mehr noch, er gelangt zur Feststellung, daß aufgrund der Verschränkung von Wort und Autorität für die Bultmannschule die Frage nach Wort und Kirche in der Weise verknüpft ist, daß das Problem der Autorität des Wortes zur Frage nach der Kirche schlechthin wird, insofern nämlich, als sich in der Kirche das „Zur-Geltung-Kommen“ des Wortes ereignet. Dies gilt für alle Bultmann-Schüler in gleicher Weise, auch wenn sie die leibliche Dimension der Kirche unter gerade diesem Gesichtspunkt recht unterschiedlich beurteilen.

Es ist nicht zu verkennen, daß damit die Dialektik angesprochen ist, die den Kern der evangelisch-katholischen Ekklesiologiekontroverse überhaupt ausmacht. Häring nimmt die von der Bultmannschule an katholische Ekklesiologie gestellten Fragen beherzigend auf, stellt aber mit aller Klarheit die notwendigen Gegenfragen. Dieses Gespräch ist ökumenisch relevant, nicht nur, weil es zu gegenseitiger Korrektur von Einseitigkeiten auffordert, sondern vielmehr noch, weil die darin angesprochenen Fragen — wie Häring vortrefflich zeigt — letztlich Probleme signalisieren, die in dieser oder jener Weise abgestuft und nuanciert gemeinsam sowohl evangelischer wie katholischer Theologie aufgegeben sind.

Hans-Jörg Urban

Wolfgang Beinert, Das Glaubensbekenntnis der Ökumene. Eine Auslegung des Großen (nizäno-konstantinopolitanischen) Glaubensbekenntnisses. Kanisius Verlag, Freiburg i. Ue. 1973. 152 Seiten. Kart. DM 12,80.

Der Verfasser, Professor für Dogmatik am Katholisch-Theologischen Seminar der Ruhr-Universität Bochum, legt das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis für fragende Menschen unserer Tage aus. Im Unterschied zu den zahlreichen Kommentierungen des Apostolikums ist unser Buch neben der Auslegung des evangelischen Systematikers Heinrich Vogel (1963) der einzige Kommentar zum Nicaenum aus neuerer Zeit. Wir haben es bei dieser Arbeit aus katholischer Feder in keiner Weise mit einer konfessionell geprägten Veröffentlichung zu tun. Marianische „Übertreibungen“ (S. 91) werden ebenso abgelehnt wie der Glaube „an“ die Kirche (S. 126 f.). Auch der Satz über die Kirche: „Sie muß zurück (re) zur Urgestalt, zur forma Christi“ (S. 131) könnte von evangelischer Seite nicht anders formuliert werden. In den Titel des Buches wurde mit Bedacht die „Ökumene“ mit einbezogen und mit Recht betont, wie stark die Glaubwürdigkeit des Gotteswortes und der Kirche vom Maße der Einheit der Christen abhängig ist (S. 13).

Nach einer Einführung in die Geschichte des Symbolons werden die drei Artikel gegenwartsnah ausgelegt. Abschließend wird auf „das alte Bekenntnis heute“ im Verhältnis zu neuen Bekenntnistexten hingewiesen und mit Recht die Alternative „alte oder neue“ Bekenntnisse abgelehnt. Vom Thema und von der Absicht des Buches her wäre es hilfreich gewesen, wenn der Verfasser nicht nur die deutsche, sondern vor allem die lateinische Ausgabe der Konkordienformel herangezogen hätte, in der die drei altkirchlichen Bekenntnisse bekanntlich eingeführt werden als „Tria symbola catho-

lica sive oecumenica“. Unrichtige Angaben aber sollten in einer ökumenisch orientierten Arbeit ganz fehlen. So heißt es: „Heute wird in den reformatorischen Kirchen bei den Abendmahlsfeiern hauptsächlich das Apostolikum verwendet; nur in ganz wenigen Gemeinden steht unser Credo im Gebrauch“ (S. 21 f.). Das Apostolikum ist bekanntlich das „normale“ Bekenntnis aller evangelischen Kirchengemeinden im sonntäglichen Gottesdienst, ob dieser nun als Wortgottesdienst oder als Sakramentsgottesdienst gestaltet ist. Das Nicaenum aber ist in allen lutherischen, aber auch in vielen unierten Gemeinden das gottesdienstliche Bekenntnis an den Festtagen des Kirchenjahres. Doch abgesehen von diesem Schönheitsfehler ist unser Buch eine gute Hilfe zum aktuellen Verstehen des alten Bekenntnisses und kann zum persönlichen Studium und — als indirekter Hinweis auf die „hierarchia veritatum“ — zur Besprechung in ökumenischen Gesprächskreisen warm empfohlen werden.

Ulrich Valeske

Helmut Fischer, Glaubensaussage und Sprachstruktur. Furche Verlag, Hamburg 1972. 356 Seiten. Paperback DM 32,—.

Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf Probleme der Glaubensaussage, die sich aus der Wechselbeziehung von sprachlicher Form und sachlichem Gehalt ergeben (S. 12). Diese Fragestellung ist, wie auch katholischerseits wiederholt hervorgehoben wurde, von großer ökumenischer Bedeutung. In einem ersten Teil „Sprachtheoretische Grundlegung“ gibt der Verfasser einen gerafften Überblick über die Forschungsgebiete, die sich mit der Sprache befassen, und über die verschiedenen Wesensbestimmungen, die sie in der Sprachphilosophie, Sprachwissenschaft, Sprachpsychologie und in der Kybernetik gefunden hat. Es folgt ein instruktiver Bericht über die wichtigsten Zeichenmodelle

in den neueren Sprachtheorien von F. de Saussure, K. Bühler, S. K. Langer, C. K. Ogden u. a. und eine ausführliche Darstellung der neueren Theorien über das Verhältnis von Sprache und Denken. Von besonderer Bedeutung für die theologische Fragestellung ist sodann der Bericht über die verschiedenen Versuche, die Funktionen der Sprache zu gliedern, so z. B. über das Organon-Modell von F. Kainz, der vier Funktionen unterscheidet: die interjektive, die imperative, die informativ-indikative und die interrogative Funktion (S. 139). In der Erörterung der wichtigsten neueren Verhältnisbestimmungen von Sprache und Wirklichkeit kommt der Verfasser zu der dann immer wiederkehrenden Formel, daß die Sprache die gegenständliche Umwelt „setzt“ oder „konstituiert“. Jede Sprache ist somit „ein bestimmter Wirklichkeitsentwurf“. Der erste Teil der Arbeit ist eine gute und für den ökumenischen Dialog hilfreiche Einführung in die Grundprobleme und -positionen der neuen Sprachwissenschaft.

Im zweiten Teil werden „einzelne Probleme aus dem umschriebenen Bereich im Blick auf die Verkündigung entfaltet“ (S. 184). So werden aus historischen und analytischen Erwägungen über den Sprachrealismus, über das Wort (über die Bedeutung von Substantiv, Adjektiv und Verb, die Möglichkeit der Hypostasierung etc.), über die Syntax (wichtige Hinweise auf nicht-indoeuropäische Sprachstrukturen, auf syntaxbedingte Denkwänge etc.), über Code und Kommunikation, metaphorisches Reden und „Leerformeln“ Konsequenzen für die Glaubensaussagen gezogen. Es finden sich hier in kritischer Auseinandersetzung mit ausgewählten zeitgenössischen Predigten manche wichtige Warnungen vor einem einseitigen oder auch irreführenden Gebrauch von Etymologien, Substantiven, Eigenschaftswörtern, Metaphoren, Schlußfolgerungen aus Analogien etc. und die berechtigte nachdrückliche Forderung der Reflexion

der mit der Predigt verbundenen Kommunikationsprobleme. Indessen gehen die Folgerungen, die der Verfasser aus seinen sprachlichen Studien zieht, ganz bewußt über die sprachliche Gestalt der Verkündigung hinaus, sondern betreffen ihr inhaltliches Zentrum. Von zahlreichen Folgerungen dieser Art sei hervorgehoben, daß er es für unstatthaft erklärt, von Gott als „Deus per se“, als Person und als Subjekt des Handelns, also z. B. von Gott dem Schöpfer zu sprechen. Er fordert statt dessen eine „täterfreie Aussageweise“ in der Verkündigung und kritisiert sogar Herbert Braun deshalb, weil er die Überführung der Aussagen über den personalen Gott in eine täterfreie Rede nicht konsequent durchgeführt hat (S. 232—247). Nicht nur Aussagen über den „Gott der Geschichte“ und Gott als „persönlichen Handlungspartner des Menschen“, sondern auch über „Ewigkeit“, „Gericht“, „Parusie“ (S. 302) werden mit sprachtheoretischen Argumenten zurückgewiesen.

Zweifelloos überschreitet der Verfasser damit die Möglichkeiten, die sich von der Sprachwissenschaft und der Sprachpsychologie als empirischen Wissenschaften her ergeben. Wie kommt er zu seinen Folgerungen? Es fehlt in seinem Buch gänzlich eine Untersuchung der Strukturen der Aussagen des christlichen Glaubens (z. B. Gebet, Doxologie, Bekenntnis etc.). Weder die in den formgeschichtlichen Forschungen der biblischen Wissenschaft zutage getretenen Erkenntnisse noch die systematisch-theologischen Untersuchungen zur Struktur der theologischen Aussage sind berücksichtigt. Es fehlt auch (abgesehen von einer kurzen Ablehnung der Analogiebegriffe von K. Barth und E. Brunner) die Berücksichtigung der in der Theologiegeschichte erfolgten Bemühungen um die Klärung der sprachlichen Probleme der Aussagen über Gott, seine Namen und seine Wesenseigenschaften sowie über die Möglichkeiten und Grenzen von theologischen Syllogismen etc.

Auch ist das sprachliche Geschehen der Entstehung des Glaubens aus dem Hören, also die Entstehung der Erkenntnis der törichten und ärgerlichen Predigt vom Kreuz als Bezeugung göttlicher Wahrheit und Weisheit nicht analysiert. In merkwürdiger Selbstverständlichkeit ist vorausgesetzt, daß nichts verkündigt werden dürfe, was im Widerspruch mit den sprachlichen Voraussetzungen des Hörers steht. Vor allem aber fällt auf, daß der Verfasser die systematischen Hintergründe der verschiedenen Sprachtheorien nicht kritisch befragt, sondern immer wieder eigentümlich selbstverständlich von den Voraussetzungen des empiristischen Positivismus des jungen Wittgenstein und des Wiener Kreises her über die Aussagen des Glaubens urteilt und so auch den Begriff der Leerformel von E. Topitsch ungeprüft zur Kritik der Glaubensaussagen verwendet. In dieser Schule geht es aber zweifellos nicht mehr nur um sprachwissenschaftliche Ergebnisse oder Hypothesen, sondern um philosophische Positionen, die mit einem dogmatischen Anspruch von vornherein Aussagen über Gott als unsinnig und unerlaubt ausschließen. Die Möglichkeiten einer empirischen Sprachwissenschaft sind in diesem Dogmatismus überschritten. Außerdem argumentiert der Verfasser bei seinen anti-theistischen Forderungen mit einer wenig begründeten Option für ostasiatische „Sprachen ohne Subjektzwang“ und gegen die indo-europäischen Sprachstrukturen.

Trotz einer lehrreichen Einführung in die Probleme der heutigen Sprachwissenschaft und trotz mancher treffender Bemerkungen über ein auf Kommunikation bedachtes theologisches Reden bleibt die Frage, ob hier die Sprachwissenschaft letztlich nicht zu einer scheinwissenschaftlichen Rechtfertigung einer entleerten Theologie verwendet worden ist. Die Thematik aber bleibt zweifellos von großer ökumenischer Bedeutung.

Edmund Schlink

## DISKUSSION ÜBER DAS AMT

*Herbert Vorgrimler* (Hrsg.), *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Der priesterliche Dienst V.* Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1973. 304 Seiten. Kart. DM 40,—.

*Ferdinand Hahn, Wilfried Joest, Bernhard Kötting, Heribert Mühlen*, *Dienst und Amt. Überlebensfrage der Kirchen.* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1973. 104 Seiten. Kart. DM 9,80.

*John J. Hughes*, *Zur Frage der anglikanischen Weihen. Der priesterliche Dienst VI.* Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1973. 112 Seiten. Kart. DM 14,—.

Die drei hier anzuzeigenden Bücher spiegeln die verschiedenen und einander ergänzenden Methoden wider, deren sich die gegenwärtige ökumenische Amtsdiskussion bedient. Das von *Herbert Vorgrimler* herausgegebene Buch geht von der umfassenden ökumenischen Perspektive aus. In Beiträgen von Joannes Zizioulas (orth.), Regin Prenter (luth.), Heinrich Ott (ref.), Henry R. McAdoo (anglik.), Rubert E. Davies (meth.) und Werner Küppers (alkath.) wird das Verständnis des Amtes, wie es in den verschiedenen Konfessionen vertreten wird, dargestellt. Dabei wird von den Verfassern keineswegs trockene Konfessionskunde geboten, vielmehr lassen sie ihre eigenen Überzeugungen, natürlich in unterschiedlicher Weise, so stark hervortreten, daß der Leser sowohl ein Bild der jeweiligen Tradition wie auch weiterführende Anregungen zur Amtsdiskussion überhaupt erhält. Die Kenntnis des evangelischen Lesers wird vor allem durch die Beiträge von Zizioulas, McAdoo, Davies und Küppers beträchtlich erweitert. Umrahmt sind diese Beiträge von zwei Aufsätzen, in denen der Stand der ökumenischen Diskussion im engeren Sinne beschrieben wird. Indem er die

umfangreiche internationale und interkonfessionelle Literatur sowie Dokumente des ÖRK heranzieht, gibt Gerald F. Moede (ÖRK) einen ausgezeichneten Überblick über die einzelnen Aspekte der ökumenischen Diskussion über Amt und Ordination, während im abschließenden Beitrag dieses Bandes Herbert Vorgrimler einen interessanten und seiner Ansicht nach auf weitreichende Übereinstimmungen hinweisenden Vergleich zwischen dem Priesterdokument der römischen Bischofssynode 1971 einerseits und den Berichten „Das Evangelium und die Kirche“ („Malta-Bericht“), „Das ordinierte Amt“ (ÖRK, Löwen 1971), den Berichten der Gruppe von Dombes und dem Amtermemorandum der ökumenischen Institute anstellt.

Die begrenztere, für unser Land spezifischere Perspektive der Amtsdiskussion kommt in dem Band evangelischer und römisch-katholischer Theologen über „Dienst und Amt“ zum Ausdruck. Die hier abgedruckten Referate von Ferdinand Hahn (ev.) „Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom Amt“, Bernhard Kötting (kath.) „Amt und Charisma in Theorie und Praxis der Alten Kirche“, Wilfried Joest (ev.) „Die Frage des Amtes in der Evangelischen Theologie“ und Heribert Mühlen (kath.) „Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes“ zeigen schon vom Titel her, daß auch dieser Band vom Stand eines Gesprächs zeugt, das über die konfessionelle Selbstdarstellung und den sich daran anschließenden Vergleich hinausgeschritten ist. Da dem gegenwärtigen evangelisch-katholischen Amtsgespräch vor allem durch die Ergebnisse der Forschungen zur Gemeinde- und Amtsstruktur im Neuen Testament neue Gemeinsamkeiten erschlossen wurden (wobei die Bedeutung der nachfolgenden Geschichte der Kirche für das Verständnis und die Struktur des Amtes noch weiterhin ein schwieriger Diskussionspunkt bleibt), scheint mir der Beitrag von Ferdinand

Hahn von besonderer Bedeutung zu sein. Genau wie im Beitrag von Heribert Mühlen stellt er bestimmte Grundstrukturen des Dienstes der Kirche und für die Kirche heraus, deren Kontinuität auch unter wechselnden Formen und Gestalten des Amtes zu bewahren ist. Die wesentlichen, entscheidenden Elemente eines Amtsverständnisses herauszustellen, ist auch Wilfried Joests Absicht, doch wird bei ihm m. E. die Abgrenzung gegenüber anderen Auffassungen in einer solchen Weise herausgestellt, daß dadurch die Offenheit für den Partner aus der anderen Konfession, wie sie bei Hahn und Mühlen so deutlich in Erscheinung tritt, verlorenzugehen scheint.

Noch stärker eingegrenzt ist die Thematik schließlich im Buch von *John J. Hughes*, der sich bereits früher in einer großen Arbeit („Absolut null und nichtig“) mit der Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle „*Apostolicae curae*“ (1896) befaßt hat. Indem er noch einmal einen historischen Rückblick vornimmt und das Abendmahlsverständnis der englischen/anglikanischen Reformatoren, das Verständnis des Amtspriestertums im anglikanischen Ordinationsritual wie auch die Lehre des Amtspriestertums auf dem II. Vaticanum mit den Argumenten von „*Apostolicae curae*“ konfrontiert, kommt er zu dem Ergebnis, daß es sich 1896 in Wirklichkeit „nicht um ein ‚Nein‘, sondern um ein ‚Unbewiesen‘ handelte“. Angesichts der Übereinstimmungen im anglikanischen und katholischen Amtsverständnis, wie sie im gegenwärtigen Gespräch herausgestellt wurden, möchte es Hughes auf diese Weise der „obersten Kirchenbehörde“ ermöglichen, „ohne Preisgabe ihrer Autorität oder Glaubwürdigkeit“ ihr früheres Urteil durch ein positives Urteil über die anglikanischen Weihen zu revidieren. Die Arbeit von Hughes ist somit ein interessanter Beitrag zu der Frage, in welcher Weise und Form gegenseitige Verwerfungen der Vergangenheit in einer neuen

ökumenischen Situation überwunden werden können — eine Frage, die z. B. auch im Leuenberger lutherisch-reformierten Gespräch eine Rolle gespielt hat.

Günther Gaßmann

*Amt und Eucharistie.* Mit Beiträgen von Peter Bläser, Suso Frank, Peter Manns, Gerhard Fahrnberger, Hans-Joachim Schulz. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1973. 255 Seiten. Paperback DM 18,—.

Zwei Anliegen haben die Diskussion um die Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter in Gang gebracht, erstens vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehend: das Bemühen, die „Elemente der Heiligung und Wahrheit“, wie die vatikanischen Konzilsväter sie in den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften konstatierten, auch in den Ämtern dieser Kirchen bestätigt zu finden, zweitens, von der ökumenischen Situation unserer Gemeinden ausgehend: der Wunsch einer auch in der Eucharistie und im Abendmahl erfahrenen Gemeinschaft den Weg zu ebnen. Dazu kommt die Einsicht kirchlicher Religionssoziologen, daß Pfarrer und Gemeindeleiter, wollen sie dem priesterlichen Auftrag in der Welt von heute gerecht werden, ihren Beruf neu sehen, neu lernen und sich neu aneignen müssen — dies alles im Hören auf die Schrift und im Prüfen der kirchlichen Überlieferungen.

„Amt und Eucharistie“, dieses instruktive Buch, das einer Anregung aus der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz zu verdanken ist, grenzt aus der gegenwärtigen Ämterdiskussion die Spezialfrage heraus, wie weit in der katholischen Tradition das Amt auf die Eucharistiefeyer in der Gemeinde bezogen ist und bezogen bleiben muß, und die Antwort der beteiligten Autoren erwächst aus dem Aufarbeiten und Auswerten dessen, was Exegese, Dogmengeschichte und Theologiegeschichte

hier zutage gebracht haben. So werden das Neue Testament (Peter Bläser), die Tradition und die Praxis der Alten Kirche (Suso Frank), die Theologie Martin Luthers (Peter Manns), das Konzil von Trient (Gerhard Fahrnberger) und die liturgischen Überlieferungen (Hans-Joachim Schulz) auf ihren Befund hin befragt.

Die fünf Autoren von „Amt und Eucharistie“, hätte ihnen das Ämtermemorandum der sechs Ökumenischen Universitätsinstitute bereits vor der Abfassung ihrer Beiträge vorgelegen, würden dieses neuerliche Dokument ökumenischer Theologie wohl nicht mitunterschrieben haben, sie verstehen sich als kritische Gesprächspartner und Hinterfrager, und die Diskussion, deren wesentliche Aspekte berücksichtigt und dargestellt werden, wird noch auf lange Sicht weitergehen.

Richard Boeckler

## KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENKUNDE

*Raymund Kottje / Bernd Moeller (Hrsg.),* Ökumenische Kirchengeschichte. Mittelalter und Reformation, Bd. II, unter Mitarbeit von Remigius Bäumer, Gustav Adolf Benrath, Alexander Gancoczy, Leif Grane, Raymund Kottje, Josef Lenzenweger, Bernd Moeller und Harald Zimmermann. Matthias Grünewald-Verlag Mainz / Chr. Kaiser Verlag, München 1973. 472 Seiten. Geb. DM 39,—.

Diese Gemeinschaftsarbeit katholischer und evangelischer Kirchenhistoriker ist mit dem hier angezeigten Band einen erheblichen Schritt weitergekommen. Sie umspannt das Mittelalter mit dem kirchlichen Leben unter den Germanen und Kelten bis hin zum Dreißigjährigen Krieg. Die Aufgliederung der gewaltigen Stoff-

massen ist gelungen, die Darstellung ist auch in sprachlicher Hinsicht flüssig und ansprechend. Bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raums ist die Auswertung der neueren Forschung eine anerkennenswerte Leistung. Gelegentlich wird vereinfacht, z. B. bei dem ersten Abendmahlstreit im 9. Jh. (S. 47) oder bei der Darstellung der Auswirkungen des Investiturstreites. Besonders plastisch ist der Abschnitt über die Scholastik, der eine auch dem „Laien“ verständliche, lesbare Übersicht bietet. Schwierige Probleme, wie z. B. die Frage nach Luthers reformatorischer Erkenntnis, können wohl nicht anders als im Sinne einer Entfaltung von möglichen Standpunkten angegangen werden und verbieten Ausschließlichkeitsurteile. Dennoch konnte ich bei R. Bäumers Luther-Kapitel mehrfach nicht folgen. Der kritischen Randbemerkungen des evangelischen Herausgebers hätten mehr sein können. Die Lutherwürdigung Bäumers hebt zu einseitig auf Luthers Stellung zum Papsttum ab, seiner religiös-theologischen Intuition und Konzeption wäre unter ökumenischem Aspekt mehr abzugewinnen gewesen. Im Vergleich zu Luther wird auch Calvin sehr eingehend gewürdigt. M. W. gibt es keinen vergleichbaren Überblick in den bekannten kirchengeschichtlichen Handbüchern. Demgegenüber fällt der Abschnitt über die katholische Reform und Gegenreformation, unter Einschluß des Ignatius von Loyola, zu knapp aus. Insgesamt haben wir es mit einer sehr empfehlenswerten Gemeinschaftsleistung zu tun.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

*Kirche im Osten.* Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 16 — 1973. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. 187 Seiten. Leinen DM 22,—.

Das Jahrbuch „Kirche im Osten“ (Bd. 16 — 1973) enthält wiederum eine Fülle theologischer und kirchlicher Abhandlungen aus dem osteuropäischen Bereich. Nach einem Nachruf auf Athenagoras I. (R. Stupperich) und einer Würdigung des polnischen Kirchenhistorikers Oskar Bartel anlässlich seines 80. Geburtstages (P. Wrzcionko) untersucht Hans-Jürgen Ruppert in einem überaus lesenswerten Beitrag „Das Prinzip der Sobornost“ in der russischen Orthodoxie“ in seinem Spannungsverhältnis zwischen Geist und Institution. Es folgt der zweite Teil der Darstellung von „Gesellschaften und Vereinigungen für Interkommunion zwischen den Anglikanischen und Orthodoxen Kirchen“ von Ralph Ruthenberg — ein bisher kaum behandeltes und bekanntes Thema. Der Artikel von Wilhelm Kahle „Ivan T. Osinins Reiseaufzeichnungen aus Deutschland“ ist nicht nur „ein Beitrag zur russisch-orthodoxen Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert“, sondern gewährt auch einen überaus interessanten Einblick in das kirchliche und theologische Leben Deutschlands in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Ein verhältnismäßig neues Forschungsgebiet eröffnet die Untersuchung von Ernst Christoph Suttner „Rumänische Katechismen“. Die Reihe der Aufsätze wird abgeschlossen durch Arnold Starke „Nikolaus Radziwills Ruf zur Reformation in seiner Widmung der Brester Bibel an König Sigismund August von Polen“.

Bertold Spuler gibt in der „Chronik“ eine Übersicht „Die morgenländischen Kirchen seit 1965“, womit also über den herkömmlichen Rahmen des Jahrbuchs hinausgegangen wird. Einige Buchbesprechungen runden wie immer das Jahrbuch ab, für dessen sachkundige Betreuung durch jetzt anderthalb Jahrzehnte wir dem Herausgeber aufrichtig dankbar sein müssen.

Kg.

Wilhelm Bartz, Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung. Spee-Buchverlag, Trier 1973. 180 Seiten. Kart. DM 19,80.

Dies Buch setzt ein hoffnungsvolles Zeichen für Fortschritte in der ökumenischen Begegnung auf regionaler und lokaler Ebene, will es doch Anleitung geben, die verhältnismäßig kleinen Freikirchen (einschließlich Heilsarmee und Bund Freier evangelischer Gemeinden) in Deutschland sachgemäß zu verstehen. Der Trierer Theologe legt damit zwar keine eigenen Forschungen vor, sondern bezieht sich in der Regel auf Selbstdarstellungen der jeweiligen Kirchengemeinschaft. Sein Raster (Geschichte, Lehre, Kultus, Organisation, ökumenische Einstellung und Würdigung) ist auch nicht immer geeignet, das Wesentliche der betreffenden Gruppen deutlich zu markieren; doch mag gerade dieses Schema für Katholiken eine gute Hilfe zum besseren Verständnis sein.

Außerst sparsam und vorsichtig ist die Kritik des Verfassers vom römisch-katholischen Standpunkt aus. Die Frage „Volkskirche oder Freikirche“ bildet die Klammer, die das Ganze umschließt. Einige Schönheitsfehler lassen sich nennen, z. B. in der Literaturangabe auf S. 39 bei der Behauptung, daß die amerikanischen (sic!) Methodisten keinen Bischof, sondern einen jährlich gewählten Präsidenten (S. 80) und daß die südamerikanischen (sic!) Baptisten das internationale theologische Seminar in Rüschlikon gegründet hätten (S. 23). Über die Geschichte der lutherischen Freikirchen und ihre Union wird verhältnismäßig ausführlich berichtet, während mit keinem Wort die Evangelische Gemeinschaft erwähnt wird, die sich mit der Bischöflichen Methodistenkirche 1968 (paritätisch) zusammengeschlossen hat. Im ganzen ist die Darstellung jedoch, was Sprache und Erklärung angeht, so treffend und klar, daß jeder rechte Frei-

kirchler dieser Schrift größte Verbreitung wünschen wird.

Helmut Mohr

*Internationale Ökumenische Bibliographie.*

Band 6 (1967). Christian Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1973. 759 Seiten. Brosch., unbeschnitten DM 98,—.

Erfreulicherweise liegt nun der 6. Band dieser wichtigen Bibliographie vor, der die ökumenischen Veröffentlichungen des Jahres 1967 zusammenstellt. Waren dies 1966 6618 Nummern, so sind es diesmal bereits 7308. Die Sorgfalt, mit der all diese Veröffentlichungen zusammengetragen und zu einem erheblichen Teil mit Inhaltsangaben versehen worden sind, ist wieder bewundernswert. Die Systematik ist unverändert geblieben. Der Wunsch nach ihrer weiteren Untergliederung, die m. E. auch ohne Preisgabe der notwendigen konfessionellen Neutralität möglich gewesen wäre (z. B. unter II, 10 „Sakramente und Liturgie. Heiligkeit. Gebet und Spiritualität“), ist zwar nicht direkt, aber doch indirekt erfüllt worden. Durch die neue Hinzufügung eines ausführlichen Sachwort-Index ist für die Orientierung in den zum Teil sehr großen Abteilungen der Systematik eine Hilfe geboten, die den Wert dieser Bibliographie für den Benutzer erheblich steigert. Zweifellos könnte der Wert durch kurze Querverweise auf solche Veröffentlichungen, die für mehrere Abteilungen und Stichworte von Bedeutung sind (es genügt ein Pfeil mit der Zahl der Nummer) und die Hinzufügung der Konfessionszugehörigkeit der Autoren (ähnlich den kurzen Angaben im Mitarbeiterverzeichnis S. 5 ff.) noch weiter gesteigert werden.

Ein (auch finanzielles) Problem besteht in der Tatsache, daß auch viele unwichtige Veröffentlichungen in der Bibliographie angeführt sind. Aber vielleicht ist es ein noch schwierigeres Problem, sichere

Maßstäbe dafür zu gewinnen, daß eine Scheidung zwischen Spreu und Weizen zuverlässig vollzogen werden kann. Auf jeden Fall bedeutet auch dieser Band eine unentbehrliche Hilfe für die wissenschaftliche ökumenische Arbeit, und es ist zu hoffen, daß das Werk weiter fortgesetzt und der Abstand zwischen dem Berichts- und Erscheinungsjahr weiter reduziert werden kann.

Den Herausgebern, der Redaktion und den Mitarbeitern ist für ihre selbstlose Arbeit von Herzen zu danken.

Edmund Schlink

## FRIEDENSFORSCHUNG

*Ernst-Otto Czempiel*, Schwerpunkte und Ziele der Friedensforschung. (Reihe „Entwicklung und Frieden“, Bd. 4) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1972. 124 Seiten. Kart. DM 9,50.

Im Rahmen der sich verdichtenden ökumenischen Diskussion über Probleme des Friedens wird man die Arbeit von Czempiel sehen müssen, handelt es sich doch um einen repräsentativen Text insofern, als dieser „Beitrag zur Diskussion“ (Czempiel) hervorgegangen ist aus einem Gutachten, in dem Basis und Zielrichtung für die Forschungsarbeit der „Wissenschaftlichen Kommission des katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden“ (in der BRD) entworfen werden sollten. Konsequenter setzt Czempiel mit einer Reflexion auf historische Erfahrungen bei zwei zentralen, bis heute ungelösten Problemen des Friedens an: der Rolle der organisierten militärischen Gewaltanwendung, des Krieges also, und der politischen Folgenlosigkeit von Friedensstrategien christlicher wie humanistisch-säkularer Provenienz. Mit der gesamten Komplexität der Traditions-

angebote zwischen der bis heute noch nicht ex cathedra verworfenen christlichen Lehre vom gerechten Krieg einerseits und dem in der frühen Patristik bereits manifesten Pazifismus andererseits habe es Friedensforschung, so Czempiel, heute zu tun. Ihre Schwerpunkte und Ziele will er freilich nicht einseitig aus katholischer Sicht, sondern allgemein auf einem angemessenen theoretischen Niveau begründen. Charakteristisch nicht unbedingt für diesen an sich legitimen Anspruch, sondern für die analytische Ansatzhöhe, die Czempiel wählt, ist die Kopflastigkeit der spezifisch politologischen Argumentation: eine methodische Vorentscheidung, die Czempiel uneingestanden mit der Majorität der von ihm zu Recht kritisierten bisherigen Friedensforschung teilt. In der Auseinandersetzung mit deren sogenannter „kritischer“ Richtung vor allem profiliert er sein eigenes Konzept. Mit einem scharfen, aber präzise danebengehenden Seitenhieb auf die „konsequenteste Richtung der kritischen Friedensforschung, die revolutionary peace research“, knüpft er negativ an den unter christlichen Prämissen entwickelten durchgängig innergesellschaftlichen Friedensbegriff des Mittelalters, indem er die Friedenskonzeption jener Richtung der Friedensforschung einen „in seiner Totalität dem mittelalterlichen nicht unähnlichen“ Ordnungsanspruch unterschiebt und statt dessen selbst vehement auf der nicht mehr ganz frischen, weil mittlerweile akzeptierten oder doch wenigstens breiter diskutierten These insistiert, Frieden sei durchgängig als Prozeß zu verstehen, als ein Prozeß des friedlichen Systemwandels, der qualifiziert werde durch einen strengen Bezug auf soziale Gerechtigkeit und Emanzipation des einzelnen. Daß Czempiel diesen Prozeß freilich ausschließlich auf internationaler Ebene konzipiert und ihn zugleich darauf restringiert, wird nur verständlich, wenn man seine Unterscheidung von Bezugsgruppen und Trägergruppen des

Friedensprozesses mitmacht und daraus den Vorrang von Strategieforschung (im allgemeinen Sinne des Wortes) innerhalb der Friedensforschung folgert, die dann auch ausschließlich auf politische „Einheiten“ im internationalen System zugeschnitten ist. Zwar übersieht Czempiel nicht, daß innergesellschaftliche Friedlosigkeit in das Außenverhalten handlungsfähiger politischer Einheiten auf internationaler Ebene eingreift. Gerade deshalb aber leistet die in ihrer Prägnanz tief ambivalente Fassung von „Frieden als Fortschrittsordnung“ nicht das, was Czempiel sich von ihr verspricht: die einheitliche Ausrichtung aller strategischen Konzepte auf eine solche Ordnung hin auch inhaltlich auszufüllen.

Die Reduktion aller Bestimmungsstücke des Friedens auf Gewaltfreiheit ist letztlich immer noch Stilisierung, wie die jüngsten dramatischen Entwicklungen lehren sollten. Der brutale Sachverhalt, der dem Frieden entgegensteht, ist elementarer. Er ist, nach einem Wort von Georg Picht, nackte materielle Not. Daran wären Ziele und Schwerpunkte der Friedensforschung auszurichten.

Friedhelm Solms

Gerhard Liedke (Hrsg.), Frieden — Bibel — Kirche. (Studien zur Friedensforschung, Bd. 9.) Ernst Klett Verlag, Stuttgart / Kösel-Verlag, München 1972. 236 Seiten. Kart. DM 18,—.

Der Titel dieses Buches umreißt stichwortartig, vielleicht sogar im polemischen Sinn des Wortes, das Ziel des Friedensforschungsprojektes der Ev. Studiengemeinschaft Heidelberg (FEST), aus dessen Arbeit der vorliegende Band stammt. Wer, wie die FEST, nach dem „Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden“ fragt, wird problematisieren müssen, „ob und welcher Beitrag zum Friedensproblem aus biblischen Texten und ihrem Verständnis vom Frieden zu gewinnen

ist“ (Liedke). Das ist um so dringlicher, als ganz allgemein in der internationalen Friedensforschung die Frage nach möglichen Trägern von Friedenshandeln als Kernproblem immer stärker akzentuiert wird. Damit stellt sich für die Kirchen, die aus ihrer Tradition heraus zum Friedenshandeln besonders verpflichtet sein sollten, das Legitimationsproblem; denn wer sich auf die Bibel als „kirchenstiftende Urkunde“ beruft und daraus normative Maßstäbe für das Handeln ableitet, muß sich dann auch mit der Vielschichtigkeit des biblischen Friedensverständnisses und seiner problematischen Wirkungsgeschichte auseinandersetzen.

Daran orientieren die Autoren bei aller Pluralität im Methodischen ihre Beiträge. Begriffsgeschichtliche Abhandlungen, Signum früherer theologischer Arbeiten in dieser Reihe, haben nunmehr der Darstellung größerer geschichtlicher Zusammenhänge Platz gemacht. Das hat die theologische Diskussion des Friedensbegriffs zweifellos profiliert, weil nunmehr die Fragwürdigkeit des heute so gern herangezogenen šalom-Begriffs unverhüllt herauskommt. War Israel Träger des *Friedens*? Nach Lothar Perltz waren *Kampf* und *Krieg* die dominierenden Elemente in der staatlichen Geschichte Israels. Wer das nicht sehe, dem gerate Frieden in Israel zur „friedlichen Idylle“. Dem hält Gerhard Liedke in seinem Beitrag entgegen, hier werde šalom auf den Gegenbegriff zu Krieg reduziert und damit nur die aktuelle Schwierigkeit bei der Friedensdefinition verlängert statt geklärt.

Liedke, vor allem aber Hannes Odil Steck akzentuieren demgegenüber Friedenskonzepte der Psalmen und Schriften der Propheten, die für das Neue Testament bestimmend sind. Hartwig Thyen geht dem im Neuen Testament exemplarisch nach. Seine methodische Empfehlung, das Neue Testament insgesamt auf die sie fundierende gemeindliche Lebens-

praxis hin zu befragen, zieht eine erste weiterführende Konsequenz aus der eigentümlichen Unverbindlichkeit exegetisch-historischer Arbeiten im Kontext heutiger Friedensforschung. Eben weil die politischen Auswirkungen von gegenläufigen biblischen Friedensvorstellungen des Alten Testaments sich historisch nicht mehr erheben lassen und damit für christliches Handeln heute folgenlos bleiben, hat theologische Forschung dieses Typs in christlich motivierten Friedensbemühungen nur eine Funktion, wenn sie, ohne hermeneutische Schwierigkeiten naiv zu überspringen, beitragen kann zur Präzisierung und Überprüfung von gegenwärtig Geltung beanspruchenden Hypothesen wie etwa der, daß der Weltfriede von Menschen machbar sei. Bemerkenswert ist, daß dieses Buch das Dilemma immanenter Theologie ohne beschönigende Retuschen bloßlegt und zugleich einen friedensforschungsrelevanten neuen Ansatz präzisiert. Das läßt hoffen.

Friedhelm Solms

## KIRCHE IM WELTKONFLIKT

*Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. (Gesellschaft und Theologie: Systematische Beiträge, Nr. 11.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz / Chr. Kaiser Verlag, München 1973. XII, 288 Seiten. Snolin DM 32,—.

Das in Lateinamerika bekannteste Textbuch zur Theologie der Befreiung, ein Vademecum vieler Studenten und engagierter Christen, liegt jetzt in einer vorzüglichen deutschen Übersetzung vor. Sein Autor, Gustavo Gutiérrez-Merino, ist Weltpriester und Professor an der Katholischen Universität in Lima.

Liberación — Befreiung — ist für ihn nicht so sehr ein neues Thema der Theologie, sondern eine neue Art, Theologie zu treiben vom Ort des befreienden Handelns her, als kritische Theorie einer bestimmten Praxis. Das Handeln (und Unterlassen) der Kirche und des Christen ist das Primäre, und „alle politischen Theologien, alle Theologie der Hoffnung, der Revolution und der Befreiung gelten nicht soviel wie eine echte Initiative im Sinne der Solidarität mit den ausgebeuteten Klassen der Gesellschaft“ (S. 288). Unter dieser Prämisse wird man die ganz andere Theologie lesen und beurteilen müssen. Sie bringt zuerst unter Berufung auf Medellín 1968 (CELAM II) eine Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit unter den Erfahrungen von Unterdrückung und Entfremdung, Abhängigkeit und struktureller Gewalt. Befreiung wird als ein einziger, mehrschichtiger, komplexer Prozeß beschrieben, der auf der Ebene wissenschaftlicher Rationalität als wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung begriffen wird, auf der Ebene der Kulturrevolution auf den neuen Menschen in einer solidarischen Gemeinschaft zielt und auf der Ebene des Glaubens als Befreiung von der Sünde die Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen ermöglicht (S. 228). Der Schöpfer ist der Befreier Israels, der Exodus das Paradigma der Befreiung, die in das verheißene Land und die neue Gesellschaft ohne Elend und Entfremdung führt (S. 145). Wer auf dieses Ziel hin kämpft, hat teil an der Erlösung; jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft ist schon Erlösungstat (S. 171), wenn auch die vollgültige radikale Befreiung erst durch Christus geschieht.

Die Frage nach der theologischen Relevanz der Befreiung ist für Gutiérrez die Frage nach dem Sinn des Christentums und der Sendung der Kirche überhaupt. Sie steht vor der Frage, ob sie weiter Nutznießerin einer ungerechten Gesell-

schaft bleiben soll. Das Liebesgebot Christi und die Verpflichtung gegenüber der Welt lassen ihr keine Wahl. Sie muß das sichtbare Zeichen der Gegenwart des Herrn im Verlangen nach der Befreiung und dem Kampf für eine menschliche und gerechte Gesellschaft sein (S. 246). Die aktive Minderheit derer, die den prophetischen Auftrag der Kirche wiederentdecken, Protest, Solidarität und Armut wagen, weist über den einzig mehrheitlich christlichen Erdteil unter den beraubten und unterdrückten Völkern hinaus.

Europäische Theologen werden an die Christologie dieses Entwurfs (und der Befreiungs- und Revolutionstheologien überhaupt) die dringlichsten Anfragen richten, an einen Christus, der die Verwirklichung menschlicher Hoffnungen auf Befreiung und Veränderung erfüllt, ohne sie zu richten, auf ein Christuszeugnis, das die paulinische Kreuzestheologie ausklammert und darum auch vom neuen Menschen nur in der Sprache säkularer Utopien reden kann.

Ein gutes, notwendiges, lesenswertes Buch, das auch die Grenzen zeigt, in denen Theologie als Funktion der Veränderung in einer konkreten Situation möglich ist.

Reinhart Müller

Andreas Bänziger / Roman Berger / Jean-Claude Buhner, Lateinamerika: Widerstand und Befreiung. (Reihe: Stichwörter zu Lateinamerika, Nr. 31.) Laetare-Verlag, Stein b. Nürnberg / Imba-Verlag, Freiburg i. Ue. 1973. 120 Seiten. Kart. DM 8,—.

Die Verlagsgemeinschaft setzt ihre lesenswerten Lateinamerika-Reihe mit Aufsätzen von drei namhaften Schweizer Journalisten fort, die mit Sachkenntnis und Engagement Kräfte der Befreiung und des Widerstands schildern und beurteilen.

Um die Revolution, nach LA-Sprachgebrauch: die radikale Veränderung der politischen und wirtschaftlichen Strukturen, geht es den Demokraten, den Militärs, der Guerilla und der Kirche. Eine demokratische Eigenentwicklung setzt aber ein gewisses Maß an wirtschaftlicher Unabhängigkeit voraus, das heute kaum gegeben ist. Als politische Methode verstanden (oder als Alibi mißbraucht), degeneriert Demokratie zur Farce und zum Mittel der Herrschaft von wenigen. Auf das Militär als Alternative zum Parlamentarismus richten sich manche Hoffnungen. Weder das brasilianische noch das peruanische Modell, die ausführlicher diskutiert werden, können voll überzeugen, weil beiden die Massenbasis fehlt. Solange sie vom Volk weder getragen noch kontrolliert werden, bleibt die Gefahr, daß die Militärdiktaturen ihre eigene Dynamik entfalten. Die Guerilla, die in einem dritten Aufsatz untersucht wird, ist an diesem selben Mangel gescheitert, als sie eine revolutionäre Theorie in der Praxis beweisen und die Revolution in den Städten und auf dem Land nicht mit den zu Befreienden, sondern für sie unternehmen wollte.

Auch für die Kirche in Lateinamerika ist nach Meinung der Autoren eine fast totale Entfremdung zwischen der Führungselite und einem unbeteiligten Volk charakteristisch. Die Pfingstbewegung deckt diesen Tatbestand auf, indem sie den Armen, die durch den sozialen Wandel überwältigt und überfordert werden, die „horizontale Solidarität“ anbietet. Die Öffnung der Kirche zur Welt, wie sie das II. Vaticanum und für LA die Dokumente von Medellin fordern, bringt die Kirche in eine „selbsterstörerische Zerreißprobe“ (S. 103). An ihrem Ende könnte eine völlig neue, offene Kirche stehen. Sie kündigt sich bereits im Konflikt zwischen Kirche und Regierung in Paraguay (S. 108) und in einer Theologie der Befreiung an.

Das Buch macht erneut die unheilvolle Wechselbeziehung zwischen geistiger Abhängigkeit, kultureller Entfremdung, wirtschaftlicher Ausbeutung und politischer Unterdrückung in Lateinamerika deutlich.

Reinhart Müller

*The Situation of the Indian in South America.* Veröffentlichungen des Seminars für Ethnologie der Universität Bern, Nr. 3/1971, herausgegeben von Professor Dr. W. Dostal. World Council of Churches, Geneva 1972. 454 Seiten. Paperback DM 39,50.

Der Band, im Untertitel bezeichnet als „Beitrag zum Studium des interethnischen Konflikts im Blick auf die Nicht-Anden-Indianer“, bringt als englische Übersetzung der spanischen Originalausgabe den ausführlichen Bericht über das Symposium, das vom Antirassismus-Programm und der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) des ÖRK in Bridgetown auf Barbados vom 25.—30. Januar 1971 veranstaltet wurde. Damals hat die Barbados-Erklärung für die Befreiung der Indianer (S. 376—381) begeisterte Zustimmung und leidenschaftliche Ablehnung erfahren. Die Anthropologen stellten darin fest, daß die lateinamerikanischen Staaten, die von imperialistischen Mächten ausgebeutet werden, ihrerseits die indianische Urbevölkerung ausbeuten, sie kulturell, sozial und wirtschaftlich diskriminieren und durch Indianergesetzgebung und deren Handhabung nicht selten für die physische Ausrottung verantwortlich sind. Auch die christlichen Missionen seien durch aktive Teilnahme an der kolonialistischen Ausbeutung der Indianer, durch Duldung ihrer Diskriminierung und Verkündigung einer jenseitigen Wiedergutmachung mitschuldig für Ethnozid und Genozid der Indianer. Eine sofortige Einstellung der Missionsarbeit wurde empfohlen.

Der Deutsche Evangelische Missionsrat hatte damals gegen die pauschale Denunzierung einer Politik lateinamerikanischer Regierungen protestiert, sich von den ideologischen Voraussetzungen der Erklärung distanziert und die undifferenzierte Kritik an den christlichen Missionen zurückgewiesen. Er hatte den ÖRK darauf hingewiesen, daß durch die materielle und moralische Unterstützung von Aktionen dieser Art das Vertrauen seiner Gliedkirchen über Gebühr strapaziert werden könnte. Im Mai 1972 hatte der ÖRK die in Bridgetown abwesenden Vertreter lateinamerikanischer Kirchen zu einem Erfahrungs- und Meinungsaustausch über die Frage der Indianermision und der Barbados-Erklärung nach Asunción eingeladen.

Ist nach diesen Vorgängen und der inzwischen vom DEMR in Königstein veranstalteten Arbeitstagung mit Ethnologen, Theologen und Missionaren der Berichtsband überholt? Ich meine, er behält über den Anlaß hinaus seine Aktualität. Das kontroverse „Statement of Barbados“ ist, wie die Lektüre ergibt, nicht das wichtigste Ergebnis des Symposiums, eher ein Nebenprodukt.

Der Band bringt vielmehr im ersten Teil ausgezeichnete Länderstudien, die die Situation der Indianerstämme, die Entwicklung der Indianerschutzgesetzgebung und die Problematik des interethnischen Konflikts referieren und reflektieren (in der Regel unter Einbeziehung der Missionsarbeit). Das Kompendium der in 18 Kapiteln aus zehn Ländern mitgeteilten historischen und aktuellen Fakten wird im zweiten Teil ergänzt durch eine demographische Bestandsaufnahme und eine kritische Bibliographie der in den respektiven Ländern zur Frage verfaßten Literatur. Danach leben in Südamerika noch zwischen 700 000 und 960 000 Flachlandindianer, davon allein drei Fünftel in Peru, Kolumbien, Bolivien und Brasilien. Diese Ureinwohner, deren Vorfahren viele tausend Jahre vor den

christlichen Konquistadoren und Mönchen den sechsten Kontinent betraten, sind zum Tode verurteilt, wenn nicht bald alle Verantwortlichen: Regierungen, Ethnologen und Anthropologen, Kirchen, Missionen und eine weltweite Öffentlichkeit sich ihre Sache — ohne Eigeninteresse — zu eigen machen. Darauf so

dringlich hingewiesen zu haben, ist das Verdienst des ÖRK. Mögen den kräftigen Worten von Barbados Taten zwischenkirchlicher Hilfe folgen.

Im Juli dieses Jahres wird im Peter Hammer-Verlag eine deutsche Ausgabe des Buches erscheinen.

Reinhart Müller

### Nachwort

Freunde, Mitarbeiter, Herausgeber und Verlag der „Ökumenischen Rundschau“ wollten D. Dr. Krügers 60. Geburtstag am 12. April 1974 nicht vorübergehen lassen, ohne ihm für die unermüdlige, opferbereite Arbeit in der Ökumene einen sichtbaren Dank zu bezeugen — einen Dank, der zugleich die Ermutigung einschließt, von der ökumenischen Bewegung, die gerade gegenwärtig einen tiefen Wandlungsprozeß durchsteht, nicht abzulassen. So entstand dieses Sonderheft, das, während der Ökumenische Rat der Kirchen sich auf seine V. Vollversammlung rüstet, Perspektiven der ökumenischen Bewegung vor Jakarta aufzeigen möchte und das deshalb den Titel „Ökumene vor neuen Aufgaben“ erhalten hat. Dieser Thematik stellen sich die folgenden Beiträge, unter denen der letzte zuerst genannt werden soll, weil er ökumenische Bewegung an einem regionalen Beispiel darstellt und weil er — eine Erinnerung daran, daß Ökumene immer den Dienst vieler braucht — von seinem Autor einem anderen Jubilar gewidmet worden ist. In diesem Beitrag, der Professor D. Rudolf Obermüller zum 70. Geburtstag am 24. April zugehört ist, beschreibt Heinz Joachim Held „Stationen der Ökumene in Lateinamerika“ und bringt Erfahrungen ein, die er als Präsident der Evangelischen Kirche am La Plata gesammelt hat.

Die anderen, mehr grundsätzlichen Beiträge wollen Perspektiven und Aspekte des Ökumenischen aufzeigen. Stephanus H. Pfürtner, Dominikanertheologe, entfaltet, wie die ökumenische Bewegung zum Ruf geworden ist, Dogma und Kirchenstruktur in den Dienst der Menschlichkeit und der Brüderlichkeit zu stellen; Ökumene wird hier eine „Chance und Herausforderung zu freier Menschlichkeit“. Eine Herausforderung an den Ökumenischen Rat der Kirchen sieht Günther Gaßmann in der fortschreitenden „Regionalisierung der ökumenischen Bewegung“, die das universale Anliegen zur neuen Aufgabe des Weltrates der Kirchen werden läßt. Reinhard Slenczka mit „Ostkirche und Ökumene auf dem Weg nach Jakarta“ analysiert die Vorbehalte und Bedenken, die von orthodoxen Kirchen gegen bestimmte Tendenzen im ÖRK geltend gemacht wurden, und Paul Löffler greift mit dem Artikel „Proselytismus und die Zukunft der Ökumene“ bis tief an die Methodenfrage im ökumenischen Miteinander. Das heißt umstrittene Thema „Mission“ — und welche Orientierungspunkte sich in der Nach-Bangkok-Debatte abzeichnen —, erörtert Walter J. Hollenweger in „Professor Unrat denkt weiter“, und der Adventistentheologe Bert B. Beach zeigt in „Nichtmitgliedskirchen im kritischen Gespräch mit dem ÖRK“, welche elementare Anfragen aus den Randzonen des Weltrates an den von ihm verkörperten Ökumenismus gerichtet werden.

Die „Dokumente und Berichte“ sind ganz dem Dialog mit der Orthodoxie gewidmet und bieten einiges an Veranschaulichung zu Reinhard Slenczkas Aufsatz über Orthodoxie und Ökumene; es sind die Antwortschreiben des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen auf die Schreiben des Ökumenischen Patriarchats und des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland; ferner ein Bericht von Fairy von Lilienfeld über „Das VI. theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Sagorsk 25.—29. 11. 1973)“.

Im Namen der Herausgeber, Freunde und Kollegen

Richard Boekler    Hannelore Poblenz    Walter Müller-Römbeld    Horst Quiring

### *Mitteilung der Schriftleitung*

Das Herausbergremium unserer Zeitschrift hat Professor *Nikos A. Nissiotis*, den langjährigen Leiter des Ökumenischen Instituts in Bossey, hinzugewählt. Herr Professor Nissiotis hat zu unserer Freude diese Berufung angenommen. Er wird künftig gerade den orthodoxen Aspekt in der redaktionellen Arbeit der „Ökumenischen Rundschau“ wahrnehmen und vertreten.

Kg.

### *Anschriften der Mitarbeiter*

Rev. Dr. Bert B. Beach, 119 St. Peter's Street, St. Albans, Hertfordshire AL1 3EY, England / Pastor Dr. Ulrich Betz, 4 Düsseldorf, Bendemannstr. 16 / Pastor Dr. Richard Boekler, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Prof. Dr. Walter J. Hollenweger, The University of Birmingham, Department of Theology, P.O. Box 363, Birmingham B15 2TT, England / Kirchenpräsident Prof. Dr. Heinz Joachim Held, Esmeralda 162, Buenos Aires, Argentinien / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14 / Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, 852 Erlangen, Kochstr. 6 / Landesbischof i. R. Dr. Hanns Lilje, 3 Hannover, Meraner Str. 5 / Prof. Dr. Paul Löffler, Near East School of Theology, P.O. Box 7424, Beirut, Libanon / Pastor Helmut Mohr, 3575 Kirchhain 1, Brückenstr. 12 / Oberkirchenrat Dr. Reinhart Müller, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Stephanus H. Pfürtner, 1 Place Georges Python, CH-1700 Freiburg oder Jugendakademie, 5303 Bornheim-Walberberg / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, 69 Heidelberg, Moltkestr. 6 / Dr. Friedhelm Solms, 69 Heidelberg, Schmeilweg 5 / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2.

# Eucharistische Gastfreundschaft

Ökumenische Dokumente. Herausgegeben von Reinhard Mumm unter Mitwirkung von Marc Lienhard. (Schriftenreihe „Kirche zwischen Planen und Hoffen“ Nr. 11) ISBN 3-7982-0122-6  
156 Seiten. DM 15,—

Der Band bringt neben einleitenden Beiträgen von Reinhard Mumm, München, und Marc Lienhard, Straßburg, sechzehn evangelische, katholische, altkatholische und anglikanische Verlautbarungen und Stimmen, die sich mit dem gemeinsamen Mahl der Christen befassen. Es fehlen nicht die Direktiven des Straßburger Bischofs Elchinger, erstmals in voller deutscher Übersetzung, und Synodalvorlagen aus jüngster Zeit. Wie nie zuvor wird die Dichte der theologischen Besinnung deutlich, das Bemühen um Klarheit und liebendes Verständnis. Weitere Gespräche werden ohne Kenntnis dieser Dokumente kaum geführt werden können, ja, viele werden überhaupt sich erübrigen, und der Weg zum praktischen Handeln wird sich weiter öffnen.

Der Band gehört in alle Institutionen, Gruppen, Arbeitskreise, die mit ökumenischer Thematik befaßt sind.



**Johannes Stauda Verlag  
Kassel**

## Evangelisation in der westlichen Welt heute

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

*Hans Heinrich Harms zum 60. Geburtstag*

Das Wort Evangelisation hat mehrere Bedeutungen. Es wird manchmal benutzt in einem sehr allgemeinen Sinne. Evangelisation ist dann jede Verkündigung des Evangeliums, die zur Entscheidung ruft. Aber es kann auch in einem schärfer begrenzten Sinne benutzt werden. Evangelisation ist dann die missionarische Verkündigung, die ganz und gar nach außen gerichtet ist und versucht, diejenigen Menschen zu erreichen, für die das Evangelium eine unbekannte oder erledigte Sache ist.

Ich werde von Evangelisation in dieser letztgenannten Bedeutung sprechen. Es ist natürlich wahr, daß alle Christen, solche, die aktiv mit der Gemeinde mitleben, und solche, die am Rande der Kirche leben, immer wieder neu aufgerufen werden müssen, um die Botschaft der Herrschaft Christi über ihr Leben ernst zu nehmen. Denn ohne Erneuerung, ohne Überwindung des billigen Christentums, ohne Vertiefung des Gehorsams kann die Kirche ihren von Gott gegebenen Auftrag nicht erfüllen. Aber es scheint mir, daß wir in der jetzigen Lage ganz besonders unterstreichen müssen, daß die Kirche einen missionarischen Auftrag hat, denn diesen Auftrag hat die Kirche im Westen nicht wirklich ernst genommen und nimmt ihn noch immer nicht ernst. Missionarisch heißt: die Verkündigung adressieren an Menschen, die das Evangelium nicht kennen. Die Evangelisation der Kirchen hat aber im großen und ganzen die Botschaft adressiert an abtrünnige oder laue Christen. Es ist fast immer ein Zurückrufen, eine Erweckungspredigt. Hans Hoekendijk sagt, daß fast alle heutige Evangelisation „in der Christenheit“ stattfindet, d. h. man geht davon aus, daß die Hörer die kirchliche Sprache verstehen können und daß man nur alte Erinnerungen aus der Zeit der Sonntagsschule zu neuem Leben zu bringen braucht. Die tatsächliche Situation aber ist, daß die Christenheit als Bereich, in dem christliche Kategorien, Vorstellungen und Worte die gemeinsamen Voraussetzungen sind, in vielen Schichten unserer Gesellschaft nicht mehr existiert. Man weiß vielleicht noch etwas vom Christentum, aber dieses „etwas“ ist dann oft Karikatur. Wir machen es uns zu leicht, wenn wir in einer solchen Lage tun, als ob wir anknüpfen können an Überbleibsel der Kindheit. Wir haben es immer mehr

zu tun mit einer wirklich missionarischen Situation, in der also ein neuer Anfang gemacht werden muß. Und wir werden diesen Anfang nur machen können, wenn wir das moderne Heidentum ernst nehmen als echtes Heidentum, d. h. als Lebens- und Weltanschauung von Menschen, die in ihrem Leben und Denken nicht vom Evangelium, sondern von anderen Botschaften oder Ideologien ausgehen. Wir wollen darum fragen, was die Aufgabe einer so verstandenen Evangelisation ist.

Nun aber ist die große Frage, wer dieser moderne Mensch ist, mit dem wir es in der Evangelisation zu tun haben. In den letzten Jahrzehnten ist die Frage meistens mit der These beantwortet worden, daß dieser Mensch Produkt der großen und akuten Säkularisierung ist, die schon seit der Zeit der Renaissance und besonders seit der Zeit der Aufklärung die Entwicklung der modernen Welt beherrscht hat, und daß diese Säkularisierung zur Folge hat, daß er sich als einen mündigen Menschen betrachtet, der imstande ist, mit den Lebensfragen ohne Hilfe von transzendenten Mächten fertig zu werden. In seinen berühmten Gefängnisbriefen hat Dietrich Bonhoeffer von der Religionslosigkeit des mündig gewordenen Menschen gesprochen. „Gott, als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer für unsere Verlegenheiten ist überflüssig geworden“, sagt er. Friedrich Gogarten ist auf dieser Linie weitergegangen. Er meint, daß die Säkularisierung die notwendige Folge des christlichen Glaubens ist. Denn der Gott der Bibel befreit den Menschen von den mythischen Mächten. Gott befreit uns aus den Händen der Götter — durch Gott wurde die Welt „entgöttert“. Diese These hat in den letzten zwanzig Jahren in der Diskussion über die evangelistische Aufgabe einen tiefen Einfluß gehabt. Man glaubte, daß die Hauptaufgabe ist, das Evangelium zu verkündigen in einer Welt von Menschen, die stolz sind auf ihre Autonomie und Religion als eine Antiquität betrachten. Bonhoeffer sprach darum von der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe. Er hatte leider nicht die Zeit gehabt auszuarbeiten, wie das eigentlich gemeint war. Die Art und Weise, in der andere, wie Robinson in „Honest to God“, dann auf dieser Linie weitergegangen sind, ist gewiß nicht in Übereinstimmung mit Bonhoeffers eigentlicher Intention.

Wenn Bonhoeffer und Gogarten mit ihrer These recht haben, ist die evangelistische Lage theoretisch einfach. Wir brauchen uns nicht zu befassen mit den religiösen Vorstellungen und Gedanken unserer Zeitgenossen, denn diese sind nur noch Überbleibsel einer verschwindenden Welt. Missionarische Verkündigung muß ganz und gar an dem religionslosen Menschen orientiert sein.

Aber ist diese These wirklich haltbar? Es liegt eine tiefe Wahrheit in dem Satz, daß durch Gott die Welt entgöttert wird. Wir sehen das im Alten Testament im Kampf der Propheten gegen die Naturgötter. Wir sehen es im Neuen Testament in der Überwindung der „stoicheia“, der Mächte, die als göttlich

betrachtet wurden, aber ein Teil der Schöpfung sind. Aber man darf den Satz, daß Gott die Welt entgöttert, nicht umkehren und sagen: „Jede Entgötterung kommt von Gott“. Es gibt nicht nur eine Säkularisierung, die Folge der Begegnung mit dem lebendigen Gott ist. Es gibt auch eine Säkularisierung, die von einer prometheischen Hybris getragen wird. Der große Säkularist Lucretius hat die biblische Botschaft nicht gekannt. Und bei Karl Marx ist es sicher nicht nur sein jüdisches Erbe, sondern auch die Begegnung mit Demokrit und Epikur, die ihn zum Kampf gegen alle Religion führen.

Die Säkularisierung ist ein ganz komplexes Phänomen. Es liegt darin ein soziologisches Element: die Entstehung einer Gesellschaft von Massenmenschen, die entwurzelt sind und keine Beziehung mehr haben zur Natur. Es liegt darin eine Entdeckung der fast unübersehbaren Möglichkeit, die Natur wissenschaftlich zu ergründen und technokratisch zu beherrschen. Und es liegt darin die Einsicht, daß Gott allein Gott ist und darum nichts Weltliches vergötlicht werden darf.

Diejenigen, die die Säkularisierung ausschließlich als Folge der biblischen unumkehrbar ist. Van Leeuwen sagt in seinem einflußreichen Buch: „Christentum in der Weltgeschichte“, daß, nachdem die „ontokratische“, d. h. mythische Weltanschauung unterminiert ist, es ausgeschlossen ist, zu der Lage zurückzukehren, die vor der Begegnung mit der biblischen Botschaft bestand. Nun gebe ich zu, daß eine nachchristliche Religiosität im Abendland niemals eine reine Wiedergeburt der vorchristlichen Religiosität sein kann. Sie wird etwas Krampfhaftes haben und die Naivität des alten Heidentums vermissen lassen. Sie wird auch in ihrer Negation der biblischen Botschaft zeigen, daß sie irgendwie von dieser biblischen Botschaft beeinflusst ist. Das ist bei Karl Marx und Friedrich Nietzsche, um nur diese großen Beispiele zu nennen, äußerst deutlich. Aber das heißt nicht, daß ein nachchristliches Heidentum undenkbar ist. Es ist nicht nur denkbar, sondern unvermeidlich, weil der total säkularisierte Mensch eher Durchgangsstadium als Endprodukt ist.

Das Gleichnis von der Austreibung der bösen Geister im Matthäus- und im Lukasevangelium ist hier anwendbar. Das Austreiben der Geister ist eine riskante Sache. Wenn das Haus leer bleibt, hat es eine besondere Anziehungskraft für andere Geister und, bevor man es weiß, wird das Haus bewohnt von einer noch größeren Anzahl Geister als vorher da waren. Die Säkularisierung hat die Lebenswelt des modernen Menschen entleert. Da müssen wir erwarten, daß neue Geister, neue Mächte das Haus besetzen werden.

Ich verneine natürlich nicht, daß es religionslose Menschen gibt. Die Zahl derjenigen, die sehr bewußt jede religiöse Deutung der Welt und des Menschenlebens ablehnen, ist wohl nicht sehr groß. Von einer bewußten Entscheidung kann man nur sprechen, wenn der Mensch weiß, was er ablehnt, und also mit

echter Religion zu tun gehabt hat. Viel größer ist die Zahl derer, die sich niemals entschieden haben, aber doch religionslos sind, weil sie in einer Umgebung leben, in der Religion überhaupt keine Rolle spielt. Man braucht nur an die Einwohner der kommunistischen Staaten zu denken, die nur noch selten mit der Kirche in Berührung kommen. Aber auch in der Arbeiterwelt im Westen, in manchen intellektuellen Kreisen und in der Jugend gibt es viele, die niemals mit der religiösen Frage konfrontiert worden sind, weil sie nicht einsehen, warum diese Frage für sie relevant ist.

Aber ist dieser religionslose Mensch der typische Vertreter der modernen Welt? Ich glaube persönlich, daß die Sache nicht so einfach ist. Im Gegenteil: für die Mehrheit der Menschen steht es so, daß sie es in der kalten Welt des folgerichtigen Säkularismus nicht lange aushalten können. Diese säkulare Welt ist nicht so säkular, wie sie aussieht. Diese Menschen, die nach der Definition des mündigen Menschen sich so ganz zu Hause fühlen sollten in der sichtbaren Welt und so tief überzeugt sein sollten, daß sie total unabhängig sind und die Welt beherrschen können, sind eigentlich merkwürdig unruhig. In ihrer Mitte regen sich Kräfte und Strömungen, die man nur als Versuche verstehen kann, die Religion, die man durch die Vordertür fortgejagt hat, wieder durch die Hintertür zurückzurufen. Selbst dort, wo man es am wenigsten erwarten konnte, taucht die religiöse Frage plötzlich wieder auf. Im Lande, das seit fünfzig Jahren offiziell atheistisch ist — Sowjet-Rußland —, kommt eine Literatur auf, die ganz bewußt mit einem religiösen Menschenbild arbeitet, eine Literatur, die uns in Westeuropa und Amerika mit unserer größtenteils nihilistischen Literatur beschämen sollte. Pasternak und Solschenizyn, Vladimir Maximov und Siniavsky sind nicht nur wichtig als Schöpfer und Dichter, sondern besonders auch als Zeugen eines post-säkularen religiösen Glaubens, d. h. eines Glaubens, der in dem Feuer der Religionslosigkeit auf die Probe gestellt ist. In diesem Fall haben wir es mit einer authentischen Wiederentdeckung des Christentums zu tun. In manchen anderen Fällen nimmt die Reaktion gegen die mechanische und eigentlich sehr langweilige säkularisierte Welt andere religiöse Formen an. Ich hörte zu meinem Erstaunen einen kommunistischen Funktionär in der DDR sagen, daß die Jugend in seinem Land sich heute wieder für religiöse Fragen interessiert. Meine Freunde in der Kirche bestätigten das, aber fügten hinzu, daß das nicht notwendigerweise bedeutet, daß viele junge Menschen den Weg zurück zur Kirche finden. So ist es auch in manchen Ländern des Westens. Es gibt eine neue Religiosität, die unendlich viele Formen annimmt, aber meistens außerkirchlich bleibt. Es ist bisher den Kirchen nicht gelungen, mit dieser neuen Religiosität ein fruchtbares Gespräch anzufangen. Für diese post-säkularen Strömungen sieht die Kirche aus wie eine Festung, die aus der prä-säkularen Zeit übriggeblieben ist. Man glaubt nicht, daß die Kir-

chen die Anliegen verstehen können, die die neue Religiosität vertritt. Es ist darum höchste Zeit, diese Anliegen ernst zu nehmen. Wir werden das am besten tun können, wenn wir ausgehen von der kulturgeschichtlichen Entwicklung der letzten Jahrhunderte.

Man kann die Ideengeschichte der abendländischen Kultur beschreiben als eine Pendelbewegung zwischen zwei Weltanschauungen. Die eine ist rationalistisch und glaubt an die Herrschaft der Vernunft über Natur und menschliche Existenz. Die andere ist vitalistisch und geht aus von der Priorität des spontanen, natürlichen Lebens. Friedrich Nietzsche hat dafür die Begriffe apollinisch und dionysisch geprägt. Wir sehen diese Pendelbewegung besonders deutlich in der Kulturgeschichte der letzten zweihundertfünfzig Jahre. Die Aufklärung will, wie Immanuel Kant es formuliert hat, daß der Mensch aus „seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ herausgeht, um sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Die Ratio kann mit dem Leben fertig werden. Die Aufgabe des Menschen ist, die Natur außer ihm und in ihm unter die Kontrolle der Vernunft zu bringen. Aber kaum hat die Aufklärung richtig angefangen, da kommt schon eine starke Reaktion. Im Namen des Gefühls, des spontanen Lebens, des Irrationalen wird scharf gegen die kalte Welt der Vernunft Herrschaft protestiert. Die Romantik beherrscht Literatur, Philosophie und selbst Theologie. „Gefühl ist alles“, sagt Faust zu Gretchen. Die Religion, die in der Aufklärungszeit immer mehr eine Randerscheinung wurde, wie Schleiermacher sagt: „ein ganz vernachlässigter Gegenstand“, wird wieder ernst genommen. Ist die Romantik denn ein Zurückkehren zu der christlichen Tradition des Abendlandes? Es ist wahr, daß eine Anzahl Romantiker den Weg zur Kirche zurückfanden, aber die romantische Religiosität ist nicht in erster Linie eine Neuentdeckung der biblischen Botschaft, sondern eine Entdeckung der Religion in einem sehr allgemeinen Sinne. Was der Vicaire Savoyard in dem Emile von Rousseau verkündigt, was Goethe (der in dieser Beziehung zur Romantik gehört) über die Urreligion der Naturanbetung zu sagen hat, was Schelling in seiner Philosophie lehrt, was Byron und Shelley in ihrer Dichtung über die Natur als Tempel Gottes predigen, das ist nicht die Botschaft der Offenbarung Gottes in Christus, sondern die Botschaft der wesentlichen Göttlichkeit der Welt. Und der junge Schleiermacher in seiner romantischen Periode macht diese Religiosität sozusagen kirchlich hoffähig. Was er den Verächtern der Religion gegenüber verteidigt, ist die ehrfürchtige Anschauung des Universums, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, die allgemeine Religion, die im Christentum einen besonderen Ausdruck gefunden hat.

In der weiteren Geschichte geht es dann hin und her zwischen rationalen und irrationalen Strömungen. Es gelingt Apollo nicht zu siegen, weil Dionysos immer wieder zurückkommt. Und Dionysos kann sich nicht von Apollo

befreien. Selbst der Riesenerfolg der modernen Naturwissenschaft mit ihrer rein vernünftigen Erfassung der Welt ist nicht so groß, daß die vitalistische Weltanschauung wirklich überwunden wird. Nach der materialistischen Naturphilosophie kommt ein Bergson. Neben Karl Marx steht Friedrich Nietzsche, der einerseits den Tod Gottes verkündigt, aber andererseits der Prophet des Gottes Dionysos wird. Nachdem Freud die Religion als Illusion beschrieben hat, kommt C. G. Jung, für den die archetypische Welt in uns, d. h. das kollektive Unbewußte mit seinem religiösen Inhalt, die entscheidende Rolle in unserem Seelenleben spielt. Es ist merkwürdig, daß auch in einem einzigen Leben die Pendelbewegung gefunden werden kann. Auguste Comte, Gründer der Soziologie und des Positivismus, verkündigt, daß in der wissenschaftlichen Epoche alle Theologie und Metaphysik definitiv als überwunden betrachtet werden müssen, und wird dann der Stifter einer neuen mystischen Menschheitsreligion.

Wie sieht nun unsere Kulturepoche aus im Lichte dieser Pendelbewegung? Ich glaube, daß wir in einer Zeit leben, in der ein dionysischer Aufstand im Gange ist. Anders gesagt: die neue Aufklärung, über die man viel spricht, wird schon wieder angegriffen von einer neuen Romantik. Wie sollte es auch anders sein? Der selbstherrliche Mensch, der dabei war, mit seiner Vernunft die ganze Welt so gründlich zu organisieren, daß alle alten Probleme der Beziehung zur Natur und des Zusammenlebens der Menschheit ein für allemal gelöst werden würden, erlebt heute eine Demütigung, wie sie kaum jemals vorher stattgefunden hat. Die Diskrepanz zwischen seinem Wissen und seiner technischen Fähigkeit einerseits und seiner Ohnmacht in Fragen der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Harmonisierung von Mensch und Natur andererseits wird immer größer. Im Laboratorium, bei der Weltraumfahrt ist er ein Riese. In den internationalen Konferenzen, wo die großen menschlichen Probleme entschieden werden sollten und niemand den Preis bezahlen will für einen wirklichen Frieden, eine wirkliche Gerechtigkeit, ist er ein Zwerg. Er weiß unendlich viel mehr als seine Väter über die physische und psychische Beschaffenheit des Menschen, aber die ganz einfache Lebensweisheit, die man braucht, um in der Ehe, in der Familie, in dem Umgang mit anderen Menschen echte Gemeinschaft aufzubauen, ist ihm abhanden gekommen. Da muß er wohl fragen, was schief gegangen ist. Stimmt es nicht, daß er so vernünftig geworden ist, daß er das Leben wohl analysieren und beherrschen, aber eben nicht *leben* kann? Muß er nicht die instinktive Sicherheit, die Spontaneität wiederfinden, die er verloren hat? So kommt nun in allen möglichen Formen ein neuer Vitalismus auf. Leben wird „der Güter höchstes“. Es wird die gemeinsame Botschaft im Roman, im Theater, im Film, daß der Mensch nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hat, sich auszuleben. Daß es wirklich um eine dionysische Renaissance geht, wird darin deutlich, daß diese Verherrlichung des natürlichen Lebens

mit prophetischem und religiösem Eifer verkündigt wird. Schriftsteller wie D. H. Lawrence, Aldous Huxley, Hermann Hesse, André Gide werden die geistigen Führer einer ganzen Generation, die natürlich auch Friedrich Nietzsche neu entdeckt. Und wenn die Zeit des großen Schreckens über den Kriegszustand kommt, der zwischen Mensch und Natur entstanden ist, sucht man zurückzukehren zu einer Sakralisierung der Natur. Man sucht Hilfe bei östlicher Religiosität und selbst bei alten Naturreligionen der Indianer oder Eskimos. D. H. Lawrence findet die nötigen Antworten bei den alten Mexikanern. Theodor Roszak glaubt, daß die sogenannte Gegenkultur der Jugend von dem primitiven Schamanismus lernen sollte.

Wir haben zu tun mit einer neuen religiösen Welle, die sicher mehr als eine Modeerscheinung ist. Tiefe und starke Antriebe der menschlichen Psyche sind da wirksam, und die geschichtliche Lage gibt ihnen die Gelegenheit, breiten Einfluß zu gewinnen.

Wo steht die Kirche in diesem Kampf zwischen Apollo und Dionysos? Sie dient einem ganz anderen Gott, dem Gott von Abraham, Jakob, Isaak und Jesus Christus. Sie kann sich weder mit einer Verabsolutierung der Vernunft noch mit einer Vergöttlichung des natürlichen Lebens abfinden. Sie sollte also den Kampf auf zwei Fronten führen. Nun ist es merkwürdig, daß sie eigentlich die Auseinandersetzung mit der apollinischen Weltanschauung sehr ernst genommen hat, daß sie aber wenig getan hat, um deutlich zu machen, daß zwischen christlichem Glauben und dionysischer Religiosität ein tiefer Gegensatz besteht. Das große Mißverständnis, daß man das Evangelium in der modernen Welt am besten verteidigen kann, indem man die Notwendigkeit der Religion überhaupt verteidigt und dann das Christentum als Spezialfall einführt, hat seit Schleiermacher die Apologetik beherrscht. Man glaubte, in der Romantik, in der modernen Lebensphilosophie, in der Naturreligion einen Bundesgenossen im Kampf gegen den Säkularismus zu haben. Nur ganz wenige — ein Kierkegaard mit seinem Angriff gegen die ästhetische Lebensanschauung, ein Karl Barth mit seinem scharfen Nein zu jeder Form des Religionismus — haben gesehen, was auf dem Spiel stand. Und auch in unseren Tagen herrscht in dieser Sache eine gefährliche Blindheit. John Robinson in seinem Bestseller „Honest to God“ will uns überzeugen, daß D. H. Lawrence und Dietrich Bonhoeffer fast dasselbe sagen, da beide das Transzendente suchen, und zitiert in dieser Beziehung „The Plumed Serpent“ von Lawrence. Aber dieses Buch beschreibt den Versuch, in Mexiko die alte, primitive Fruchtbarkeitsreligion zum neuen Leben zu bringen. Lawrence und Bonhoeffer sind einander nicht näher als der Prophet Eliah und die Baalpriester. Es ist, als ob viele unserer Zeitgenossen, einschließlich Theologen, das Alte Testament nur lesen als eine historische Urkunde, die jede Aktualität verloren hat. Sie sehen nicht, daß der

Kampf der Propheten gegen die Abgötter auch und selbst in besonderer Weise für unsere heutige Lage relevant ist. Die Analogie zwischen dem alten Heidentum der biblischen Zeit in Vorderasien und dem modernen Heidentum ist auffallend. Das Gemeinsame ist, daß der Mensch sein Leben versteht als ein Teilnehmen an dem ewigen Prozeß von Werden und Vergehen und Erneuerung in der Natur und daß seine Religion darin besteht, diesen Prozeß so intensiv wie möglich zu erleben. Das ganze Alte Testament ist aber ein großer Protest gegen diese Verherrlichung des natürlichen Lebens. Die biblische Botschaft lautet, daß der Schöpfergott die Quelle des Lebens ist und uns von der Herrschaft der Naturmächte befreit. Leben ist Antwort geben auf den Ruf des lebendigen Gottes. Und im Neuen Testament wird deutlich, daß das wahre Leben nicht eine Intensivierung oder Steigerung des natürlichen Lebens ist, sondern eine neue Gabe, die Gott denjenigen gibt, die seinen Sohn als ihren Herrn anerkennen.

Das Aufkommen einer neuen Religiosität ist also nicht eine unerwartete Hilfe für die christliche Kirche. Wohl aber ist sie eine neue Herausforderung. So muß die Kirche auch neue Antworten geben.

Aufgrund dieser Diagnose können wir nun versuchen, die Frage zu beantworten, welche die besonderen Themen sind, die in der Evangelisation heute in erster Linie aufgegriffen werden müssen. Ich nenne vier solche Themen.

Erstens die Wahl zwischen „Religionismus“ und dem christlichen Glauben, daß Gott sich in Christus „eph'hapax“, ein für allemal, geoffenbart hat. Der moderne Mensch ist meist bereit anzuerkennen, daß Jesus einer der großen religiösen Führer gewesen ist. Er darf selbst „Superstar“ genannt werden. Daß aber im Kommen, im Leben, Tod und Auferstehung Jesu eine endgültige Entscheidung fällt, daß er wirklich die Mitte der Geschichte ist und das Heil vermittelt, das will man nicht wahrhaben. Denn das sieht aus wie Dogmatismus, Exklusivismus, Intoleranz. Der Evangelist, der seine modernen Hörer kennt, wird immer wieder in die Versuchung kommen, hier ein wenig nachzugeben und Wasser in den Wein des Evangeliums zu gießen. Aber wenn er es tut, verliert er den Boden unter den Füßen. Es gibt in Wahrheit keinen anderen Jesus Christus als den, der im N. T. verkündigt wird. Und das ist der Christus, der nicht eine der vielen religiösen Möglichkeiten darstellt, sondern der das fleischgewordene Wort Gottes ist. Das ist der eigentliche „articulus stantis et cadentis ecclesiae“. Und nun ist es unsere Aufgabe, den modernen Menschen deutlich zu machen, daß dieses Evangelium nichts zu tun hat mit einem religiösen Imperialismus oder kulturellen Superioritätskomplex, sondern daß es gerade ein echter Universalismus ist und kosmische Perspektiven eröffnet.

Das zweite Thema, das einen wichtigen Platz in der Evangelisation haben muß, ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Wir haben in dieser

Beziehung eine schwierige Aufgabe vor uns. Denn es ist unendlich deutlich geworden, daß es zu einer radikalen Änderung in der Haltung des Menschen zu seiner natürlichen Umgebung kommen muß. Aber es besteht weithin der Eindruck, daß es gerade das Christentum gewesen ist, das die falsche, herrische, ausnützende, anthropozentrische Stellungnahme hervorgebracht hat. Dieser Eindruck ist teilweise richtig, weil Kirche und Theologie keine deutliche Lehre von der Verantwortung des Menschen in seinem Umgang mit der Natur gehabt haben. Wir brauchen aber nur die Bibel aufzuschlagen, um eine solche Lehre zu finden. Im Schöpfungsbericht, in den Weisungen des deuteronomischen Gesetzbuches, in den Naturpsalmen, in der kosmischen Perspektive des Kolosserbriefes finden wir, was wir für die heutige Lage brauchen: eine hohe Auffassung von der Natur, die von uns Ehrfurcht fordert, weil Natur Schöpfung Gottes ist und wir nur Haushalter in ihr sind, aber nicht eine Vergottung der Natur, die uns schließlich doch wieder zu Sklaven der Natur machen würde. Der heutige Evangelist wird zeigen müssen, daß wir nicht verurteilt sind zu wählen zwischen Naturausbeutung und Naturanbetung. Es gibt einen besseren Weg: die Natur (wie Calvin gesagt hat) als *Theatrum Gloriam Dei* zu betrachten, als Gottesgabe, und mit ihr so umzugehen, daß unsere Dankbarkeit für diese Gabe sichtbar wird.

Das dritte Thema ist die Bedeutung von Eros im Leben des Menschen. Die große Revolution gegen die traditionelle christliche Position auf diesem Gebiete darf nicht einfach als ein Zeichen der moralischen Desintegration abgetan werden. Es liegt darin auch ein Protest gegen die Entwertung der erotischen Liebe, die so lange in kirchlichen Kreisen geherrscht hat. Aber auch hier mündet die Protestbewegung aus in die Zerstörung des großen Gutes, das sie verteidigen will. Wenn Eros nicht mehr gesehen wird im Rahmen der Verantwortung, die Menschen füreinander haben, wenn Eros Alleinherrscher wird, bringt er Verarmung anstatt Bereicherung unseres Lebens. Unsere Aufgabe ist zu zeigen, wie Eros von Agape gerettet werden muß. Gerettet, nicht verschlungen. Eros ist auch Gottesgabe, die uns hilft, den Nächsten zu entdecken. Aber er braucht die Agape, damit er nicht rein egozentrisch und selbst animalisch wird. Wir werden in einer Zeit, in der die Treue ein altertümliches Wort geworden ist, verkündigen dürfen, daß es ein Zusammenwirken von Agape und Eros gibt, in dem Mann und Frau eine Lebensgemeinschaft finden können, die kein Gefängnis ist, sondern tiefere Freude bringt als alle Experimente mit einem toll gewordenen Eros.

Das vierte Thema der heutigen Evangelisation ist das Thema der Mitmenschlichkeit. Überall wird gesucht nach einer neuen Begründung der menschlichen Beziehungen, Solidarität, Proexistenz. Mensch sein für andere — darum geht es. Ist nicht das Herz des Evangeliums das Gleichnis von Matthäus 25, wo das

einziges Kriterium ist, ob Menschen ihren Nächsten tatsächlich helfen, oder auch im Gleichnis des barmherzigen Samariters? Und ist also nicht die einzige wirkliche Ketzerei die Ketzerei des reichen Mannes, der das Geschrei des armen Lazarus nicht hören will? Es sieht fast aus, als ob Auguste Comte doch recht gehabt hat mit seiner Menschheitsreligion, in der die Menschheit das eigentliche Objekt des Glaubens ist und in der das zentrale Gebot ist: „Vivre pour autrui“. Wir haben Grund, dieses Anliegen ernst zu nehmen. Die Kirchen haben auch in dieser Hinsicht viel versäumt. Sie sind lange nicht Anwärtler der Armen und Unterdrückten gewesen. Sie haben die tief im Evangelium verankerte Botschaft der Mitmenschlichkeit nicht prophetisch und konkret genug verkündigt. Aber wir dürfen doch die Pendelbewegung vom Vertikalen zum Horizontalen nicht mitmachen. Denn die Mitmenschlichkeit ist im N. T. immer fest verwurzelt in dem Leben mit Gott. Es heißt im ersten Thessalonicherbrief: „Ihr seid selbst von Gott gelehrt, euch untereinander zu lieben.“ Und so war es schon bei den Propheten im A. T. Ihr Wort über soziale Gerechtigkeit und Barmherzigkeit war ein Wort, das sie empfangen hatten. Der Herr sagt zu Jeremia: „Ich lege meine Worte in deinen Mund.“ Und der Prophet sagt zu Gott: „Herr, Du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen. Du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen.“

\*

Die Frage ist nicht, wie leider manchmal gesagt wird, ob die Evangelisation sich nur mit dem persönlichen Heil des einzelnen Menschen zu beschäftigen hat oder ob sie die Fragen vom Zusammenleben in der Gesellschaft zum Thema nehmen soll. Diese Unterscheidung ist unbiblich. Die Frage ist, ob wir das ganze Evangelium verkündigen, das Evangelium, in dem die in Christus offenbarte Liebe Gottes notwendigerweise Ausdruck findet in einer zwischenmenschlichen Liebe, die die Welt erneuert.

# Von Minneapolis 1957 nach Jakarta 1975 Variationen über ein ökumenisches Thema

VON HANS-WERNER GENSICHEN

*Hans Heinrich Harms zum 60. Geburtstag*

## I.

Achtzehn Jahre sind in der ökumenischen Geschichte eine kurze Spanne, kurz genug jedenfalls, um jegliche nostalgische Beschwörung einer angeblich guten alten Zeit verdächtig zu machen. Achtzehn Jahre, noch dazu diese achtzehn Jahre von 1957 bis 1974/75, sind aber auch eine lange Zeit, zu lang und zu gefüllt, als daß sie eine einigermaßen kontinuierliche, bruchlose Entwicklung umschließen könnten. Wozu dann überhaupt dieser Rückblick und Vorblick, die Zusammenstellung dieser beiden ökumenischen Daten, die als solche wenig miteinander zu tun zu haben scheinen: 1957 die Vollversammlung einer konfessionellen Weltorganisation, des Lutherischen Weltbundes, die längst zu den ökumenischen Akten genommen worden ist, und die für 1975 angesetzte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, deren Umriss in der Planung gerade erkennbar werden? Warum überhaupt die Markierung dieses Zeitraumes durch zwei ökumenische Versammlungen — als ob die Zäsuren der großen geschichtlichen Zusammenhänge ausgerechnet durch solche Zusammenkünfte bestimmt wären? Eine künftige ökumenische Geschichtsschreibung wird abwägen, mit welcher Gewichtung sie die verschiedenen Konferenzen im Gesamtrahmen der ökumenischen Entwicklung einzuordnen hat. Eine Weltgeschichte dieser Epoche dürfte sehr wohl geschrieben werden können, ohne eine dieser Konferenzen auch nur zu erwähnen. Selbst wenn man sich aber des vergleichsweise engen, ja manchmal esoterischen Rahmens ökumenischer Geschichte bewußt bleibt, wäre immer noch zu überlegen, ob der Gang des Geschehens innerhalb dieses Rahmens nicht vielleicht durch ganz andere Faktoren als gerade die Konferenzen bestimmt wird. Es ist bemerkenswert, daß gerade das 25jährige Jubiläum des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 1973 zu derart skeptischen Erwägungen Anlaß gegeben hat, und zwar nicht etwa in der etablierten Anti-Ökumene (deren eigene Probleme von denen der Ökumene übrigens gar nicht so verschieden sind), sondern innerhalb von Gliedkirchen, deren ökumenische Loyalität bisher völlig außer Zweifel stand. Aus-

gerechnet im offiziellen Monatsblatt der Kirche von Südindien wird die Frage gestellt, ob nicht die Gefahr bestehe, daß die „Verantwortung für die christliche Sendung von den Kirchen auf die Konferenzen, vom ‚laos‘ auf eine elitäre überkirchliche Führerschicht verlagert“ werde, daß also die Konferenzen eine „befriedigendere Selbsterfüllung darin finden, selbst als das Gottesvolk oder der heilige Rest zu fungieren, während sie Millionen unaufgeklärter Kirchenglieder in Asien im eigenen Saft schmoren lassen“<sup>1</sup>.

Über Hintergründe und Berechtigung solcher Anfragen ist hier nicht zu sprechen. Lediglich dies ist klarzustellen, daß auch ein Thema wie das unsere keinesfalls der Versuchung einer unkritischen Konferenz-Euphorie Vorschub leisten soll. Was die beiden Konferenzen von Minneapolis 1957 und Jakarta 1975 über alle chronologischen und anderweitigen Differenzen hinweg zusammenhält, ist nur die Tatsache, daß über beiden dasselbe Leitwort steht: „Jesus Christus befreit und eint“. Ob und wie weit den Planern von Jakarta diese Koinzidenz bewußt gewesen ist, kann man auf sich beruhen lassen. Für uns ist sie hinreichender Anlaß, jenem Thema vor dem Horizont der Veränderungen nachzugehen, die sich seit 1957 ereignet haben, und im Ausblick auf Veränderungen, die sich bis 1975 vielleicht noch ergeben werden — in der Hoffnung, daß sich daraus einige Anhaltspunkte für eine Überprüfung und Erneuerung der ökumenischen Verantwortung in unserer Epoche gewinnen lassen. Damit dürfte auch die notwendige Abgrenzung gegenüber ökumenischer Historiographie einerseits und zweckbestimmter ökumenischer Apologetik andererseits markiert sein.

Ökumenismus in unserer Zeit hätte wenig für sich, wenn er lediglich dazu führte, „aus dem kleinen Kreis von Kennern einen größeren zu machen“ (Bert Brecht). Was die ökumenische Bewegung bewegt — im doppelten Sinne: was von ihr bewegt wird und wovon sie bewegt wird — darf unbequem, darf strittig, darf anfechtbar sein, wenn es nur nicht belanglos wird, belanglos nämlich für die Christenheit an der Basis, ohne die auch die kühnste ökumenische Avantgarde eine Elite ohne Legitimation bleiben müßte. Sicherlich liegt hier eines der „Kreuze“ der ökumenischen Bewegung<sup>2</sup>, sofern sie nur mit den Kirchen und für sie zu existieren vermag, ohne doch direkt auf die Kirchen einwirken zu können. Es ist begreiflich, wenn man das Dilemma gewaltsam auflösen möchte, etwa nach dem Muster der alten islamischen Parabel von den drei Karawanen: So wie es dort hieß, daß zuerst die Juden, dann auch die Christen vorzeitig in der Wüste liegenblieben, während nur der Prophet mit den Seinen das Ziel erreichte, so soll hier die langsame, unbeholfene Karawane der Kirchen-Ökumene überholt werden von der „dritten Ökumene“, dem Vortrupp einer neuen radikalen Weltzuwendung, die allein mit dem Lauf der Geschichte Schritt zu halten vermag. Diese Flucht nach vorn ist verlockend.

Aber sie ist und bleibt Flucht, und sie erweist sich als solche spätestens dann, wenn die Euphorie der Konferenzen durch die Last und Hitze des partikular-kirchlichen Alltags verdrängt worden ist. Bestand hat das, was *hier* besteht — nicht als ob sich der ganze Geleitzug stets nach dem langsamsten Schiff richten müßte, als ob jede prophetische Weisung erst der Genehmigung durch kirchenamtliche Vorzensur bedürfte, wohl aber im Sinne dessen, was Ernst Lange als gegenseitige Bürgschaft beschrieben hat: „In der Kirche bürgt die Einzelgemeinde der Gesamtinstitution und die Gesamtinstitution der Einzelgemeinde, bürgt das Volk Gottes seinen Funktionären, wie die Funktionäre Bürgschaft leisten für das Volk<sup>3</sup>“.

## II.

Es ist kein Zufall, daß der Ökumenismus damit schon im Bereich der Strukturfragen auf Jesus Christus selbst zurückverwiesen wird, denn alle Bürgschaft auch in diesem Bereich verdankt sich allein ihm, dem Anfänger und Vollender des Glaubens. *Er* ist es, der befreit und eint. Minneapolis 1957 hat diesem Bekenntnis bereits allen nur wünschbaren Nachdruck gegeben. Der christologische Akzent, den vorher schon Evanston 1954, erst recht dann die späteren Weltkonferenzen von Neu-Delhi 1961, Uppsala 1968 und Bangkok 1972/73 explizieren oder doch der Sache nach aufnehmen, ist hier erstmals im ökumenischen Raum so deutlich artikuliert worden, und das nicht etwa nur als Vergewisserung für den eigenen lutherisch-konfessionellen Hausgebrauch. „Wir meinen nicht nur einen Herrn für die Kirche, und schon gar nicht so etwas wie einen Schutzpatron für unsere lutherische Kirche.“ Angesichts der allgemeinen Glaubensgewißheit und der Existenzbedrohung des Menschen dürfe man nicht mehr fragen: Was ist lutherisch?, sondern: Was ist christusgemäß? Im übrigen gelte es, das Christuszeugnis „wirklich in die eigene Gegenwart hinein“ auszurichten, und zwar „nicht allein durch Intelligenz und Theologie“, sondern „vor allem durch jenen Gehorsam der Heiligung, der immer noch das sicherste und glaubhafteste, und darum auch wirkungsvollste Mittel ist, Christus in der Welt von heute zu bezeugen<sup>4</sup>“. Man mag darüber streiten, ob die von den Arbeitsgruppen der Versammlung ausgearbeiteten Thesen dieser Herausforderung durch die Ansprache des Präsidenten gerecht geworden sind. Bedeutsam bleibt, daß wenigstens der Absicht nach die „christologische Konzentration“, die hier dokumentiert wird, in einer Weise qualifiziert erscheint, die auf Kommandes weist, und zwar nicht nur im Blick auf Zeugnis und Lebenspraxis des Glaubens, sondern insbesondere auch auf die Beziehung zur Situation, zum Kontext. Tatsächlich kann man die folgenden Jahre ökumenischer Diskussion und Bewußtseinsbildung streckenweise als ein großes Ringen um das Verhältnis von Text und Kontext, um — wie es eine ökumenische Studie formuliert — die

„Endgültigkeit Jesu Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte“, verstehen. Die Fülle der in rascher Folge einander ablösenden Entwürfe ist verwirrend, die Variationsbreite der Gesprächsbeiträge so groß, daß es einer umfassenden Darstellung bedürfte, um ihnen allen gerecht zu werden. Hier kann nur an einige markante Punkte erinnert werden. Die Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 hört von Generalsekretär W. A. Visser't Hooft, der Ökumenische Rat der Kirchen sei „entweder eine christozentrische Bewegung oder . . . überhaupt nichts“<sup>5</sup>. Schon in Neu-Delhi aber zeichnen sich für diesen Christozentrismus mindestens zwei verschiedene Auslegungen ab. Man ist sich einig in dem Willen, die ekklesiologische Engführung der Christologie zu durchbrechen, Christus und sein Werk auf den Horizont der neuen Welterfahrung zu beziehen. Soll das aber mittels Aktualisierung eines schon immer bestehenden „christischen“ Seinsgrundes des gesamten Kosmos geschehen, oder erscheint die vorlaufende Präsenz Christi nur in bestimmten geschichtlichen Phänomenen, an deren Verheißungscharakter die christliche Sendung anzuknüpfen hätte<sup>6</sup>? Ein neuer, für die weitere Entwicklung wichtiger Akzent taucht zunächst nur am Rande der ökumenischen Diskussionen auf. James Barr, der britische Semitist und Exeget, trägt 1964 seine Kritik am herkömmlichen christozentrischen „Offenbarungsmodell“ vor: Um dem spezifischen Anrede-Charakter auch der alttestamentlichen Botschaft gerecht zu werden, solle man eher von „Situationen“ sprechen, in denen sich Gott als der Bewegende, als der Provozierende zeige<sup>7</sup>. Barr möchte auf diese Weise einen neuen, flexibleren Begriff von Tradition gewinnen, bleibt also noch im engeren Bezirk der eigentlich hermeneutischen Debatte. Aber unter dem Druck der Probleme, die insbesondere durch den Entwicklungskonflikt auch im ökumenischen Bereich immer stärker zur Geltung kommen, gewinnt das Interesse an der Situation, am Kontext immer mehr Raum und Gewicht. Die Grenzen zwischen den bisher als theologisch und nicht-theologisch bezeichneten Faktoren werden fließend. Vor allem aber zielt die Frage nach Gottes oder Christi Handeln in der Geschichte nun nicht mehr auf eine allgemeine und überall anwendbare Geschichtsinterpretation, sondern eher darauf, die Orientierung der Christenheit an kolonialer und imperialer Expansion der Industrienationen und ihren Interessen zu überwinden und auf diese Weise die Herausforderung durch die Kirchen und Christen der Dritten Welt anzunehmen<sup>8</sup>.

Spätestens die Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 hat gezeigt, daß — wie es M. M. Thomas schon zwei Jahre zuvor in Addis Abeba angekündigt hatte<sup>9</sup> — die ökumenische Bewegung damit in eine Krise geraten ist, und zwar im doppelten Sinne: Einerseits müssen vor allem die Kirchen der entwickelten Welt sich unter Gottes Gericht beugen, das ihnen unter der Einsicht in diese Situation unausweichlich begegnet; andererseits erweist sich ein über-

zogener „Situationalismus“ zunehmend als einer der exponiertesten Belastungspunkte der ökumenischen Gemeinschaft, und zwar gerade im Hinblick auf die christozentrische Basis des Ökumenischen Rats. Daß Christus nicht nur im „Text“, sondern auch „Kontext“ der christlichen Botschaft präsent und am Werk ist, daß beides seiner verborgenen Herrschaft unterworfen ist, wird heute gewiß allenthalben zugestanden werden. Anders ist es, wenn daraus die Forderung an die Christen abgeleitet wird, „auf die Ernte zu blicken, die die Welt mit Eifer einbringt“, und auch darin schon „Zeichen des kosmischen Werkes der Versöhnung und der Wiederbringung aller Dinge“ zu finden. Was hier als „kosmozentrisch und *darum* christozentrisch“ deklariert wird<sup>10</sup>, weckt nicht nur gewisse unbehagliche Erinnerungen an Neu-Delhi 1961, sondern legt auch eine Frage nahe, die heute vor allem von evangelikaler Seite, aber durchaus nicht allein dort gestellt wird: Haben wir „ein Programm aus der Situation zu entwickeln und dann dazu eine wie auch immer geartete biblische Legitimation zu suchen“, oder ist es umgekehrt<sup>11</sup>? Die neuen ökumenischen Bemühungen um eine induktive Theologie führen, wie es scheint, auf dasselbe Problem; denn wenn diese Theologie ihren Weg nicht mehr von den biblischen Aussagen her zur gelebten Erfahrung, zum Engagement in der geschichtlichen Situation geht, sondern umgekehrt verfährt, mag sie zwar an Relevanz und an Nähe zum konkreten Kontext gewinnen, geht aber auch das Risiko ein, stets wieder bei ihren eigenen Arbeitshypothesen anzukommen und somit das hermeneutische Wagnis, das sie sucht, die jeweils aktuelle Entzifferung christlicher Verantwortung, gerade zu verfehlen. Oder sind diese Alternativen immer noch falsch? Es mag zu denken geben, daß M. M. Thomas, dem man gewiß mangelndes Verständnis für eine Situationstheologie nicht nachsagen kann, die Betonung der „Spiritualität“ in seiner Ansprache während der Bangkok-Konferenz neuerdings, im Zusammenhang mit der Fünften Vollversammlung der Asiatischen Christlichen Konferenz in Singapore 1973, durch einen Hinweis auf die Notwendigkeit „fortdauernder Begegnung mit der biblischen Wahrheit“ präzisiert hat. Und was er mit Bezug auf das soziale Engagement der asiatischen Christen sagte, weist in die gleiche Richtung: „Ich habe viel Sympathie mit radikalem sozialem Einsatz, wo es auch sei; aber es irritiert mich, wenn dabei die Christus-Bezogenheit (Christ-centeredness) nicht ebenso nachdrücklich zum Ausdruck kommt<sup>12</sup>“.

Falls eingewendet werden sollte, daß solchen Äußerungen eines einzelnen doch nur begrenzte Tragweite zukomme, so könnte ein abschließender Blick auf den Theological Education Fund (TEF) hilfreich sein — diejenige ökumenische Organisation, die sich wohl länger als jede andere sozusagen stellvertretend mit den Fragen der „Kontext-Beziehung“ (contextuality; der Begriff dürfte innerhalb des TEF erstmals im ökumenischen Gebrauch aufgekommen

sein) gezielt befaßt hat. In der theologischen Ausbildung, zumal für die Kirchen der Dritten Welt, mußte sich die alte Erkenntnis neu aufdrängen, daß die geschichtliche Bedingtheit des jeweiligen Kontextes mit seinen sozialen und kulturellen Eigenheiten für das Verständnis des biblischen Textes mitkonstitutiv ist — nicht weil der Kontext den Text völlig relativieren dürfte, sondern weil der biblische Text auf die Antwort des lebendigen Christusglaubens zielt, die ihrerseits nur als kontext-bezogene Antwort authentisch sein kann. Das Umdenken, das hier gefordert ist, kann kaum überschätzt werden. Jahrzehntlang hat die historisch-kritische Forschung des Westens die Methoden geliefert, die den biblischen Text in seinem ursprünglichen historischen Kontext verstehen lehrten. War es Zufall, daß die Methoden etwa gleichzeitig mit den Herrschaftsansprüchen des modernen imperialistischen Kolonialismus entwickelt und nach Afrika, Asien und Lateinamerika exportiert wurden, und nicht selten doch auch mit dem Anspruch, daß damit der reine biblische Text schlechthin in den nicht-westlichen Kontext transferiert würde, ohne daß die Empfänger zu Rückfragen berechtigt wären? Diese Beschränkung ist es, die die einheimischen Theologien der Dritten Welt heute überwinden wollen, jenseits der Euphorie, die über dem Kontext den Text aus den Augen verliert, jenseits aber auch der sterilen Übernahme von Leitbildern aus anderen Kontexten. Hinter der hermeneutischen Frage steht die Frage nach dem lebendigen Christus selbst, die Frage, die schon Bonhoeffer bewegte und die jetzt, fast zwei Jahrzehnte nach Minneapolis, für Jakarta als ökumenische Entscheidungsfrage erneut gestellt ist: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“

### III.

Jesus Christus ist der Befreier — das ist die erste Teilantwort, die in Jakarta auf diese Frage gegeben werden soll. Schon jetzt ist klar, daß der Versammlung damit ein beträchtliches Konfliktpotential zugemutet wird, jedenfalls soweit das Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung als einer Befreiungsbewegung betroffen ist; denn eben darin sieht man auf der einen Seite den großen ökumenischen Sündenfall, auf der anderen dagegen die legitime und umfassende Beschreibung dessen, worauf es in der Ökumene heute ankommt. Beide Seiten könnten freilich wissen, daß gerade die so beschriebene Frontstellung die eigentlichen Differenzen vergrößert und verzerrt. Um das zu erkennen, sollte ein Blick auf die realgeschichtliche Entwicklung genügen. Die weltpolitische Gesamtlage ist kaum dazu angetan, der organisierten Ökumene in den globalen Auseinandersetzungen um Freiheit und Unterdrückung ein nennenswertes Mitsprache- und Mitwirkungsrecht einzuräumen. Sollte man sich darüber trotzdem noch Illusionen hingeben, so werden diese in der Zeit bis Jakarta sicherlich durch das Gewicht der weltpolitischen Tatsachen gründlicher beseitigt werden

als durch ökumenische Diskussionen. Wenn heute den ökumenischen Organisationen vorgehalten wird, sie betrieben politische Subversion im großen Stil, so ist das ebensowenig überzeugend wie das gelegentlich vorgebrachte Gegenargument, daß man sich in Genf doch schon in der Zeit des Dritten Reichs mit aktiver Subversion befaßt habe — als ob die Situation damals nicht eine gänzlich andere gewesen wäre als heute.

Im übrigen dürfte es ergiebiger sein, zunächst einmal bei der Frage zu bleiben, wie sie für Jakarta tatsächlich gestellt ist, wie sie auch schon in Minneapolis 1957 gestellt war: Was heißt es, Jesus Christus selbst als Befreier zu bekennen? Der Rückblick auf Minneapolis kann auch hier lehrreich sein, trotz der Verschiedenheit der Situationen damals und heute. Die naheliegende Erwartung, daß man sich bei jener Versammlung des Weltluthertums, in der hohen Zeit des Kalten Krieges, auf restaurative Reflexionen über die geistliche Freiheit des Christenmenschen beschränkt hätte, trifft nicht zu. Edgar M. Carlson's Grundsatz-Referat über das Thema „Befreit zum Dienst in der Welt“<sup>13</sup> setzte bemerkenswerte Akzente, die auch von der Versammlung aufgenommen wurden: Ein generelles „Anwachsen der Freiheit“ sei grundsätzlich dem Willen Gottes gemäß und habe darum mit dem „eigentlichen Wesen des christlichen Glaubens“ zu tun, sowohl im Hinblick auf die Erweiterung bestehender freiheitlicher Ordnung als auch besonders in Situationen, wo durch passiven Widerstand und aktive Maßnahmen dem „Verlust“ oder der „Abschaffung“ von Freiheiten zu wehren sei. Ausdrücklich wird auch auf das Rassismus-Problem hingewiesen, angesichts dessen die Christenheit schon zu lange gezögert habe, „den unterdrückten Rassen in der Welt Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichberechtigung angedeihen zu lassen“, so daß nun „diese Rassen nach Gottes Vorsehung selbst den entscheidenden Schritt tun (müßten), um in Selbstachtung und Vertrauen einen Platz in einer neuen Welt einzunehmen“. Und auch dabei gilt: „*Christus* ruft jeden von uns als einen, der durch Seine Gnade freigemacht worden ist, und weist uns hin auf die Welt, welche uns am nächsten ist.“

Es bedarf keiner langen Erörterung darüber, daß und wieso sich die Gesprächslage seitdem verändert hat. Wesentlich ist und bleibt die Tatsache, daß zwischen dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Befreier und der Befreiung von versklavender Abhängigkeit jeglicher Art ein Sachzusammenhang besteht, dem sich eine ökumenische Versammlung heute noch weniger als vor zwei Jahrzehnten entziehen kann. Sicherlich ist uns mittlerweile das Vertrauen in die angebliche abendländische Freiheitsgeschichte vergangen, von der eine säkularistische „Theologie der Welt“ bis vor kurzem noch so viel Aufhebens machte. Wir wissen spätestens durch die Reaktionen in der Dritten Welt, daß Angebote dieser Art zum größten Teil unter jenes Verdikt des „Zu wenig, zu spät“ fallen, von dem schon in Minneapolis die Rede war. Die „Nordatlan-

tiker“, ihre Kirchen und Christen werden daher gut daran tun — und darin liegt zweifellos eine der wichtigsten Veränderungen seit Minneapolis —, in dieser Sache das Wort vor allem denen zu überlassen, die selbst betroffen sind. Insoweit ist es nur konsequent, daß die ökumenische Diskussion dieser Zusammenhänge heute maßgeblich durch afrikanische und, vielleicht noch überzeugender, durch lateinamerikanische Erfahrungen bestimmt ist, wobei den Entwürfen einer Theologie der Befreiung, die in der katholischen Kirche entstanden sind, besondere ökumenische Relevanz zukommt. Die Grundpositionen sind bekannt: Wenn die christliche Sendung an die Nachfolge Jesu gebunden ist, kann und darf sie ihr Mitwirken am Heil nicht auf das Tradieren von Lehre und Gewohnheit beschränken. Gerade weil sich der Glaubende von Christus befreit weiß, nimmt er tätigen Anteil an der Freiheit der neuen Schöpfung, die er als Gottes Zusage erhofft und auf die er im Vollzug seiner Hoffnung hinarbeiten kann. Er schafft diese Freiheit nicht selbst; wohl aber befähigt ihn die Erwartung der verheißenden Befreiung zu zeichenhafter Befreiungspraxis gegenüber Verhältnissen der Unterdrückung und Ausbeutung, über den Bereich der privaten Werke der Barmherzigkeit hinaus. Als den besonderen protestantischen Beitrag zu solchen Überlegungen darf man vielleicht das ansehen, was im Gefolge der Bangkok-Konferenz zur Frage der Identität und zum Problem einer Umverteilung der Macht erarbeitet worden ist — auch dies selbstverständlich nicht als programmatisches Signal für die Ankunft des Gottesreichs, wohl aber als partieller, zeichenhafter Vollzug christlicher Hoffnung begriffen.

Es versteht sich, daß derartige Entwürfe zahlreiche theologische und andere Fußangeln enthalten, auf die ja auch im ökumenischen Gespräch seit langem hingewiesen wird. Indessen darf gegenüber allen an sich berechtigten Warnungen und Kautelen hier vielleicht zuerst an das erinnert werden, was Karl Barth einmal zum Thema „Schutz des Lebens“ und zu den einschlägigen biblischen Weisungen bemerkt hat: „Sie reden nicht von irgendeiner enthusiastischen Spitze, die der Gott gehorsame Mensch endlich und zuletzt zu erklimmen hätte, sondern nüchtern und realistisch von der Basis, von der er im Gehorsam auszugehen und zu der er im Gehorsam auch immer wieder zurückzukehren hat<sup>14</sup>“. Was wäre das auch für eine Freiheit in Christus, die sich durch die persönliche und strukturelle Unfreiheit anderer nicht berühren lassen sollte? Was könnte zumal die Christenheit westlicher Länder noch an Glaubwürdigkeit beanspruchen, wenn sie denjenigen, die durch westlich-christliches Mitverschulden in Unfreiheit gehalten wurden und werden, das Wort vom Leiden um Christi willen vorhielte? Die primäre Beweislast für das Zeugnis vom „leidenden Gott“ liegt heute doch wohl eher bei denen, die sich diese Botschaft selbst mit Erfolg vom Leibe zu halten wußten. Die nötigen Anfragen hinsichtlich der Ziele, Mittel und Modalitäten für eine konstruktive Zusammenordnung von

Versöhnung und Befreiung, Freiheit im Glauben und Emanzipation werden dann immer noch zu ihrem Recht kommen: Darf man, wie es heute angesichts der enttäuschenden Resultate internationaler Entwicklungsbemühungen üblich wird, Entwicklung als „totale Befreiung“ (Denis Goulet) definieren, oder besteht nicht auch die Möglichkeit, daß die neue Freiheit der einen die neue Unfreiheit der anderen bedingt? Heißt es nicht die menschlichen Möglichkeiten gefährlich überschätzen, wenn die so verstandene totale Befreiung — ebenso wie Unterentwicklung und Unfreiheit als ausschließlich menschlich verursacht gelten — als grundsätzlich vom Menschen machbar betrachtet wird? Darf man im Namen der Freiheit in Christus kritiklose Konformität mit bestimmten Emanzipationskonzepten fordern, oder behält die christlich motivierte Theorie und Praxis der Befreiung nicht immer auch eine korrigierende Funktion? Vor allem, und wieder in den Worten von M. M. Thomas: Ist es statthaft, „eine Volksbewegung der Befreiung mit der Bewegung der Offenbarung Gottes und seines Reichs in der Geschichte zu identifizieren“, und wird eine solche „Ver-götzung des Volks“ nicht den „Geist und die Ideologie der Selbstgerechtigkeit mitbringen, die die menschlichen Ziele der Befreiung von innen her verraten<sup>15</sup>“? Schließlich wäre nochmals nach der Rolle der ökumenischen Bewegung im christlichen Befreiungsengagement zu fragen, nochmals im besonderen auch nach dem Anspruch, daß die ökumenische Bewegung selbst sich als eine Befreiungsbewegung zu verstehen und zu verhalten habe. Wie kritisch es mit diesem Anspruch in Wirklichkeit steht, erweist sich nunmehr ja nicht nur, wie oben angedeutet, im Blick auf die weltpolitische Gesamtlage, sondern auch im Blick auf die zentrifugalen Tendenzen, die das Engagement für geschichtliche Befreiungsprozesse zwangsläufig auslöst. Spätestens die Debatten in Bangkok haben die Zusammenhänge zwischen jenem Engagement und regionaler oder nationaler Identitätsfindung offengelegt — Zusammenhänge, die mit dem einigermaßen harmlosen Terminus „Regionalisierung“ nur ungenügend abgedeckt sind. Schon vor fast einem Jahrzehnt hat eine soziologische Analyse der ökumenischen Bewegung darauf aufmerksam gemacht, „eine der soziologischen Wurzeln des Ökumenismus sei fraglos die korporative Einsicht, daß eine Kirche nicht die Universalität bewahren könne, wenn sie in einer Epoche planetarischer Perspektiven provinziell bleibe<sup>16</sup>“. Könnte es dahin kommen, daß die Ökumene die Rolle der Befreiungsbewegung mit dem Preis einer Pluralisierung, einer Partikularisierung zu bezahlen hat, die ihre Integrationskraft überfordert?

#### IV.

Damit stehen wir schließlich bei der zweiten Teilaussage des Minneapolis- und Jakarta-Themas: Jesus Christus eint. Gelegentlich wird heute angekündigt, man werde in Jakarta über Voraussetzungen und Anforderungen kirchlicher

Einheit nicht reden; vielmehr werde „die Vollversammlung selbst zu einem Test- und Erfahrungsfeld“ eines neuen, nämlich „konziliaren“ Verständnisses von Einheit der Kirche werden<sup>17</sup>. Sieht man einmal davon ab, daß immerhin eine der sechs Sektionen sich explizit mit dem Thema „Die Einheit der Kirche — Voraussetzung und Forderungen“ befassen, also doch wohl auch darüber reden soll, bleibt gleichwohl die Frage, welche Variationen eben dies Thema, das alte Grundthema der ökumenischen Bewegung, in den Jahren seit Minneapolis erfahren hat. Für die Versammlung des Lutherischen Weltbunds von 1957 lag das Problem darin, die Sache der Einheit vor allem nach drei Seiten hin abzusichern und sie dadurch auch für eine konfessionell geschlossene Kirchengruppe dringlich zu machen: gegenüber konfessionalistischer Selbstgenügsamkeit, die keine Notwendigkeit sah, über den vorfindlichen Status quo hinauszugehen, gegenüber einem Spiritualismus, der sich an der unsichtbaren Geistesgemeinschaft genügen ließ, und schließlich auch gegenüber einem unionistischen Aktivismus, für den die sichtbare Einheit lediglich eine Sache der Zweckdienlichkeit war. Maßgeblich motiviert war das Interesse durch den Willen zu christologischer Konzentration, die doch auch gegenüber dem eindeutigen Ruf des Herrn zur Einheit gelten mußte und, gleichsam nach außen gewendet, durch die missionarische Verantwortung, die Überzeugung also, daß, wie es damals immer wieder besonders nachdrücklich auch von Nicht-Luthernern wie etwa Leslie Newbiggin gesagt wurde, die Zerrissenheit, die Unversöhnlichkeit der Kirchen untereinander, das christliche Zeugnis von der Versöhnung vor der Welt schlechterdings unglaubwürdig machen mußte.

Viele Faktoren, die hier nicht alle aufgezählt werden können, haben an der Veränderung der Situation im ökumenischen Bereich zusammengewirkt. Massive ökumenische Kritik an den konfessionellen Weltvereinigungen, die bald nach Minneapolis vor allem von Asien her geltend gemacht wurde, konnte wenigstens indirekt noch als Stützung der Initiative von Minneapolis verstanden werden. Sehr bald aber wendete sich das Blatt. Die zunehmende Hinwendung zur „Tagesordnung der Welt“ gab auch dem Bemühen um Kircheneinheit neue Akzente. Minneapolis hatte — was vielfach übersehen worden ist — die Sache der Einheit nicht nur als Angelegenheit des Glaubens, sondern auch als Gebot der Liebe behandelt<sup>18</sup>. Jetzt wurde radikaler gefragt: Konnte Kircheneinheit überhaupt noch einen Sinn haben angesichts des überwältigenden Problemdrucks seitens der „säkularen Ökumene“, angesichts der Fragen von Entwicklung, Emanzipation, Weltfrieden? Die Antwort wurde und wird wesentlich in drei Bereichen gesucht: praktische Zusammenarbeit in innerweltlichem Dienst; Solidarität und Zeugnis, Dienst und Sendung gleichsam im Verbund, als integraler Vollzug der Nachfolge; wesentliche Einheit von Kirche und Welt, die jedes Bemühen um innerkirchliche Einheit überflüssig macht.

Allenfalls äußert man noch die Erwartung, daß die Welt, der sich die Christen in Solidarität und Dienst zuwenden, im Nachhinein auch der „theologische Fundort der verlorenen und gesuchten Einheit der Christen“ (J. B. Metz) werden könne.

Denkt man noch einmal an die Zeit von Minneapolis, so entbehrt die Situation nicht der paradoxen Züge. Damals war es eine bewegungsunfähige und manchmal auch bewegungsunwillige Konfessionalität, die sich dem ökumenischen Drängen auf sichtbare Kircheneinheit in den Weg stellte. Heute ist es die organisierte Ökumene selbst, die um einer größeren Sache willen dazu ermuntert, die kleine Sorge um die Kircheneinheit dahinten zu lassen — sicherlich im Einvernehmen mit Kirchen und Christen in aller Welt, denen die großen Prozesse weltumspannender Versöhnung zu einer drängenden Aufgabe geworden sind, möglicherweise aber auch im Gegensatz zu Kirchen und Christen, für die nach wie vor die konfessionelle Trennung, die sichtbare institutionelle Gespaltenheit, ein Anlaß zur Buße, ein fortdauerndes Ärgernis und ein Skandal vor der Welt ist, die also nach wie vor der Meinung sind, daß ein authentisches Zeugnis von der Versöhnung eben nicht von einer in sich unversöhnten Christenheit gegeben werden kann, die nach wie vor auch für die Behebung dieser ihrer Sorge ökumenische Hilfestellung erwarten. Es ist die Ordensregel der Gemeinschaft von Taizé, in der auch heute noch der Satz steht: „Finde Dich niemals ab mit dem Skandal der Spaltung unter den Christen.“ Ist es dahin gekommen, daß die Unruhe über die Kirchenspaltung heute aus der Ökumene auswandert, daß sie in freien Gemeinschaften einen neuen Ort sucht und findet? Muß für die offizielle Ökumene das gelten, was heute sogar ein radikaler Vertreter des Säkular-Ökumenismus feststellt: „daß die ökumenische Arbeit zu langsam voranging und daß der Bruch innerhalb der verschiedenen Denominationen eintrat, ehe die Einheit verwirklicht werden konnte“<sup>19</sup>? — was natürlich nicht nur eine Anfrage an die offizielle Ökumene, sondern in erster Linie eine Anfrage an die Gliedkirchen ist.

Es ist hoffentlich deutlich, daß hier nicht einer ökumenischen Romantik das Wort geredet wird, die dogmatische, liturgische oder organisatorische Uniformität um ihrer selbst willen anstrebt — falls es denn einen solchen romantischen Ökumenismus heute überhaupt noch gibt. Es ist hoffentlich nicht minder deutlich, daß die für den recht verstandenen Säkular-Ökumenismus konstitutive Beziehung zwischen Einheit der Menschheit und Einheit der Kirche nicht mehr aufgegeben werden darf, daß es vielmehr eine Aufgabe der ökumenischen Bewegung bleiben soll, „im Kampf für die ‚Einheit der Menschheit‘ ihrer Utopie von der ‚Einheit der Kirche‘ näherzukommen“<sup>20</sup>. Man nimmt es auch gern zur Kenntnis, wenn von verantwortlicher ökumenischer Seite erklärt wird, die Bemühungen um die Einheit, zumal in der Kommission für Glauben und

Kirchenverfassung, seien nicht geringer, sondern eher vielfältiger geworden, wengleich man gern mehr darüber wüßte, ob und wie die organisierte Ökumene solchen Kirchen tätig zur Seite steht, die das Odium der Unzeitgemäßheit auf sich nehmen und sich um Unionsgespräche bemühen, ganz gleich in welcher Konstellation. Der neue Trend zur „Regionalisierung“ kann dabei hilfreich sein, könnte freilich auch konkrete regionale Einheitsbemühungen blockieren, unabsichtlich sogar konfessionalistische Selbstgerechtigkeit fördern, wenn er mit einem einseitigen Säkular-Ökumenismus assoziiert wird. Auch der Säkular-Ökumenismus ist schließlich nicht dagegen gefeit, daß er zum Instrument der Durchsetzung partikularer Interessen verkommt. Noch einmal mag hier auf die Einsicht einer Soziologie der Ökumene zurückgegriffen werden: „Ökumenische Einheit ist eine Existenzform der Kirche, die der Auflösung ihrer sozio-geographischen Einheit entspricht“<sup>21</sup>.

In den Vorarbeiten für Jakarta scheint auffällig viel von „Gemeinschaft“ die Rede zu sein, d. h. vom „gemeinsamen Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien“ (Sektion III). Solche Gemeinschaft wäre ja in der Tat kein Monopol der Christen. Der Interpretation durch den Zentralausschuß, die auf das Suchen nach Gemeinschaft über religiöse und andere Grenzen hinaus zielt, ist insoweit nur zuzustimmen. Man wünschte sich freilich ebenso mutige und deutliche Worte zur Frage der Kircheneinheit im engeren Sinn, insbesondere zu der Gefahr, daß gerade im Zuge der Suche nach Gemeinschaft, nach Offenheit und Solidarität in jeder Richtung paradoxerweise die kirchliche Eigensucht, womöglich noch verstärkt durch Konformität mit den sozialen Erwartungen der jeweiligen Umwelt, kräftigen Auftrieb bekommen kann. Jedenfalls wird man von Jakarta unter anderem auch darüber Aufschluß erwarten dürfen — und dabei stehen wir wieder bei der Frage nach Rolle und Funktion des Ökumenischen Rates selbst —, wie man es in der Ökumene künftig mit dem Stellenwert der kirchlichen Einheit zu halten gedenkt. Der Zentralausschuß hat in Utrecht 1972 eine Neuformulierung der Zielbestimmung des Ökumenischen Rates beschlossen, die erfreulich deutlich redet: Es ist die Aufgabe des Rates, „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“<sup>22</sup>. Man wird sehen, was die Vollversammlung mit diesem Vorschlag anfängt.

Ein Zurück zur Zeit von Minneapolis 1957 kann und wird es nicht geben. Schlimmer noch als ökumenische Romantik wäre ökumenische Nostalgie; denn sie macht blind, und das ökumenische Gespräch könnte dann degenerieren zum Dialog zwischen dem Blinden, der nur sagen kann, was er nicht sieht, und dem Stummen, der zwar etwas sieht, es aber nicht sagen kann. Es gibt freilich keine

Gewähr dafür, daß in Jakarta das Kommunikationswunder stattfindet, das dem Blinden die Augen öffnet und dem Stummen die Zunge löst. Vielleicht aber kommt es zu etwas Wichtigerem, nämlich dazu, daß beide von neuem zu hören lernen, zu hören auf den Auftrag, der sich doch nur dann erschließt, wenn seine Adressaten auch aufeinander hören. Man mag darüber diskutieren, ob der Übergang von der „Konfessions-“ oder „Einheits-Ökumene“ zur „Konflikt-Ökumene“ die herkömmlichen Möglichkeiten ökumenischer Kommunikation nicht fast bis auf den Nullpunkt reduziert hat. Dann erst recht bleibt die Gewißheit, die doch auch den Weg der Ökumene von 1957 bis heute begleitet hat: daß nicht Menschen es sind, sondern Jesus Christus als der lebendige Herr, von dem allein Freiheit und Einheit zu erwarten sind und der auch eine unschlüssige, unsichere Ökumene zum Werkzeug der Befreiung und Einigung zu machen vermag.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> The South India Churchman, August 1973, S. 2.

<sup>2</sup> E. Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Stuttgart/Berlin 1972, S. 15.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 220 f.

<sup>4</sup> H. Lilje, in: Offizieller Bericht der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis, Minnesota, USA, 15.—25. August 1957. München 1958, S. 43 f.

<sup>5</sup> Neu-Delhi 1961. Stuttgart 1962, S. 532.

<sup>6</sup> Vgl. die Analyse von Th. Abrens, Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961. Darstellung und Kritik. Theol. Diss. Hamburg 1966 (maschinenschr.), S. 85 ff.

<sup>7</sup> Vgl. E. Dinkler, Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik. Theol. Literatur-Zeitung 94, 1969, Sp. 488 f.

<sup>8</sup> Vgl. die umfassende Untersuchung dieser Zusammenhänge bei K.-H. Dejung, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910—1968, Stuttgart/München 1973.

<sup>9</sup> Evang. Kommentare 4, 1971, S. 163.

<sup>10</sup> G. Casalis, Die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenische Perspektiven 1, Frankfurt 1972, S. 62.

<sup>11</sup> U. Betz, Ökumene, Mission und Kirchlicher Entwicklungsdienst in evangelikaler Sicht, Ökum. Rundschau 23, 1974, S. 55. Vgl. auch die Botschaft des Patriarchen von Moskau und des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des ÖRK. Ökum. Rundschau 22, 1973, S. 531.

<sup>12</sup> The Guardian (Madras) 51, 1973, S. 198 f., 207.

<sup>13</sup> Offizieller Bericht, S. 77—87.

<sup>14</sup> Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon-Zürich 1951, S. 491.

<sup>15</sup> The Guardian (Madras) 51, 1973, S. 199.

<sup>16</sup> R. Mehl, *The Sociology of Protestantism*, London 1970, S. 219, Anm. 6.

<sup>17</sup> K. Raiser, Bericht vor der Synode der EKD über den Stand der Vorbereitungen der 5. Vollversammlung des ÖRK. Dokumentation epd 4/74, S. 58.

<sup>18</sup> Vgl. H.-W. Gensichen, *Die Einheit der Kirche in Christus*, in: *Offizieller Bericht*, S. 64 ff.

<sup>19</sup> G. Casalis, a. a. O., S. 34.

<sup>20</sup> K.-H. Dejung, a. a. O., S. 450.

<sup>21</sup> R. Mehl, a. a. O., S. 199.

<sup>22</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen. Zentralaussschuß. Protokoll und Berichte der 25. Tagung. Utrecht, Niederlande. 13.—23. August 1972, S. 239; vgl. G. Gaßmann, *Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute?* Herder Korrespondenz 27, 1973, Sp. 350 f.

## Befreiung im Licht der Hoffnung

VON JÜRGEN MOLTMANN

### I.

#### *Der Schrei nach Freiheit<sup>1</sup>*

Der Schrei nach Freiheit geht heute durch die ganze Welt. Überall finden wir die Zeichen einer „Revolution steigender Erwartungen“ und zugleich einer immer tieferen Sensibilität für das Leiden. Wo die Freiheit nahe herbeigekommen ist, beginnen die Ketten zu schmerzen. Wo andere sich von jahrhundertelanger Unterdrückung befreit haben, erkennt man selbst, daß die Grenzen und Versagungen, die man bisher stumm hingenommen und ertragen hatte, nicht nötig sind und überwunden werden können. Es ist möglich geworden, was man für unmöglich gehalten hatte. Wo immer Menschen und Völker ihre Möglichkeiten erkennen, riechen sie die Morgenluft ihrer Zukunft und hungern nach Freiheit. Doch dieser Hunger nach Befreiung zeigt sich zuerst daran, daß das stumme Leiden zum bewußten Schmerz wird. Die stille Apathie verwandelt sich in lauten Protest.

*Menschen* leiden an der ökonomischen Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und schreien nach sozialer Gerechtigkeit. Menschen leiden an der politischen Unterdrückung des Menschen durch den Menschen und kämpfen für die politische Anerkennung ihrer Menschenwürde und Menschenrechte. Menschen leiden an der kulturellen Entfremdung des Menschen vom Menschen durch Rassismus und Sexismus und suchen nach der Fülle des wahrhaft menschlichen Lebens in Solidarität miteinander. Menschen leiden an der Leere ihres persönlichen Lebens, das so sinnlos in den Strukturen einer technokratischen

und bürokratischen Gesellschaft verschwindet und suchen persönliche Identität. In, mit und unter Kapitalismus, Diktatur, Rassismus, Sexismus und Nihilismus leiden Menschen endlich unter jener tiefsitzenden Ur-Angst, die sie so aggressiv und unmenschlich gegen andere Menschen macht. „Der Mensch“ ist der ursprüngliche Name für das messianische Geheimnis, in unserer Wirklichkeit ist er jedoch oft ein Ausdruck für das „Geheimnis der Bosheit“. Darum leiden wir weniger am „Tod Gottes“ als vielmehr am „Tod des Menschen“<sup>2</sup>.

Der Schrei nach Freiheit geht aber nicht nur durch die ausgebeutete, unterdrückte, entfremdete, geteilte und angstvolle Menschheit. Er bewegt auch die vom Menschen zerstörte Kreatur. *Die Natur* und unser *eigener Leib* sind uns fremd geworden. Wir haben die natürliche Umgebung zum Material unserer ausbeutenden Beherrschung gemacht. Wir haben den Leib, der wir *sind*, zum Körper, den wir *haben*, erniedrigt. Wir haben damit beide zum Tode verurteilt. Darum „will auch die Kreatur frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens“ und „harrt ängstlich auf die Offenbarung der freien Kinder Gottes“ (Röm 8, 19 ff.). Die Natur wartet auf ihre „wahre Resurrektion“ in das menschliche Reich des Menschen, sagte Karl Marx. Der Leib wartet auf seine Befreiung von den Sublimierungen des Geistes und den Repressionen der Moral, sagte Sigmund Freud. Die Materie in uns und um uns herum hungert nach der Kraft der Neuschöpfung.

Der Schrei nach Freiheit schließt also die Menschheit mit der Natur in *eine* Hoffnung zusammen. Sie werden an ihrer Spaltung und Feindschaft zugrunde gehen oder in einer neuen Gemeinschaft als Partner überleben<sup>3</sup>.

Der Schrei nach Freiheit geht aber nicht nur durch die Menschheit und die Natur. Er ist auch *Gottes eigener Schrei*. Im Stöhnen der Verhungernden, in der Qual der Gefangenen, im stummen Sterben der Natur stöhnt, hungert und seufzt der Geist Gottes selbst. Die messianischen Traditionen des Judentums und des Christentums sprechen nicht von einem apathischen Gott, der in unberührter Seligkeit im Himmel thront. Sie zeigen uns den Gott, der mit seiner verlassenen Schöpfung mitleidet, weil er liebt<sup>4</sup>. Er leidet mit seinem Volk im Exil, er leidet mit seiner unmenschlich gewordenen Menschheit, er leidet mit seiner geknechteten und zum Tode verurteilten Schöpfung. Er leidet mit ihnen, er leidet an ihnen und er leidet für sie. Sein Leiden ist sein messianisches Geheimnis. Denn zur Freiheit hat er den Menschen geschaffen — ihm zum Bilde. Zur Freude hat er die Natur geschaffen — als ein Spiel seines Wohlgefallens. Darum ist Gott durch seinen Schöpfergeist von der Leidensgeschichte der Welt betroffen und durch seinen Schmerz in sie verwickelt. Sein Geist hungert, seufzt und schreit nach Freiheit. Sein Geist tritt für die Verstummtten ein „mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8, 26), und nicht mit einem herrlichen Siegeschrei. Nur so hält er die Hoffnung der Kreatur am Leben.

Der Schrei nach Freiheit ist also *universal*. Er ist der Hunger von Menschen. Er ist das Verlangen der Natur. Er ist die Passion Gottes, wie sie im gekreuzigten Christus offenbar wurde. Solange darum nicht alle Menschen frei werden, sind auch die jetzt Freien nicht frei. Solange nicht der Mensch zur Natur und die Natur zum Menschen finden, gibt es kein vollkommenes Glück. Solange Gott selbst in seiner Passion liegt und noch nicht zu seiner Ruhe in einer neuen, ihm entsprechenden Schöpfung gekommen ist, lebt alles erst von der Hoffnung und noch nicht in der erfüllten Freude, ist der Kampf auf der Tagesordnung, aber der Sieg noch nicht da.

Eine *Theologie der Befreiung* sieht alle einzelnen Leiden und Versagungen der Welt auf dem Hintergrund des geduldigen Leidens Gottes. Sie sieht darum alle partiellen Befreiungsbewegungen im Horizont der totalen und endgültigen Befreiungsgeschichte Gottes. Sie bringt so das Zeugnis von Gottes Leiden und Gottes Freiheit in die einzelnen Befreiungsbewegungen hinein<sup>5</sup>. Das kann für diese Befreiungsbewegungen in wenigstens dreifacher Hinsicht von großer Bedeutung sein:

1. In Sachen der Freiheit darf man nicht kleinlich denken. Man muß sich vom Egoismus lösen und anfangen, für andere und sogar für die Feinde der eigenen Freiheit mitzudenken. Es ist verständlich, daß jede politische oder kulturelle Befreiungsbewegung im täglichen Kampf vom Gegner geprägt wird. Sie folgt dann dem Gesetz der Gegenseitigkeit und oft genug dem Gesetz der Rache. Das aber korrumpiert die Freiheit und die Menschlichkeit, für die man kämpfen muß. Die Entfremdungen, die im Kampf selbst zwangsweise sich einstellen, müssen wieder überwunden werden, will man eine „bessere Gerechtigkeit“ zeigen und nicht unglaubwürdig werden. „Wird diese notwendige revolutionäre Verdinglichung in der Auseinandersetzung aufgelöst, oder ist sie tatsächlich ein erst nach der Revolution Aufzulösendes?“ Herbert Marcuse antwortete auf diese Frage eines Berliner Studenten 1967 mit richtigem Gespür für die Beunruhigung, die von Jesus ausgeht: „Nichts ist entsetzlicher als die Liebespredigt ‚Hasse nicht Deinen Gegner‘ in einer Welt, in der Haß durchaus institutionalisiert ist.“<sup>6</sup> Er nannte den Haß gegen Ausbeutung und Unterdrückung selbst ein humanes und humanistisches Element. Geht aber der berechtigte Haß gegen die Ausbeutung nicht mit der Hoffnung auf die Geburt des Menschen im Ausbeuter zusammen, so wird die Revolution der Repression immer ähnlicher. Die „revolutionäre Verdinglichung“ muß darum schon in der Auseinandersetzung selbst aufgelöst werden. Befreite Humanität kann nicht eschatologisch auf ein Datum „nach der Revolution“ vertagt werden. Eine christliche Theologie der Befreiung lebt von der Antizipation der Menschlichkeit mitten in Unmenschlichkeit und vom Stachel gegenwärtiger Versöhnung mitten im Kampf um Erlösung dieser noch unerlösten Welt<sup>7</sup>.

2. In Sachen der Befreiung darf man nicht partikular denken, sondern muß die ideologischen Fixierungen auf das eigene Anliegen überwinden. Es ist beklagenswert, daß zwischen den verschiedenen Befreiungsbewegungen ein Streit um die „Wurzel allen Übels“ ausgebrochen ist. Sozialisten behaupten, der Kapitalismus wäre der Grund allen Übels, und nennen Rassismus und Sexismus nur kapitalistische Epiphänomene. Andere meinen, die rassistische Erniedrigung sei das Hauptelend. Vertreter von Women's Liberation sehen in der sexuellen Unterdrückung der Frau den Anfang aller Unterdrückungen. Ökologen endlich finden das Muster aller Ausbeutung in der materiellen Ausbeutung der Natur. Dieser Streit erinnert an den Streit der Vorsokratiker über die Urmaterie und ob diese im Wasser, Äther oder Feuer zu finden sei. Es ist eine Art negativer Metaphysik des Bösen, zu der die ideologische Fixierung geführt hat. Nur selten wird die Frage gestellt, warum und wodurch denn Menschen zu kapitalistischer, rassistischer und sexistischer Aggression gekommen sind. In den meisten Situationen bedingt jedoch eines das andere: Überall finden wir *unterdrückte Unterdrücker*, die das Leiden, das sie selbst erfahren, an andere aggressiv weitergeben. Es ist wie eine Kette ohne Ende und ohne Anfang. Eine christliche Theologie der Befreiung sieht in, mit und unter den Unterdrückungen auf den verschiedenen Lebensgebieten und in den verschiedenen Lebensbeziehungen eine Ur-Angst von kosmischer Weite und transpersonaler Tiefe wirken, die immer wieder und überall in Aggression umschlägt. Sie wird mit dieser Erkenntnis die realen Befreiungsbewegungen nicht belanglos machen; im Gegenteil. Aber sie wird die ideologische Fixierung auflösen und auf Kooperation mit anderen Befreiungsbewegungen drängen. Der Kampf um Befreiung ist immer auch ein selbstkritischer. Es gibt wenige, die sagen können: Ich bin nur unterdrückt und nicht in anderer Beziehung selbst Unterdrücker. Der antikapitalistische Kampf führt nicht zur neuen Menschheit, wenn er nicht zugleich ein Kampf gegen Diktatur und gegen Rassismus wird und wenn er nicht aus erfahrener Befreiung von jener Ur-Angst und Aggression kommt. Die Teufelskreise der Unterdrückung haben heute viele Kettenglieder. Ohne eine Allianz der befreienden Kräfte werden die Teufelskreise nicht durchbrochen.

3. Freiheit ist ein seltenes Glück, Freiheit ist aber auch ein gefährliches Glück. Wir schreien nach Befreiung und haben zugleich auch Angst vor der Freiheit. Das Risiko der Freiheit ist in einer unfreien Welt groß. Um es einzugehen, brauchen wir eine unbeugsame Hoffnung, die sich lieber enttäuschen läßt, als andere zu enttäuschen, und ein festes Vertrauen, das sich lieber selbst verwunden läßt, als andere zu verletzen. „Wer den Verlorenen hilft, ist selbst verloren“, sagte *Bert Brecht*, um anzuzeigen, wie hoch der Preis der Freiheit ist. In der Tat, wer zur Freiheit bereit ist, muß zum Kreuz bereit sein. Das messianische Geheimnis „Mensch“ wird selten anders offenbar denn „als die Sterbenden

und siehe, wir leben“. Die Freiheit am Kreuz, das ist das Evangelium, denn Christus ist nicht der Ordner der Welt, sondern unsere „tödliche Freiheit“ (Reinhold Schneider).

An ihrem oberflächlichen Optimismus sind viele enthusiastische Befreiungsbewegungen zugrunde gegangen. Ohne jene „Hoffnung wider Hoffen“, die aus Leidensbereitschaft und Kreuz geboren wird, gewinnen Widerstand und Zuversicht keinen festen Grund. *Franz Kafka* hat das in der von ihm geschilderten „Welt ohne Menschen“ sehr nüchtern und doch hoffnungsvoll so ausgedrückt: „Es ist keine Widerlegung der Vorahnung einer endgültigen Befreiung, wenn am nächsten Tag die Gefangenschaft noch unverändert bleibt oder gar sich verschärft, oder selbst, wenn ausdrücklich erklärt wird, daß sie niemals aufhören soll. Alles das kann vielmehr notwendige Voraussetzung der endgültigen Befreiung sein.“ Die jahrtausendelange Hiobsgestalt des Exodusvolkes *Israel* bleibt ein Orientierungspunkt für alle Befreiungsbewegungen, die in die Tiefe ihrer Hoffnung auf das messianische Reich des „Menschen“ stoßen<sup>8</sup>. Und daß die Freiheit der Auferstehung durch den verlassenen, unterdrückten und gekreuzigten *Menschensohn* offenbar wurde, bleibt das Zeichen der Hoffnung für Hoffnungslose.

## II.

### *Freiheit im Licht der Hoffnung*

Christlicher Glaube versteht sich ursprünglich als Anfang einer Freiheit, wie sie die Welt noch nicht gesehen hat. Der Christ glaubt nicht nur *an* Freiheit. Sein Glaube *ist* seine Befreiung von der Angst zur Hoffnung, von der Selbstsucht zur Liebe und von der Sklaverei des Bösen zum Widerstand gegen das Böse. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, sagt Paulus Gal 5,1: „Darum laßt Euch nicht wieder in das knechtische Joch einfangen.“<sup>9</sup> Wo immer einer glaubt, da erlebt er seine Auferstehung in die Freiheit des ewigen Lebens mitten in diesem Leben, das zum Tode führt.

Freiheit heißt christlich nicht mehr „Einsicht in die Notwendigkeit“ wie bei den Griechen. Freiheit bedeutet auch nicht mehr die unabhängige Verfügung des einzelnen oder politischer Körperschaften über sich selbst. Christliche Freiheit wird aus der Auferstehung Christi geboren und ist lebendig im Widerstand gegen den Teufelskreis von Gesetz, Sünde und Tod. Christlicher Glaube nimmt teil an den unerschöpflichen Möglichkeiten Gottes: „Alle Dinge sind möglich bei Gott“ und „alle Dinge sind möglich, dem der glaubt“. Diese unerschöpfliche Möglichkeitsfülle Gottes offenbart sich im kreativen Akt der Auferweckung des gekreuzigten Christus. Glauben heißt darum Teilnahme am schöpferischen Akt und Teilnahme am Prozeß der Neuschöpfung der Welt aus Gott.

Auferstehung ist die Offenbarung dieser neuen, schöpferischen Freiheit Gottes, wie sie der griechischen und römischen Antike unbekannt war. Glauben heißt, in diese schöpferische Freiheit Gottes hinein auferweckt zu werden und aus deren Möglichkeiten heraus zu handeln. „Gott ist nicht mehr der Kaiser der Römer und ebensowenig der Mensch in seiner Schönheit und Stärke wie bei den Griechen. Er ist kein Versprechen von Macht. Er ist jene Gewißheit, daß man nur dann eine qualitativ neue Zukunft schaffen kann, wenn man sich mit jenen identifiziert, die in dieser Welt die Elendesten und Ausgestoßensten sind, wenn man sein Los mit ihrem Schicksal verbindet, bis man keinen anderen wahren Sieg mehr vor sich sieht als nur den ihren.“<sup>10</sup>

Ein solcher Glaube ist die Kraft, „Berge zu versetzen“, wie es in der biblischen Sprache heißt, die ferner davon spricht, daß die Berge erniedrigt und die Täler erhöht werden sollen, damit alle Menschen *zusammen* die Herrlichkeit des Herrn sehen sollen. Mit anderen Worten: Christlicher Glaube ist der Auferstehungsglaube der Gefangenen, Blinden, Schuldigen, Unterdrückten und Mißhandelten, und er führt zum schöpferischen Leben dort, wo der Tod herrscht.

Christliche Freiheit ist deshalb auch keine rein religiöse oder nur innerliche Freiheit, die vom universalen Schrei nach Freiheit in der Welt verschieden und getrennt wäre. Sie erschöpft sich auch nicht in „freier Religionsausübung“ in der „Kirche Deiner Wahl“. Christliche Freiheit versteht sich vielmehr als den Anfang und Vorgesmack jener allumfassenden Freiheit, nach der alle Menschen und Dinge sich sehnen. Darum separiert der christliche Glaube Menschen nicht von der Welt, sondern macht sie solidarisch mit der unerlösten Schöpfung. „Gerade ihr Glaube stellt sie, sofern er konstitutiv Hoffnung und also Ausschau nach der Erlösung des Leibes ist, in die Solidarität mit der unerlösten Schöpfung.“<sup>11</sup> In den europäischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts hat man darum das Christentum mit Recht „die Religion der Freiheit“ genannt (Hegel, Heine, Weidling u. a.). Wäre das nicht der Kern des Christentums, dann würde die Befreiung von dieser Religion dem Menschen mehr Freiheit bringen als das Leben in ihr. Wo immer die Kirche nicht zu diesem schöpferischen Glauben befreit, sondern religiöse, moralische und politische Bedrückung verbreitet, muß man ihr um Christi willen widerstehen. Auch in den vorfindlichen Kirchen streitet die Freiheit des Glaubens gegen die Religion der Angst und umgekehrt.

Man kann Freiheit als freie Wahl des Willens verstehen (*liberum arbitrium*). Dann unterstellt man dem Menschen eine absolutistische Souveränität und versieht ihn mit Gottesprädikaten. Seit *Immanuel Kant* hat der Deutsche Idealismus das Autonomieproblem durchdacht. Er ist in Analyse und Reflexion nie auf das autonome Ich selbst gestoßen, sondern immer nur auf den „Vorgang der Autonomie“, so daß Fichte sagte: „Man hätte nie sagen sollen: Der Mensch ist frei, sondern: der Mensch strebt notwendig, hofft, nimmt an, er sei

frei.“<sup>12</sup> Für den Menschen entsteht die Freiheit der Wahl nur aus dem zugrunde liegenden und übergreifenden Vorgang der Befreiung. Ohne Freiraum keine Freiheit. Ohne Befreiung kein freies Leben. Und auch in den Wahlmöglichkeiten muß Freiheit Freiheit und nicht Unfreiheit wählen. Sie kann nur Freiheit zum Leben, nicht zum Tode sein.

Freiheit im Licht der messianischen Hoffnung ist etwas anderes als freie Wahl: Sie ist die *Leidenschaft für das Mögliche*. Sie geschieht, wo die Fesseln durchbrochen werden, die an die Vergangenheit und das Vergehen binden, und wo in den offenen Raum der Zukunft Gottes vorgegriffen wird. Befreiung geschieht dort, wo jene Neuschöpfung aller Dinge vorweggenommen wird, die Christus an seinem Tag vollenden wird. „Der Mensch hat sein Freisein nicht anders als im ständigen Freiwerden.“<sup>13</sup> *Freiheit* als der vollendete Vorgang der *Befreiung* ist für die christliche Hoffnung das eschatologische Ziel der neuen Schöpfung Gottes. Diese Zukunft wirft jedoch in Christus und im Wirken des Geistes ihre Lichter voraus in die dunkle Geschichte. Die *Wirklichkeit* der Freiheit ist die eschatologisch neue und freie Welt. Die *Wirkungen* dieser Freiheit sind gegenwärtig in den Erfahrungen und Aktionen der Befreiung. Man hat darum Freiheit nicht anders als im Hindurchschreiten durch die Türen der Gefängnisse in der Hoffnung auf den dahinter sich öffnenden Raum eschatologischer Freiheit. Oder anders gesagt: Man hat Freiheit nicht schon im „gelobten Land“, sondern erst im „Exodus“ und im „langen Marsch“ durch die Wüste. Das bedeutet theoretisch, daß man nicht länger deduktiv von einem vorausgesetzten Subjekt der Freiheit zu den Wirkungen der Freiheit denken sollte, sondern induktiv von den konkret erfahrenen Wirkungen der Freiheit in Befreiungen auf die kommende Freiheit schließen muß. Eschatologische Theologie wird mit dieser Umkehrung konkret und verläßt die Freiheitsillusionen des Idealismus.

Befreiung im Licht der Hoffnung auf Freiheit hat zwei Seiten. Sie ist lebendig in der Kategorie des „Dennoch“ und in der Kategorie des „Um wieviel mehr.“<sup>14</sup> Ihr Recht ist das Widerstandsrecht und das Recht auf Zukunft.

Wem stellt sich ihr *Dennoch* entgegen? Weil Auferstehung eine Auferstehung aus den Toten ist, widersetzt sich die befreiende Hoffnung dem Tode. Sie liebt das Leben, nicht den Tod. Erst „das Leben als das Gute, das ganz dem Tod entrissene, das ganz lebendige Leben ist der *Friede*.“<sup>15</sup>

Der Tod ist in diesem Zusammenhang nicht nur das physische Ende eines Menschenlebens. Der Tod ist eine persönliche und politische Macht mitten im Leben. Viele haben sich bei lebendigem Leibe dem Todestrieb (S. Freud) ergeben. Andere machen aus Verzweiflung oder Zynismus einen „Bund mit dem Tod“ und der Todesdrohung. Ganze Kulturen können nekrophil werden (E. Fromm), wo das Haben toter Dinge die lebendigen menschlichen Beziehungen

überwuchert und erstickt. Wo immer die Angst vor der Freiheit sich ausbreitet, beginnt schon das Sterben. Umgekehrt beginnt Befreiung dort, wo die Angst von uns genommen wird und wir in freien Raum gestellt werden. Alle Befreiungsbewegungen beginnen damit, daß ein paar Menschen furchtlos werden und anders handeln, als es ihre Bedrücker oder ihre Umwelt verlangen. Jede Unterdrückung arbeitet mit Todesdrohung. Darum kann man sagen, daß alle Zwangsherrschaft auf den Tod aufgebaut ist und sich mit dem Tod verbündet hat.

Befreiung im Licht der Hoffnung widersteht der Angst, dem Todestrieb und der Todesbedrohung. Sie widersteht dem lauten Tod der Bomben und dem schleichenden Tod der Seelen. Dieser Widerstand ist die erste Seite der Befreiung. Man erfährt Befreiung, wo man solchen Widerstand erlebt. Ihre Zukunft ist die andere Seite und ihre Hoffnung ist größer. „Um wieviel mehr“, sagt Paulus oft, wenn er nicht mehr über die „Befreiung von“, sondern über die „Befreiung zu“ redet (z. B. Röm 5,15—20). Um wieviel mehr ist Gottes Gnade größer als die Sünde der Menschen. Um wieviel mehr ist seine Zukunft größer als das Elend der Gegenwart. Um wieviel mehr ist seine Freiheit größer als nur die Befreiung von Unfreiheit. Das kann man mit *Paul Ricoeur* die „Ökonomie der unverdienten Fülle“ nennen. Wollte man es theologisch sagen, so würde das heißen: Der befreiende Gott ist selbst unterwegs und offen für die Zukunft, die vor ihm liegt<sup>16</sup>. Der befreiende Gott ist auf dem Weg zu seinem Reich, in dem er alles in allem sein wird. Dieser Überschuß der Hoffnung auf Freiheit steckt im Grunde in allen Befreiungsbewegungen. Die unterdrückten Völker in Afrika und Asien begannen mit dem nationalen Kampf um Befreiung von Kolonialherrschaft. In einer zweiten Phase muß sich das Volk in diesen Nationen jetzt von Klassen- und Kastenherrschaft befreien. Zuerst braucht man Befreiung als Unabhängigkeit. Dann braucht man Befreiung als soziale Gerechtigkeit, dann Befreiung zu einer menschenwürdigen Gesellschaft, dann Befreiung zur vollen Entfaltung der menschlichen Person. Befreiung im Licht der Hoffnung ist wie ein fahrender Zug durch die Geschichte in stets größere Zukunft. Er läßt sich nicht aufhalten. Man kann mit keinem Erfolg zufrieden sein. Das macht der Überschuß der Hoffnung im Prozeß der Befreiungen. Was Freiheit selbst ist, kann darum auch nicht gut definiert werden. Denn in dieser Welt sind alle Definitionen Herrschaftsakte. Sie stellen etwas fest, was doch noch im Fluß ist. Definitionen binden, aber sie lösen nicht. Was Freiheit ist, erfahren wir in realen inneren und äußeren Befreiungen. Ein entsprechendes *befreiendes Denken und Sprechen* muß deshalb mit Freiheit lösend, nicht bindend; infinierend, nicht definierend; entgrenzend, nicht begrenzend umgehen. Anders kann es nicht zum Denken des Lebendigen werden, sondern bleibt tötendes Denken<sup>17</sup>.

Das *Dennoch*, mit dem Befreiung der Unterdrückung widersteht, ist nur die dunkle Kehrseite des zuversichtlichen „*Um wieviel mehr*“ ihrer Hoffnung. Der notwendige Widerstand muß in dieser Hoffnung begründet sein, wenn er nicht zur bloßen Reaktion entarten und in Enttäuschung enden soll. Die freie Hoffnung auf Freiheit aber muß zum Widerstand führen, wenn sie nicht illusionär werden soll.

### III.

#### *Die Kirche im Befreiungsprozeß Gottes*

Es ist heute nicht leicht, von der Rolle der Kirche im Befreiungsprozeß Gottes zu sprechen. Viele, die sich für Befreiung auf dem einen oder anderen Gebiet einsetzen, erwarten nichts mehr von der Kirche. Viele andere, die in der Kirche leben, sind so blind geworden, daß sie die göttliche Notwendigkeit der Befreiung Unterdrückter nicht mehr sehen, weil sie sie nicht sehen wollen. Ohne die Rettung der Kirchen aus ihrer Gefangenschaft in den herrschenden Klassen, Rassen und Nationen wird es auch kaum eine rettende Kirche geben. Ohne die Befreiung der Kirchen aus den Bindungen an bestimmte Gesellschaftsschichten wird es kaum eine befreiende Kirche für Arme geben. Die Kritik an der Kirche von außen kann heute wohl in einem Punkt zusammengefaßt werden: Die Kirche ist mit ihren religiösen Symbolen, ihrer Moral, ihren öffentlichen Institutionen und ihrem Geld in vielen Ländern mit einem Gesellschaftssystem verknüpft, das Unfrieden und Unrecht in der Welt verbreitet. Darum wird die Gesellschaftskritik der Opfer jener Unterdrückung immer auch zur Kritik an der Religion jener Gesellschaft werden. Das trifft die Kirche, wo immer und sofern diese bürgerliche Religion durch die Kirche vertreten wird. Es wächst das Gefühl, daß die Kirche unfrei geworden ist.

Wer kann die Kirche aus ihrer neuen babylonischen Gefangenschaft befreien? Ich glaube nicht, daß die Kirche durch soziale und politische Kritik von außen erneuert werden kann, so wichtig sie sind. Im Grunde brauchen wir keine Anpassung der Kirche an die moderne Welt und an neue sozialpolitische Strömungen. Wir brauchen die Erneuerung der Kirche von innen heraus zur Kirche Christi. Der Nerv der Kirche ist Jesus selbst, denn jede Kirche nennt sich nach seinem Namen und beruft sich auf ihn. Man muß die Kirche radikal beim Wort nehmen. *Jesus ist die Kritik der Kirche von innen*. Er ist die Kritik ihrer Unwahrheit und Knechtschaft, denn er allein ist der Ursprung ihrer Wahrheit und ihrer Freiheit. Ob eine Kirche oder christliche Gemeinschaft in einer geteilten, bedrückenden und entfremdeten Gesellschaft selbst geteilt, entfremdet und bedrückend wirkt, das entscheidet sich zuerst und zuletzt daran, ob ihr Jesus ein Fremder geworden ist oder ob er der ihre Existenz bestimmende Herr ist.

Die soziale Krise der Kirche in der heutigen Welt ist ihre Identitätskrise. Die Krise ihrer Glaubwürdigkeit ist ihre Glaubenskrise. Die Kirche wird erneuert und zum Träger der Freiheit Christi in dem Maße, wie sie sich auf Christus besinnt und auf ihn allein und keine andere Stimme hört und ihm allein und keiner anderen Macht nachfolgt<sup>18</sup>. Wie geschieht das?

Christus begegnet der Kirche nach dem Zeugnis der Schrift als der *gekreuzigte Befreier*. Er kam in diese Welt, wie Lukas sagt, „zu verkünden das Evangelium den Armen und die Freiheit den Gefangenen, die Blinden sehend zu machen und die Unterdrückten zu befreien und die Zeit Gottes anzusagen“ (Luk 4, 18). Wegen dieser unerhörten messianischen Sendung wurde er von den Herrschenden seiner Zeit nach ihrem Gesetz verstoßen und zuletzt auf Golgatha gekreuzigt. Eine Kirche, die ihm nachfolgt und nicht nach links und rechts schießt, wird mit allen ihren Kräften und nach den Möglichkeiten, die sie hat, an seinem messianischen Werk teilnehmen. Seine Sendung ist auch ihre Sendung. Je mehr sie aber das Evangelium zu den Armen, die Befreiung zu den Gefangenen und die Erkenntnis zu den Blinden bringt, um so mehr wird sie auch in sein Geschick hineingezogen und zu einer *Kirche unter dem Kreuz* werden. Sie wird auf Unverstand und Widerstand und endlich Verfolgung stoßen. Wer den Verlorenen hilft, muß damit rechnen, selbst verlorenzugehen. Doch wird man die wahre Kirche Christi an den Kräften der Befreiung erkennen, die in ihr lebendig sind und von ihr ausgehen, und oft genug auch an den Zeichen des Kreuzes, die sie aufgrund ihres Widerstandes tragen muß. Es war schon richtig, daß die Reformation — und nicht nur sie — ursprünglich nach Wort und Sakrament das Leiden zu den *notae ecclesiae* rechneten.

Christus begegnet der Kirche nach dem Zeugnis der Schrift als der *auferstandene Befreier*, der aus dem Tod der Erniedrigung in die herrliche Freiheit Gottes auferweckt worden ist. In ihm hat Gott die Macht des Todes und den Bann der Angst und die Fesseln der Unterdrückung schon durchbrochen. An ihm, dem Gekreuzigten, ist die Welt des Todes schon überwunden und das unbesiegbare Leben schon erschienen. Eine Kirche, die von diesem auferweckten Befreier ergriffen ist, ist wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung. Sie ist von Ostern her mit einer großen Hoffnung in die sterbende Welt gesandt. Sie wird mit ihrer Zuversicht alle kleinen, begrenzten und vorläufigen Hoffnungen stärken und sie von Hochmut und Resignation befreien. In der Auferweckung Christi ist an diesem Einen die letzte Grenze der Freiheit, die Grenze des Todes, durchbrochen. Eine Kirche, die von diesem Durchbruch lebt, wird darum die kleinen Grenzen der Todesherrschaft im ökonomischen, politischen und kulturellen Leben nicht mehr achten können, sondern die tötenden Mächte des Negativen auf diesen Lebensgebieten zu überwinden suchen. Und wie sollte einer, der von Ostern her mit einer großen Hoffnung erfüllt ist, an den vielen klei-

nen Enttäuschungen seines Lebens verzweifeln können? „Der auferstandene Christus macht das Leben zu einem beständigen Fest“, sagte *Athanasius*. Er macht das Leben zum Fest der Freiheit<sup>19</sup>. Und da dieser Auferstandene in seiner Erniedrigung zum Tod am Kreuz alle Bereiche des Leidens und der Verlassenheit erfahren hat, gehören dann auch die Versagungen, die Leiden und endlich das Sterben in dieses Fest der Freiheit<sup>20</sup>. Nur in der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten Christus kann der Geist der Auferstehung das Leben zu einem „beständigen“ Fest machen. Die Kirche des auferstandenen Christus kann man die *Exodusgemeinde* nennen. Sie ist die Gemeinschaft derer, die aus der Knechtschaft in Ägypten ausziehen und sich auf den langen Marsch durch die Wüste zum gelobten Land begeben. Israels langer Marsch durch die Wüste war geographisch ein Weg von einem Land in ein anderes. Der *lange Marsch* der Christen geht nicht von einem Land in ein anderes, sondern in allen Ländern von der Vergangenheit in die Zukunft. Er ist geschichtlich, nicht geographisch zu verstehen. Es ist der lange Marsch durch die Institutionen der Gesellschaft, um aus Unterdrückungen zu neuen, befreiten Lebensformen zu kommen in der Erwartung jenes Lebens, das den Tod verschlingt (1Kor 15, 55 ff.).

Christus begegnet der Kirche nach dem Zeugnis der Schrift *im Geist*<sup>21</sup>. Das ist der Geist Gottes, der nach Joel und Lukas „auf alles Fleisch kommen soll“, um es ewig lebendig zu machen. Er ist nach Paulus die Kraft der Auferstehung, die die sterblichen Leiber lebendig macht. Dieser Geist ist nicht idealistisch als etwas Geistiges und nicht romantisch als etwas Gefühlvolles zu verstehen. Der Geist ist die Schöpferkraft Gottes, der das Unmögliche möglich macht und das Nichtseiende ins Sein ruft (Röm 4, 17). Eine Kirche, die vom Geist erfüllt ist, wird zu einer charismatischen Gemeinde. Sie wird zum Ort der „Offenbarung des Geistes“ in der Fülle der Geistesgaben (1Kor 12, 7). Jedes Charisma ist Gabe und Aufgabe zugleich. Jedes Charisma ist eine Kraft der neuen Schöpfung. Der Geist kommt auf die Fähigkeit und Möglichkeit, die einer hat, und aktiviert sie für das Reich Gottes, für die Befreiung der Welt. Das gilt nach Paulus von einem Prediger ebenso wie von einer Witwe, von einem Bischof ebenso wie von einem, der Barmherzigkeit übt. Durch den Geist wird das ganze Leben, der Beruf in der Gesellschaft, die politische Verantwortung, die familiäre Beziehung, selbst das Jude- und das Heidesein (beschnitten und unbeschnitten, 1Kor 7, 18 ff.) von Christus ergriffen und für die Befreiung der Welt lebendig gemacht. Darum gibt es so viele und so verschiedene Charismata, wie es viele und verschiedene Menschen gibt, aber nur einen Geist und ein gemeinsames Zukunftsziel. Die Vielfalt der Charismata ist so bunt wie die Schöpfung selbst. Es wird durch den Geist nichts verdrängt oder unterdrückt, sondern alles befreit. Denn der Geist kommt auf alles Fleisch, um es lebendig zu machen. In einer charismatischen Gemeinde gibt es darum keinen grundsätz-

lichen Unterschied zwischen Klerus und Laien, sondern nur einen praktischen und charismatischen. Charismatisch ist das ganze Volk Gottes religiös, persönlich, politisch und sozial an der umfassenden Befreiungsbewegung Gottes beteiligt.

Je mehr die Kirche sich auf *Christus allein* besinnt und nur seine messianische Sendung in der Welt bezeugt, um so weniger ist sie ein religiöses Spiegelbild der Gesellschaft. Sie wird dann eine *Kirche unter dem Kreuz*, eine *Exodusgemeinde* und eine *charismatische Gemeinschaft* und zeigt so die Kräfte der Neuen Schöpfung und die befreienden Vorzeichen der kommenden freien Welt. Erst dann, wenn sie selbst ihre eigene Rolle im Befreiungsprozeß Gottes erfaßt hat, kann sie ohne Angst und ohne Anpassung „die Geister unterscheiden“ und zu den heutigen Befreiungsbewegungen in ein offenes und kritisches Verhältnis kommen<sup>22</sup>.

#### IV.

#### *Befreiung in fünf Dimensionen*

Der Mensch ist kein eindimensionales Wesen. Er lebt und leidet immer in vielen verschiedenen Dimensionen zugleich. Darum kann auch der Prozeß der Befreiung nicht eindimensional vorangehen, sondern muß auf verschiedenen Wegen zugleich arbeiten und seine Anstrengungen auf den verschiedenen Lebensgebieten koordinieren. Der Prozeß der Befreiung muß im ursprünglichen Sinn „katholisch“ sein, denn es geht um die Freiheit des Ganzen und nicht um Befreiung einzelner auf Kosten anderer. Diese ganzheitliche Orientierung muß jede partielle Befreiungsbewegung beachten. Man kann nicht auf einem Gebiet befreien wollen, indem man auf einem anderen eine Diktatur aufrichtet. Wir suchen darum die Spuren der Befreiung des Menschen in einer Reihe von Dimensionen. Es werden nur solche genannt, die sich nicht auf andere reduzieren lassen. In jeder konkreten Situation allerdings wirken diese Dimensionen zusammen und machen die negative und positive Fülle des Lebens aus. Sie zu unterscheiden, kann uns aber Richtlinien für konkretes Handeln geben. Wir beginnen mit Befreiung in der ökonomischen Dimension und enden mit Befreiung in der religiösen Dimension. Damit soll angezeigt werden, daß die Befreiung vom Hunger das erste, aber nicht das Wichtigste ist: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.“ Damit soll weiter angezeigt werden, daß die religiöse Befreiung insofern das Wichtigste ist, als es ohne Befreiung des Menschen aus Apathie, Angst und Aggressivität keine Befreiungen auf den anderen Gebieten geben kann. Nur Befreite können befreien. So wie die Sendung Jesu alle Gebiete umfaßt, vom täglichen Brot bis zur Vergebung der Sünden, weil sie die messianische Befreiung des Ganzen meint, so wie die „Offenbarung des

Geistes“ in den Charismata alle Bereiche des bedrückten Lebens erreicht, so wird auch befreiendes Handeln heute auf allen Lebensbereichen präsent sein müssen.

Befreiung geschieht heute:

1. im Kampf für ökonomische Gerechtigkeit gegen die Ausbeutung des Menschen,
2. im Kampf für menschliche Würde und Menschenrecht gegen die politische Unterdrückung des Menschen,
3. im Kampf für menschliche Solidarität gegen die Entfremdung des Menschen vom Menschen,
4. im Kampf für den Frieden mit der Natur gegen die industrielle Zerstörung der Umwelt,
5. im Kampf der Hoffnung gegen die Apathie um den Sinn des Ganzen im persönlichen Leben.

Ausbeutung, Unterdrückung, Entfremdung, Naturzerstörung und innere Verzweiflung machen heute den *Teufelskreis* aus, in dem wir uns und unsere Welt zum Tode bringen. Sie bedingen sich gegenseitig so sehr, daß viele Menschen keinen Ausweg mehr sehen. In diesem Teufelskreis wirkt auch das einzelne Gute zum Bösen, weil wir oft Befreiung auf einem Gebiet nur erreichen, indem wir Repressionen auf anderen Gebieten aufbauen. Damit aber verschieben wir nur die Masse des Leidens, überwinden es aber nicht, sondern vergrößern es. Man kann nicht einen Teufel mit einem anderen austreiben. Darum liegt alles an der offenen Kooperation der Befreiungsbewegungen und an koordinierten Strategien. Ich möchte das an einigen Beispielen zeigen:

1. Es gibt keine Befreiung von ökonomischer Not ohne politische Freiheit. Es gibt keine politische Freiheit ohne ökonomische Gerechtigkeit. Wenn und insofern „Sozialismus“ ökonomische Gerechtigkeit heißt, und wenn und insofern „Demokratie“ politische Freiheit auf der Basis der Menschenrechte heißt, wird man sagen können: „Kein Sozialismus ohne Demokratie — keine Demokratie ohne Sozialismus“ (Rosa Luxemburg)<sup>23</sup>. Würde man die Überwindung ökonomischer Not mit Hilfe einer politischen Diktatur erreichen wollen, so hätte man einen Teufel mit einem anderen ausgetrieben und wäre der umfassenden Freiheit nicht ein Stück nähergekommen. Würde man umgekehrt eine politische Demokratie ohne oder auf Kosten sozialer Gerechtigkeit herstellen, so wäre man im gleichen Teufelskreis. In der Tat finden wir heute in vielen Ländern „Sozialismus“ ohne Demokratie, sondern mit Parteidiktatur. Wir finden Länder, in denen die rasche industrielle Entwicklung mit politischer Unterdrückung, außer-Kraft-Setzung der Verfassung und Kriegsrecht erkaufte wird. Wir kennen andere Länder, in denen ökonomischer Imperialismus sich

mit politischer Demokratie verbündet hat. Diese Mißverhältnisse fördern die Freiheit nicht. Man muß darum in politischen Demokratien auf soziale Gerechtigkeit und ökonomische Freiheit und in sozialistischen oder Entwicklungsdiktaturen auf politische Freiheit und die Durchsetzung fundamentaler Menschenrechte drängen. Anders ist Befreiung im Zusammenhang dieser beiden Dimensionen des Lebens nicht zu erreichen<sup>24</sup>.

2. Nehmen wir die dritte Dimension der Entfremdung des Menschen vom Menschen durch Rassismus, Nationalismus und Sexismus hinzu, so erweitert sich der wechselseitige Bedingungs-zusammenhang<sup>25</sup>. Solange die Entfremdung des Menschen vom Menschen nicht durchbrochen wird, lassen sich weder ökonomische Befreiung vom Hunger noch politische Befreiung von Unterdrückung erreichen, denn es wird immer eine Gruppe von Menschen die anderen Gruppen nur als Feinde im „Kampf ums Dasein“ ansehen. Umgekehrt bleiben Rassismus, Nationalismus und Sexismus wirksam, solange die ökonomischen und politischen Bedingungen für ihre Überwindung nicht hergestellt sind. Wir haben die Überwindung der rassistischen, nationalistischen und sexistischen Entfremdung des Menschen von seinem Mitmenschen als „Solidarität“ bezeichnet. Wir meinen damit keine Aufhebung der Differenzen zwischen Rassen, Völkern und Geschlechtern, sondern *Identität in Anerkennung* durch andere und Anerkennung anderer durch eigene Identität. Der andersartige Mensch ist kein Konkurrent im Kampf um die Macht. Die Fülle des Menschlichen zeigt sich in bunter Vielfalt menschlicher Anlagen und Gaben. Nur miteinander können Menschen „das Menschliche“ verwirklichen, nicht ohne einander und nicht gegeneinander. Die Befreiung von gesellschaftlichen Rollen, die aus dem uralten Kampf um die Macht festgelegt wurden, ergibt sich nicht automatisch aus ökonomischer oder politischer Befreiung, sondern gehört mit eigener Würde und eigenen Schwierigkeiten ergänzend dazu. Weder läßt sich Black Power vom Sozialismus vereinnahmen noch Women's Liberation von der demokratischen Bewegung. Wer hier reduktionalistisch denkt, verrät die Freiheit.

3. Es wird ferner nicht zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft kommen, die diesen Namen verdient, ohne *Frieden mit der Natur*. Man kann nicht durch forcierte industrielle Entwicklung den Hungertod überwinden, wenn man zugleich damit die Welt in den ökologischen Tod führt. Die ökologische Krise ist wertneutral gegenüber kapitalistischer und sozialistischer Industrialisierung. Das zeigt, daß hier wiederum eine eigene Dimension vorliegt, die nicht auf andere reduziert werden kann. Es ist den „Grenzen des Wachstums“ gleich, auf welche Weise man an sie stößt. Durch ihren stummen Tod zeigt die ausgebeutete Natur ihren Protest an. Der Streit zwischen Sozialismus und Kapitalismus wird an diesen Grenzen relativ. Nach der langen Phase der Befreiung des Menschen von der Natur muß heute eine neue Phase der Befreiung der

Natur vom Unmenschen treten. Die Veränderung der Wertsysteme von Fortschritt, Profit und Machtsteigerung, die hier notwendig wird, wird auf die anderen Dimensionen des Lebens und die Befreiungsbewegungen in ihnen zurückwirken. In jedem Fall muß man bei der Überwindung von Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung die leidende Natur im Auge behalten, sonst sind alle Anstrengungen umsonst.

4. Last not least muß man sich darüber klar sein, daß die Verbesserung der Lebensbedingungen auf der ökonomischen, politischen, kulturellen und natürlichen Ebene nicht automatisch bessere Menschen produziert. Das wäre eine materialistische Illusion. Ohne die innere Befreiung menschlicher Personen von der Ur-Angst, die sie aggressiv macht oder zur Apathie treibt, ist niemand da, der die Lebensbedingungen verbessern wird. Im Untergrund des persönlichen und öffentlichen Bewußtseins breitet sich heute in vielen Ländern eine wachsende Ratlosigkeit, Verunsicherung und Entmutigung aus. Man sieht wohl, was man zur Befreiung machen kann und tun muß, aber es ist niemand da, der es tut. Diese innere Vergiftung des Interesses am Leben breitet sich nicht nur in Elendsgesellschaften, sondern auch in Wohlstandsgesellschaften aus. Angst und Apathie werden noch nicht durch die Überwindung ökonomischer Not, politischer Unterdrückung und kultureller Entfremdung überwunden. Sie sind ein eigenes Elend des Menschen, das nicht auf andere Dimensionen reduziert werden kann. Ausgebeutete, unterdrückte und entfremdete Menschen sind oft ein „Produkt ihrer schlechten Verhältnisse“. Aischylos sagte schon: „Die Hälfte seiner Tugend verliert der Mensch in der Knechtschaft.“ Der befreite Mensch ist dagegen jedoch nicht ein Produkt seiner freien Verhältnisse. Aischylos sagte nicht: „Die Hälfte seiner Tugend gewinnt der Mensch in der Freiheit.“ Schlechte Verhältnisse zwingen den Menschen zum Bösen. Gute Verhältnisse aber zwingen den Menschen nicht zum Guten. Es liegt hier ganz am Menschen selbst, ob und wie er seine freien Möglichkeiten realisiert. Das ist der Unterschied: schlechte Verhältnisse machen Menschen schlecht, weil sie ihnen keine anderen Chancen lassen. Gute Verhältnisse aber machen Menschen noch nicht gut, gerade weil sie ihnen Chancen eröffnen. Darum ist die persönliche Dimension und mit ihr die religiöse Dimension der Sinnleere oder der Sinnerfülltheit des Lebens von höchster Bedeutung. Es wird weder ökonomische, noch politische, noch kulturelle, noch natürliche Befreiung geben ohne die Bekehrung von Menschen aus Angst und Entmutigung zu jenem Glauben, den *Paul Tillich* den „Mut zum Sein“, dem Nichtsein zum Trotz, nannte. In der Situation genereller Entmutigung mit allen ihren bekannten Formen des Eskapismus wird der christliche Glaube zur *Rebenschaft der Hoffnung*.

Er wird bewiesen durch Befreiung von Panik und Apathie, von Todesfurcht und Todestrieb. Er wird praktisch bewiesen durch die Hoffnung in den Aktio-

nen der Befreiung aus dem universalen Teufelskreis, in den die Welt geraten ist. Ohne die *Hoffnung des Glaubens* an die messianische Zukunft Gottes gibt es keine Hoffnung in Aktion, die standhält. Ohne die *Hoffnung in Aktion* wird die Hoffnung des Glaubens unwirksam und unverantwortlich.

Wenn wir das Ausmaß der Interdependenzen der Bedrückungen in jenem Teufelskreis erkennen, werden wir die Notwendigkeit der Kooperation zwischen den verschiedenen Kräften der Befreiung anerkennen. Nicht jeder kann jederzeit alles zugleich tun. Es gibt verschiedene Gaben und Aufgaben, aber die *Freiheit*, die man sucht, ist *eine* und ist darum *unteilbar*. Hier legt sich wieder das paulinische Bild von der charismatischen Gemeinschaft nahe, mit dem Paulus Röm 12 und 1Kor 12 die bornierten Spaltungen in seinen Gemeinden überwinden wollte. Es scheint mir sowohl für die Lage der Kirche in den verschiedenen Situationen der Welt hilfreich zu sein wie auch für die Kräfte, die an der Befreiung der Welt arbeiten. Wir finden Kirchen, die nur in Liturgie und Gebet leben, weil sie keine anderen Möglichkeiten haben. Wir finden Predigtgemeinden, Sakramentsgemeinden, Aktionsgruppen, Shalomgruppen und anderes mehr. Sie tun mit ihren Charismata und nach ihren Möglichkeiten, was sie können. Die gegenseitige Anerkennung ihrer verschiedenen Wege könnte sie zur wechselseitigen Ergänzung und zum Lernen voneinander bringen. Sie könnte sie auch auf die schlafenden Möglichkeiten stoßen, die sie in ihren Situationen bisher nicht aktiviert haben. Vergleicht man die Aktionsberichte der Gruppen, die in ihren Situationen für die Befreiung des Volkes arbeiten, so stößt man immer wieder auf die genannten 5 Dimensionen. Die *points of entry* sind verschieden und müssen dem Kontext entsprechend verschieden sein. Nicht jeder kann alles zugleich tun. Es gibt geschichtlich verschiedene Wege der Befreiung, aber es gibt nur ein Ziel der Freiheit. Ohne offene und lernbereite Kooperation zwischen den verschiedenen Kräften der Befreiung werden wir das Reich der Freiheit nicht zu sehen bekommen. Wir hören den göttlichen Ruf der Freiheit nur dann, wenn wir den universalen Schrei nach Freiheit hören, ihn ganz, nicht nur partiell, zu unserem eigenen machen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dies ist die überarbeitete Form eines Vortrags, den ich im Frühjahr 1972 in Singapur, Manila, Kyoto und Tokyo gehalten habe. Er nimmt das Thema wieder auf, das ich auf dem letzten christlich-marxistischen Dialog in Marienbad, ČSSR, 1968, unter dem Titel „Die Revolution der Freiheit“ bearbeitet habe. Religion, Revolution and the Future, New York 1968, S. 63–82.

<sup>2</sup> Vgl. M. Susman, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, 2. Aufl. Basel 1948, S. 223.

<sup>3</sup> Daß eine solche Partnerschaft auch wissenschaftstheoretisch möglich ist, zeigt: Humanökologie und Umweltschutz, Studien zur Friedensforschung 8, München 1972.

<sup>4</sup> Ich bin diesen Gedanken in meinem Buch: „Der gekreuzigte Gott“, 2. Aufl. München 1972, weiter nachgegangen, weil ich den Eindruck habe, daß es ohne eine neue Gotteslehre keine befreiende „Theologie der Befreiung“ geben kann. Wesentlich ist die Überwindung der klassischen Doktrin von der *Apathie Gottes*.

<sup>5</sup> Dazu *M. M. Thomas*, Die Bedeutung des Heils heute, in: Das Heil der Welt heute. Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, Stuttgart 1973, S. 31—44.

<sup>6</sup> Siehe *H. Marcuse*, Das Ende der Utopie, Berlin 1967, S. 38.

<sup>7</sup> Versöhnung kann christlich nicht gut gegen Befreiung und Befreiung nicht gegen Versöhnung gesetzt werden. Versöhnung mit dem Gott der Befreiung bedeutet Kampf gegen Unterdrückung in der Welt, ebenso wie Frieden mit Gott Unfrieden mit einer friedlosen Welt heißt.

<sup>8</sup> Vgl. *M. Susman*, a. a. O. S. 238.

<sup>9</sup> Ich folge hier den neutestamentlichen Arbeiten von *K. Niederwimmer*, Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, 1966; *H. Schlier*, Über das vollkommene Gesetz der Freiheit, in: Die Zeit der Kirche, 4. Aufl. 1963, S. 133—138; *E. Käsemann*, Der gottesdienstliche Schrei nach Freiheit, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 211 bis 236.

<sup>10</sup> Das hat *R. Garaudy*, Die Alternative, Wien 1972, S. 115 ff. unter Aufnahme der „Theologie der Hoffnung“ großartig dargestellt.

<sup>11</sup> *E. Käsemann*, a. a. O. S. 233.

<sup>12</sup> Zitiert nach der Akademieausgabe, II, 3, S. 183.

<sup>13</sup> *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, 12. Aufl. Göttingen 1952, S. 335.

<sup>14</sup> Ich nehme hier Gedanken auf, die *Paul Ricoeur*, Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique, Paris 1969, S. 395 ff. in Anschluß an die „Theologie der Hoffnung“ entwickelt hat.

<sup>15</sup> *M. Susman*, a. a. O. S. 223.

<sup>16</sup> *K. Niederwimmer*, a. a. O. S. 78.

<sup>17</sup> Vgl. *J. Moltmann*, Die Sprache der Befreiung, 1972.

<sup>18</sup> Das hat die *Bekennende Kirche* in Deutschland durch die Barmer Theologische Erklärung von 1934 deutlich genug bewiesen.

<sup>19</sup> Vgl. dazu *R. Schutz*, Ta fête soit sans fin, Taizé 1971.

<sup>20</sup> *D. Bonhoeffer*, Stationen auf dem Wege zur Freiheit, in: Widerstand und Ergebung, München 1951, S. 250.

<sup>21</sup> Vgl. dazu *E. Käsemann*, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen 1960, S. 109—134; *E. Schweizer*, Zur Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: Neotestamentica, Zürich 1963, S. 239 ff.; *A. Aagaard*, Helliganden sendt til Verden, Aarhus 1973; *H. Berkhof*, The Doctrine of the Holy Spirit, Richmond 1965.

<sup>22</sup> Darin bin ich mit *Fr. Herzog*, Liberation Theology, N.Y. 1972, ganz einig. Die Kraft dieses Buches liegt darin, daß es Befreiung im Licht der Bibel und die Bibel im Licht der Befreiung neu verstehen lehrt.

<sup>23</sup> Darauf hat *E. Bloch* als humanistischer Marxist immer bestanden. Vgl. Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961.

<sup>24</sup> Vgl. *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, Mainz-München 1973. Doch scheint mir, daß er die demokratische Seite des Sozialismus unterbetont, was in seiner Situation begreiflich, aber nicht grundsätzlich möglich ist.

<sup>25</sup> Zur Befreiung vom Rassismus gibt *J. Cone*, *Black Theology and Black Power*, N.Y. 1969, die beste Grundlage. Doch scheint sein Problem in der ökonomischen Differenzierung innerhalb der selbstbewußten schwarzen Gemeinde zu liegen. Die Interdependenz zwischen Rassismus und Kapitalismus müßte noch genauer analysiert werden.

<sup>26</sup> *Women's Liberation* hat durch *R. Ruether*, *Liberation Theology*, N.Y. 1972, eine solide theologische Ausdrucksweise gefunden. Doch droht auch hier, wie überall, die ideologische Fixierung. Ihre Vision einer Transformation des Christentums aus einer *konstantinischen* zu einer *prophetischen Religion* ist eine Forderung, die aus allen Befreiungsbewegungen heute an das Christentum gestellt und von den Theologen des Aufbruchs aus den 60er Jahren überall geteilt wird.

## Kriterium und Grade einer Anerkennung kirchlicher Ämter<sup>1</sup>

VON FRIEDHELM KRÜGER

Wenn man die ökumenische Diskussion in den letzten Jahren verfolgt hat, so macht man die interessante Feststellung, daß sie sich mehr und mehr auf die Frage nach dem kirchlichen Amt konzentriert. Natürlich hat nicht erst die in Deutschland durch das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute<sup>2</sup> entfachte Auseinandersetzung dieses Thema aufs Tapet gebracht. Das Memorandum fügt sich harmonisch ein in eine in den letzten Jahren auf internationaler Ebene geführte Diskussion, wie sie sich in verschiedenen Dokumenten bereits niedergeschlagen hat<sup>3</sup>.

Zu Recht ist in dieser Debatte darauf aufmerksam gemacht worden, daß es sich bei der Frage nach dem kirchlichen Amt um die Struktur kirchlicher Ordnung und nicht um die Zentralfragen christlicher Lehre handelt<sup>4</sup>. Dieser Hinweis sollte die Kirche an die Freiheit erinnern, die sie in der Entscheidung von Ordnungsfragen hat und ihr von der *Confessio Augustana VII* ausdrücklich zugebilligt wird. Dort heißt es: Es ist nicht not, „daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden“<sup>5</sup>. Da diesen Bereich kirchlichen Lebens das Kirchenrecht bzw. die Kirchenordnungen regeln, bringt es die Diskussion der Amtsfrage mit sich, daß sie vornehmlich unter kirchenrechtlichen Aspekten geführt wird<sup>6</sup>, ein Umstand, der die eigentliche Problematik eher verschleiert als daß er sie verdeutlichen könnte. So wird auch in der Diskussion der Begriff der Anerkennung weitgehend nur in seinem kirchenrechtlichen Verstand genommen und erörtert, als ob es in der Frage der Anerkennung kirchlicher Ämter einzig und allein um die Kommenturabilität ginge, darum nämlich, ob und wie sich einzelne Bestimmungen entsprechen, ob und wie sie kirchenrechtlich etwa in Einklang zu bringen sind.

Dabei hat das Kirchenrecht die Tendenz, sich zu verabsolutieren und seine ausschließliche Aufgabe, die der Sache des Evangeliums und seiner Verkündigung dienende Funktion, zu vergessen. Niemals kann das Kirchenrecht um seiner selbst oder der Kirche willen da sein. Im Blick auf die Amtsfrage wird die Verengung der Problematik im Sinne einer kirchenrechtlichen Vereinseitigung besonders augenfällig, der natürlich die Theologie Vorschub geleistet hat, indem sie sich eine extrem verrechtlichte Konzeption des „Amtsverständnisses“ zu eigen gemacht hat, die die Gewährung der Gnade allein von den formalen Gültigkeitskriterien der Berufung in das Amt abhängig sein läßt. Eine solche, dem Kirchenrecht ausgelieferte Theologie ist dann unfähig, mit Gottes Wirken auch trotz in ihrem Sinne defekter Strukturen zu rechnen.

Damit soll nicht das Recht des Kirchenrechts in Abrede gestellt werden, es soll nur auf seine Grenzen hingewiesen werden. Diese Grenze ist spätestens dort erreicht, wo das Kirchenrecht aus der Rolle einer Hilfsfunktion heraustritt und sich zu einem eigenständigen Faktor im Leben der Kirche verselbständigt. Gerade die Diskussion um die Problematik der Ämterfrage wäre einmal dahingehend zu untersuchen, inwieweit sie, indem sie sich allzusehr auf kirchenrechtliche Prämissen einließ, den Zugang zu den eigentlich theologischen Sachfragen verfehlt hat. Wird die Frage der kirchlichen Ämter aber vom Kirchenrecht her aufgerollt, dann wird dem Recht ein ungebührlicher Stellenwert zugemessen und die Gefahr der Verselbständigung heraufbeschworen, die dem Kirchenrecht das Gewicht einer eigenständigen unwandelbaren Größe verleiht. Kirchenrecht und Kirchenordnung gibt es aber nur um des Evangeliums willen; d. h., Kirchenrecht ist nur Recht der Kirche als Funktion des Evangeliums. Es ist immer dann zu revidieren, wenn es seinen der Sache des Evangeliums dienenden Charakter verloren hat.

### *Amt und Gemeinde*

Es bedeutet einen kaum zu unterschätzenden Fortschritt, wenn das Amt heute wieder in größerer Nähe zur Gemeinde gesehen wird. Obwohl wesentlich von ihm unterschieden, steht das Amt im Zusammenhang mit dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften, dessen Bedeutung vom Vaticanum II wieder erkannt, freigelegt und unterstrichen worden ist<sup>7</sup>. Das Amt gründet sich auf dem Priestertum aller Getauften. Es versteht sich nicht länger als ein Amt an sich, sondern nur in der Zuordnung zur Gemeinde. Dabei realisiert sich in der Verhältnisbestimmung von Amt und Gemeinde, was das Vaticanum II für die Ordnung der Kirche auf allen Ebenen herausgestellt hat: das hierarchische hat dem kollegialen Verständnis der Kirche zu weichen. Und das nicht, weil es etwa opportun, zeitgemäß oder besonders fortschrittlich wäre, sondern weil es — wie wir es immer besser verstehen lernen — der christ-

lichen Botschaft angemessen und gemäß ist. Die Konsequenzen einer solchen Neuorientierung im Verhältnis von Amt und Gemeinde sind vielfältig, die generelle soll hier nur angedeutet werden. Kollegialität bedeutet: Beteiligung der Gemeinde an der Besetzung der Ämter und an der Verantwortung in der Amtsführung.

Ein weitreichender Konsens besteht aber auch darin, daß eine konsequente Demokratisierung am Gegenüber des Evangeliums ihre Grenze findet. Für die christliche Gemeinde gilt nicht die Meinung der Mehrheit ihrer Glieder, sondern die ihr in Verheißung und Forderung gegenüberstehende christliche Botschaft, die ihr durch das Amt ausgerichtet wird. Steht das Amt auch innerhalb der Gemeinde, so tritt es ihr doch insofern gegenüber, als es sich von Gott ins Leben gerufen mit dem Verkündigungsauftrag an die Gemeinde gewiesen weiß. Wo sich das Amt einseitig als Funktion der Gemeinde, der Amtsträger als Mandatar eines religiösen Sozialbildes versteht, ist das Amt pervertiert. Walter Kasper hat den Sachverhalt, hinter den nicht mehr zurückzugehen ist, überdeutlich ausgesprochen: „Das Amt hat eine besondere Sendung und steht im Vollzug dieses seines Dienstes der Gemeinde gegenüber; aber es ist wie alle anderen auf die Gnade Gottes angewiesen und steht so innerhalb der Gemeinde. Nur wo diese Spannung durchgehalten wird, ist rechte Lehre vom Amt<sup>8</sup>.“ Bei allen Unterschiedlichkeiten in Einzelaspekten kann die Übereinstimmung in dieser Grundsatzfrage gar nicht hoch genug veranschlagt werden.

### *Das Amt und die Ämter*

Eine Entkrampfung der Diskussion um das kirchliche Amt ist auch dadurch eingetreten, daß sich die Kirchen schon längst auf den Weg der Ausgliederung von Funktionen aus dem *einen* „Amt“ begeben haben. Der Prozeß neuerlichen Umdenkens hat seinen Ausgang von der praktischen Erfahrung der relativen Ineffizienz des kirchlichen Amtes qua Amt des Pfarrers unter den Bedingtheiten sich verkomplizierender gesellschaftlicher Strukturen genommen. Der Pfarrer sieht sich täglich mit dem Ungenügen konfrontiert, der ihm überkommenen Totalrolle gerecht zu werden. In dieser Situation sind sich die Kirchen mehr denn je der historischen Bedingtheit bewußt geworden, die zu dieser Bündelung fast aller kirchlicher Funktionen in dem *einen* kirchlichen Amt, dem des Pfarrers, geführt hat, das so die vielen, einstmals neben ihm existierenden Ämter in sich vereinigt und sich damit zu seinem eigenen Schaden übernommen hat. Jetzt wird man auch wieder darauf aufmerksam, daß es am Anfang nicht so war, daß in der Urgemeinde verschiedene Ämter, Dienste genannt, nebeneinander — oder besser gesagt — miteinander bestanden haben.

So wenig die urchristliche „Ämter“-struktur für uns verbindlich sein kann,

so wenig kann das in der Geschichte der Kirche sichtbar gewordene Gefälle hin zur Zentralisierung aller Funktionen in dem *einen* Amt die Norm sein.

Die Einsicht in die Vielgestalt der Strukturen und Gemeindeordnungen am Anfang hat sich darin positiv ausgewirkt, daß die Kirchen gelernt haben, das Amt und die mit ihm zusammenhängenden Fragen nicht als die letzten Dinge zu nehmen, sondern als das, was sie sind, als die vorletzten, über die wir — um es mit Paulus zu sagen — kein Gebot des Herrn haben. Offenbar fällt es den Kirchen schwer, sich der Freiheit gegenüber den Fragen der Ordnung bewußt zu werden und sie — freilich in der Bindung an die Sache des Evangeliums — zu nutzen angesichts neuer Entwicklungen und Bedürfnisse. Und doch, hier scheinen die Kirchen langsam in eine neue Freiheit hineinzuwachsen.

Immerhin bildet sich das Bewußtsein aus, daß sich die bisher als verbindlich angesehene Amtsstruktur des Episkopats, Presbyterats und Diakonats erst im Laufe der Geschichte der Kirche herausgebildet und die urchristliche Fülle der kirchlichen Funktionen in sich aufgesogen hat —, ein historisch bedingter, unter Umständen notwendiger, aber keinesfalls grundsätzlich irreversibler Prozeß. Der evangelische Beobachter hat mit Interesse die Modifikation — um nicht zu sagen Korrektur — des Tridentinum durch das Vaticanum II verzeichnet. Während Trient schlicht definierte, daß die „durch *göttliche Anordnung* eingesetzte Hierarchie . . . aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen bestehe“<sup>9</sup>, die Dreiämterordnung also auf eine „göttliche Anordnung“ zurückführte, bezieht das II. Vaticanum die göttliche Einsetzung auf den kirchlichen Dienst als solchen und betrachtet die Ämterteilung als eine alte Tradition, wenn es feststellt: „Der aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienst wird in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon von *alters her* Bischöfe, Presbyter und Diakone genannt werden“<sup>10</sup>.“ Indem das Vaticanum II hier der Einsicht in die historische Entwicklung Rechnung trägt, anerkennt es letztlich die geschichtliche Bedingtheit der Ämterordnung und schafft damit einen Freiraum für neue Entwicklungen.

Obwohl die evangelische Theologie — generell gesprochen — dem Amt innerhalb der Ekklesiologie keinen so hohen theologischen Stellenwert zugemessen hat, ist doch nicht von der Hand zu weisen, daß es de facto viele kirchliche Dienste in sich aufgesogen hat. In beiden Kirchen zeichnen sich aber gegenwärtig Tendenzen ab, den Prozeß der Akkumulierung rückgängig zu machen und gewisse Dienste oder Funktionen auszufächern. Das *eine ministerium ecclesiasticum* kann sich in vielen kirchlichen Ämtern oder Diensten realisieren.

Dabei kommt dem Dienst der Leitung einer Gemeinde zweifellos eine besondere Bedeutung zu. Wie aber schon das Bestreben deutlich geworden ist,

das spezifische Amt in das Priestertum aller Gläubigen einzubinden, so müßte auch der spezielle Dienst der Leitung in den Kreis der anderen Dienste in der Gemeinde organisch eingebettet werden. Hier betreten beide Kirchen miteinander in der Praxis Neuland.

### *Die Funktion des Leitungsdienstes*

Die gegenwärtige Krise des sogenannten kirchlichen Amtes ist deshalb so besorgniserregend, weil viele Pfarrer im Blick auf ihre eigentliche Aufgabe verunsichert sind. Sie fragen sich, wozu sie eigentlich da sind. Sie haben im Laufe der Zeit so viele Funktionen übernommen, die ihnen zum Teil auch aufgedrängt worden sind, daß sie sich heute in eine Totalrolle hineingewachsen sehen, die zu erfüllen sie vielleicht in dörflichen Verhältnissen noch in der Lage waren, die zu übernehmen sie sich aber angesichts unserer modernen gesellschaftlichen Verhältnisse außerstande sehen. In dieser Situation bieten sich zwei Fluchtwege an, der eine — mehr der evangelische — führt in die Rolle des Gemeindefunktionärs, dem das Management des Gemeindelebens obliegt, der andere — mehr der katholische — sucht sein Heil im Rückzug auf die Rolle des Kultdieners.

Dabei hätte sich die evangelische Theologie nicht des Vergessens schuldig machen dürfen, wie seit der Reformation die Funktion des Dienstes der Gemeindeleitung nur bestimmt werden kann und wie es die *Confessio Augustana* paradigmatisch formuliert hat: „*Institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi Sacramenta*“<sup>11</sup>, d. h. die Leitung der Gemeinde geschieht durch die Verkündigung des Wortes Gottes im weitesten Sinn.

Es kann wohl nicht hoch genug veranschlagt werden, daß das *Vaticanum II* hier auch neue Akzente gesetzt hat, indem es die Vereinseitigung der opferpriesterlichen Funktion erkannt und ihr entgegengewirkt hat. Die Verengung eines kultischen Rollenverständnisses hebt das *Vaticanum II* dadurch auf, daß es die Verkündigung als die vornehmliche Aufgabe an die erste Stelle rückt, den sakramentalen Dienst als Verleiblichung der Verkündigung versteht und mit beiden das sogenannte Hirtenamt, also den Dienst der Gemeindeleitung, eng verbindet<sup>12</sup>. Auch hier findet sich die Bestimmung der Aufgabe der Gemeindeleitung als Wahrnehmung der Verkündigung<sup>13</sup>. Da aber die Verkündigung grundsätzlich allen Christen zukommt, wird damit auch wieder der Leitungsdienst in die Gemeinde zurückgebunden. Solche Aussagen des *Vaticanum II* können nur als ein großer Fortschritt auf dem Wege der Konvergenz beider Positionen gewertet werden.

Unbeschadet der noch nicht ausdiskutierten Differenzen en detail muß diese sich abzeichnende Gemeinsamkeit in entscheidenden Grundauffassungen pointiert herausgestellt werden, weil sich in ihr eine bedeutsame Wendemarke im

Verlauf des ökumenischen Dialogs offenbart. Das Gespräch über *successio apostolica*, Ordination, Charakter *indefectibilis*, Sakramentalität usw. mußte solange einer fruchtbaren Entwicklung entbehren, wie die Frage nach dem Wesen der kirchlichen Ämter überhaupt ausgespart blieb. Wenn sich aber heute eine Verständigung in bestimmten fundamentalen Kernfragen anbahnt, so ist das ein höchst beachtenswertes Zeichen, das gerade auch von evangelischer Seite nicht übersehen werden sollte. Die Tragweite der von der Arbeitsgemeinschaft der sechs deutschen ökumenischen Universitätsinstitute erarbeiteten Thesen zur Frage<sup>14</sup> ist von der Arnoldshainer Konferenz erkannt und in der oben angedeuteten Richtung — wenn auch kritisch — durchaus gewürdigt worden<sup>15</sup>. Von allen Differenzen in Einzelfragen einmal abgesehen, ist es jetzt möglich, darin einen weitreichenden Konsens zu konstatieren, daß als das *Proprium* des kirchlichen Amtes die Verkündigung im weitesten Sinn definiert wird und daß alle kirchlichen Ämter an der Verkündigungsaufgabe auf ihre Weise partizipieren. Weiterhin besteht grundsätzliche Übereinstimmung darin, daß, da letztlich die ganze Gemeinde Trägerin der Verkündigungsaufgabe ist, das Amt in einer größeren Nähe zu ihr gesehen wird, gleichwohl aber auch der Gemeinde insofern gegenübertritt, als und soweit sich in ihm Gottes Anrede an seine Gemeinde konkretisiert.

Von dieser gemeinsamen Basis aus weitergedacht sind Erstarrungen, die ihren Ursprung in kontroverstheologischen Engführungen haben, aufzulockern, aufzulösen und neue Ansätze zu entwickeln.

### *Das Kriterium der Anerkennung*

Nach Artikel VII der *Confessio Augustana* ist die Kirche dort zu finden, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente recht (d. h. wie die Übersetzung interpretiert „lauts des Evangelii“) gereicht werden<sup>16</sup>. Wenn der Artikel V das *ministerium ecclesiasticum* als Amt der Verkündigung und Sakramentsdarreichung qualifiziert hatte, so macht die Formulierung von Artikel VII in ihrer Aufnahme der Aussage von Artikel V deutlich, daß vom Amt nur im Kontext des Kirchenverständnisses angemessen gehandelt werden kann; d. h. die Frage der Anerkennung des Amtes muß eigentlich auf die viel grundsätzlichere Frage der Anerkennung einer kirchlichen Gemeinschaft als Kirche abzielen und tut es ihrer Essenz nach auch.

Da keine der protestantischen Konfessionskirchen je die Selbstidentifikation mit der wahren Kirche Christi vollzogen hat in dem Sinne, daß ihre Grenzen allein den Raum absteckten, in dem sich die wahre Kirche verwirkliche, bzw. noch weitergehend mit der Behauptung umgegangen ist, daß sie selbst die wahre Kirche realisiere und darstelle, hat sich in den evangelischen Kirchengemeinschaften stets das Bewußtsein von der Möglichkeit der Realisierung der

wahren Kirche Christi auch außerhalb ihrer eigenen Grenzen erhalten, ein Umstand, der schon in den extensiven Formulierungen der Confessio Augustana zum Ausdruck kommt. Diese ihre Tendenz hat die Apologie expressis verbis ausgesprochen: „Wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakramente demselbigen gemäß gereicht werden, da ist gewiß die Kirche, da sein Christen<sup>17</sup>.“ Und das heißt analoge, wo das Evangelium recht gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß dargereicht werden, *da* ist rechtes kirchliches Amt. Damit ist nicht der Willkür Tor und Tür geöffnet, denn vom Kirchenregiment wird gelehrt, „daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf (*nisi rite vocatus*)<sup>18</sup>“. Doch das ist überdeutlich, die Bekenntnisschriften wollen sich zur Bestimmung dessen, was nach ihrem Verständnis wahre Kirche und rechtes kirchliches Amt sind, nicht an institutionell-rechtlichen Kategorien, sondern an einem theologisch-sachlichen Kriterium orientieren, das eben in seiner theologischen Stringenz Weite hat und nicht schon in seinem Ansatz auf die eigenen Konfessionsgrenzen fixiert ist. Als Kriterium für die wahre Kirche bedarf es nicht einer bestimmten kirchlichen Verfassung, vielmehr ist es, wie Confessio Augustana VII formuliert, „genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden<sup>19</sup>“. Eine erstaunliche Freiheit gegenüber den Rechtsstrukturen! Nicht die Person, ihr Stand, ihre Qualität — entscheidend ist, daß die Funktionen des Amtes sachgemäß ausgeführt werden. D. h. auf unser Problem bezogen, die Aussagen der Bekenntnisschriften implizieren die Anerkennung auch der katholischen Kirche und ihrer Amtsstrukturen, sofern sie dem theologischen Kriterium der Evangeliumsverkündigung gerecht werden. So gilt für uns heute: Vom Boden der lutherischen Bekenntnisschriften aus muß eine grundsätzliche Anerkennung nicht erst ausgesprochen werden, sie hat nie in Zweifel gestanden, strittig war die theologische Sachfrage. Wenn sie es heute nicht mehr sein sollte, wenn ein fundamentaler Konsens im Verständnis dessen, was „Evangelium“ ist, in der Rechtfertigungslehre z. B. erreicht ist, erkennt die evangelische Kirche ihrem theologischen Ansatz gemäß das katholische Amt faktisch an, auch ohne daraus schon kirchenrechtliche Konsequenzen gezogen zu haben.

Wenn sich der evangelische Theologe bisher mit dem Gedanken vertraut gemacht hatte, das Amt seiner Kirche werde mindestens seit Trient von der katholischen Kirche verworfen, so darf er heute erfahren, auf welch tönernen Füßen diese Annahme steht, da bei der Illegitimität des nicht durch einen Bischof rechtmäßig ordinierten Priesters keinesfalls festzustehen scheint, ob hier nur ein juridischer oder auch ein theologischer Defekt gemeint ist<sup>20</sup>. Walter Kasper kann daher feststellen: „Die Verwerfung der Ämter in den

protestantischen Kirchen ist darum nicht eigentlich eine verbindliche katholische Lehre als vielmehr eine herrschende Praxis<sup>21</sup>.“ Immerhin bescheinigt noch das Vaticanum II den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen den Defekt des Weihesakraments<sup>22</sup>. Andererseits ist die Öffnung des Kirchenbegriffs über die katholische Kirche hinaus nicht zu verkennen. Die noch in der Enzyklika *Mystici corporis* ausgesprochene Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der wahren Kirche Jesu Christi<sup>23</sup> ist durch das Vaticanum II modifiziert worden. Wenn es jetzt heißt: die Kirche Jesu Christi verwirklicht sich (*subsistit*) in der römisch-katholischen Kirche, so soll mit dieser Formulierung nicht ausgeschlossen werden, daß daneben auch noch andere — allerdings weniger wesentliche — Modi der Verwirklichung möglich sind<sup>24</sup>. Konsequenterweise spricht dann auch das Konzil den außerhalb der römisch-katholischen Kirche stehenden Kirchen — sie werden ausdrücklich „Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften“ genannt — ekklesiale Elemente zu, und obwohl es bei ihnen, wie schon erwähnt, einen „Defectus“ des Weihesakramentes feststellt, sieht es in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „Mittel des Heils“ für ihre Glieder<sup>25</sup>. Dieser Tatbestand ist katholischerseits so interpretiert worden: „In dem Maß, als die katholische Kirche die anderen kirchlichen Gemeinschaften als Kirchen anerkennt, kann sie auch deren Amt anerkennen. Denn anders bliebe die Aussage, der Geist bediene sich dieser Kirchen als Instrumente des Heils, rein abstrakt und theoretisch; ja, sie wäre unverständlich und widersprüchlich ohne die gleichzeitige Anerkennung der Ämter, welche den Dienst am Wort und an den Sakramenten konkret vollziehen. Ohne solche Dienste kann die Kirche gar nicht Kirche sein<sup>26</sup>.“ Da diese Interpretation alle theologische Logik für sich hat, soll ihr auch nicht widersprochen werden. Nur liegt hier genau besehen eine *theologische* de facto-Anerkennung des Amtes nicht-katholischer Kirchen vor, die sich aber im Blick auf den Grund ihrer Möglichkeit, d. h. auf ihr theologisches Kriterium, nicht ausweist. Ihr korrespondiert eine juristische Nichtanerkennung, die sich an der Norm gottgesetzter rechtlicher Strukturen kirchlicher Verfassung orientiert, d. h. der Defectus des Weihesakraments muß aufgrund des Unterbruchs der Kette bischöflicher Handauflegung festgestellt werden.

Vergleicht man beide Argumentationsweisen, so läßt sich die Verschiedenartigkeit der Kriterien nicht übersehen. Während die evangelische Seite letztlich das wahre Kirche-Sein der Kirche mißt an der evangeliumsgemäßen Wahrnehmung der von Gott gesetzten Funktionen, geht es auf katholischer Seite um das Fortschreiben bestimmter, von Gott gesetzter, rechtlicher Strukturen der Ämterordnung. Im Kontext dieser juristischen Argumentationsweise erhält das Problem der Anerkennung erst seine ganze Schärfe, denn hier wider-

streiten sich zwei Kriterien. Das auf evangelischer Seite geltend gemachte theologische Kriterium der rechten Evangeliumsverkündigung kann die verschiedenartigsten Ämterstrukturen anerkennen, wenn sie nur der zur Geltung zu bringenden Sache dienen, auch die katholische Variante. Allerdings liegt es in der Natur der Sache, daß man immer auf die dem Kriterium angemessensten Rechtsstrukturen aus sein wird.

Die Schwäche eines solchen Grundansatzes drückt sich in der mangelnden Objektivierbarkeit aus, seine Stärke, daß er Kirche und Amt in der Tiefe ihrer pneumatischen Dimension zu erfassen sucht.

### *Realisierte Anerkennung*

Es ist vielleicht hilfreich, sich daran zu erinnern, daß in der Tauffrage nahezu alle christlichen Gemeinschaften durch gegenseitige Anerkennung miteinander verbunden sind. Dieses Datum ökumenischer Gegenwart und Praxis hat eine lange, wechselvolle Geschichte hinter sich. Sie reicht zurück bis zur Entscheidung Stephans I. von Rom gegen Cyprian im Ketzertaufstreit, als Stephan die von Ketzern geleistete Taufe als gültig anerkannte. Mit der Unterstützung Augustins hat sich dann diese Praxis Roms in der westlichen Kirche durchgesetzt. Allerdings trennte Augustin noch Zeichen und Sache, die Spendung des Sakraments außerhalb der Kirche durch Ketzler sah er als gültig an, die Sache, d. h. die Gnade, konnte dem so Getauften aber nur innerhalb der Kirche zuteil werden<sup>27</sup>.

Luther hat diese Bindung des Geschenks der Taufgnade an eine bestimmte Kirchenzugehörigkeit gesprengt, da der wahre Glaube in jedem Fall nicht nur die gültige Taufe, sondern auch das Heil empfängt, auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Die Reformationskirchen haben das Wirken Gottes durch die Taufe nicht auf das innerhalb ihrer Grenzen gespendete Sakrament beschränkt gesehen. Gerade in der Tauffrage ist das Vaticanum II diesem Verständnis einer erweiterten Anerkennung gefolgt, indem es die nichtkatholische Taufe keineswegs mehr als Zeichen ohne Gnade ansieht, sondern im Gegenteil Gottes Gnadenwirken in ihr am Werk weiß. Ausweis einer gültigen Taufe ist, daß sie als Wassertaufe unter Anrufung des trinitarischen Namens vollzogen worden ist.

Das Bemerkenswerte ist aber, daß die Gültigkeit der Taufe anerkannt wird, obwohl die Kirchen keine gemeinsame Tauf liturgie haben, beträchtliche Differenzen in der Tauflehre bestehen, das Amtsverständnis sich nicht deckt und die kirchenrechtlichen Konsequenzen, die sich hier und dort aus dem Vollzug der Taufe ergeben, je verschieden sind.

Nun wäre aber doch wohl zu fragen: Hat die Anerkennung der Gültigkeit der Taufe keine Rückwirkung auf die Qualitas des Amtsträgers und Spenders

einer anerkannten gültigen Taufe? Oder möchte man hier auf die Situation der Nottaufe abheben? Was würde dann aber die Aussage des Vaticanum II bedeuten, daß die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche Mittel des Heils sind, und dies — wie schon bemerkt — auch nicht ohne ein wirkkräftiges Amt sein können?

Daß die Taufe anerkannt wird, obwohl im Ritus und seinen Deutungen, wie auch insgesamt in der Tauflehre erhebliche Differenzen bestehen, ist ein hoch bedeutsames Faktum. Woraufhin geschieht diese Anerkennung? Wenn nicht der Glaube, der in der Lehre Gestalt gewinnt, — welches ist dann ihr Kriterium<sup>28</sup>?

Der Grund der Möglichkeit einer Anerkennung der Taufe kann nur in dem Wissen um die Einheit der Kirchen in allen Konfessionen gesehen werden. Daß die Taufe der Kirche zuführt, ist allen Taufverständnissen gemeinsam. Diese Kirche kann aber nur die Kirche sein, die alle Konfessionen tranzendiert. Wenn diese Kirche aber, in die die Taufe einführt, die *eine* Kirche Jesu Christi ist, dann bedarf es beim Konfessionswechsel keiner Taufwiederholung. Der Getaufte bleibt in *der* Kirche, auf die hin er getauft wurde. Eine divergente Glaubensbestimmung muß diesen Sachverhalt nicht aufheben.

Die Konsequenzen für die Abendmahlsfrage deuten sich an. Wenn auch für die traditionelle katholische Theologie die Gemeinde das Subjekt der Eucharistiefeyer ist, dann wird sich jede systematisch-theologische Erörterung davor zu hüten haben, die Funktion des Leiters der Eucharistiefeyer aus ihrem Gemeindegemeinschaftszusammenhang herauszulösen und sie als eine Größe in sich zu betrachten. Schon von daher wird einsichtig, daß die Gültigkeit der Eucharistie nicht einseitig von der Gültigkeit des Weihepriestertums abhängig gesehen werden kann<sup>29</sup>. Wenn der Christ durch die Taufe Glied der *einen* Kirche und durch das Abendmahl immer neu dieser Kirchengemeinschaft teilhaftig wird, dann ist der enge Konnex von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft unabweisbar; die Anerkennung der einen hat die andere zur Folge. Bei aller Unterschiedenheit von Taufe und Abendmahl fragt man sich heute, ob die Theologie einsehbar machen kann, daß fehlendes Weihepriestertum und mangelnder Lehrkonsens Hindernisse auf dem Weg zu einer Abendmahlsgemeinschaft sind, während sie für die Anerkennung der Taufe nicht gefordert sind.

### *Stufen der Anerkennung*

Die gegenwärtige Situation erscheint mehr als paradox. Während wir im Zusammenleben der beiden Konfessionen weitgehend eine de facto-Anerkennung des Amtes voraussetzen dürfen, sehen sich die Kirchenleitungen z. Z. offenbar noch nicht in der Lage, eine de iure-Anerkennung auszusprechen. Was spricht dagegen, sie auf folgender Grundlage zu vollziehen:

Beide Konfessionen gestehen einander zu, daß sich ihre Amtsträger ihr Amt nicht anmaßen, sondern es — in welcher Gestalt auch immer — im Auftrag des Herrn der *einen* Kirche führen. Beide Seiten sehen in den Amtsträgern der je anderen Konfession den Herrn *der* Kirche in besonderer Weise am Werk, sie glauben, daß er durch sie an *seiner* Kirche handelt. Jede Gemeinschaft sieht wie in den eigenen so auch in den Amtsträgern der anderen Konfession Diener am Wort der Verkündigung — auch in den Sakramenten — und an der Leitung der Gemeinde zu ihrer Auferbauung.

Solcherart Anerkennung wäre die Explikation des sachlich-theologischen Kriteriums der *Confessio Augustana* mit ihrem offenen Kirchenbegriff und der Anerkennungsform *sub conditione*. Gegenseitig ausgesprochen, würde sie die Pluralität gewachsener Traditionen nicht aufheben, sondern gerade in der Freiheit des Evangeliums bewahren wollen.

Diese Überlegungen führen in die theologische Grundlagenproblematik hinein, die hier nur angedeutet, aber nicht weiter verfolgt werden soll und kann. Karl Rahner hat auf den theologisch noch genauer zu deutenden Sachverhalt hingewiesen, daß auch innerhalb der katholischen Kirche „ein erheblicher Unterschied zwischen dem faktisch in der größten Mehrzahl der Gläubigen der katholischen Kirche gewußten und wirklich bejahten Glauben einerseits und der sehr viel differenzierteren Glaubenslehre der amtlichen Kirche andererseits“ besteht<sup>30</sup>, und diese Distanz zwischen dem amtlichen Glauben einer Kirche und dem faktischen Glauben ihrer Glieder in einer positiven Weise zu werten empfohlen<sup>31</sup>. Die positive Funktion eines theologischen Pluralismus in der Kirche sieht Rahner darin, daß er „eine echte Bezogenheit des einen Evangeliums auf die Vielfalt geistiger Verstehenshorizonte, Denkansätze, Mentalitäten usw.“ erst ermöglicht<sup>32</sup>. Damit ist die Frage nach Recht und Grenze der Pluralität der Theologie in ihrem Bezug zur Einheit des Glaubens aufgeworfen. Trifft Rahners Beobachtung der Distanz zwischen dem amtlichen Glauben einer Kirche und dem faktischen ihrer Glieder zu, dann ist zu bedenken, inwieweit unterschiedliche theologische Aussagen eine ursprüngliche und vielleicht sogar legitime Verstehensdifferenz widerspiegeln, ob sie inzwischen aber nicht in eine fatale Isolierung fernab der Grundbefindlichkeit des Glaubenden geraten sind und so seinen Verstehens- und Glaubenshorizont nicht mehr zu verifizieren vermögen. Theologumena, die einer solchen Selbstisolation verfallen sind, tragen den Charakter des Ideologischen und haben ihre Überzeugungskraft eingebüßt<sup>33</sup>.

Konsens ist daher mehr als die bloße Übereinstimmung im gesetzlichen Buchstaben einer Formel, eines Dogmas, einer theologischen Aussage, ja, die Übereinstimmung in *littera* vermag den Dissens in *re* bisweilen geradezu zu überdecken und zu verdunkeln.

Anerkennung ist ein Schritt — vielleicht der erste — auf dem Wege zum echten, vollen Konsens, der aber gerade eine tiefendimensionale Übereinstimmung voraussetzt. H. Fries hat den Begriff der Anerkennung treffend charakterisiert<sup>34</sup>. „Anerkennung setzt ... Einheit in legitimer Pluralität voraus<sup>35</sup>.“ Anerkennung ist nicht nur unter der Kategorie der Lehre, sondern auch unter der des Lebens zu begreifen.

Ausgehend von der Beobachtung, „daß ein Großteil der Christen in allen Konfessionen eine Einheit in dem, was wirklich und nicht bloß amtlich geglaubt wird, meint feststellen zu können<sup>36</sup>“, schlägt Rahner vor, zunächst eine institutionelle Einigung anzustreben und die volle glaubensmäßige und theologische Einheit als eine Folge einer institutionellen Einigung zu betrachten.

Eine von den Kirchenleitungen gegenseitig ausgesprochene Anerkennung des kirchlichen Amtes in genere, wie sie eingangs dieses Abschnitts inhaltlich umrissen worden ist, würde eine geänderte Einstellung zueinander und neue Formen der Kooperation und des Miteinander ermöglichen. Vielleicht wäre es denkbar, daß an kirchlichen Brennpunkten (in Großstädten, in der Diaspora) katholische und evangelische Gemeinden sich zusammenschließen und ihre Pfarrer, Diakone, Sozialhelfer, Katecheten gemeinsam, in engerer Zusammenarbeit als bisher, ihren Dienst tun und dort, wo es notwendig und sinnvoll ist, sich auch gegenseitig vertreten<sup>37</sup>.

Das wäre ein Beispiel gelebter Anerkennung, wie sie sich schon heute tausendfach bewährt, obwohl die Voraussetzung einer institutionellen Einigung noch nicht besteht. Nur von der Ebene der Ortsgemeinde wird der Prozeß gegenseitiger Anerkennung seinen Ausgang nehmen können.

### *Die Reform der kirchlichen Ämter*

Es ist noch einmal zurückzudenken zur Diskussion, die durch das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute ausgelöst worden ist. Dem Beobachter muß auffallen, daß sich die überwiegende Mehrzahl der Reaktionen grosso modo auf der Linie bewegt, die die Konvergenztendenzen und ihr Ausmaß, d. h. den Annäherungstrend und seinen bisher erreichten Stand im Blick auf die einzelnen theologischen Problemkreise — wie Ordination, charakter indelebilis, Sukzession u. ä. — erörtern, ein Beitrag zur Diskussion, der unumgänglich notwendig war und schon jetzt zu dem ermutigenden Ergebnis geführt hat, daß sich die traditionell konfessionellen Positionen in einer bisher so nicht wahrgenommenen Weise angenähert haben. Den erzielten „erheblichen Fortschritt“ in der Aufdeckung eines weitreichenden Konsens sieht Walter Kasper im wesentlichen nur noch von offenen Fragen bezüglich der apostolischen Sukzession im Bischofsamt gebremst<sup>38</sup>. So kann das Ergebnis der bis dato geführten Diskussion als ein gutes „Pfund“

gewertet werden, mit dem die Kirchenleitungen schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt durchaus „wuchern“ könnten<sup>39</sup>.

Verglichen mit der so leidenschaftlich verfolgten Konvergenzlinie muß man beobachten, wie die Erörterung der *Ämterreform* auffallend zurücksteht, ja geradezu gemieden wird. Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß sich im Ausklammern eines ganzen Argumentationssektors das Gespür dafür niederschlägt, wie sehr gerade in der Frage einer grundsätzlichen Reform fundamentale Probleme, besonders im Bereich der katholischen Tradition angesprochen werden<sup>40</sup>, die zu bewältigen es — zugegebenermaßen — auch einigen Mutes bedürfte.

Nicht, daß man es unterlassen sollte, die sich neu auftuenden Konvergenzen aufzuspüren und festzuschreiben, denn gerade in der Besinnung auf das Verbindende, Gemeinsame, kann das Wesentliche deutlicher und prägnanter hervortreten. Aber Aufgabe der Theologie, auch und gerade einer ökumenischen Theologie muß es sein, über das verstehende Weiterführen traditioneller Fragestellungen hinaus neu sich stellende Fragen aufzunehmen, zu durchdenken und im Gespräch mit der christlichen Tradition kreativ, die Anfragen der Gegenwart aufnehmend und sie verarbeitend, zu beantworten. Die Voraussetzungen dafür sind heute deswegen besonders günstig, weil in fundamentalen Fragen der kirchlichen Ämter ein solider Konsens erreicht zu sein scheint.

### *Perspektiven einer Reform*

Einige Perspektiven eines Ökumenismus nach vorn, sozusagen die fundamentalsten Konstanten, auf die hin die Ämter in beiden Konfessionen auszurichten wären und an denen eine Reform unter keinen Umständen vorbeigehen darf, sollen namhaft gemacht werden<sup>41</sup>:

1. Gemeindeleitung geschieht durch engagierte Verkündigung des Evangeliums.

Angesichts der Krise ist eine Besinnung auf die grundlegende Aufgabe der Leitung einer Gemeinde gefordert, die durch die Verkündigung im weitesten Sinne (die verbale, die sakramentale wie auch die in der Liebe tätige) geschieht. Zwar haben alle Glieder der Gemeinde eine Verkündigungsaufgabe, der Leitungsdienst hat sich aber in besonderer Weise um sie zu kümmern, sie immer wieder zu initiieren, zu inspirieren und zu koordinieren. Er trägt die Verantwortung für den Fortgang der Verkündigung, gibt die entscheidenden geistlichen Impulse, trägt dafür Sorge, daß die Gemeinde geistlich, spirituell eine lebendige Gemeinde bleibt. Leitung bedeutet nicht Organisation, heute würde man sagen, Management. Daß eine moderne Großstadtgemeinde und nicht nur sie organisiert sein will, um zu funktionieren, soll nicht in Abrede gestellt werden. Nur das ist nicht primär die Aufgabe des Leitungsdienstes. Er hat dafür zu sorgen, daß alle Arbeit, alle Programme mit ihrer Organi-

sation von der Mitte des Lebens einer christlichen Gemeinde her und auf sie hin entworfen sind, und das ist die Verkündigung der christlichen Botschaft in Wort und Tat<sup>42</sup>.

2. Gemeindeleitung ist nicht Herrschaft, sondern Dienst.

Es ist bezeichnend, daß das Neue Testament die alttestamentlichen Termini zur Kennzeichnung kultischer oder staatlicher Ämter nicht übernimmt, sondern ein neues Wort als Oberbegriff zur Bezeichnung der vielfältigen Gemeindeaufgaben, ein unbiblisches, dem Profanbereich zugehöriges Wort, quasi kreiert: *διακονία*, Dienst. Das Neue Testament begreift die Aufgaben der Gemeinde nicht von der Stellung innerhalb einer „Ämterhierarchie“, sondern von ihrer Funktion her, und das allen Charismata gemeinsame Merkmal ist das Dienen. Nicht Stellung oder Würde, Macht, Recht oder Wissen, sondern der Dienst ist konstitutiv, der Dienst durch das Evangelium an der Gemeinde, der Dienst der Leitung, des Lehrens, Prophezeiens, Missionierens, der Dienst der Liebestätigkeit.

Der Begriff des „Amtes“ hat für uns zu sehr den Beigeschmack des Institutionellen, Bürokratischen und Autoritären, als daß er sich zur Umschreibung der Leitungsfunktion eignen würde, doch soll auch zugestanden werden, daß die Bezeichnung als „Dienst“ Mißdeutungen ausgesetzt sein kann. Jedoch könnte das Wissen um diese terminologische Problematik für das sachliche Problem aufgeschlossen halten, das Leitungs-„Amt“ von seiner Dienstfunktion her zu erfassen. Konkret gesprochen: Der Pfarrer ist nicht vornehmlich Verwaltungsbeamter einer Kirchenbehörde im Außendienst. Ein autoritäres „Amts“-verständnis verbietet sich von daher von selbst. Wahre Autorität des Dienstes ist Dienstautorität (wer unter euch der Größte sein will, muß aller Diener sein).

3. Berufen zum Dienst der Leitung.

Funktionales Verständnis bedeutet nicht, daß sich der Gemeindeleiter als Funktionär der Gemeinde verstehen dürfte. Zu seiner von der Funktion des Dienstes charakterisierten Aufgabe muß er vom Herrn der Kirche gerufen sein. Berufung heißt aber auch Bindung an das Urzeugnis und die Ursendung der Apostel, Ruf in die apostolische Nachfolge des Glaubens, Bekennens und Dienens. Wahre apostolische Nachfolge kann nicht mechanistisch abgesichert, sie kann nur in der Nachfolge praktisch bewährt werden. Ihr gibt die Handauflegung Ausdruck. Die Berufung anerkennt die Gemeinde, indem sie selbst beruft. Wenn die Gemeinde auch erwählt, so tritt der Gewählte doch als der Berufene der Gemeinde insofern gegenüber, daß er ihr nur recht dient, wenn er ihr nicht verkündigt, was sie hören will, sondern was das Evangelium fordert. Das Evangelium ist auch der Maßstab, an dem die Gemeinde alle Dienste überprüfen und messen muß, insonderheit den der Leitung. Die Ordination steht im Spannungsfeld zwischen Gottes Ruf und Berufung der Ge-

meinde, zwischen Charisma und Institution. In der Frühzeit der Kirche wurde für eine bestimmte Gemeinde ordiniert, in großkirchlichen Verhältnissen ist die Ordination eine allgemeine und generelle, die als Vorgabe für die Berufung in eine Einzelgemeinde dort immer von neuem zu bewähren ist.

#### 4. Die vielfältigen Dienste in der Gemeinde.

Von den Diensten in der Gemeinde und besonders vom Leitungsdienst kann nicht angemessen gehandelt werden unter Absehung vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Alle Glieder sind auf ihre Weise in den Dienst gerufen, einige sind öffentlich zu institutionalisierten Diensten berufen, u. a. auch in den Dienst der Leitung. So wie alle anderen Dienste ja auf ihre Weise an der Verkündigung teilnehmen, partizipieren sie generell auch am Leitungsdienst. Es wäre falsch, den Dienst der Leitung im Gegenüber zu den anderen Diensten in der Gemeinde zu sehen. Vielmehr müssen alle Dienste in der Kollegialität des Miteinander zusammenarbeiten, sich gegenseitig fördern, unterstützen, ergänzen, animieren. So gesehen, dürfte der Möglichkeit nichts im Wege stehen, den Leitungsdienst auch kollegial wahrzunehmen. Auch Frauen können gleichermaßen alle Dienste versehen.

#### 5. Kollegiale Verantwortung aller Gemeindeglieder.

Die Entwicklung zur Amtskirche und zur Totalrolle des kirchlichen Amtsträgers hat zwangsläufig zur Entmündigung der Gemeinde geführt, die heute häufig in Gleichgültigkeit und Desinteresse der Kirche und ihren Aufgaben gegenüber ihre negativen Konsequenzen zeitigt. Im Lichte des Neuen Testaments ist eine solche Entwicklung als Fehlentwicklung zu erkennen. Das Hinterleben der Volkskirche gibt uns die Möglichkeit, neue, alte Formen des Gemeindelebens zu entwickeln, die an den Urdaten der christlichen Gemeinde orientiert sind und alle Gemeindeglieder angemessen an den Aufgaben und Entscheidungen beteiligen. Ja, ein so neu verstandenes Leitungsamt müßte selbst dazu beitragen, die Totalrolle abzubauen und alle heute im Amt akkumulierenden Funktionen in die Vielzahl der notwendigen Dienste aufzulösen.

### *Auf dem Wege zur Anerkennung*

Gewichtige Fragen zur gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter mußten übergangen oder konnten doch nur kurz gestreift werden. Die umfangreiche und intensive Diskussion, die durch das Memorandum hervorgerufen worden ist, hat auch aufgezeigt, daß viele Fragen und manche Details noch eingehender erörtert und einer weiteren Klärung zugeführt werden müssen. Jeder aber, der in und für die zu führenden Gespräche Verantwortung trägt, wird darauf achten müssen, daß die Diskussion über der Erörterung spezifischer Einzelaspekte nicht — bewußt oder unbewußt — den Kern des

Problems ausklammert und sich auf diese Weise in eine Sackgasse hineinmanövriert<sup>43</sup>.

So möchte auch dieser Beitrag seine Funktion darin sehen, die Frage nach dem Kriterium und somit nach dem Wesen des kirchlichen Amtes schlechthin wachzuhalten und zu verdeutlichen. Nach gut einem Jahr der Diskussion kann eine — wie ich meine — sehr positive Bilanz, auch von evangelischer Seite her, gezogen werden. So negativ sich besonders die ersten kirchenoffiziellen katholischen Reaktionen auf das Memorandum auch gegeben haben, die generelle Zustimmung von beiden Seiten hat ein beachtliches Maß angenommen, und sie hat — wie gezeigt werden konnte — ihr fundamentum in re. In entscheidenden Fragen besteht, wenn nicht volle Übereinstimmung, so doch eine enge Annäherung der Standpunkte. Um auf dem eingeschlagenen Weg weitergehen zu können, wird es notwendig sein, die Unterscheidung zwischen den wandelbaren Strukturen kirchlicher Ämter und der Konstanten ihres wesentlichen Auftrags und ihrer grundlegenden Funktion nicht aus den Augen zu verlieren<sup>44</sup>.

Der Punkt dürfte erreicht sein, an dem die Frage nach der Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung umschlägt in die andere Frage, ob es angesichts der ermittelten Grundpositionen überhaupt noch angemessen sein kann, sich die gegenseitige Anerkennung zu verweigern<sup>45</sup>. Letztlich geht es dabei um die Bereitschaft, der jeweils anderen Kirche zuzugestehen, daß sie sich von Jesus Christus beauftragt weiß und in seiner Nachfolge lebt, indem sich die Kirchen gleichzeitig gegenseitig die Freiheit auch unterschiedlicher theologischer Erkenntnis und kirchlicher Lebensformen zubilligen. Viel Ermutigendes ist bisher in dieser Sache geschrieben worden. Die Kirche als Ganzes hat eine Chance, die ihr gestellten Aufgaben evangeliumsnäher und wirklichkeitsorientierter zu erfüllen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Diesem Beitrag liegen Referate zugrunde, die am 17. September 1973 auf Einladung der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und am 8. Dezember 1973 aus Anlaß der Tagung: Anerkennung von Amt und Abendmahl? vor der Katholischen Akademie Berlin gehalten wurden.

<sup>2</sup> „Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter“ — Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Kaiser-Grünewald, München—Mainz 1974.

<sup>3</sup> Lutherans and Catholics in Dialogue IV „Eucharist and Ministry“: Published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (New

York 1970); deutsch in: Harding-Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Ökumenische Perspektiven Nr. 3, Frankfurt 1973; Das Evangelium und die Kirche („Malta-Bericht“) III. Evangelium und kirchliches Amt, veröffentlicht in: Herder-Korrespondenz 25 (1971), S. 536—544 und in: Harding-Meyer (a.a.O.); Das ordinierte Amt — Kommission für Glauben und Kirchenverfassung — Löwen 1971, veröffentlicht in: Löwen 1971, Beiheft 18/19 zur Ökumenischen Rundschau; Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, September-Tagung 1972 in Marseille, veröffentlicht in: Ökumenische Rundschau, 22. Jg., Heft 2, April 1973, S. 231—256; Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt („Dombes-Papier“), veröffentlicht in: Herder-Korrespondenz 27 (1973), S. 33—39.

<sup>4</sup> H. Fries, Das Problem des Amtes in der Sicht katholischer Theologie, in: Kerygma und Dogma, 18. Jg. 1972, S. 118, 124.

<sup>5</sup> Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, <sup>3</sup>1956, S. 61.

<sup>6</sup> W. Kasper: „Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen“, in: Theologische Quartalsschrift 151, Jg. 1971. Kasper hat die „Isolierung auf rein äußerlich feststellbare juristische Bedingungen“ angesprochen, in der die Frage der Gültigkeit der Ämter anderer Kirchen abgehandelt worden ist (S. 107). Vgl. auch U. Kühn: „Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?“, in: Concilium, 8. Jg. 1972, S. 276.

<sup>7</sup> So z. B. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 11: „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant“, Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil (zit.: II. Vat. Konzil), 2. Aufl., Freiburg 1967, Teil I, S. 182; vgl. ebd. Art. 18, S. 210; Art. 30, S. 260/62 und Art. 32, S. 266/68 u. ö. In Art. 11 sieht Fries (a.a.O. S. 121) eine terminologisch traditionelle Verengung. Die Intention des II. Vaticanum ist es, die Spezifität eines besonderen Dienstes herauszustellen, der nicht einfach aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet werden kann.

<sup>8</sup> W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in: Stimmen der Zeit, Bd. 191, 98 Jg., H. 4, April 1973, S. 221, vgl. auch B. Kötting: „Zur Frage der ‚successio apostolica‘ in frühkirchlicher Sicht“, in: Catholica 3/4 (1973), S. 234; vgl. auch: Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive (a.a.O., S. 236 f.).

<sup>9</sup> „Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit“. Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 34. Aufl. 1967, 1776, S. 414.

<sup>10</sup> „Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur“, Dogmatische Konstitution über die Kirche, II. Vat. Konzil, Teil I, 28, S. 248.

<sup>11</sup> Die Bekenntnisschriften, Conf. Augustana V, S. 58.

<sup>12</sup> „Inter praecipua Episcoporum munera eminet praedicatio Evangelii“, Dogmatische Konstitution über die Kirche, II. Vat. Konzil, Teil II, 25, S. 234; „[Presbyteri] ad Evangelium praedicandum fideles quae pascendos et ad divinum cultum celebrandum consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti“, ebd. Art. 28, S. 248. Die Ausbildung in den Priesterseminaren soll auf das Vorbild Jesu Christi, des Lehrers, Priesters und Hirten ausgerichtet sein. „praeparentur ergo ad ministerium verbi . . . ; ad ministerium cultus et sanctificationis . . . ; ad ministerium Pastoris“, Dekret über die Ausbildung der Priester, II. Vat. Konzil, Teil II, Art. 4, S. 322.

In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf H. Küng: Die Kirche, Freiburg 1967, S. 516 f.; ders.: Wozu Priester?, Zürich—Einsiedeln—Köln 1971, S. 36; daß die Leitung der Gemeinde grundlegend durch die Verkündigung geschieht, hat auch die Tübinger Studie des Memorandums deutlich herausgestellt, vgl. dort bes. S. 179 f. Auch für W. Kasper, Ökumenischer Konsens (S. 221), steht für das Priesteramt der Auftrag zur Verkündigung an erster Stelle; vgl. auch neuerdings H. Häring: Anerkennen wir die Ämter!, Theol. Meditationen, Bd. 35, Zürich—Einsiedeln—Köln 1974, S. 34 ff.

<sup>13</sup> Auch das „Neue Glaubensbuch“ (hrsg. von J. Feiner und L. Vischer, Freiburg—Basel—Wien—Zürich, 9. Aufl. 1973) hat sich diese Sicht zu eigen gemacht: „Dieser Dienst besteht in der Leitung der Gemeinde durch die Verkündigung der frohen Botschaft und die Verwaltung der Sakramente“ (S. 582).

<sup>14</sup> Vgl. oben Anm. 2.

<sup>15</sup> Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz zum Memorandum „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“, vom 2. Oktober 1973, *Una Sancta*, 28. Jg., Heft 4, 1973, S. 278—280.

<sup>16</sup> „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“, Die Bekenntnisschriften, S. 61.

<sup>17</sup> Die Bekenntnisschriften, S. 235.

<sup>18</sup> *Confessio Augustana XIV*, Die Bekenntnisschriften, S. 69.

<sup>19</sup> „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“. Die Bekenntnisschriften, S. 61.

<sup>20</sup> „Wenn hier von der ausschließlichen Vollmacht des durch einen Bischof rechtmäßig ordinierten Priesters gesprochen wird, so bleibt offen, ob jedem anderen damit nur die juridische Vollmacht bestritten oder ob darüber hinaus auch die ontologische Nichtigkeit einer von ihm gefeierten Eucharistie ausgesprochen werden soll. Die Begrifflichkeit war damals alles andere als geklärt. Man wird also aus keinem dieser Texte allzu weitreichende Schlußfolgerungen ziehen dürfen. Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß das Trienter Konzil weder behauptet, die Lutheraner würden ihr Amt in der von ihm verworfenen Weise verstehen, noch die Nichtigkeit der konkreten Ämter in den lutherischen Kirchen behauptet.“ W. Kasper, *Zur Frage*, S. 102 f. so auch aufgezeigt in: *Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive* (a.a.O., S. 240).

<sup>21</sup> W. Kasper, *Ökumenischer Konsens*, S. 227.

<sup>22</sup> „Communitates ecclesiales a nobis seiunctae, quamvis deficiat earum plena nobiscum unitas ex baptisate profluens, et quamvis credamus illas praesertim propter sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse...“ Dekret über den Ökumenismus, Art. 22, II. Vat. Konzil, Teil II, S. 118.

<sup>23</sup> „Tamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam — quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est — ...“ *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale* 35, 1943. S. 199.

<sup>24</sup> „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur...“ *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Art. 8, II. Vat. Konzil, Teil I, S. 172; vgl. auch Kommentar zum Artikel, A. Grillmeier, ebd. S. 174 f.

<sup>25</sup> „Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis...“ Dekret über den Ökumenismus, Art. 3, II. Vat. Konzil, Teil II, S. 56.

<sup>26</sup> W. Kasper, Zur Frage, S. 107; ähnlich auch ders., Ökumenischer Konsens, S. 222.

<sup>27</sup> Vgl. E. Schlink. Die ökumenische Bedeutung der Taufe, S. 168 ff., in: Die Lehre von der Taufe, Kassel 1969.

<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang sei besonders verwiesen auf E. Schlink „Das Problem der Abendmahlsgemeinschaft“, in: Evangelisch-Katholische Abendmahlsgemeinschaft? Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg—Göttingen 1971, S. 165 ff.

<sup>29</sup> Vgl. dazu besonders K. Lehmann „Dogmatische Vorüberlegungen“, in: Evangelisch-Katholische Abendmahlsgemeinschaft?, a.a.O., S. 103 ff.

<sup>30</sup> K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herderbücherei 446), 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1973, S. 112.

<sup>31</sup> Ebd. S. 77 f.

<sup>32</sup> Ebd. S. 80.

<sup>33</sup> Zu dieser Fragestellung: F. Krüger, Strukturen konfessorischer Rede (bes. 7. Überlegungen zur Struktur konfessorischer Rede heute), in: Grund und Grenzen des Dogmas, Freiburg i. Br. 1973, S. 27—46.

<sup>34</sup> H. Fries, Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter?, in: Stimmen der Zeit, Bd. 191, 98. Jg., Heft 8 (August 1973), S. 507 ff.; ebenso ders.: Katholische Voraussetzungen für die Anerkennung kirchlicher Ämter, in: Una Sancta, 28. Jg., Heft 4, 1973, S. 284 f.

<sup>35</sup> H. Fries, Was heißt Anerkennung?, S. 508; dazu auch: P. Højen, Lehrkonsens und Koinonia. Erwägungen zur ökumenischen Methodologie, in: Luth. Monatshefte, 12. Jg. 1973, S. 199—201; Ökumenische Methodologie, Dokument der Studienabteilung des LWB und des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg, II, 7, S. 4.

<sup>36</sup> Rahner, a.a.O., S. 112.

<sup>37</sup> Man wird hier H.-J. Goertz, Amt und Ordination in „Glauben und Kirchenverfassung“ in: Una Sancta, 28. Jg., Heft 4, 1973, S. 301 f., nur zustimmen können, daß die Frage der praktischen Konsequenzen einer dringenden Klärung bedarf.

<sup>38</sup> W. Kasper, Ökumenischer Konsens, S. 230. Man kann bemerken, wie sich die Diskussion zunehmend auf diesen Problemkreis konzentriert.

<sup>39</sup> Die Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz (a.a.O., S. 280) regt sogar verbindliche Gespräche von Beauftragten beider Kirchen im Bereich der BRD an.

<sup>40</sup> So hat es G. Gassmann mit Recht gesehen in seiner Stellungnahme zum Memorandum „Heißes Eisen auf kleiner Flamme“, in: Luth. Monatshefte 12. Jg., Heft 4, April 1973, S. 196.

<sup>41</sup> In diesem Zusammenhang ist besonders zu verweisen auf Hans Küng, „Wozu Priester?“ (a.a.O.), die Thesen des Memorandums, seine Studien, bes. S. 171 ff.

<sup>42</sup> Daß dieser Punkt weiterer Klärung bedarf — so die Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz (a.a.O., S. 279), und K. Herbert, Ordination nach evangelischem Verständnis, Una Sancta, 28. Jg., Heft 4, 1973, S. 309 f. — ist mit Recht kritisch angemerkt worden.

<sup>43</sup> H. Meyer (a.a.O., S. 74) hat auf die Gefahr hingewiesen, daß die unterschiedlichen Explikationen den sichtbar gewordenen fundamentalen Konsens rückwirkend wieder aufheben könnten. Wie kann aber theologisch legitim den Explikationen eine solche Validität zugemessen werden?

<sup>44</sup> Diesem äußerst wichtigen Gesichtspunkt wird von der Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz (a.a.O., S. 278) ein eigener Artikel (2) gewidmet.

<sup>45</sup> So auch H. Häring (a.a.O., S. 16).

## Gemeinschaft am Heiligen — Heil als Gemeinschaft

Die nachfolgenden Beiträge von Karl Christian Felmy und Erhard Griese gehen auf zwei Vorträge zurück, die während einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Erneuerung“ am 1. Juni 1972 in Neuendettelsau/Mfr. gehalten wurden. Die beiden Verfasser sind überzeugt davon, daß zwischen ihren Beiträgen ungeachtet gewisser Unterschiede im Denkstil ein innerer Zusammenhang und Gemeinsamkeit in der Zielrichtung besteht.

### Gemeinschaft am Heiligen<sup>1</sup>

VON KARL CHRISTIAN FELMY

Während der Christ der Gegenwart seinen Glauben, falls er ihn nicht gänzlich mit sozialem Engagement vertauscht, als rein persönliche Entscheidung versteht, sah sich der Christ des Mittelalters eingebunden in die große universale Kirche, die ihm in ihren Sakramenten Trost und Gnade vermittelte. Je weiter und mächtiger die universale Kirche aber wurde, desto weniger erfuhr der Gläubige sie selbst noch als Gemeinschaft, desto mehr als Institution, die zwar alle umfaßte, aber jeden einzeln je und je versorgte. Gotische Mystik, Humanismus und Renaissance legten in einer Zeit, in der die Kirche als Institution fragwürdig geworden war, noch einmal stärkeren Nachdruck auf den persönlichen Glauben des einzelnen. Eine gewisse Gegenbewegung entstand in der Reformationszeit, in der die Kirche nicht so sehr als Institution denn in größerer Entsprechung zum Neuen Testament als priesterliches Gottesvolk, als Gemeinschaft neu betont wurde. Das fand vor allem seinen Ausdruck in der aktiveren Beteiligung der Laien am Gottesdienst und im häufigeren Sakramentsempfang, so daß die regelmäßige Verbindung von Sakramentsfeier und Kommunion zu einem Hauptmerkmal des damaligen lutherischen Gottesdienstes wurde.

Dennoch konnte eine solche theologische Wiederentdeckung der Gemeinde nicht verhindern, daß die Auflösung des priesterlichen Gottesvolkes in das individualistisch mißverstandene Priestertum aller Gläubigen und der Gemeinde in ein passives und in sich zusammenhangloses Predigtpublikum bald gerade für den Protestantismus kennzeichnend wurde. Ein nachreformatorischer protestantischer Kirchenbau konnte dann bezeichnenderweise an seinen Emporen und den durch Türen und Riegel abgetrennten Bänken erkannt werden, die diese Auflösung sichtbar werden ließen, zugleich aber auch ihrerseits wieder-

um Gemeinschaft ebenso wie aktive Teilnahme am Gottesdienst unmöglich machten.

In der Gegenwart ist die individuelle Frömmigkeit, die sich zu Beginn der Neuzeit auf dem Höhepunkt der Krise der institutionellen Kirche entfalten konnte, selbst in eine ernste Krise geraten, und zwar unabhängig davon, wieviel traditionelle Glaubensaussagen der einzelne nachzuvollziehen bereit und in der Lage ist. Bei aller inhaltlich-dogmatischen Dürftigkeit war die persönliche Frömmigkeit der alten „Liberalen“ sogar derjenigen der heutigen „Konservativen“, die diese Frömmigkeit vorbehaltloser als andere bejahen, an Tiefe und Innigkeit überlegen. Läßt die von Tag zu Tag mehr säkularisierte und gleichzeitig vereinheitlichte Welt ohnehin nur wenig Raum für ein Ausscheren aus der totalen Vereinnahmung, so wird die wachsende Kirchenfeindlichkeit in aller Welt, auch im Westen, individuelle Ausbrüche erst recht kaum mehr gestatten. Hast und Leistungsdruck tun ein übriges, um die innere Distanz auch des Gläubigen zu seinem Glauben zu vergrößern. In dieser Situation liegt die Versuchung zu einem weiteren Rückzug in die Richtung eines „religionslosen“ Verständnisses des Christentums nahe. In ihr liegt aber auch die Möglichkeit beschlossen, neuen Zugang zu fast vergessenen Formen der urchristlichen Paradosis zu finden. In ihr liegt die Möglichkeit, die Kirche wiederzufinden, freilich nicht im Sinne einer universalen Institution, sondern im Sinne konkreter Gemeinschaft. In ihr liegt die Chance für die Erkenntnis, daß durch einen einseitigen frommen Individualismus das Christentum als Koinonia verfehlt wird.

In der Orthodoxen Kirche trifft man vielfach auf ähnliche Erscheinungen wie in den abendländischen Kirchen. Auch hier ist weithin die Eucharistie als geistlicher Individualakt und die Kirche vornehmlich als universale Versorgungsinstitution begriffen worden. Aber in den orthodoxen Kirchen sind Gegenkräfte stärker wirksam geblieben, die, seit die sobornost'-Lehre des russischen Laientheologen Aleksej Chomjakov in den orthodoxen Kirchen weithin Anerkennung gefunden hat, den Koinonia-Charakter des Christentums, wie er im ekklesialen Bezug der Eucharistie und im eucharistischen Aspekt der Ekklesia erscheint, wieder stärker hervortreten lassen.

In der von der älteren orthodoxen, durch die westliche Scholastik geprägten Schultheologie abweichenden, im Gesamtbereich der Orthodoxie aber stark beachteten und hier und da, wengleich auch zuweilen modifiziert, rezipierten „eucharistischen Ekklesiologie“ Nikolaj Afanasjew (gest. 1966 in Paris) ist der Koinonia-Charakter des Christentums in einer Weise betont worden, die nicht nur der orthodoxen, sondern auch der lutherischen Theologie zu einer Neubesinnung auf die urkirchliche Paradosis verhelfen könnte. Vor allem könnte eine stärkere Beachtung dieser Ekklesiologie dazu verhelfen, falsche Alternativen in der Amtsfrage zu vermeiden.

Nach der Auffassung Nikolaj Afanasjews ist die Gemeinschaft bildende Kraft mehr als nur ein Akzidenz des Christentums. „Das Christentum“, sagt er, „ist der Antipode der individuellen Religion oder sogar mehr, es ist keine Religion in dem Sinne, in dem wir gewöhnlich dieses Wort verstehen. Wir haben Zugang zu Gott nicht jeder in Abgesondertheit und nicht für sich und nicht durch Vermittler, sondern nur durch Christus, wenn wir uns in seinem Leibe befinden, zu dem wir durch den Hl. Geist getauft worden sind<sup>2</sup>.“

In der Erfahrung von Gemeinschaft — zunächst mit Christus, dann aber dadurch auch mit den anderen Gläubigen — liegt nach Meinung des Afanasjew-Schülers Alexander Schmemmann der gravierendste Unterschied zwischen christlichem Gottesdienst und antiken Mysterien. Dort ist der Kult „der einzige Inhalt der Kultgemeinde, außerhalb von ihm hat sie keine Realität, kein Ziel für ihr Sein. Ihre Bestimmung ist, den Kult zu vollziehen und dadurch ihren Gliedern das <mitzuteilen>, was sie im Kult suchen — Weihe, Seligkeit usw. Im Christentum dagegen verwirklicht der Kult die Realität der Kirche, sein Ziel liegt nicht in der individuellen Weihe der Glieder, sondern in der Erbauung des Volkes Gottes als Leib Christi, in dem Erweis der Kirche als des neuen Lebens im neuen Äon<sup>3</sup>.“

Das Verhältnis von Gottesdienst und Kirche, das Nikolaj Afanasjew zur Wiederentdeckung der ursprünglichen, insbesondere von Paulus, aber auch noch von Ignatius von Antiochien vertretenen Ekklesiologie führte, hatte er in dem verschiedenen Gebrauch des Wortes „Leib“ im 1. Korintherbrief begründet gesehen. Ihm wollte es nicht in den Sinn, daß das Wort „Leib“ 1Kor 10, 16 (Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?) und 1Kor 12, 27 (Ihr aber seid Christi Leib) einen je anderen Sinn und einen je anderen Grad von Realität haben sollte. Aus der Einsicht in den innigen Zusammenhang der Wirklichkeit „Leib“ einmal in einem eucharistischen, das andere Mal in einem ekklesialen Zusammenhang heraus hat er eine sog. „eucharistische Ekklesiologie“ entwickelt. Sie steht in bewußtem Gegensatz zu der sog. universellen Ekklesiologie, die herkömmlich auch als orthodox gilt, in der römisch-katholischen Theologie am konsequentesten entfaltet wurde, aber auch protestantischen Aussagen über die Kirche in der Regel zugrunde liegt. Nach dieser universellen Ekklesiologie ist die Kirche, je nachdem ob römisch-katholisch oder protestantisch aufgefaßt, eine sei es juristisch faßbare, sei es auch nur spirituelle universale Größe<sup>4</sup>, die über oder hinter den Ortskirchen steht, in denen sich das geistliche Leben dieser universalen Einheit je und je als in Teilen oder Zellen vollzieht.

Mit seiner Auffassung, daß das Wesen kirchlicher Einheit nirgendwo so deutlich hervortritt wie in der Eucharistie, kann sich Afanasjew heute auf einen breiten Konsens stützen. Eben soweit wie die Übereinstimmung *darüber* reicht aber auch die andere: daß dieses wesentliche, ja wesentlichste Merkmal der Eucharistie in der traditionellen Gestaltung der Abendmahlsfeiern nicht genügend zum Ausdruck kommt. Von einer eucharistischen Ekklesiologie her aber werden hier auch Fragen an die mit einigen Aufarbeitungsversuchen verbundene Denkweise und Praxis zu richten sein. Es wird hierbei deutlich werden, daß Fragen der Sakramentslehre und des Sakramentsvollzugs ebenso wie die des Amtes in engem Zusammenhang mit der Ekklesiologie stehen, so daß die jeweilige Auffassung vom Dienst der Leitung der jeweiligen Sicht der Kirche entspricht und jede Praxis des Eucharistievollzugs zum Symbol der jeweils dahinter stehenden Ekklesiologie wird.

## II. Kirche als Gemeinschaft am Herrenmahl

In seinem Grundsatzreferat auf der Kommissionssitzung von „Faith and Order“ in Löwen 1971 hat John Meyendorff, ein Schüler Nikolaj Afanasjews, die Forderung an die Kirchen gerichtet, wieder der Erkenntnis Raum zu geben, daß die „Einheit mit Gott in Christus“ „nicht auf die geographische Universalität der koinonia angewiesen“ sei. „Die Gemeinde an jedem einzelnen Ort muß die katholische Kirche sein<sup>5</sup>.“ Die einzelne Gemeinde, die unter der Leitung ihres Episkopen die Eucharistie feiert, ist darum nicht nur „Teilkirche“, sondern die Kirche in ihrer Fülle. Jede einzelne von einem Bischof geleitete Kirche besitzt ebenso wie die Gesamtheit aller Kirchen die Fülle der Kirche als Leib Christi; denn in der Eucharistie ist Christus ganz und gar gegenwärtig. Ein qualitatives Mehr ist nicht denkbar. Es gibt keine Eucharistie „an sich“, die sich dann in lokalen eucharistischen Feiern je und je realisierte, und es gibt keine Kirche an sich, sondern nur die konkrete Ortskirche als eucharistische Versammlung. Wo durch den Empfang des Leibes Christi eine Gemeinde zum Leib Christi wird, da ist die Fülle dessen, was Kirche ausmacht. Es kann nach Afanasjew darum „keine Mehrzahl von Kirchen Gottes in Christus geben, denn Christus ist einer und allein Herr. Man kann beim Nachdenken über das Wesen der Kirche mit euklidischer Arithmetik nicht viel anfangen, denn in der Ekklesiologie arbeiten wir mit Mengen, die sich nicht addieren lassen. In unserem empirischen Verstand sind wir gewohnt, daß  $1 + 1 = 2$  ist; aber in der Lehre von der Kirche ist es verlorene Liebesmühe, die einzelnen Lokalkirchen zusammenzuzählen; wir erhalten immer eine Summe, die nicht größer ist als jeder einzelne Posten. In der Ekklesiologie gilt nämlich immer  $1 + 1 = 1$ . In jeder Ortsgemeinde gewinnt die ganze Fülle der Kirche Gottes Gestalt, denn jene *ist* die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil davon“.

Freilich läßt sich von der eucharistischen Versammlung der Ortsgemeinde nur dann so reden, wenn das Hl. Abendmahl nicht mehr allein als ein Sakrament, orthodox gesprochen Mysterium, verstanden wird, in dem den einzelnen Gläubigen der Zuspruch der Vergebung seiner Sünden durch sichtbare Zeichen bekräftigt wird oder in dem er Gnadenkräfte erhält, die ihn zu guten Werken und einem Leben der Heiligung befähigen. Gewiß, „vom Kelch wird allen die Gnade des Gebieters gereicht und die große Verzeihung und Reinigung von Sünden<sup>6</sup>“. Gewiß ist dies auch Kraft und Stärkung auf dem „Weg zum Heil<sup>7</sup>“. Aber doch nicht individualistisch verengt, sondern dadurch, daß die Eucharistie Gemeinschaft eröffnet, Gemeinschaft mit anderen Sündern an Christus. Sie ist *das* Ereignis der Gemeinde, zu der der einzelne hinzugetan wird (Apg 2, 41). Sie ist nicht nur ein Sakrament — orthodox gesprochen — Mysterium *in* der Kirche, sie ist vielmehr *das* Mysterium der Kirche selbst. Darum darf der Kommunionsempfang grundsätzlich auch nicht von der Neigung des einzelnen und auch nicht in erster Linie von seiner individuellen Vorbereitung und Würdigkeit abhängig gemacht werden, denn die Kommunion ist die Handlung der Gemeinde, die durch die Teilhabe am Leib Christi zum Leib Christi wird und sich durch ihre konstitutive Mitfeier als priesterliches Gottesvolk erweist.

### III. Die Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen

So wie die Eucharistie an vielen Orten ein und dieselbe ist und nicht je und je verschieden in ihrem Wesen, so ist auch die Kirche an allen Orten ein und derselbe Leib Christi. Diese wesentliche Identität der Eucharistie an allen Orten mit sich selber und von daher der Ortskirchen, in denen sie gefeiert wird, ist Gabe und Aufgabe der Kirche zugleich. Denn Kirche in ihrer Fülle, „katholische“ Kirche ist die Ortsgemeinde nur, *sofern* sie mit den anderen Ortskirchen in Koinonia steht, sofern sie mit ihnen als Leib Christi allerorten wesentlich identisch ist.

Nikolaj Afanasjew hat das mit Nachdruck betont und es von daher für unmöglich gehalten, daß sich eine Kirche von der anderen abkapselt, „denn was sich sowohl bei ihr als bei den anderen ereignet, das geschieht ja in der einen und alleinigen Kirche Gottes<sup>8</sup>“.

Dennoch ist Afanasjew verschiedentlich kritisiert worden, weil er die Ortskirche so stark betont und den universalen Zusammenhang der Kirche darüber vernachlässigt habe<sup>9</sup>. Man könnte ihn indessen kaum gröber mißverstehen, als wenn man seine Ekklesiologie als kongregationalistisch bezeichnete. Die Einheit der Kirche gehört nach der Überzeugung Afanasjews in Übereinstimmung mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis zu den *notae ecclesiae*, in den Bereich der Dogmatik und nicht den der Ethik. Das war ihm so entscheidend, daß er in Abwehr eines kongregationalistischen Mißverständnisses der Über-

setzung des Wortes „ekklesia“ mit „Kirche“ den Vorzug vor der mit „Gemeinde“ gegeben hat<sup>10</sup>, obwohl das Wort „Kirche“ stärker als das Wort „Gemeinde“ einem institutionell-universalistischen Mißverständnis Vorschub leistet. Die Einheit die Ortskirchen untereinander und ihre Koinonia gehören nach Afanasjews Sicht ebenso zum Kirche-Sein der Kirche wie die Einheit der drei göttlichen Hypostasen zum Gott-Sein Gottes. So wie in der Hl. Dreieinigkeit jede Hypostase ganz Gott ist und doch nicht in Loslösung von den anderen Hypostasen, so ist in seiner Sicht auch jede Ortskirche die ganze Kirche, aber eben nur *sofern* sie in Koinonia mit der Gesamtheit der Kirchen steht.

Erzbischof Vasilij von Brüssel hat diese Gedanken Afanasjews kritisch aufgenommen und weiterentwickelt. Wie nämlich der Vater, der Sohn und der Hl. Geist „nicht Teile oder Stücke der Heiligen Dreieinigkeit sind, da in jedem von ihnen die ganze Gottheit voll manifestiert ist, wie jede von ihnen wahrhaftiger Gott ist und wie keine Person die Heilige Dreieinigkeit ist oder identisch ist mit ihr, so ist in etwa ähnlicher Weise die Fülle der Kirche manifestiert in allen Ortskirchen, die weder als ‚Stücke‘ des Universalen verstanden noch einfach identifiziert werden können mit ihm. Solche Identifikation könnte vielleicht mit der sabellianischen Häresie verglichen werden, nach der Vater, Sohn und Heiliger Geist keine eigene Realität haben, sondern lediglich Erscheinungen ein und desselben sind. Bekanntlich ist hier kein Platz für Dreieinigkeit. Alles ist identisch<sup>11“</sup>.

Man wird Afanasjew zwar schwerlich vorwerfen können, er habe die Bedeutung der Koinonia der Ortskirchen miteinander zu gering eingeschätzt. Er wußte so gut wie Erzbischof Vasilij, daß in der Kirche von Anfang an ein „enges gegenseitiges Band der Ortskirchen untereinander“ bestand und „daß, in Isolierung, ihre Katholizität unzulänglich ist<sup>12“</sup>. Er hat zudem die Identität der Ortskirchen keineswegs sabellianisch mißverstanden, weil er ja gleichzeitig wie kaum ein anderer orthodoxer Theologe die „eigene Realität“ jeder einzelnen Ortskirche als ganzer Kirche betont hat. Freilich hat Afanasjew selbst den von Erzbischof Vasilij hervorgehobenen Aspekt der Koinonia der Ortskirchen zunächst einmal weniger betonen müssen, um die falsche Sicht der Ortsals „Teilkirche“ zu korrigieren. Von daher erhält aber auch das Bestreben Erzbischof Vasilij, nun seinerseits die Auffassungen Afanasjews zwar im ganzen positiv aufzunehmen, aber gleichzeitig die von ihm ganz offenbar vernachlässigten Aspekte zu betonen, seine Rechtfertigung. Denn so sehr Afanasjew die Einheit der Kirche und damit die Koinonia der Ortskirchen im Wesen der Kirche als Leib Christi begründet sah, so wenig hat ihn selbst die Frage bewegt, *wo* und *wie* denn diese Koinonia ihre leibhaftige Gestalt gewinnt. Daß er diese Frage nicht grundsätzlich ausgeklammert wissen wollte, zeigen seine Ausführungen in dem Sammelband „Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche“.

Indem Afanasjew und seine Schule den Vorsitz einer Gemeinde in der Liebe (Ignatius von Antiochien) anerkannt und die Notwendigkeit eines „Zentrums der Einheit“ betont haben, haben sie die orthodoxe traditionelle Polemik gegen den römischen Primat überwunden und der Theologie einen Neuansatz auch für die Aufarbeitung der Primatsfrage geboten<sup>13</sup>.

#### IV. Das Amt im Dienst der Gemeinschaft

Weil es in der Eucharistie um die Einheit der Kirche geht, hat der in der protestantischen Theologie oft zu Unrecht geschmähte Ignatius Theophorus die gesamte Ortskirche in der bischöflichen Eucharistie zusammenzuhalten versucht und nur eine solche Eucharistie für „gewiß“ gehalten, die unter der Leitung des Bischofs steht. Denn in der Schaffung, Repräsentation und Wahrung der Einheit der Gemeinde sah er die wesentlichste Aufgabe des bischöflichen Amtes. Weil die Einheit und Gemeinschaft stiftende Funktion das proprium des Herrenmahls ist, darum ist diejenige Feier, die ohne einen ordinierten Leiter vollzogen wird, für die Vertreter einer eucharistischen Ekklesiologie undenkbar — und das, obgleich Afanasjew wiederholt sehr nachdrücklich das Priestertum des ganzen Gottesvolkes hervorgehoben und sich gegen die klerikale Einengung des Priestertums auf die Ordinierten gewandt hat<sup>14</sup>.

Ihren neutestamentlichen Grund findet die Auffassung des Amtes als Gemeinderepräsentation vor allem in der Johannesapokalypse: Der „Engel“ der Gemeinde repräsentiert die Gemeinde sogar in ihren Vorzügen und Fehlern, und das Urteil über sie trifft zunächst die Person ihres Leiters. Beim Sprechen des Eucharistiegebets<sup>15</sup> erweist sich der „Bischof“ als Repräsentant Christi und der Gemeinde in einer Person. Denn er spricht die Stiftungsworte an Christi Statt. Er spricht das segnende Dankgebet an der Stelle Christi, der das Dankgebet über den Gaben gesprochen hat. Und zugleich repräsentiert er die Einheit der feiernden Gemeinde als deren „Mund“ in dem Gebet, das er nach dem Vorbild des jüdischen Hausvaters nicht in seinem Namen, sondern im Namen aller Teilnehmer mit ihrer Zustimmung sagt. In seinen Höhepunkten, Stiftungsworte und Epiklese, werden im Eucharistiegebet jeweils beide Aspekte gleichgewichtig geltend gemacht: der in seinen Stiftungsworten gegenwärtige Herr und der Zusammenschluß der Gemeinde in der Bitte um den Heiligen Geist.

Nikolaj Afanasjew hat in seinem Buch „Die Kirche des Heiligen Geistes“ darauf verwiesen, daß der Dienst der Leitung aus dem Wesen der Eucharistie selbst hervorgeht<sup>16</sup>. Die Bedeutung des Amtes für den Zusammenhang und die Einheit der Kirche über die Grenzen der Ortsekklesia hinaus aber haben erst Erzbischof Vasilij mit seiner weiterführenden Kritik an Afanasjew und Alexander Schmemmann als sein Schüler in ihrer Beziehung zur eucharistischen Ekkle-

siologie gesehen. Die zum Wesen der Kirche gehörende Koinonia der Ortskirchen sieht Erzbischof Vasilij nämlich „von den ältesten Zeiten an durch die kirchliche Praxis einer Vielzahl von Wählenden (wenigstens drei Bischöfe mit Billigung aller anderen Bischöfe der Kirchenprovinz) und Konsekratoren (zwei oder drei Bischöfe als das für die Wahl oder Konsekration eines Bischofs notwendige Minimum) ausgedrückt“. Diese Übung, die in den frühen Kirchenordnungen und Kanones ihren Niederschlag gefunden hat, zeige, daß eine von einem Bischof geleitete Ortskirche ihre Fülle als die „Heilige Katholische Kirche an jedem Ort“ nur in Koinonia mit den anderen Kirchen verwirklichen kann. Freilich ist die Ortskirche darum nicht etwa nur ein „Glied“ des Leibes Christi<sup>17</sup>. Wenn die Kirche nur von der Eucharistie her verstanden werden kann, dann ist die Gemeinde am Ort, nicht erst die Universalkirche, der Leib Christi. Nicht die verschiedenen Ortskirchen, sondern die einzelnen Gläubigen einer Ortsgemeinde werden 1Kor 12 als die vielen Glieder des einen Leibes bezeichnet!

Alexander Schmemmann hat auf ähnliche Weise, aber in engerer Anlehnung an Afanasjew und wohl auch glücklicher als Erzbischof Vasilij Afanasjews Ansatz fortgeführt. Ganz im Rahmen seiner Ekklesiologie hat er im eucharistischen Leitungsamt die Nahtstelle für eine ökumenische Verklammerung der Eucharistie und damit der Ortskirchen gesehen und die Ordination als die Handlung bezeichnet, in der eine Ortskirche erst die „Voraussetzung ihrer Fülle durch Vermittlung der anderen Bischöfe“ erhält. Denn sie ist der Ort, an dem einer Gemeinde ihre Identität als Kirche Gottes effektiv bezeugt wird, sie ist damit zugleich auch ein Handeln an der Gemeinde und nicht nur am Ordinanden. In der Notwendigkeit, daß der Leiter einer Ortskirche durch die Leiter anderer Ortskirchen geweiht wird, zeigt sich für ihn die „grundlegende Form“ der „Abhängigkeit einer Kirche den andern gegenüber“. Allein unter Voraussetzung der in der Ordination effektiv bezeugten Identität der Ortskirchen als Kirche, nur in dieser ökumenischen Verklammerung der Eucharistie ist deren ekklesiales proprium gewahrt. Nur eine Theologie, die den Abendmahlsempfang lediglich als einen Kasualakt individueller Seelsorge begreift und nicht als den Ort, an dem sich Heil als Gemeinschaft ereignet, wird auf die ökumenische Verankerung der Eucharistie durch die Ordination verzichten können. Die Ordination gewinnt im Kontext der „eucharistischen Ekklesiologie“ aber auch einen wesentlichen Aspekt in der klerikal mißverstandenen „Apostolischen Sukzession“ als der gegenseitigen Bezeugung der wesentlichen Identität der Kirche mit der der Väter und Brüder. Für das Luthertum ist es zudem von Bedeutung, daß Alexander Schmemmann die altkirchliche bischöfliche Eparchie mit der heutigen Pfarrei identifiziert und unter Hinweis auf entsprechende altkirchliche, vor allem westliche Zeugen, ohne diesen Ausdruck

zu gebrauchen, eine „presbyteriale Sukzession“ für möglich hält. Ob solche Gedanken noch als orthodox im konfessionellen Sinne bezeichnet werden können, mag dahingestellt bleiben. Daß sie in der Konsequenz der eucharistischen Ekklesiologie liegen, die in der orthodoxen Kirche mehr und mehr rezipiert wird, läßt auch Afanasjew erkennen<sup>18</sup>. Ohne letztlich eine Entscheidung zu fällen, war er der Meinung, daß der Zusammenhang zwischen Gemeindeleitung im Vollsinn und Vorsitz in der Eucharistiefeyer in jedem Fall wieder zur Geltung gebracht werden müsse. Entweder müsse die Pfarrei, in der die Eucharistie gefeiert wird, als Ortsekklesia anerkannt werden oder aber es solle wieder deutlich gemacht werden, daß die Eucharistie in der Pfarrei nur als Verlängerung der bischöflichen Abendmahlsfeier zu gelten habe. Ohne die Verkleinerung der bestehenden Diözesen wird der Zusammenhang eucharistischer Feiern in den Parochien mit der Eucharistie in der Bischofskathedrale jedoch in keinem Falle wieder erkennbar werden.

Es ist von daher auch kein Zufall, daß ukrainische Orthodoxe 1921 den Aufbau einer Hierarchie durch die Konsekration eines Bischofs allein durch Presbyter für möglich hielten<sup>19</sup>. Zwar hat sich ihnen inzwischen die Möglichkeit geboten, sich in die historische bischöfliche Sukzession einzuordnen, das hat sie indessen nicht zu einer Leugnung der grundsätzlichen Möglichkeit einer presbyterialen Sukzession bewegen können<sup>20</sup>.

Alexander Schmemmann hat darauf verwiesen, daß rein empirisch für die Mehrzahl der Gläubigen die Pfarrei „die einzige sichtbare ecclesia ist. Die Diözese ist für sie eine mehr oder weniger administrative Staffel, keine lebendige Realität . . . Wir müssen zugeben, daß viele der Charakteristika der frühen ‚episkopalen‘ Gemeinschaft von der Pfarrei übernommen worden sind, ganz so wie dem Priester viele der Funktionen des Bischofs übergeben wurden. Heute ist der Priester der normale Zelebrant, Pastor und Lehrer der Kirche, alles Funktionen, die in der frühen Kirche vom Bischof ausgefüllt wurden“<sup>21</sup>. Daß in der Alten Kirche dann dennoch nicht die Bischofssitze einfach vermehrt, sondern insbesondere auf dem freien Land Pfarreien ausgegliedert wurden, rechtfertigt Schmemmann mit der vor allem auf dem Lande, aber auch in sozial einheitlich geprägten Stadtgemeinden drohenden Gefahr einer „Naturalisierung“ der Ortsekklesia. Eine „natürliche“ Lokalgemeinde auf dem Lande oder in einer sozial einheitlich geprägten Stadtgemeinde entbehrt ein Stück an „Fülle“, an „natürlicher Katholizität“, die die Kirche, die alle in derselben Stadt lebenden Christen umfaßte, ursprünglich gehabt hatte, als ihr Menschen aller sozialen Schichten angehört hatten. Darum empfängt in der Gegenwart eine Pfarrei erst von der übergreifenden Diözese ihre Katholizität, von ihr erst die „konstante Herausforderung, sich als eine in sich selbst zentrierte und selbstgenügsame Gemeinschaft zu transzendieren, sich nicht nur mit

ihrem eigenen ‚Volk‘ und dessen ‚religiösen Bedürfnissen‘ zu identifizieren, sondern mit der *Kirche* und ihren ewigen Bedürfnissen“. Mag die Ortskirche darum auch im Ortspriester repräsentiert sein, Repräsentant aber der Katholizität der Kirche ist nicht der Pfarrer, sondern der Bischof in Einheit mit dem ihn umgebenden Presbyterium<sup>22</sup>.

#### V. Gemeinschaft an *einem* Leib

Wenn man die Eucharistie so als das Mahl der Kirche, die durch den Empfang des Leibes Christi zum Leib Christi wird, ekklesial versteht, wird man auch ihren Vollzug so gestalten müssen, daß dieser ekklesiale Charakter des Herrenmahls verdeutlicht und nicht verdunkelt wird. So verdeckt z. B. die Konzelebration der Kleriker die Mitfeier des ganzen priesterlichen Gottesvolkes. Das geschieht erst recht, wenn wie im protestantischen Raum zwar die Konzelebration nicht geübt wird, sich bei festlichen Gelegenheiten aber die einzelnen Pfarrer in der Leitung des Gottesdienstes ablösen und durch diese klerikale Demonstration verdecken, daß das eucharistische Leitungsamt im Dienste der Gemeinschaft steht. Der, der den Vorsitz bei der Eucharistie einnimmt, ist der *eine* Mund der Versammlung und der Repräsentant der Einheit des Leibes. Die Entlassung gar der Gemeinde in Verbindung mit einer Einladung an die besonders Bedürftigen, „im Anschluß an den Gottesdienst“ das Abendmahl zu feiern, zerstört die Einheit der Gemeinde im Herrenmahl und ist darum ein unverantwortliches Vorgehen. Vollauf verfälscht aber wird der ekklesiale Charakter des Herrenmahls durch den Verzicht auf die ökumenische Verklammerung der Eucharistie in der Person des ordinierten Leiters mit der Kirche aller Zeiten und Orte.

Symptomatisch für das gegenwärtig wohl am meisten verbreitete Mißverständnis des Gemeinschaftscharakters der Eucharistie sind spontane Eucharistiefiern mit der Begründung, eine Gruppe sei nun so fest zusammengewachsen, daß die entstandene Gemeinschaft einer gottesdienstlichen Festigung und Überhöhung bedürfe. Als Mahl der ganzen Kirche sollte die Eucharistie nicht so spontan gefeiert werden, daß eine grundsätzlich öffentliche Einladung dadurch ausgeschlossen ist. Einer solchen Gruppe fehlt von vornherein schon die Bereitschaft, „sich als eine in sich selbst zentrierte und selbstgenügsame Gemeinschaft zu transzendieren“. Vor allem aber beruht die Gemeinschaft des Herrenmahls — und das ist das eigentlich Befreiende — eben nicht auf der gegenseitigen Zuneigung der Feiernden, die ganz offen zugeben dürfen, daß es nicht ihre gegenseitige Sympathie war, die sie zusammenbrachte, sondern auf der Einheit der Gabe.

Das Abendmahl ist die Gemeinschaft aller an einem Leib und nicht die Addition individueller Abendmahlsempfänge. Hier vor allem aber zeigt sich die

Verzahnung von Abendmahlsvollzug und Ekklesiologie. Eine Auffassung, die die Realpräsenz Christi in Brot und Wein nur je und je im Augenblick der sumptio gegeben sieht, verfälscht die *communio* zum individuellen Seelentrost. Wenn die Eucharistie das Mahl der Kirche ist, das die vielen durch *ein* Brot und *einen* Kelch, über denen die *eine* Eulogie gesprochen ist, zu *einem* Leibe zusammenfügt, dann kann die Realpräsenz nicht als Parabel betrachtet werden, die den einzelnen je und je im mathematischen Punkt der sumptio berührt. Der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls kann darum im letzten auch nicht durch freundschaftliche Gesten des Weiterreichens von Brot und Wein als Surrogat für die Gemeinschaft an der einen Gabe ersetzt werden. „So sind wir viele *ein* Leib, weil wir alle *eines* Brotes teilhaftig sind.“ Um dies zum Ausdruck zu bringen, sollte wie in den orthodoxen Kirchen des Ostens auch im Westen wieder das *eine*, erst nach dem Ende des Eucharistiegebetes zerteilte Abendmahlsbrot statt der einzeln gebackenen Hostien in Gebrauch kommen und, wo immer möglich, nur *ein* Kelch, aus dem alle trinken, verwandt werden. Wir sollten nicht meinen, diese Sprache würde heute nicht mehr verstanden.

Der ekklesiale Aspekt der Eucharistie rückt dann auch die Frage der Krankenkommunion in ein neues Licht. In der herkömmlichen protestantischen Praxis wird die Eucharistie am Krankenbett zu einer individualseelsorgerlichen Kasualie. Die Eucharistie ist aber immer Feier der ganzen Gemeinde — auch am Krankenbett. In der Befürchtung, daß diese Tatsache verdunkelt werden könnte, hat Luther zunächst die Krankenkommunion ganz abschaffen wollen und schließlich die Austeilung von Gaben, die im Gottesdienst der Gemeinde gesegnet worden sind, an Kranke befürwortet und der Kurbrandenburgischen Kirchenordnung von 1540, nach der die konsekrierten Gaben für die Krankenkommunion aufbewahrt und in feierlicher Prozession zu den Kranken gebracht werden sollen, seine Zustimmung gegeben<sup>23</sup>. Wenn die Konkordienformel Martin Luther selbst als den verlässlichsten Interpreten des lutherischen Bekenntnisses bezeichnet hat<sup>24</sup>, dann wird man den *usus sacramenti* nicht, wie es herkömmlich geschieht, auf den Zeitraum von der Konsekration bis zum Ende des Orgelnachspiels pressen, und dies gar noch mit einem Hinweis auf das lutherische Bekenntnis rechtfertigen können. Die Väter des Agendenwerkes der VELKD haben einer dieser Einsicht entsprechenden Praxis wenigstens unter bestimmten Umständen wieder Raum gegeben<sup>25</sup> und damit erkennen lassen, daß die *communio* an Leib und Blut Christi Gesunde und Kranke unterschiedslos umgreift.

\* \* \*

Die orthodoxe eucharistische Ekklesiologie könnte lutherischer Theologie Anstöße dazu geben, ihre eigenen Überlieferungen wieder tiefer zu verstehen und abgerissene lutherische Traditionsstränge wieder zu knüpfen. Das gilt für

die ursprüngliche lutherische Betonung der Eucharistie als Gemeinschaftsmahl, die Sicht des Amtes als Repräsentation Christi und der Gemeinde in einem ebenso wie für die Weise des Kommunionempfangs der Kranken und die Betrachtung der Ortsgemeinde als ekklesialer Grundeinheit, die eine Wesensbestimmung der Kirche als universal verwalteter Institution ausschließt.

■ Sie könnte lutherischer Theologie auch zeigen, daß ein unlösbarer systematischer Zusammenhang zwischen der Lehre von der Kirche und der eucharistischen Praxis besteht.

Freilich müßte der Erkenntnis, daß Heil nur als Gemeinschaft am Heiligen möglich ist, das Leben in den Gemeinden auch entsprechen. Denn das sakramentale Leben ist zwar immer mehr als die Vorfindlichkeit, aber dennoch dürfen sich Christen mit dem Auseinanderklaffen von Vorfindlichkeit und sakramentaler Wirklichkeit nicht abfinden. Das Werk einer sakramentalen Erneuerung kann darum noch nicht abgeschlossen sein, wenn die sakramentale Dimension wieder erkannt und zum Ausdruck gebracht ist und das sakramentale Leben eine Bereicherung und Vertiefung erfahren hat. Es geht vielmehr darum, daß durch die Gemeinschaft am Heiligen auch *Gemeinden* entstehen und zur *communio* am Leibe Christi wachsen, die mehr ist als die Addition zusammenhangloser Individuen. Christliche Gemeinde ist nur möglich als Gemeinschaft am Heiligen, aber sie müßte als solche auch Gemeinschaft sein.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ähnliche Gedanken hat der Verfasser schon entwickelt in seinem Aufsatz „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuanfang in russischer Orthodoxie und Luthertum“ = *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und biblische Lehre*, Göttingen 2/1972, 139–160. Zitate, die dort nachgewiesen wurden, sind hier im allgemeinen aus Gründen der Raumersparnis nicht erneut belegt worden. Auf neu verarbeitete Literatur wird an den entsprechenden Stellen verwiesen. Von der schon in „Eucharistie, Gemeinde und Amt“ benutzten Literatur sei hier als besonders wesentlich vermerkt (In den Anmerkungen wird — anders als oben im Text — die wissenschaftliche Transkription verwandt): N. [Afanas'ev] Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen = Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, 7–65; N. Afanas'ev, *Trapeza Gospodnja = Pravoslavlje i Sovremennost'* 2–3, Paris 1952; P. Hauptmann, *Die ekklesiologische Neubewertung in der russischen Theologie des 20. Jahrhunderts = Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* 4/1970, 225–234; J. Meyendorff, *Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie = Der Primat des Petrus* 95–117; A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie = Der Primat des Petrus* 110–151. Nach Abschluß des Manuskriptes erschien: H.-J. Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost'* in der russischen

Orthodoxie = Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von R. Stupperich, Göttingen 16/1973, 22—56.

<sup>2</sup> N. Afanas'ev, Trapeza Gospodnja 87.

<sup>3</sup> A. Schmemmann, [Šmeman], Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie, Paris 1961, 124.

<sup>4</sup> Vgl. N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo, Paris 1971 [posthum hrsg.], 90 u. ö.

<sup>5</sup> J. Meyendorff, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Eine Einführung in das Hauptthema von Löwen 1971 (= ÖR 2/1972, 160—177) 167.

<sup>6</sup> Zitat aus einer Predigt Ioanns von Kronstadt (vgl. K. Ch. Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1972, 237).

<sup>7</sup> Darauf hat der russische Bischof Feofan der Klausner wiederholt verwiesen (K. Ch. Felmy, Predigt 62—66).

<sup>8</sup> N. Afanas'ev, Das Hirtenamt 30; vgl. N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 5.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Basil [Vasilij (Krivošein)], Catholicity and the structures of the Church. Some remarks in connection with the introductory paper by Serge S. Verhovskoy = St. Vladimir's Theological Quarterly [StVlThQ]. A continuation of St. Vladimir's Seminary Quarterly [StVlSQ], Published by the Faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. J. Meyendorff, Editor, 1—2/1973, 45 f.

<sup>10</sup> N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 90 u. ö.

<sup>11</sup> StVlThQ 1—2/1973, 46.

<sup>12</sup> So Erzbischof Vasilij: StVlThQ 1—2/1973, 48.

<sup>13</sup> Vgl. K. Ch. Felmy, Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie (in Vorbereitung).

<sup>14</sup> N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 14 ff. u. ö.

<sup>15</sup> Vgl. H.-Ch. Schmidt-Lauber, Die Eucharistie als Entfaltung der verba testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957.

<sup>16</sup> N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 143 ff. u. ö.

<sup>17</sup> So Erzbischof Vasilij: StVlThQ 1—2/1973, 48.

<sup>18</sup> N. Afanas'ev, Das Hirtenamt 22; Cerkov' Ducha Svjatogo.

<sup>19</sup> F. Heyer, Geschichte der orthodoxen Kirche in Amerika = Kirche im Osten 5/1962, 9—50.

<sup>20</sup> D. Burko, Mytropolit Vasil Lypkivskij i vidroždennaja Ukrajinškoji Aftodžefal'noji Pravoslavnoji Cerkvy (= Ridna Cerkva. Ukrajinškoji Pravoslavnyj Cerkovno-Religijnyj Žurnal 88/1971, 4—10) 7. Man berief sich auf ähnliche Vorgänge im antiken Alexandrien und Antiochien sowie auf 1Tim 4, 13.

<sup>21</sup> A. Schmemmann, Towards a Theology of Councils (= StVlSQ 4/1962, 170—184) 178, 180.

<sup>22</sup> A. Schmemmann, Towards 181 f.

<sup>23</sup> Nachweise bei K. Ch. Felmy, Eucharistie, Gemeinde und Amt 159.

<sup>24</sup> Konkordienformel SD VII 41 = Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 4/1959, 985.

<sup>25</sup> Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. 3. Die Amtshandlungen. Studienausgabe, Berlin 1962, 206. Auch die reformiert-lutherisch-katholische Gruppe von Dombes vertritt in ihrem Studiendokument über die Eucharistie eine entsprechende Lehre und Praxis.

## Heil als Gemeinschaft

VON ERHARD GRIESE

An die Kirche werden heute zweierlei verschiedene kritische Anfragen gestellt: 1. Was leistet sie für den einzelnen Menschen? 2. Was leistet sie zur Veränderung unserer Gesellschaft? Die erste Frage schließt den heimlichen Vorwurf ein, die Kirche treibe zu viel Veräußerlichtes, etwa eine Zweckentfremdung des Evangeliums in Richtung Politik und soziale Revolution. Die zweite Frage setzt den Verdacht voraus, die Kirche treibe zu viel Verinnerlichung und bloße Seelenpflege.

Formal gesehen, heben sich die beiden einander gegenläufigen kritischen Fragen gegenseitig auf. Trotzdem wird kaum jemand leugnen, daß *beide* den Finger auf einen wunden Punkt legen. Die Kirche ist eine sehr komplexe, verschiedengestaltige Größe. Schon deshalb sind beide Fragen berechtigt. Wie aber verhalten sie sich zueinander? Gibt es eine Antwort, die beide Anfragen berücksichtigt?

Zunächst einmal ist soziologisch zu antworten, daß bei näherem Zusehen das Problem des einzelnen und das der Gesellschaft nicht so weit voneinander entfernt sind. Der einzelne lebt ja ständig in sozialen Interaktionen. Vor allem aber: Er findet sein Individuum-Sein gerade im Prozeß sozialer Kontakte. Wenn ein Kind nicht genügend Sozialkontakte hat, dann erfährt es seine Individualität nicht genügend und ist damit entscheidend benachteiligt. Andererseits besteht unsere Gesellschaft nicht nur aus einzelnen (das wäre eine Binsenwahrheit), sondern sie ist auch durch einen jahrhundertelangen Prozeß der Bewußtwerdung der individuellen menschlichen Existenz geprägt, der niemals wieder rückgängig gemacht werden kann. Christentum, Renaissance und Aufklärung waren zu je ihrem Teil daran beteiligt bzw. sind selbst von ihm geprägt worden.

Einer soziologischen Analyse des Christentums — im großen Maßstab — drängt sich die Tatsache auf, daß das Christentum ungleich mehr, ja qualitativ anders als jede andere Weltanschauung, Philosophie, Kultur und Religion die beiden äußersten Punkte dieser Koordinate thematisiert hat, die vom Individuum zum Kollektiv reicht. Diese Spannung der beiden Positionen liegt bereits in der neutestamentlichen Ausprägung der christlichen Botschaft deutlich und voll ausgebildet vor. Nirgendwo sonst wird der Mensch so auf seine persönliche

Existenz hin angedredet wie in der Botschaft Jesu und der Apostel. Zugleich aber wird, etwa in dem Bilde des *einen* Leibes Christi, dargestellt in dem einen Brot, zu dem die vielen Körner zusammengebacken sind („ein Kuchen“ sind die Christen untereinander und mit Christus, sagt Luther einmal) eine Wirklichkeit dargestellt, die an kommunikativem Charakter von keiner anderen soziologischen Größe zu übertreffen ist und die ihrem Wesen nach *communio*, Gemeinschaft, schlechthin ist.

Diese Spannung des Individualaspekts und des Sozial- oder kommunikativen Aspekts, beide in äußerster Exposition, macht das soziologische Charakteristikum des Christentums aus. Die Sakramente sind Zeichen dieser Spannung. Die Taufhandlung redet den einzelnen persönlich-namentlich an und bezieht ihn zugleich in den „Leib“ der Kirche ein. Die Symbolik des einen Brotes und des einen Kelches beim Abendmahl ist selbst Außenstehenden deutlich; zugleich ist es nicht verwunderlich, wenn die Gemeindefrömmigkeit den Abendmahlsempfang immer als die ganz persönliche Zueignung des Heils versteht.

„Gemeinschaft“ kann und darf hier aber nicht universalistisch mit der Gesamtgesellschaft verwechselt werden. Dieses Mißverständnis würde gerade die individualisierende Funktion der Kommunität aufheben. Pseudomoderne Ekklesiologien scheinen dieses Mißverständnis freilich vorauszusetzen, wenn sie die Unterscheidung (nicht Scheidung) von Kirche und (übriger) Welt hintanstellen oder gar bekämpfen. Religionssoziologische Untersuchungen (z. B. von Will Herberg) vor allem in Amerika legen aber die Erkenntnis nahe, daß gerade mit der anonymen, den einzelnen einebnenden Massengesellschaft die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft wächst, die dem einzelnen zu seiner Identität verhilft. Dem neuzeitlichen Liberalismus dagegen scheint das notwendige Gegengewicht zu seinem individualistischen Menschenbild zu fehlen. Religionen haben Kultstätten und -amphyktionien, Weltanschauungen haben Schulungsstätten und Auditorien, Philosophien haben eine Schüler- und Anhängerschaft, aber in der Struktur ist das alles etwas wesentlich anderes als „Gemeinde“. Das Wesen der Gemeinde ist nicht nur ein definiens, sondern auch ein *specificum* des Christentums.

Man kann Buddhist sein ebenso wie Kantianer oder Marxist, ohne einer entsprechenden Gemeinschaft anzugehören. Die asiatischen Hochreligionen (nicht freilich die „christliche Häresie“ des Islam) wollen zwar auch das Glück des einzelnen Menschen, aber sie streben es auf dem Wege des Ich-Verlustes an. Ihre religiöse Praxis zielt auf Minderung der individuellen Existenz. Im Christentum ist es umgekehrt, wenn es auch von außen kommende mystische Strömungen gegeben hat, die dem Typ nach dem asiatischen Verständnis ähneln. Aber eine Mystik, die den einzelnen aufgehen läßt in Gott, im All oder in der Kollektivexistenz der Menschheit ist nicht genuin christlich. Christ-

liche Frömmigkeit ist ich-stärkend, sie macht die individuelle Existenz mehr bewußt, und zwar gerade dadurch, daß der Mensch Gemeinschaft erfährt — mit Gott und mit der Glaubensgemeinde. „Nun lebe denn nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ — das hat bei Paulus nicht wie bei manchen Mystikern zur Verminderung seines Ichbewußtseins geführt, sondern zu einem klareren und stärkeren Erfassen seiner persönlichen Existenz.

Der orthodoxe Theologe Sergij Bulgakow (Dialog zwischen Gott und Mensch, Marburg 1961, 35 f.) hat auf eine in der westlichen Christenheit kursierende Fehlvorstellung über den Heiligen Geist hingewiesen: Er mindere die Personalität des Menschen, in dem er wirkt. Vielmehr schaffe der Geist Gottes eine noch stärker profilierte Originalität des jeweiligen inspirierten Menschen. (Hier läge auch eine Lösung der Fragen zwischen Schriftinspiration und historisch-kritischer Forschung.)

An vielen Stellen ergeht heute die Aufforderung, die überholte Alternative Individualismus-Kollektivismus zu überwinden. Die Größe „Gemeinschaft“, zwischen diesen Alternativen gelegen und doch die propria der beiden Extreme umfassend, zeigt den Weg dorthin. Sie läßt den Menschen nicht allein und hilft ihm doch zu seiner jeweils eigenen Identität.

Bis hierher freilich ist noch von dem theoretischen Soll die Rede. Wie steht es mit dem praktischen „Haben“, mit dem kommunitären Element in der empirischen Christenheit? Adolf von Harnack hatte bereits erkannt, daß das stärkste missionarische Moment in der Urkirche ihr Gemeinschaftsleben, nicht ihre Wortverkündigung war. Genauer wäre heute zu sagen: Die Korrespondenz, ja Kongruenz von beiden, von Kerygma und Kommunität, machte ihre Anziehungskraft aus.

Schon die ersten Mönchsgemeinschaften sind dann aber ein Indiz und ein notwendiger, wenngleich problematischer Ersatz dafür gewesen, daß die Koinonia aus dem Leben der nachkonstantinischen Gemeinde geschwunden war. Vielleicht hat der Klerus selbst gelegentlich noch ein entsprechendes Gemeinschaftsempfinden gehabt. Er war ja selbst längst Ersatz für die fehlende Gemeinde geworden. Als alle Welt christlich wurde (oder werden mußte), da konnte die Kirche nicht mehr der Welt gegenüberstehen; da diese Gegenüberfunktion aber zum Wesen der Kirche gehört, brach sie sich eine neue Bahn in der Klerikalisierung als dem Gegenüber von Amtsträgern und Laien in der Reichskirche des Mittelalters. In gewissem Sinne war das ein notwendiger Vorgang, um Wesentliches am Evangelium festzuhalten. Jede Staats- und Volkskirche kommt von diesem Modell her, gleichgültig welche theoretische Amtslehre sie entwickelt. Selbst die cluniazensische Reform, die die Laien aus den kirchlichen Rechten verdrängt und dem Klerus die alleinige Entscheidung gibt, hat geschichtliche Notwendigkeiten für sich. Ähnliches gilt für den kuria-

len Kirchenstaat, der (im Unterschied zu den Ostkirchen) wenigstens die Eigenexistenz der Kirche gegenüber der weltlichen Macht und den Nationalstaaten festhält.

Von diesem „Sitz im Leben“ ist nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern sind auch die Volkskirchen der Reformation geprägt. Hier aber brechen heute die Fragen auf. Unsere Ekklesiologie, unser Amtsverständnis, unsere Konzeptionen von Seelsorge und Volksmission sind bestimmt von dem Modell, das sich im Gefolge von konstantinischer Reichskirche, Germanenmission und dem Corpus Christianum des Mittelalters herausbildete. Eine „klerikale“ Kernorganisation, gelegentlich von freiwilligen Frommen unterstützt, beherrscht, bedient und betreut die träge Masse der nominellen Mitglieder. Die üblichen Reformbestrebungen ändern daran nichts. Sie setzen nur anstelle der Sakramente säkulare Dienstleistungen. Das ist noch fragwürdiger.

Die Gründe, die diese alte Struktur erschüttert haben, mögen sehr vielfältig sein. Sie mögen auch noch nicht allerorten zutreffen. Gerade das ist für die derzeitige Situation des Umbruchs kennzeichnend, daß verschiedene Situationen nebeneinander bestehen. Das wird an manchen Orten noch eine erhebliche Zeit der Fall sein. Schon darin liegt die Notwendigkeit eines Pluralismus in den Strukturen von Gemeinden und Parochien begründet. Besser als Halbheiten und Scheinreformen mag es daher unter Umständen sein, wenigstens konsequent und mit ganzem Einsatz der alten Situation gemäß die kirchliche Praxis zu gestalten.

Aber wir müssen auf das Neue vorbereitet sein. Die Lage beginnt sich zu ändern. Das institutionelle Gefüge der überkommenen Kirchenstrukturen ist nicht nur den Kritikern von links fragwürdig geworden, sondern längst auch den neuen „frommen“ Strömungen unter der Jugend. *Die Chance der Kirche von Morgen ist die konsequente Wiederentdeckung ihres Koinonia-Charakters.*

Jede Erneuerungsbewegung hat immer auch eine frühere Epoche als Vorbild und Modell vor Augen — wenn es richtig läuft, nicht als Ideal, das zu kopieren wäre, sondern als Skizze und Grundriß, die mit gegenwartsgemäßen Mitteln auszufüllen sind. So hat die Neubesinnung in den zwanziger Jahren und im Kirchenkampf an die ursprüngliche Reformation angeknüpft. Manche Gruppen der liturgischen Bewegung haben „hinter 1517“ zurückgeschaut und sich am frühen Mittelalter orientiert. Jetzt geht unser suchender Blick noch weiter zurück und überschreitet die konstantinische Wende. Johann Christoph Hampe hat (in einem m. W. noch unveröffentlichten Vortrag) dafür als Symbol einen Kirchbau aus dem frühen 4. Jahrhundert herangezogen: San Stefano rotondo in Rom, eine Rundkirche eigener Art, einziges Bauwerk zwischen Toleranzedikt und Reichskirche. *Vorher* war die Kirche eine unterdrückte Minorität, *nachher* eine herrschende Majorität. Nur in dieser kurzen Zwischenphase, als

sie den Katakomben entstieg und die erste Freiheit atmete, war sie Minorität und frei zugleich. Wie jeder Kirchbau eine theologische Aussage enthält und zugleich einer bestimmten sozialstrukturellen Situation von Kirche und Gesellschaft entspricht, so auch hier: die Kirche der Brüder, die zum Gottesdienst im Rund sitzen, jeder gleichweit entfernt von dem Block in der Mitte, der Thron des gegenwärtigen Christus und Altar zugleich ist.

Auch Fragen der Liturgie erscheinen in einem neuen Licht. Es ist erstaunlich, wie sehr unter der Jugend, vor allem etwa unter Theologiestudenten (soweit sie beten) die pietistischen und die liturgischen Traditionen zusammengewachsen sind. Eine Komplet, längst nicht so exakt gesungen wie ehemals, sondern eher verhalten, verinnerlicht, mit einer Lesung zum Tag des heiligen Johannes Chrysostomus und einer Zeit freier Gebetsgemeinschaft, ist ein Beispiel dafür. Nicht mehr die Formen sind das Problem, sondern wo Vertiefung und innere Beteiligung gesucht wird und Elemente einer *vita communis* vorausgesetzt werden können, da sind viele Formen möglich und werden von allen Beteiligten angenommen. Mit dem Entdecken der *Koinonia* als des unverzichtbaren Katalysators alles gemeinsamen Gottesdienstes löst sich manches „liturgische“ Problem von ehemals. Man entdeckt, daß nicht einmal die Altertümllichkeit oder die schwere Verständlichkeit der Sprache das entscheidende Handicap in der Vermittlung darstellen, sondern der fehlende Bezug auf gelebte Gemeinschaft. Warum war den liturgischen Gruppen die Meßliturgie oder das Stundengebet so eindrücklich — selbst wenn auch sie „sintemalen“ und „benedeien“ für schwer verdauliche Brocken hielten? Sie erlebten diese Worte und Riten in einem Gesamtzusammenhang, in einer Atmosphäre, die (die positiven Beispiele vorausgesetzt) auch solche Schwierigkeiten und noch ganz andere erträgt. Die Liturgie war zum Signal eines Erlebnisses geworden, das sie nicht nur aus sich selbst heraus produzierte, sondern das seine Quellen gerade in dem Miteinanderleben rund um den Gottesdienst herum hatte. Nach dem Schema des bedingten Reflexes vermochten Wort und Ritus vorher miterlebte Erfahrungen und Gefühle wiederum „abzurufen“.

Die Relevanz eines Gottesdienstes hängt nicht ab von der agendengetreuen Abfolge oder der Zahl der liturgisch gewandeten Zelebranten, sondern davon, **ob er eine vorhandene *Koinonia* auszudrücken (und damit zu artikulieren, zu vertiefen und neu zu beleben) vermag.** Hängt er auch ab von der Aktualität der aufgeworfenen Themen?

Es gibt zwei verschiedene, nicht unbedingt gegensätzliche, aber doch in ihrer Zielsetzung und dem daraus resultierenden Bemühen unterschiedliche Reformbestrebungen:

die *Extensivierung*: Differenzierung und Spezialisierung des Service, den die Kirche leistet, analog zu dem, was ein moderner Dienstleistungsbetrieb zu

tun hat, samt den entsprechenden Reformen: Imagepflege, Markt- und Kommunikationsforschung;

die *Intensivierung*: das Wiederfinden und Praktizieren der zugleich gottesdienstlichen wie lebensumspannenden Koinonia.

Haben wir den Mut, diese letzte Aufgabe zu sehen und anzugehen? Nur die in Koinonia lebende und selbstverantwortliche Gemeinde wird in der kommenden urbanen Welt die Chance haben, glaubwürdig zu sein. Vorläufig werden Dienstgruppen, Personalgemeinden, Hauskreise und Kommunitäten ihren Platz halten müssen. Aber das Ziel sehen wir nur klar, wenn wir erkennen, daß wir über die sakramentalistische ebenso wie über die gesellschaftsdiakonische Versorgungskirche hinauskommen müssen.

Die beiden Fragen, die zu Beginn aufgeworfen wurden, bestehen zu recht. Die Christenheit wird dann recht auf sie antworten, wenn sie dem einzelnen das Bewußtsein und das Akzeptiertwerden seiner persönlichen Existenz in der Koinonia der Gruppe, der Gemeinde, anbieten und wenn sie damit zugleich dem Anliegen der Veränderung der Gesellschaft entgegen kann: Der Kirche ist nicht die universale Veränderung der ganzen Welt verheißen, sondern sie soll Modell für eine erneuerte Welt, Angebot einer Gegengesellschaft sein, die in sich die Inhumanität der Welt überwindet. Sie kann immer nur *partem pro toto* die Welt heiligen. Ihr Leben muß Angebot sein und bleiben, Angebot gerade auch in dem Sinne, daß es jedem die Freiheit läßt, es abzulehnen. Sie darf nicht die Welt universalistisch vereinnahmen, gerade auch nicht im Sinne einer sanften, unsichtbaren Neuauflage eines Corpus Christianum. Die Gemeinschaft der Christen ist Modell, vorläufig, auf ständige Reformation hin angelegt, aber zugleich berufen, die ganze Fülle der kommenden Herrlichkeit vorwegzunehmen und zu erahnen, einer Herrlichkeit, die im Zeugnis der Bibel immer wieder beschrieben wird als Teilhabe, als Partizipation, als Miteinander, als Koinonia zwischen Gott und seinen Kindern.

## Britische Kirchen im Umbruch — ohne Panikstimmung

In diesen Aufzeichnungen ist es meine Hoffnung, skizzenweise die Stimmung britischer Christen verschiedenster Prägung zu beschreiben. Von einer systematischen Schilderung kann keine Rede sein. Nicht einmal die religiösen Soziologen würden das riskieren. Für einen politisch und kirchenpolitisch engagierten Pfarrer wäre der Versuch einer objektiven Bestandsaufnahme ohnehin zum Scheitern verurteilt. Diese Gedanken führen *in medias res*. Mein Standort wird dabei hoffentlich erkennbar sein: radikal in der Absicht, eher liberal in der Praxis; pragmatisch im Ansatz, anti-ideologisch im Prinzip und hoffentlich prophetisch im biblischen Sinne. Als Leitprinzip der Kirche würde mir die (untypische?) Aussage Augustins genügen: *dilige et fac quod vis*. (Damit ist auch meine Fähigkeit, lateinisch zu zitieren, so gut wie erschöpft.)

Die Kirchen im angelsächsischen Raum waren für lange Jahre eine Art Modell von Mini-Ökumene. Und mit Ökumene meinte man nicht die bewohnte Erde, sondern die konfessionell zerspaltene Kirche im Zeitalter einer mehr oder weniger mündig gewordenen Welt, die diese Kirchen nicht mehr als wesentlichen Bestandteil der Gesellschaft betrachtet. Zu leben, als ob es Gott nicht gäbe, ist für die meisten Menschen unbewußt zur Selbstverständlichkeit geworden. Ich meine damit auch viele, die noch in die Kirche gehen, aber so wenig an die Auferstehung Christi glauben können wie an ein ewiges Leben.

Bis vor zwei bis drei Jahren war die ökumenische Ekklesiologie für viele Menschen noch interessant. Gott — so glaubte man, und es stimmt wohl auch — ist für die Einheit der Kirche. Die Gespaltenheit der Christen ist ein Stein des Anstoßes. Spätestens bis 1980 muß es in England wieder *eine* sichtbare Kirche geben, meinte man. Erst dann könne das Evangelium wieder glaubhaft verkündigt werden. Die geplante Vereinigung der Anglikaner und der Methodisten sollte der Beginn einer allgemeinen englischen Kirchenunion werden. Trotz der fast geschlossenen Unterstützung des Episkopats für den Plan, trotz des leidenschaftlichen Einsatzes des Erzbischofs von Canterbury ist das alles an der Opposition einer anglikanischen Minderheit gescheitert. Und damit ist auch das ökumenische Spiel auf dem kirchlichen Schachbrett zu Ende gegangen. Wohlbemerkt, interkonfessionelle Unionsgespräche („talks about talks“) sind wieder in Gang gebracht worden. Die allgemeine Reaktion darauf ist aber die einer ungeheuren Langeweile. Auf einer Pressekonferenz kurz nach dem Scheitern des Planes hat der bitter enttäuschte Erzbischof den Startschuß gegeben für eine anders gelagerte Epoche kirchlicher Existenz. Dr. Ramsey gab seine persönliche Niederlage zu. Er schämte sich für seine Kirche, schaute dann aber zugleich zuversichtlich in die Blitzlichter und Fernsehkameras und sagte schlicht mit einem schelmischen Lächeln: „Long Live God!“ „Es lebe Gott!“ Er zitierte in diesem Moment bewußt das Musical *Jesus Christ Superstar*. Die Kirche der Strukturen war damit noch lange nicht beerdigt, aber den Vorrang hatte nun die im Geiste Christi lebende Gemeinde. Es sei dahingestellt, ob die Professoren, die weiter über die Strukturen verhandeln wollen, unbedingt zu

den Toten gehören, die die Toten begraben sollen. Wohl nicht unbedingt. Die Frage über die Strukturen ist aber nicht mehr wesentlich.

In einer etwas späteren Sitzung der Generalsynode der Kirche von England präzierte Dr. Ramsey, was er meinte. Es ging um interkonfessionelle Beziehungen. Der Erzbischof glaubte helfen zu können und machte einige praktische Vorschläge. Dann unterbrach er seine Ausführungen und sagte: „Das eigentliche ökumenische Problem ist heute ganz anderer Art. Nicht, wie können Christen verschiedener Konfessionen ihr Zusammenleben regeln, sondern, wie können wir Christen innerhalb der kirchlichen Strukturen lernen, mit der Kirche außerhalb der Strukturen schöpferisch zu leben?“

Ich will nicht behaupten, daß die Christen Englands ihren Erzbischof alle verstanden haben. Viele sind noch lange nicht so weit. Manche sind noch nicht einmal ökumenisch im alten Sinne. Der Erzbischof sprach aber prophetisch über Gegenwart und Zukunft. Die bedeutenden theologischen Werke der letzten Generation waren ekklesiologischer und apologetischer Art. Heute nicht mehr. Das einflußreichste Buch des letzten Jahres stammt aus der Feder des Generalsekretärs der Church Missionary Society, Dr. John V. Taylor. „The Go-Between God“ (Der vermittelnde Gott, SCM Press, London — prämiert als „religious book of 1973“) ist eine praktisch-pragmatische Studie der Pneumatologie. Dieses, als religiöses Buch des Jahres prämierte Werk schöpft hauptsächlich aus der Erfahrung der Christen in der Dritten Welt und aus der gegenwärtigen säkularen Belletristik. Hier ist bewußt unsystematisch vom unberechenbaren Wirken des Heiligen Geistes die Rede. Zu den theologischen Streitigkeiten der Gegenwart und der Vergangenheit hat dieses Buch so gut wie nichts zu sagen. Zum Leben der Zukunft dagegen aber viel — ohne aber an die stark ideologisierte deutsch-amerikanische Theologie der Hoffnung direkt anzuknüpfen. Bezeichnenderweise läßt sich das Buch nicht zusammenfassen. Sydney Carter, Dichter vieler neuer christlicher Volkslieder mit einem agnostischen Einschlag, hat ein Lied auf den Heiligen Geist gedichtet: „The Bird of Heaven“ . . . der himmlische Vogel läßt sich nicht in einen theologischen Käfig sperren. Er kann nicht systematisiert werden. Er stirbt in einem Käfig . . . oder fliegt frei davon.

Heißt das nun, daß die Kirche hier einem irrationalen Schwärmertum entgegengeht? Ich glaube nicht. Hauptsächlich deswegen nicht, weil extreme Ausdrücke des Glaubens oder der Frömmigkeit nur selten im englischen Raum große Erfolge für sich buchen können. Maßhalten gehört zum britischen Wesen, oder sollte ich sagen zum englischen Wesen, denn für die Schotten trifft das nicht immer zu, von den Iren ganz zu schweigen. Der „religiöse“ Bürgerkrieg Irlands ist für Engländer so wenig begreiflich wie für Deutsche. Darauf komme ich am Ende zurück.

Bevor ich zur charismatischen Entwicklung zurückkehre, möchte ich aber nicht den Eindruck geben, als ob alles Organisatorische und Systematische von gestern sei. Die inflationäre Entwicklung der Wirtschaft ist nur einer der nichttheologischen Faktoren, die alle Kirchen — vor allem aber die englische Staatskirche — zwingen, radikale Gedanken über den Abbau kirchlicher Strukturen zu hegen. Unwillkürlich führt das aber auch zu theologischen Grundsatzdebatten. In einer Situation ohne Kirchensteuer, in der alle Kirchen von den Zinsen ihrer Kapitalanlagen und den Gaben der Gläubigen leben müssen, ist die Rationalisierung der Strukturen zur Notwendigkeit geworden. Kirchenschließungen, vor

allein in den alten Innenstädten, wo es viele Kirchen und wenige Menschen gibt, sind an der Tagesordnung. Was soll aus den alten Kirchen werden? Soweit sie keinen kulturellen Wert besitzen, ist Abbruch und Verkauf der Grundstücke kein Problem. Verkauf der sakralen Bauten für säkulare Zwecke ist schon problematischer. Kann der Käufer aus der Kirche ein Kasino machen? Konzertsaal, das geht. Fabriklager? Auch möglich. Oder sogar Wohnhaus für einen reichen Exzentriker? Experimentelle Bühne? Nachtklokal?

Wirklich interessant wird die Debatte dann, wenn man der Situation gerecht werden will, daß England heute eine religiös pluralistische Gesellschaft geworden ist. Oft ist es eine schwarze Kirche, die das Gotteshaus mieten oder kaufen will. Kann die Staatskirche einer „fremden Sekte“ ihre Bauten überlassen? Hier fängt der Streit an, vehement zu werden. Wirklich kritisch wird das Problem aber erst, wenn andere Religionen, etwa Moslems oder Buddhisten, Kaufangebote machen. Hier trennen sich die Geister scharf. Die anglikanische Generalsynode war fast 50/50 gespalten. Die einen meinten, es sei Verrat am Evangelium, Kirchen auf diese Weise ihrem Zweck zu entfremden, die anderen, es sei gerade die Aufgabe der Kirche Christi, Andersgläubigen in jeder nur möglichen Weise zu helfen. Es sei nicht nur erlaubt, ihnen Kirchen zu *verkaufen*, es sei vielmehr das Gebot der Stunde, ihnen Kirchen zu *schenken*. Die Debatte dauert an. Eine soeben veröffentlichte Denkschrift des Britischen Kirchenrates stellt sich auf die Seite der Liberalen, die glauben, es sei durchaus evangeliumsgemäß, für alle Menschen die Möglichkeit zu schaffen, ihre eigene Religion frei auszuüben, auch in ehemaligen Kirchen.

Von noch größerer Bedeutung ist die anhaltende Debatte über die Beziehung zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und dem ordinierten Klerus. Eines ist klar. Die Pfarrerschaft nimmt rapide ab, und das wird nicht einmal überall ernstlich bedauert, denn der Geldschwund würde es sowieso unmöglich machen, einen Pfarrer in jeder Gemeinde in Stadt und Land zu bezahlen. Die gegenwärtigen Gehälter sind ohnehin zu niedrig und reichen kaum aus, eine kinderreiche Familie zu ernähren. Ein Nebenverdienst des Pfarrers wird bald zur Norm werden müssen. Oder die Pfarrfrau muß arbeiten und verdient in vielen Fällen mehr als ihr Mann.

Das führt zwangsläufig zu einem völlig veränderten Bild des Pfarrers. Er gehört nicht mehr zum selbstsicheren und selbstbewußten Mittelstand. Arbeiter ist er aber auch nicht. Spielt er überhaupt noch eine verständliche gesellschaftliche Rolle? Akademische Ausbildung ist ohnehin längst nicht mehr Bedingung zur Ordination. Die meisten neu Ordinierten kommen aus einem weltlichen Beruf. Oft sind sie nicht mehr jung, und zunehmenderweise haben sie die Absicht, entweder den alten Beruf oder den neuen nebenamtlich weiter zu betreiben. Wenn das klerikale Berufsbild solch radikalen Änderungen ausgesetzt ist, wandelt sich auch das Selbstverständnis des mündigen Laien. Es ist also nicht verwunderlich, daß der theologischen Schulung der Laien heute in fast allen Bistümern große Bedeutung zugemessen wird. Die Eigenverantwortung der Ortsgemeinde nimmt in vielen Orten zu. Zugleich entstehen Teams hauptamtlicher Mitarbeiter, nicht alle ordiniert, die übergemeindlich als Spezialisten arbeiten.

Im Osten Londons geht der Bischof dieses großen Arbeitergebiets am radikalsten vor. Trevor Huddleston, Mönch der Mirfieldbruderschaft, wegen seiner

profilierter Anti-Apartheid-Haltung schon vor vielen Jahren aus Südafrika ausgewiesen, ordiniert heute bewährte Gemeindeglieder für den Dienst in der eigenen Gemeinde ohne jegliche formale akademische Ausbildung. Er schafft echte Arbeiterpriester, die in keiner Weise von ihrem proletarischen Milieu durch bürgerliche Lernprozesse entfremdet werden. Sie bekommen kein kirchliches Gehalt, sind aber voll anerkannte Priester.

Das ist eines der vielen, relativ kleinen Experimente. Südlich der Themse arbeitet der junge Bischof von Woolwich, Nachfolger des bekannten John Robinsons, engstens zusammen mit Huddleston. David Sheppard, der sich zunächst einen Namen als Sportler machte und immer noch Idol der Jugend ist, kommt im Gegensatz zu Huddleston aus evangelikaler, pietistischer Tradition. Der anglo-katholische Hochkirchliche arbeitet mit dem ehemaligen Pietisten Hand in Hand. Politisch stehen beide Bischöfe weit links. In seinem Buch „Built as a City — God and the Urban World Today“ (Verlag: Hodder 1974) entwickelt Sheppard eine nüchterne kirchliche Soziologie der Großstadt. Die gesamten kirchlichen Strukturen werden in Frage gestellt. Und trotzdem besteht die Überzeugung, daß die Kirche noch eine nützliche Rolle hat. Von der Euphorie eines Harvey Cox ist nichts zu spüren. Hier weht ein radikaler Geist in sehr englischer Form. Vieles hier läßt sich mit den Auffassungen der Gossnermission vergleichen.

Seltsam mutet die Debatte an, die gegenwärtig über die Frauenordination läuft. Im anglikanischen Raum gibt es bis jetzt nur im Bistum Hongkong Pastorinnen. Keiner zweifelt ernstlich daran, daß in einigen Jahren Frauen die Ordination erhalten werden. Nur meinen manche, die schon lange darauf warten: Wenn es einmal so weit ist, ist es schon zu spät . . . wie mit der erstrebten Einheit der Konfessionen. Dann will gar keine Frau mehr ordiniert werden!

Auf dem Gebiet der Sozial- und Sexualethik herrscht Verwirrung. Auf dem Gebiet Kirche und Politik ist es nicht viel anders. Alle — oder jedenfalls fast alle — Meinungen, die es außerhalb der Kirche gibt, werden auch innerhalb verfochten. Hier unterscheidet sich die Situation nicht merklich von der in der sonstigen westlichen Christenheit. Nur muß eines gesagt werden. Die Bitterkeit und Schärfe etwa der deutschen Debatte über die Schwangerschaftsunterbrechung fehlt. Die meisten Bischöfe sind in dieser Frage eher liberal als konservativ. Man einigt sich relativ leicht, uneinig zu sein. Eine kämpferische Bekenntnisbewegung konservativer Prägung ist fast so undenkbar wie etwa eine einseitig radikale politische Bewegung, die mit Gebet und Sakrament nichts anfangen kann, wie etwa in vielen deutschen Studentengemeinden. Über das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates gehen die Meinungen so weit auseinander wie in der Bundesrepublik, ohne daß dies negative Konsequenzen für die Glaubensgemeinschaft hätte. Angesichts all dessen liegt die Frage nahe, ob es überhaupt für englische Christen so etwas wie eine Bekenntnisfrage gibt. Wenn, dann ist es für viele die Rassenfrage, und zwar nicht nur im südlichen Teil Afrikas, sondern in den wachsenden schwarzen Ghettos der englischen Großstädte. Im Wohnungs- und Arbeitsmarkt werden Schwarze nicht gleichberechtigt behandelt. Die Bischöfe Huddleston und Sheppard stehen gerade auf diesem Gebiet an der Spitze einer Art radikalen Bekenntnisbewegung. Ihr Hauptgegner ist der rechtsradikale volkstümliche Politiker Enoch Powell, der zugleich den Anspruch erhebt, Laientheologe zu sein. Er nimmt seinen

Glauben ernst und hat vor kurzem einen Sammelband theologischer Ansprachen und Aufsätze veröffentlicht unter dem Titel „No Easy Answers“ (Sheldon Press). Der ehemalige Professor für griechische Dichtung ist ein extremer Verfechter einer vereinfachten Zwei-Reiche-Theologie: In einer sündhaften Welt, schreibt Powell, leben wir alle von der Vergebung. Politik gehört zur säkularen, fallenen Welt. Sie darf nicht mit Glaubensfragen vermischt werden. Die Ethik des Neuen Testaments bezieht sich auf die Zukunft, keinesfalls auf die gegenwärtige Politik. Aus der Sicht Gottes sind alle Menschen gleich. Das darf aber nicht in die Politik umgemünzt werden. Eine Verbindung herzustellen zwischen eucharistischer Gemeinschaft und sozialer Gerechtigkeit hält Powell für Ketzerei. Bischof Huddleston dagegen hält es für reinste Orthodoxie. Beide sind Anglikaner hochkirchlicher Prägung! Eine Fernsehdiskussion zwischen beiden hatte das Format einer klassischen mittelalterlichen Disputation. Hier waren zwei Christen, die sich nicht scheuten — bei aller Höflichkeit —, sich gegenseitig zu exkommunizieren. Powell: „Ihre Aufgabe, Bischof, ist es, die Ideale des Himmelreiches zu predigen. Mit dem Moment, wo Sie versuchen, diese Ideale auf mein Gebiet der Politik zu übertragen, übertreten Sie die Grenzen Ihrer Kompetenz.“ Huddleston: „Meine Frömmigkeit wäre reine Abgötterei, wenn ich nicht bereit wäre, diese Grenze zu überschreiten.“

Die meisten englischen Christen lehnen solche Konfrontation ab. Sie halten Huddleston für einen Heiligen und Powell für einen Zyniker . . . und wollen beides nicht sein. Aber in Wirklichkeit stehen fast alle auf der Seite des einen oder des anderen, ohne es wahrhaben zu wollen. Es ist — auf englische Art — der Unterschied in Amerika zwischen Billy Graham und Martin Luther King, oder noch krasser, zwischen den Berrigan Brüdern und Präsident Nixon. Nur steht Powell (noch?) fern von der Macht, auf die er hofft. Wie etwa der christliche Politiker an der Spitze der CSU.

Fern von allem Politischen steht die Entwicklung der sogenannten charismatischen Bewegung. Die Pfingstler ziehen ein in die traditionellen Konfessionen und müssen ernst genommen werden. Sie sprechen mit Zungen, sie heilen die Kranken, sie sind von einem neuen Geist erfüllt, haben die „Taufe des Heiligen Geistes“ erhalten. Schwärmerei? Sicher. Aber nicht nur im negativen Sinne. Hier steht die theologische und geistige Nüchternheit der Kirche am Pranger. Hier entsteht neues Leben. Ich erlaube mir kein Urteil. Es mag sein, daß diese Entwicklung kurzlebig sein wird. Denkbar ist aber auch, daß sie — positiv und negativ — weitgehend das Bild der Kirche von morgen bestimmen wird.

Theologisch viel interessanter ist die Entwicklung einer radikalen, politisch orientierten Mystik. Hier geht es um eine geistliche Protestbewegung hauptsächlich junger Christen in den Studentengemeinden. Sie übernehmen nicht kritiklos die Theologie der Revolution, sondern suchen nach einer neuen, radikalen und oft mystischen Frömmigkeit. Prophet der Bewegung ist der Religionsphilosoph Alistair Kee. Das Manifest der Gruppe ist das Buch „Seeds of Liberation — Spiritual Dimensions to Political Struggle“ (SCM Press). Die dichterische Theologie Daniel Berrigans steht im Mittelpunkt. Der Ausgangspunkt ist die Eucharistie. Absicht: die totale Revolution der Liebe.

Und wieder etwas anderes ist die Annahme östlicher Weisheit und die Übersetzung fremder Frömmigkeitsformen für Christen. Ein anglikanisches Kloster

hat eine Meditationsschule für Pfarrer und Laien eröffnet: Yoga für Christen. Zumindest einige der Bischöfe ermutigen ihre Pfarrer, dort Neues zu lernen und es auch in der Gemeinde anzubringen. Die Jugend macht oft begeistert mit. Pfarrer und Teenagers beten still und lang — beim Kopfstand! Die Entwicklung der religiösen und quasi-religiösen „counter-culture“ (Gegenkultur) weiter Kreise der Jugend wird hervorragend in dem Buch „Youthquake — The Growth of a Counter Culture Through Two Decades“ (Sheldon Press) beschrieben. Der Autor, Kenneth Leech, ist anglikanischer Pfarrer, Dozent für Sozialethik und geistlicher Leiter der theologischen Hochschule in Canterbury. Er ist zugleich der einzige kirchliche Experte auf dem Gebiet der Drogensucht, und zwar nicht in erster Linie als Theoretiker, sondern als Heilpraktiker. In den Jahren, als der Drogenkult seinen Höhepunkt erreichte, war er Vikar der Gemeinde Soho, einer Gemeinde ohne Kirche. Die Nachtlokale, Strip Bars und Spielhöllen waren seine Kultstätten. Er kannte nur die Nachtschicht. Die Beschreibung der religiösen und pseudo-religiösen Aspekte der Jugendrevolution bis hin zur Annahme der östlichen Mystik ist Kenneth Leech gut gelungen, weil er sich mit dieser Welt identifizieren kann, ohne unkritisch zu sein. Er beschreibt diese Gegenkultur mit kritischer Solidarität.

Am Rande seien die Entwicklungs- und die Umweltheologen erwähnt. Sie haben bestimmt eine Zukunft. Sie sind nicht besonders britisch geprägt, es gelingt ihnen aber gelegentlich, die Kirche anzusprechen und sogar aufzuregen. Am zukunftssträchtigsten ist wohl der Ruf der Propheten einer neuen Schöpfungstheologie nach einem einfacheren Lebensstil für Christen und auch andere Menschen. Sie haben so etwas wie ein Manifest produziert. Ihr „slogan“: „Lebt schlichter, um anderen das schlichte Überleben zu ermöglichen.“

Im Tagungsbericht der im September 1972 gehaltenen Konferenz britischer Kirchenführer ist dieses Manifest enthalten wie auch viele weitere Betrachtungen über die Zukunftshoffnungen der britischen Kirchen. („The Churches Turn to the Future“ (SCM Press): ein Bericht von David Edwards.) Auf dieser Tagung hielt der einzige geistig überragende Bischof der anglikanischen Kirche, der Religionsphilosoph und Soziologe Ian Ramsey, seinen letzten großen Vortrag. Er starb kurz darauf in einem Fernsehstudio an einem Herzschlag. Der natürliche Nachfolger seines Namensvetters Michael Ramsey als Erzbischof von Canterbury war tot. Der geniale Bischof von Durham war nicht nur der einzig hervorragende Akademiker unter den Bischöfen, er war ein furchtloser politischer Aktivist. Er führte den Protest der Kirchen gegen den Waffenexport nach Südafrika und marschierte an der Spitze der Kolonne der streikenden Bergarbeiter seiner Diözese. Er forderte die Generalsynode auf, dem Streikfonds eine Spende zu machen. Die erschrockenen Synodalen lehnten es ab, über den Antrag abstimmen zu lassen. „Wir können doch nicht nein sagen. Wir wollen aber nicht ja sagen. Also gehen wir zur kirchlichen Tagesordnung über.“ Das ist wohl typisch für die heutige Situation. Ob die Kirche von England diesen Mann als ihren Erzbischof ertragen hätte? Gott hat ihn dazu nicht verurteilen lassen.

Die Kirche wird sich nun mit einem mittelmäßigen Erzbischof zufriedengeben müssen. Sie wird es auch gerne tun. Sehr bald wird man seinen Namen wissen. Wohl zum letzten Mal wird ein englischer Regierungschef den neuen Primas der Königin vorschlagen. Das Mittelalter geht auch in England seinem

Ende zu. Die Generalsynode wird sicherlich einer Vorlage zustimmen, nach der die Kirche in der Zukunft ihre Bischöfe selbst wählen wird. Zum ersten Mal. Vor der Reformation war es der Papst, dann der König und seit dem Zeitalter der konstitutionellen Monarchie der Ministerpräsident. Michael Ramseys Nachfolger wird bestimmt wieder ein Mann der Mitte, der Versöhnung, sein. Daß er die Weisheit und schlichte Frömmigkeit und Gelehrsamkeit Dr. Ramseys haben wird, ist unwahrscheinlich. Nur wenn er gegen alle Erwartungen Huddleston hieße, könnte die Kirche mit prophetischer Führung rechnen.

Eines kann mit Gewißheit gesagt werden. Die Kirche von morgen wird vielgeleisig fahren. Heute wird überall nach einer neuen, sinnvollen Frömmigkeit gesucht. In den Worten des Oxforder Systematikers, Professor John Macquarrie: „Es ist allein der wahre Gott, den wir in Christus erblicken, der seinem Volk eine Tagesordnung vorschreiben kann. Wollen wir diese Tagesordnung wahrnehmen, dann hilft uns nur eines, wir müssen wieder beten lernen.“

Es fehlt noch ein Nachwort zur aktuellen britischen Krise in Irland. Die englischen Kirchen stehen ihr praktisch hilflos gegenüber. Den unpolitischen Christus gibt es nicht, den Unterstützer des Status quo. Den revolutionären der neuen Schwärmer aber auch nicht. Das macht der Neutestamentler Alan Richardson in seinem nützlichen neuen Paperback „The Political Christ“ (SCM Press) klar. Was aber fordert der politische, gekreuzigte Christus von seiner Gemeinde auf beiden Seiten der Barrikaden in Belfast? Dazu der ehemalige anglikanische Bischof der irischen Diözese Clogher, Richard Hanson: „Ein gemeinsames Schuldbekenntnis müßten die Kirchen ablegen. Das müßte zur gemeinsamen Bußfertigkeit führen. Im Moment sind die Kirchen davon weit entfernt. Beide Seiten schieben der anderen die Schuld zu und lehnen alle Verantwortung für die gegenwärtigen Unruhen ab. Unsere nordirischen Kirchen müssen erkennen, daß ihre Glaubwürdigkeit fast verschwunden ist. Es fing damit an, daß die Christen ihre ‚Prinzipien‘ verteidigten, und letztlich wurden sie zu Kindesmördern. Was jetzt auf dem Spiel steht, ist nicht mehr der katholische Glaube oder das protestantische Evangelium, sondern das Christentum schlechthin. Ehrlicher Atheismus oder Kommunismus ist Gott lieber als das fanatische Sektierertum, welches Ian Paisley offen predigt und unsere vornehmeren Konfessionen stillschweigend dulden. Wir haben nicht mehr viel Zeit.“

Nicht mehr viel Zeit? Es könnte sein, daß das nicht nur für den Konflikt in Irland gilt. Zu Recht oder Unrecht besteht aber keine Panikstimmung. Der kirchliche Notstand wird in England noch lange nicht ausgerufen.

*Paul Oestreicher*

## Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika

Gruppen wie der CVJM und Institutionen wie die Zeltmission sind vertraute Bestandteile unseres kirchlichen Lebens geworden. In den Vorlesungsverzeichnissen und bei Dissertationen an theologischen Fakultäten in Deutschland zeichnete sich in den letzten Jahren ein zunehmendes Interesse an spezifisch amerikanischen Themen wie der Schwarzen Theologie, der Prozeßtheologie und der Klinischen Theologie ab. In seiner Rede anlässlich der Entgegennahme des Reinhold-Niebuhr-Preises am 26. September 1972 in Bonn erwähnte Bundeskanzler Brandt ein Beispiel für das starke gesellschaftliche und ökumenische Engagement der protestantischen Kirchen Amerikas: Jeder zehnte Teilnehmer der Weltkirchenkonferenz von Uppsala (1968) war einmal mit Union Theological Seminary in New York City assoziiert gewesen. An dieser interdenominationellen und internationalen akademischen Einrichtung hatte Reinhold Niebuhr jahrzehntelang Sozialethik gelehrt.

Ein zu wenig bekannter Aspekt dieses doppelten Engagements ist die amerikanische Kirchengeschichtsschreibung der letzten Jahre, ein Gebiet, das schon allein deshalb wichtig ist, weil es die Zusammenhänge erhellen kann, aus denen Lehnwörter wie „Evangelikale“ in den deutschen Wortschatz übergegangen sind. Anfang der sechziger Jahre schon hatte Ernst Benz in einer programmatischen Schrift zur ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung am Beispiel der Gesamtdarstellung der Geschichte der Christenheit durch Kenneth Scott Latourette zu bedenken gegeben, daß gerade Kirchengeschichtler der Vereinigten Staaten die Voraussetzungen zur Verwirklichung eines solchen Ansatzes mitbrächten.<sup>1</sup> „Amerika“ als Thema kirchengeschichtlicher Arbeit macht wegen seines denominationellen Pluralismus einen ökumenischen Ansatz als Verständnissvoraussetzung notwendig und zeigt, daß Kirchengeschichte nicht die Nachhut der geschichtlichen Entwicklung ist. Vielmehr, so könnte man formulieren, verwandelt sich in Amerika das geschichtliche Nacheinander der Entwicklung in ein gleichzeitiges Nebeneinander.

Der vorläufige Höhepunkt der ökumenischen Dimension historiographischer Arbeit dokumentiert sich in Sydney E. Ahlstrom's *A Religious History of the American People*<sup>2</sup>. In diesem Werk hatte sich Ahlstrom zur Aufgabe gestellt, eine Synthese der — wie ein Profanhistoriker sich ausdrückte — wahrhaft einzigartigen Renaissance der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung der letzten dreißig Jahre zu erarbeiten. Es gibt nach Ahlstrom kaum eine Orthodoxie oder Häresie der Welt, die nicht den Weg nach Amerika gefunden hätte, um zu einem der größten Epen der Menschheitsgeschichte beizutragen, welches eine gewaltige Herausforderung an das menschliche Verstehen darstellt<sup>3</sup>. Im Erzählfaden dieser Geschichte verbindet Ahlstrom nicht nur die verschiedenen Aspekte des amerikanischen Protestantismus, und er bleibt nicht nur bei einer Verknüpfung dieser Erzählung mit einer durchgehenden Schilderung des Katho-

lizismus stehen, sondern Ahlstrom komponiert in diese Erzählstruktur auch den außeramerikanischen und amerikanischen Werdegang der orthodoxen Kirchen und des Judentums. Kirchen, Sekten, religiöse Bewegungen, die seit dem ersten ökumenischen Schisma von Judentum und Christentum entstanden sind, finden sich in repräsentativer und reichlicher Auswahl wieder.

Ob nun die Einwanderung aus religiösen Gründen erfolgte, ob die Einwanderer bei der Ankunft plötzlich aus Identitätsgründen ihren traditionellen Glauben wiederentdeckten, ob die neuen Bürger in den Einflußbereich erfolgreicher einheimischer oder fremder Missionsversuche gelangten, die Vereinigten Staaten wurden nicht nur zu einem Land ethnischer, sondern auch zu einem Kontinent religiöser Minderheiten. Ob nun die jeweiligen Einstellungen oder Überzeugungen als mittelalterlich, als reformatorisch (im kontinental-europäischen oder im englischen Sinne), ob sie als Ausdruck der Gegenreformation, des Pietismus, der Erweckungsbewegung, der orthodoxen Kirchen, des Judentums oder des Humanismus und ob sie schließlich als volkstümlich oder als elitär bezeichnet werden können, beinahe jede Schattierung westlicher Spiritualität ist hier „aufgehoben“. Dieser nahezu hegelianische Prozeß ist noch keineswegs abgeschlossen. Asiatische Religionen machen sich in Öffentlichkeit und Wissenschaft sehr bemerkbar und rücken Amerika in eine vermittelnde Position zwischen Orient und Okzident. Ahlstroms Darstellung geht nicht nur über die traditionelle Kirchengeschichtsschreibung hinaus, sondern stößt in seinen Ansätzen zu einer Religionsgeschichte auch schon an die Grenzen einer traditionell verstandenen ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung.

Als großer Vorteil für eine solch differenzierende Darstellung erweist es sich, daß die Kirchengeschichtsschreibung in den Vereinigten Staaten in enger Zusammenarbeit mit den übrigen Zweigen der Geschichtswissenschaft der sozialwissenschaftlichen Methode verpflichtet ist und daß die Kirchengeschichte durch den Aufschwung der geschichtlichen Forschung in den sechziger Jahren an einer Verfeinerung dieser Grundeinstellung teilgenommen hat und so in einer Zeit kritischer Neubesinnung das Interesse an der eigenen Geschichte wachhalten konnte. Ein modifizierter kontroverstheologischer Ausgangspunkt<sup>4</sup> als Beurteilungsmaßstab für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung kann demgegenüber nur einen Bruchteil von interessanten, mannigfach variierten, kritisch überdachten und konstruktiv ausgeführten Interpretationsbeispielen des ökumenischen Ansatzes und der sich daraus für die Systematik ergebenden Fragen in den Blick bekommen, die in Berichten und Analysen von „Amerika“ zutage treten. Im folgenden soll auf einige Beispiele der neueren kirchengeschichtlichen Forschung zurückgegriffen werden. Da beim deutschen Leser weder ausreichendes Detailwissen noch Kenntnis ihrer Zusammenhänge vorausgesetzt werden kann, ergibt sich zunächst die Frage einer Hinführung zum Gegenstand selbst.

In seiner Geschichte der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts macht Claude Welch<sup>5</sup> die Überwindung der nationalen Grenzen in der Kirchengeschichtsschreibung nicht nur zum Programm, sondern setzt sie in die Praxis um. Ziel ist es, dem gerade auf dem Gebiet der Theologiegeschichte verbreiteten Provinzialismus entgegenzuwirken und durch „gegenseitige Interpretation“ Deutschen, Briten und Amerikanern den Horizont zu erweitern. Die Vorarbeiten zu diesem Projekt waren einigermmaßen schwierig. Bis jetzt waren die nationalen

Traditionen selbst noch nicht als Ganze dargestellt worden und hatten in erster Linie Stoff abgegeben für das Interesse an der Entwicklung bestimmter Schulen sowie für das Bedürfnis nach der Rechtfertigung von philosophischen und theologischen Programmen. Vorüberlegungen führten auf das Problem, daß ausgerechnet in diesem Jahrhundert die Situationen der einzelnen Länder in politischer, sozialer und kultureller Hinsicht sehr verschieden waren und im Bewußtsein der Theologen bis auf eine kleine Minderheit ein stark betontes Nationalbewußtsein in die Arbeit einbezogen ist.

Dennoch handelt es sich bei der vorliegenden Geschichte nicht um einen Versuch am untauglichen Objekt. Selbst in dieser nationalen Selbstisolierung ergaben sich grundsätzlich gleiche Probleme und ansatzweise gleichgerichtete Lösungsversuche. Ein bekanntes Beispiel, das hier aber nicht weiter thematisiert wird, ist die Beobachtung, daß „Kirche“ mit Beginn des zweiten Drittels des Jahrhunderts eine bis dahin ungekannte zentrale Rolle im Denken und Handeln des Protestantismus zu spielen beginnt. Welch legt dafür besonderen Nachdruck auf die damals auftauchenden Fragen, inwieweit Theologie, Christologie und Ethik noch möglich sind. Diese drei Gedankenreihen charakterisieren das Hauptinteresse des ganzen Jahrhunderts, treten aber abwechselnd besonders hervor und geben damit die Grundlage ab für eine Periodisierung der Geschichte der protestantischen Theologie. Auf allen drei Gebieten gibt es „theologische Konflikte, Erneuerungen und Restaurationen“, die ihrerseits die „transnationalen Erscheinungsformen“ eines „wahrhaft revolutionären Prozesses“ reflektieren.

Das Verhältnis von Christentum und Zivilisation<sup>6</sup> wird im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts (1800—1830) in Deutschland (Schleiermacher, Hegel), in England (Coleridge) und den Vereinigten Staaten (N. Taylor) in Auseinandersetzungen mit der Aufklärung auf dem Gebiet der Gotteslehre erneuert. Im zweiten Drittel (1830—1870) treten zusehends anthropologische und historische Probleme in den Vordergrund, die den Akzent der Erneuerung und Vermittlung auf das Gebiet der Christologie verlagern. Je ein eigenes Kapitel beschreibt dazu die Beiträge von F. C. Baur, F. D. Maurice, H. Bushnell, I. A. Dorner und S. Kierkegaard. Im letzten Drittel (1870—1914) rücken die Fragen der säkularen Industriegesellschaft in den Vordergrund und leiten eine Neubesinnung über den sozialen Charakter des Christentums ein, ein Thema, das einem zweiten in Aussicht genommenen Band vorbehalten ist.

Diese Anordnung zielt darauf hin, vereinfachte und einseitige Wertungen zu vermeiden, die die Entwicklungen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Konflikts mit dem Christentum oder der Restauration des Christentums sehen. Zwar stellt Welch nicht in Abrede, daß Erneuerung ebenso aus Konflikt wie aus Restauration entstehen kann, doch zeigt ihm ein Vergleich transnationaler Erscheinungsformen, daß es so viele Grade des Konfliktes und der Restauration gibt, daß weder das Kriterium Emanzipation der Zivilisation noch die Restauration der Kirche ein eindeutiges Bild ergibt. Allein das deutlich hervortretende christologische Interesse befreit deshalb davon, die höchst ambivalenten Begriffe von liberal und konservativ als primären interpretatorischen Maßstab verwenden zu müssen. So bedeutet etwa die Akzeptierung der Moderne durch Ludwig Feuerbach, Matthew Arnold und Ralph W. Emerson ganz verschiedene Stellungnahmen zur Religion. Andererseits konnte kirchliches

Restaurationsdenken engen Konfessionalismus (z. B. deutsches Luthertum, Princeton Theologie) oder Katholizität (z. B. Johannes C. K. Hofmann und die Erlanger Theologie, Henry Newman und die Oxford Bewegung sowie W. Nevin und Philipp Schaff und die Mercersburger Theologie) hervorbringen.

Die ausdrückliche Einbeziehung von Nichttheologen<sup>7</sup> in den Leserkreis läßt die Absicht erkennen, mit dieser Geschichte auch ein Lehrbuch vorzulegen. Es entspricht durchaus den Gepflogenheiten amerikanischer Verlage, daß sie im Interesse einer ökonomischen Kalkulation eine ökumenische Thematik bevorzugen. Insbesondere die Weitmaschigkeit von Interpretations-Kategorien, wie Konflikt, Erneuerung und Restauration hat einen „heuristischen“<sup>8</sup> Charakter, der solide wissenschaftliche Arbeit mit einer didaktischen Hinführung zu den Besonderheiten der einzelnen Traditionen verbindet, die ja heute nicht mehr in gegenseitiger Abgrenzung und Isolierung leben. Die Konzentration auf die Ideengeschichte bietet fernerhin die Möglichkeit, historische wie auch systematische Aspekte herauszuarbeiten, die der ökumenischen Besinnung in theologischer Ausbildung wie in der Erwachsenenbildung neue Impulse geben können, ohne doch ekklesiologische und gesellschaftliche Fragen zu vernachlässigen. Ja gerade der Vergleich transnationaler Formen verdeutlicht, daß es eine mechanische Relation ideologischer und nicht-ideologischer Faktoren für eine ökumenische Meinungsbildung nicht geben kann. Ein gutes Beispiel bietet dafür die Frage nach der Anthropologie. Für den Deutschen Feuerbach etwa schloß die anthropologische Reduktion die Religion als Entfremdung und Illusion aus, für den Engländer Matthew Arnold implizierte sie Religion als ein wesentliches ästhetisches und moralisches Element, und bei dem Amerikaner Emerson gar läuft die radikale anthropologische Kritik der überkommenen Theologie auf eine Apotheose des Menschen und eine Religion der Humanität hinaus<sup>9</sup>. Die recht verschiedenen Beiträge zur Diskussion um den säkularen Ökumenismus werden durch eine solche Aufhellung der verschiedenen Humanitätsvorstellungen verständlicher.

Da Welch bei seinen Vorarbeiten nicht auf vermittelnde Bezugsrahmen zwischen Einzeldarstellungen und transnationaler Synopse zurückgreifen konnte, sind der didaktischen Verwendbarkeit Grenzen gezogen. In seiner Darstellung von Emersons Weltanschauung bleiben Schlüsselbegriffe wie Wiedergeburt, Heiliger Geist und Sabbath<sup>10</sup> ohne Bezug zu jener religiösen Sprache des 19. Jahrhunderts, in der diese Vorstellungen Gemeingut aller Protestanten waren und die bei Emerson in positiver Weise aufgenommen, wenn auch eigenwillig angewandt ist. Eine Voraussetzung zur Erkenntnis dieser amerikanischen Tradition ist allerdings, daß man nicht, wie Welch das tut<sup>11</sup>, der Konversion und dem religiösen Erlebnis einen untergeordneten Platz in der damaligen theologischen Arbeit zuweist. Für Deutschland mag dies zutreffen, aber für die Vereinigten Staaten bedeutet diese Prioritätenauffassung etwa auch, daß der sachlich adäquate transnationale Vergleich zwischen Jonathan Edwards und Schleiermacher unterbleibt, weil der Edwards-Epigone Nathaniel Taylor ins chronologische Schema paßt.

Auf den ersten Blick weisen die Vereinigten Staaten von Nordamerika eine verwirrende Vielzahl von verschiedenen kirchlichen Gruppen auf. Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es allein ein Dutzend größerer Kirchen<sup>12</sup>. Eine eindringlichere Analyse eröffnet den Ausblick auf ein erstaunliches Panorama.

In den Vereinigten Staaten vollzog sich im 19. und im frühen 20. Jahrhundert der bislang eindrucklichste und erfolgreichste Versuch, eine christliche Kultur und Zivilisation kontinentalen Ausmaßes zu schaffen. Amerika ist also nicht das letzte Glied und der krönende Abschluß einer langen Kette von Beweisen, daß mit der Reformation der unaufhaltsame Niedergang des christlichen Einheitsgedankens begonnen hatte. Amerika ist vielmehr der Erweis, daß ausgerechnet hier die Hauptvertreter des Protestantismus das Ideal des *Corpus Christianum* aufnahmen und auf einer Fläche verwirklichten, die das Vorstellungsvermögen eines jeden Europäers, allenfalls mit Ausnahme des Russen, übersteigt. Bei dieser „Amerikanisierung“ handelte es sich wie bei der Hellenisierung des Christentums um eine unwiderrufliche, aber keineswegs fatale, sondern vitale Entwicklung. Die Beschwörung der frühen Christenheit als Vorbild für die Kirche war ein Gemeinplatz protestantischer Geschichts- und Reformauffassung. Die Trennung kirchlicher und staatlicher Autorität und die Betonung des Heiligen Geistes waren zwei Aspekte dieses altkirchlichen Topos, den man im Mittelalter und zur Zeit der Reformation gerne zugunsten der Einheitlichkeit des *Corpus Christianum* unterdrückte. Für die amerikanischen Protestanten hinwiederum bildeten diese Gedanken die Voraussetzung für die Zivilisierung und Christianisierung eines Kontinents. Die Trennung wurde in der amerikanischen Bundesverfassung verankert, und der Heilige Geist wurde Ausgangspunkt, Mittel und Ziel von Erweckungsbewegungen, die den Kristallisationskern einer neuen Zivilisation bildeten. Hegels absoluter Geist veränderte das Denken. Taylors Nachdenken über den Heiligen Geist führte zur Veränderung eines Kontinents, und einige wenige Protestanten der damaligen Zeit hatten an beidem teil.

Die Trennung von staatlichen und kirchlichen Autoritäten war eine revolutionäre Wende in der Geschichte des Westens. Seit Konstantin dem Großen<sup>13</sup> war es zur unverrückbaren Gewohnheit und zur unerschütterlichen Gewißheit geworden, daß äußere Ruhe und innere Stabilität eines Gemeinwesens abhängen von der Sicherung des einen Glaubens durch die rechtliche Normierung und die finanzielle Unterstützung seiner Einrichtungen. Die Amerikaner aber kamen zur Zeit ihrer Unabhängigkeitserklärung zu dem gegenteiligen Schluß, daß gerade dieser Zwang des einzelnen zur rechtlichen und finanziellen Konformität das Zustandekommen eines christlichen Gemeinwesens eher hemmt als fördert. Deshalb führten sie die verfassungsmäßig festgelegte Trennung der beiden Autoritäten und die finanzielle Eigenverantwortlichkeit und Unabhängigkeit der Kirchen ein. Zwang mußte der Überzeugung als Mittel der Expansion weichen. Die Freikirchen lösten die Staatskirche ab. Die Kirche wandelte sich von einer staatlichen Anstalt in eine gesellschaftliche Gruppe und Institution.

Um solche äußere wie innere Stabilität zu gewährleisten, war die Betonung beim Zwang zur rechtlichen Konformität vor allem darauf gelegen, die ideologische Uniformität mit allen Mitteln zu sichern. Man kann sich heute vielfach nicht mehr vorstellen, welche Bedeutung damals dem rechten Wort an der richtigen Stelle beigemessen wurde. Selbst für den gewiß theologisch sehr kritisch eingestellten englischen Moralphilosophen Shaftesbury konnten falsche Gottesvorstellungen dem Gemeinwesen ebenso erheblichen Schaden zufügen wie der Atheismus selbst<sup>14</sup>. Durch Aufklärung und Erweckungsbewegung mit ihrer Ablehnung der Metaphysik und ihrer Hinwendung zur Praxis wurde

diese primäre Vermittlung von Religion und Zivilisation durch eine ausgesprochen moralische Vermittlung ersetzt. Dogmatischer und liturgischer Pluralismus waren ebenfalls Zeichen der verfassungsmäßig verbrieften Unabhängigkeit der Kirchen. Während sich die Freikirchen auf diesem Sektor einen erbitterten Konkurrenzkampf um Mitglieder lieferten, kooperierten sie in einer Unzahl von freiwilligen Reformgesellschaften, um durch einen weitgehenden Konsensus auf moralischem Gebiet die Voraussetzungen für die noch umfassendere Uniformität einer christlichen Zivilisation in den Vereinigten Staaten zu schaffen. Moralität und Zivilisation wurden austauschbare Begriffe<sup>15</sup>. An die Stelle einer zwangsweisen Orthodoxie tritt eine nicht weniger mächtige freiwillige Orthopraxie, die einen leeren Kontinent ordnet und eigene Zivilisation verordnet.

Erweckungsbewegung und Aufklärung ermöglichten diese moralische Vermittlung just zu dem Zeitpunkt, da deutlich wurde, daß das europäische Staatskirchentum der ersten Einwanderer mit der Besiedelung des neuen Kontinents nicht würde Schritt halten können. Die junge Nation und ihre Gesellschaft erhielten, was Emile Durkheim eine Seele nennt und was die soziale Anämie verhindert. Von hier wird auch verständlich, warum Amerikaner in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts immer so aktiv auf dem Gebiet von „Life and Work“ waren: Man konnte darauf verweisen, was die vereinten Kräfte der Protestanten in den Vereinigten Staaten zuwege gebracht haben. Für die gegenwärtige religionssoziologische Theoriebildung ist außerdem von großer Bedeutung, daß es gerade die prononcierte Jenseitshaltung der Freikirchen war<sup>16</sup>, die zu solch einem zivilisatorischen Ergebnis geführt hat, eine Entwicklung, die diese Phase des amerikanischen Protestantismus in nächste Nähe zu Kirchen wie die der afrikanischen Kimbanguisten und der lateinamerikanischen Pfingstbewegung rückt.

In keinem anderen Land der westlichen Welt wurde die Erweckungsbewegung zum Motor einer Zivilisation. Ein Sprachvergleich mag dies verdeutlichen. Wir haben uns schon so an das Wort Fundamentalismus in unserem Sprachschatz gewöhnt, daß seine Herkunft vergessen wurde. Es zeichnet sich ebenfalls ab, daß sich der Ausdruck „evangelikal“ als Parteibezeichnung in der Kirche einzubürgern beginnt. Zwar ist „evangelisch“, wie wir es als Konfessionszugehörigkeit in Fragebogen einzutragen gewohnt sind, eine wörtliche Entsprechung, doch semantisches Feld und Funktion der beiden Ausdrücke sind verschieden. Dem englischen Ausdruck entspricht noch am ehesten, was wir unter „Evangelisation“ verstehen<sup>17</sup>. Übersetzt man vollends „revival“ mit Erweckung oder Erneuerung, dann ist das nicht falsch, solange man sich dessen bewußt bleibt, daß die Sache, die sich mit dem Begriff „revival“ verbindet, nur paraphrasiert werden kann, weil es dafür wie etwa für das deutsche „Gemütlichkeit“ keine sprachliche Entsprechung gibt. Es mag nicht ganz zufällig sein, daß sich „evangelical“ als Eigenbezeichnung im bewußten Rückgriff auf den amerikanischen Sprachgebrauch zu einer Zeit bei uns einbürgert, da sich das Unbehagen an der rechtlichen und finanziellen Monopolstellung der Volkskirche mit dem Bestreben verbindet, ein eigenes Parasystem auf der Basis der Freiwilligkeit aufzubauen.

Der „revival“ in den Vereinigten Staaten war und ist kein primitives, sondern ein höchst komplexes Phänomen<sup>18</sup>. „Der Geist weht, wo er will.“ Die

Aufnahmebereitschaft einzelner kirchlicher Gruppen war verschieden stark. Methodisten und Baptisten geben ihm ganz Raum und rücken vom Ende an die Spitze der Kirchenstatistik. Presbyterianer und Kongregationalisten legten dem Geist kirchliche Zügel an, und Episkopale wie Lutheraner hatten Flügel innerhalb ihrer Gemeinschaften, in denen sich der „revival“ mit der liturgischen und konfessionalen Tradition verband. Der Geist wehte regional verschieden, aber er traf die weißen wie die schwarzen Amerikaner. Er war bildungsbegeistert und bildungsfeindlich. Er machte Menschen zu Bürgern und zu Hippies, förderte die ästhetische Sensibilität und den moralischen Rigorismus. Der Geist blieb nicht Dogma. Der Geist war das Leben selbst und prägte einen Stil. Dieser Geist steht im Hintergrund von Emersons religiöser Begeisterung. Trotz mancherlei Reaktionen und Rückschläge blieb der „revival“ die einzige Großmacht auf dem nordamerikanischen Kontinent während des 19. Jahrhunderts. Die Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität schaffte einen Freiraum, den der Geist des „revivals“ füllt und vor dem Einsturz bewahrt. Die Ausbreitung der christlichen Zivilisation erfolgt durch den „revival“, nicht mehr durch den Staat.

Es ist ein weitverbreitetes Mißverständnis, daß sich in den Vereinigten Staaten alles nur nach dem Barwert einer Idee oder einer Sache bemesse. Richtig ist, daß es ein Zweckdenken gab, das in die ungeduldige Frage nach Ziel und Sinn der Geschichte einmündete. Wenn es in Amerika überhaupt Spekulation gab, dann handelte es sich um eine Metaphysik der Hoffnung, nicht um eine Metaphysik des Seins. Das Zentrum des „revival“ war die Wiedergeburt. Sein Ziel die Vision der Einheit des Tausendjährigen Reiches Christi, dessen Verwirklichung konkret erwartet wurde und von dessen Näherrücken man um so überzeugter war, als sich der „revival“ mit missionarischem Eifer in Windeseile ausbreitete. In einer der vollständigen Beschreibungen dieser Hoffnung beschrieb Jonathan Edwards in *History of the Work of Redemption* die Erfüllung der Geschichte als eine mehrfache Einheit. Christentum und Zivilisation entwickeln sich zu dem Punkt, an dem Pietät und Prosperität eine Einheit bilden, wo Zivilisation technischen Fortschritt wie intellektuelle Kultur einschließt und wo von Amerika ausgehend die eschatologische Rekonstituierung der Einheit der Christenheit nationale wie internationale Einheit einschließt<sup>19</sup>.

Aufstieg, Höhepunkt und Niedergang dieser Vision des „christlichen Amerika“ in der Zeit von der amerikanischen Revolution bis zur Wirtschaftskrise von 1929 ist das Thema von R. T. Handys Monographie. Damit hat Handy nicht an einem von mehreren möglichen oder wesentlichen Aspekten der amerikanischen Kirchengeschichte angesetzt, sondern er hat das archetypische Thema zum Verständnis der Vereinigten Staaten im 19. Jahrhundert überhaupt angeschnitten und in seinen großen Linien sehr gut getroffen. Es geht Handy um den „Geist der Utopie“ (Ernst Bloch) wie auch um eine gelebte Utopie, keine bloß akademisch-spekulative oder esoterisch-wirkungslose Tradition, sondern ein Traum, der selbst noch dann, wenn er zum Alptraum geworden ist, nichts von seiner Faszination einbüßt. So war es vor seiner Ermordung ausgerechnet der schwarze Baptistenprediger Martin Luther King, der von den Stufen des Lincoln Memorial in Washington die berühmte Litanei „I have a dream“ anstimmte. Einen Eindruck von diesem methodologisch unverrechenbaren Rest vermittelt Handy durch den dramatisch komponierten Stil seiner

nüchternen Prosa. Konflikte wie Sklaverei, Industrialisierung, Antikatholizismus, Urbanisierung, Imperialismus, Rassismus sind von Anfang an da und steigern sich zu Kirchentrennungen und Krieg. Dennoch, die Akteure setzten den Kampf mit größerem ideellem wie materiellem Einsatz fort, um trotz dieser halb verstandenen Schwierigkeiten die Vision der Einheit doch zu verwirklichen.

Ein letztes bemerkenswertes Ergebnis dieser Darstellung besteht in dem Nachweis, daß das Streben nach diesem Ideal ursprünglich auch Konservative und Liberale in den Kirchen geeint hatte und deshalb die Möglichkeit böte, den ökumenischen Dialog auch mit den konservativen Brüdern wieder zu eröffnen, da in Amerika ja *beide* aus dem „revival“ stammen. Für manchen Christen in Amerika ist dieses Schisma um so schmerzlicher, weil die Konservativen mit der Annahme der Selbstbezeichnung „evangelical“ den Geist der Einheit zu einer an europäische Verhältnisse erinnernden Konfessionsbezeichnung gemacht haben und weil die Liberalen es verdrängt haben, daß der Heilige Geist kein Skeptiker ist und daß das „Social Gospel“ ebenfalls wesentliches der Erweckungsbewegung verdankt.

Das Thema „Christliches Amerika“ ist der gelungene Versuch, ein historisch gewordenes Ideal historiographisch aufzuarbeiten. Eine Problemgeschichte zum speziellen Thema der Religionsfreiheit bietet den kritischen Anlaß, die Grenzen dieser ökumenisch-eschatologischen Vision aufzuzeigen. Religionsfreiheit war mehr als Toleranz, denn letztere setzte nur voraus, daß es eine maßgeblich-verpflichtende säkulare oder sakrale Meinung oder ein Verhalten gibt, die andere Meinungen neben sich dulden, sie aber nicht anerkennen. Religionsfreiheit war vielmehr diejenige Einstellung, in der der Staat gewährleistet, daß aus der Zugehörigkeit zu einer Kirche oder einer persönlichen religiösen Meinung keine rechtlichen oder finanziellen Vorteile oder Nachteile entstehen. Religionsfreiheit war somit der weitere Begriff, und die Debatten zur Zeit der amerikanischen Revolution zeigen deutlich, daß die Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität eine Form dieser Freiheit ist, insofern sie Privilegierung verhindert und Diskriminierung ausschließt<sup>20</sup>.

Die gemeinprotestantische Auffassung in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts ging davon aus, daß eine Diskriminierung oder Privilegierung nur durch traditionell staatliche und kirchliche Institutionen, aber nicht durch ad hoc gegründete, gesellschaftliche Organe erfolgen kann. Man sah die Religionsfreiheit sozusagen von oben, nicht aber von unten her bedroht. Das Fehlen eines solchen Differenzierungsvermögens bestimmte denn auch das Verhältnis zu den Katholiken in den Vereinigten Staaten. Durch die Zusammenarbeit in freiwilligen Reformgesellschaften gelang es den vereinigten Protestanten in einzigartiger Weise, von der demokratischen Basis her die Öffentlichkeit so zu organisieren, daß durch diese Kooperation die Trennung von Kirche und Staat unterlaufen wurde. In den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts kritisierten denn auch die Katholiken im New Yorker Schulstreit mit Recht, daß der moral-philosophische Inhalt der Schulbücher keineswegs neutral, sondern spezifisch protestantisch und dazu antikatholisch sei. Die Sanktionen, die diesen moralischen Konsensus begleiten konnten, werden daraus deutlich, daß sich der Erzbischof von New York einmal veranlaßt sah, in einer defensiv-erschreckenden Aktion die Kirchen seiner Diözese mit bewaffneten Männern zu besetzen. Durch eine Beobachtung der zeitgenössischen europäischen Ver-

hältnisse fühlten sich die Protestanten bedroht, da sie die päpstlichen Ansprüche, weltliches und geistliches Oberhaupt zu sein, wiederfanden in dem vorwiegend mit Europäern besetzten Klerus einer rapide zunehmenden katholischen Kirche in Amerika. Fühlten sich die Katholiken durch protestantische Kooperation bedroht, dann fürchteten sich die Protestanten aufgrund historischer Reminiszenzen und zeitgeschichtlicher Beobachtungen vor einem autoritären Klerikalismus. Weder die amerikanischen Protestanten noch die europäischen Katholiken vermochten zu sehen, daß sich im amerikanischen Katholizismus von Anfang an eine starke einheimische Tradition der Religionsfreiheit bildete, die aus pragmatischen und theologischen Gründen den geistlichen und weltlichen Anspruch der Kirche unterschied und auf dieser Grundlage die verfassungsmäßige Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität unterstützte. Vollkommene Gewissensfreiheit und vollkommene Loyalität zur Verfassung fanden sich auch hier.

Auf eine wesentliche Voraussetzung für die positive Entwicklung eines Systems der Religionsfreiheit bei Protestanten wie Katholiken in Amerika hat der amerikanische Konzilstheologe John Courtney Murray hingewiesen, der selbst maßgeblich an der Ausarbeitung des entsprechenden Dokumentes auf dem Vaticanum II beteiligt war. Murray stellt fest, daß der europäische Katholizismus die mittelalterliche Naturrechtstradition als Basis eines freien und geordneten Gemeinwesens vernachlässigte, als sie im protestantischen Amerika Ausgangspunkt für eine Staatstheorie wurde, in der der Moral eine positive Rolle im Gemeinwesen zugesprochen wird, das Gemeinwesen aber sich dennoch positiv neutral zu den einzelnen Gemeinschaften im Gemeinwesen verhält. An Murray's Beobachtung<sup>21</sup> ist bestimmt so viel richtig, daß die Kirchen der englischen Reformation, die englische Aufklärung und der amerikanische Katholizismus eine Tradition natürlicher Theologie fortsetzen, die anders als die für Europa so wichtig gewordene französische Aufklärung und Revolution eine Religionsfeindlichkeit ausschloß. Das Ergebnis war eine dialektische, nicht monistische Auffassung von Religionsfreiheit, die den absoluten Gegensatz von säkular und sakral als Interpretationsmodell unbrauchbar macht.

Die klassische, knappe und normative Formel für die Religionsfreiheit findet sich im ersten Zusatz zur Bundesverfassung der Vereinigten Staaten von Nordamerika: „A Congress shall make no law respecting an establishment of religion, nor prohibiting the free exercise thereof.“\* Dieser Ausgangspunkt einer eigenen verfassungsrechtlichen Tradition der Religionsfreiheit tritt ebenbürtig neben die protestantisch-separatistischen und die römisch-katholischen Auffassungen. Die Verfassungsauslegung der amerikanischen Landes- und Bundesgerichte ist heute geradezu zur institutionellen und inhaltlichen Garantie für eine Weiterentwicklung der Religionsfreiheit geworden. Der weitverbreitete Respekt vor dem Recht teilt den Gerichten eine zumindest negative ökumenische Aufgabe zu, indem sie die immer wieder auftretenden Konflikte verschiedener Interessen ausräumen. Paradoxerweise führt deshalb die Trennung von Kirche und Staat dazu, daß auch Gerichte sich eine rechtliche Definition von Religion erarbeiten müssen und man geradezu von einer „Theologie des obersten Bundesgerichts“ sprechen kann.

\* „Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat, die freie Religionsausübung verbietet.“

In der Tat führen die gründlichen Detailerörterungen zu Fragen der Steuerfreiheit des kirchlichen Eigentums, der staatlichen Finanzierung kirchlicher Schulen, der Kriegsdienstverweigerung, des arbeitsrechtlichen Schutzes von Adventisten zu einer subtilen Scholastik, die sonst nirgendwo in den Theologien oder Kirchen der Vereinigten Staaten zu finden ist. Die ausschließlich auf Kasuistik angelegte und ausgerichtete angelsächsische Rechtsprechungspraxis bewirkt dabei, daß die durch den Verfassungsauftrag vorgegebene Dialektik nicht zur Ruhe kommt. Im Gegenteil, die Rechtsprechung schreckt nicht davor zurück, die Form der strikten Trennung von kirchlicher und staatlicher Autorität überall da durch genau umgrenzte Formen der Kooperation zu ergänzen, wo neu aufgetretene Tatbestände dies zur Erhaltung des Prinzips der Religionsfreiheit erfordern. Es ist das Verdienst von Elwyn A. Smith, daß er in seiner außerordentlich ins einzelne gehende Problemgeschichte zum Thema der Religionsfreiheit den protestantisch ökumenischen Ansatz konstruktiv erweitert hat. Einmal hat er die gesamte römisch-katholische Tradition der Vereinigten Staaten zu diesem Thema erschlossen. Darüber hinaus ist die kundige und sehr ausführliche Darstellung des Verfassungsrechts als Teil einer theologiegeschichtlichen Arbeit eine nachahmenswerte Neuerung, die für die Kirchengeschichte als Wissenschaft einen wichtigen Schritt hin zur interdisziplinären Forschung bedeutet. Wenn Scholastik nicht — wie eine landläufige Auffassung glauben machen will — aus eitler Spielerei, sondern aus einem Engagement für die Sache selbst entsteht, dann kann uns gerade die Darstellung der Verfassungstradition bei Smith lehren, daß der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat nicht das Ende, sondern den Anfang eines Weges bedeutet, auf dem sich in wiederholten, schwierigen Grundsatzentscheidungen immer aufs neue der ökumenische Charakter der Religionsfreiheit in Erinnerung bringen muß.

Inwieweit all diese methodologischen und materialen Ansätze einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung für den deutschen Leser zugänglich werden können, hängt mit davon ab, ob sich der Sprachunterricht im sekundären und tertiären Bereich verbessert und ob Verlage und Kirchenleitungen bereit sind, ihr Patronat für kirchengeschichtliche Grundlagenforschung auch auf Übersetzungen aus der entsprechenden Literatur aus der Ökumene auszuweiten. Es hat gegenwärtig den Anschein, als ob solche Zusammenarbeit eher bei konservativ-evangelikalischen Gruppen stattfindet. Bericht und Analyse haben gezeigt, daß auf didaktischem Gebiet, in universalgeschichtlicher Sicht, bei der Thematisierung eines archetypischen Modells und auf dem Gebiet der Problemgeschichte Arbeiten vorliegen, deren Einbeziehung in unsere Curricula sich geradezu anbieten. Diese Aufgabe wird noch dadurch erleichtert, daß eine Quellensammlung<sup>22</sup> sowie Übersichtsdarstellungen<sup>23</sup> in knapper, klarer und handlicher Form den letzten Stand der Entwicklung und Forschung wiedergeben und daß in einem Fall durch einen reportagehaft-kritisch aktuellen Stil den oft unberücksichtigt bleibenden Lesegewohnheiten vieler Gruppen innerhalb der Gemeinde Rechnung getragen wird<sup>24</sup>.

*K. Dieterich Pfsterer*

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Ernst Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht, Brill (Leiden, 1961), S. 17.
- <sup>2</sup> New Haven, Yale University Press (1972).
- <sup>3</sup> Ibid., S. 4, 752.
- <sup>4</sup> Karl Hammer: „Ökumenische Kirchengeschichte“, Ev. Kommentare 1 (Jan. 1973), S. 42—44.
- <sup>5</sup> Protestant Thought in the Nineteenth Century, vol. I. 1799—1870, New Haven, Yale University Press 1972, S. 2.
- <sup>6</sup> Ibid., S. 2—4.
- <sup>7</sup> Ibid., S. IX.
- <sup>8</sup> Ibid., S. 16.
- <sup>9</sup> Ibid., S. 170—189.
- <sup>10</sup> Ibid., S. 189.
- <sup>11</sup> Ibid., S. 145.
- <sup>12</sup> Robert Handy, A Christian America, Protestant Hopes And Historical Realities, Oxford University Press (New York, 1971), S. 30.
- <sup>13</sup> Ibid., S. 4.
- <sup>14</sup> Zitiert bei Jonathan Edwards, The Works of President Edwards, Reprint Burt Franklin (New York, 1968), Bd. VIII, S. 184.
- <sup>15</sup> Handy, op. cit., S. 37.
- <sup>16</sup> Ibid., S. 33.
- <sup>17</sup> Fritz Laubach, Aufbruch der Evangelikalen, R. Brockhaus-Verlag (Wuppertal, 1972), S. 13—14.
- <sup>18</sup> Handy, op. cit., S. 29.
- <sup>19</sup> Jonathan Edwards, Werke V, S. 251 f.
- <sup>20</sup> Elwyn A. Smith, Religious Liberty in the United States. The Development of Church-State Thought Since the Revolutionary Era. Fortress Press (Philadelphia, 1972).
- <sup>21</sup> Ibid., S. 236.
- <sup>22</sup> Robert T. Handy, Hrsg., Religion in the American Experience. The Pluralistic Style. Harper & Row (New York, 1972).
- <sup>23</sup> Winthrop S. Hudson, Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life, 2. rev. Auflage, Charles Scribner's Sons (New York, 1970).
- <sup>24</sup> Martin E. Mary, Rigtheous Empire: The Protestant Experience in America. Dial Press (New York, 1970).

## Stellungnahme des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zu Grundfragen zum Amt in der Kirche

Die Frage nach dem rechten Verständnis des kirchlichen Amtes ist nicht mehr nur zwischen den Kirchen strittig, sondern ist auch innerhalb jeder einzelnen Kirche aufgebrochen. In dieser Lage achten Christen aller Bekenntnisse sorgsamer darauf, wie ihnen auch durch das Zeugnis anderer christlicher Kirchen der Glaube an Gottes Heilswirken durch das kirchliche Amt gestärkt und das Verständnis dieses Glaubens gefördert werden kann.

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat auf seiner Tagung vom 1.—4. April 1974 dieser Bemühung zu dienen versucht. Er hat zu diesem Zweck u. a. eine Anzahl von Ordinationsformularen, die für die evangelischen Kirchen in Deutschland als typisch gelten dürfen, darauf befragt, welches Verständnis des kirchlichen Amtes in ihnen zum Ausdruck kommt. Nun kann von solchen Formularen nicht erwartet werden, daß in ihnen alle Elemente, die zu einer kirchlichen Lehre vom Amt gehören, vollständig aufgezählt, systematisch dargestellt oder gar aus ihren Gründen hergeleitet und in ihre Folgerungen hinein entfaltet werden. Andererseits hat das hier vernehmbare Zeugnis aus zwei Gründen besonderes Gewicht. Denn erstens handelt es sich hier nicht um die persönliche Meinung dieses oder jenes Theologen, sondern um offizielle Texte der Kirchen; zweitens aber und vor allem handelt es sich um Aussagen, in denen vor Gott und der Gemeinde so vom kirchlichen Amt gesprochen wird, daß dabei der Glaube der Kirche bezeugt wird.

Dabei zeigte sich: diejenigen Elemente, die allen behandelten Formularen gemeinsam sind, enthalten Aussagen über das kirchliche Amt, durch die nicht nur die Kirchen der Reformation, sondern die christlichen Kirchen insgesamt untereinander verbunden sind, wie auch der Vergleich mit dem Formular der Priesterweihe ergab. Evangelische und katholische Mitglieder waren sich gemeinsam bewußt, daß es sich hier nicht um eine erschöpfende Lehre vom kirchlichen Amt und der Ordination handelt, wohl aber um eine Bezeugung unerläßlicher Elemente, die Anspruch darauf haben, zu einer solchen Lehre zu gehören. Insbesondere die katholischen Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises konnten feststellen, daß sie keiner dieser Aussagen widersprechen mußten, sondern in jeder von ihnen wesentliche Momente ihres eigenen Verständnisses der Priesterweihe und des priesterlichen Amtes wiedererkennen konnten. Allerdings bedürfen Fragen wie die nach dem Verhältnis von Episkopat und Presbyterat sowie nach der Sakramentalität der Ordination und der priesterlichen Funktion des Amtes noch weiterer Klärung.

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen faßt diese Elemente in folgender Weise zusammen:

### 1. Voraussetzungen der Ordination

- a) Die Ordination setzt voraus, daß eine konkrete Möglichkeit besteht, das übertragene Amt auszuüben. Nur der auf seine Eignung Geprüfte darf ordiniert werden (vgl. 2 Tim 2,2). Nur die Kirche Gottes als ganze, die im Ordinationsgottesdienst repräsentiert ist durch den Ordinator, die mitwirkenden Amtsträger und die versammelten Gemeindeglieder, hat die Vollmacht, im Gehorsam gegen das Gebot ihres Herrn geeignete Personen in das kirchliche Amt zu berufen.
- b) Der Ordinator ist selbst ordiniert und ordentlicherweise Träger eines übergeordneten episkopalen Amtes. Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde stimmt (nach rechtzeitiger vorhergehender Bekanntmachung) der Berufung der Ordinanden zu und nimmt durch ihr Gebet und als Zeuge an der Ordinationshandlung teil.

### 2. Wesenselemente des übertragenen Amtes

- a) Wenngleich jeder Christ durch die Taufe in das heilige Gottesvolk des Neuen Bundes eingegliedert ist und dadurch Anteil an dem königlichen Priestertum des Gottesvolkes hat, darum auch zur Bezeugung des Evangeliums in seinem persönlichen Lebenskreis aufgerufen ist, so kann doch die öffentliche Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente nur von dem ausgeübt werden, dem durch die Kirche das Amt übertragen ist (vgl. CA XIV). Der Dienst der öffentlichen Evangeliumsverkündigung (vgl. Apg 6,4) ist im Unterschied zu den freien Charismen und Diensten ein Amt, das im geschichtlichen und sachlichen Bezug steht zu dem besonderen Auftrag, der den Aposteln im Hinblick auf die Kirche als ganze zuteil wurde und die gemeinsame Grundlage der Differenzierung der Ämter von Presbyter und Bischof bildet.
- b) Die zentralen Funktionen, in denen dieses Amt ausgeübt wird, sind: Die öffentliche Verkündigung des in der Schrift gegebenen und im Bekenntnis bezeugten apostolischen Evangeliums; die Verwaltung und Darreichung der Sakramente, insbesondere des Herrenmahles, sowie des Zuspruchs der Sündenvergebung; die mit dem Verkündigungsauftrag verbundene Verantwortung für die Einheit der Gemeinde im Glauben an Christus; diese Verantwortung wird unter dem Bild des Hirten und mit dem Begriff des Leitungsamtes bezeichnet.
- c) Dabei ist vorausgesetzt oder doch angestrebt, daß der Ordinierte in der Ausübung seines Dienstes von anderen Ämtern und Diensten umgeben ist, die zur Auferbauung der Gemeinde ihm und dem ihm besonders aufgetragenen Dienst zugeordnet sind.

### 3. Vollzugsform der Ordination

- a) Die Ordination ist ein gottesdienstlicher Akt und wird, außer in dringenden Notfällen, im Gemeindegottesdienst vollzogen. Dem Ordinanden und der Gemeinde werden Wesenselemente und Aufgaben des zu übertragenden Amtes vor Augen gestellt. Dabei wird dem Ordinanden auch vorgehalten, daß das Amt seine ganze Person fordert und daß seine persönliche Lebensführung dem entsprechen muß. Der Ordinand spricht vor Gott und der Gemeinde zu den Fragen

- nach seiner Bereitschaft das Jawort, das die Verpflichtung auf das Bekenntnis der Kirche einschließt.
- b) Obwohl die Ordination durch Menschen vollzogen wird, handelt darin zugleich Gott selbst, indem er den Ordinanden in seinen Dienst beruft, für diesen Dienst ausrüstet und sendet; denn das zu übertragende Amt ist keine beliebige Einrichtung der Kirche, sondern beruht auf einem Auftrag Gottes, dem seine Verheißung gilt.
  - c) Für die Ordinationshandlung konstitutiv ist das fürbittende Herabflehen des Geistes auf die Person des Ordinanden. Dies geschieht durch Gebet in Verbindung mit Handauflegung. Eine Einsetzung der Handauflegung durch Jesus ist zwar in der Schrift nicht bezeugt. Die Handauflegung ist jedoch nicht nur wegen der Ausdruckskraft dieses Gestus, sondern vor allem wegen seines bis in die apostolische Zeit zurückreichenden Alters und seiner ökumenischen Geltung nicht ersetzbar als Zeichen der Einheit des kirchlichen Amtes.
  - d) Als Auftrag des Herrn ist das Amt der Person des Ordinierten ein für allemal auferlegt. Die Übertragung des Amtes ist einmalig und wird nicht wiederholt.

„Wir leben nicht länger uns selber, sondern Christus“

### Die 3. Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz

Lusaka, die Hauptstadt Sambias, war vom 11.—24. Mai dieses Jahres Tagungsort der 3. Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC).

Sambia ist mit rd. 750 000 qkm größer als Frankreich, Belgien, die Niederlande und die Schweiz zusammengenommen. Es hat eine Bevölkerung von 4,4 Millionen (gegenüber ca. 81 Millionen der vier genannten Länder). Geographisch gehört es noch zum zentralafrikanischen Hochplateau und ist ein typisches Savannenland. Berichterstatter sprechen von 73 Stämmen, aus denen sich die Bevölkerung zusammensetzt. Gesprochen werden hauptsächlich sechs einheimische Sprachen. Die offizielle Verwaltungssprache ist Englisch. Wirtschaftlich hängt Sambia zu über 80% vom Export des Kupfers aus dem Kupfergürtel im Nordwesten des Landes ab. Sambia selbst hat keine Küste und muß deshalb seinen Export über angrenzende Küstenstaaten, hauptsächlich über Tansania, abwickeln. Der mit dieser Situation im Zusammenhang stehende Bau einer Eisenbahnlinie von Dar es Salaam nach Lusaka mit finanzieller und technischer Hilfe der Volksrepublik China hat seit Beginn die Weltöffentlichkeit wegen der Befürchtung chinesischen politischen Einflusses von Zeit zu Zeit sorgenvoll beschäftigt. Gesamtafrikanisch gesehen steht Sambia als aktives Mitglied der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) eindeutig auf seiten der afrikanischen Unabhängigkeit. Es gewährt Flüchtlingen aus den angrenzenden Ländern des südlichen Afrika Aufnahme und bemüht sich mit Hilfe internationaler weltlicher und kirchlicher Organisationen, die damit verbun-

denen Probleme zu bewältigen. Nach einer vorläufigen Statistik befanden sich 1973 in Sambia 25 000 Flüchtlinge, hauptsächlich aus Angola. Sambia wurde 1964 selbständig und wird also noch in diesem Jahr den 10. Jahrestag seiner Unabhängigkeit feiern. Kirchliche Statistiken erwähnen ca. 260 000 evangelische und ca. 550 000 katholische Christen (1968).

Nach der 1. Vollversammlung in Kampala (Uganda) 1963 und der 2. in Abidjan (Elfenbeinküste) 1969 waren dieses Mal etwa 700 Teilnehmer nach Lusaka gekommen, unter ihnen ca. 400 Delegierte aus 103 Mitgliedskirchen und Kirchenräten in 31 afrikanischen Ländern. Damit war nach Aussagen von Konferenzteilnehmern etwa ein Drittel der afrikanischen Christenheit in Lusaka vertreten. Alle Teilnehmer waren in der außerhalb der Stadt gelegenen Universität von Sambia, der einzigen des Landes, untergebracht und verpflegt. Die Sitzungen fanden in der ungefähr 40 Minuten Fußweg entfernten Mulungushi-Hall statt, einem modern und großzügig eingerichteten Konferenzzentrum. Kleinere Arbeitsgruppen tagten auch in der Universität. Die Verbindung zwischen beiden wurde durch einen mehrmals täglich verkehrenden Bus-Pendeldienst aufrechterhalten.

Jeder Konferenztag begann mit einer halbstündigen unter dem Motto „Let us sing“ laufenden Morgenandacht. Wer aufgrund dieses Mottos allerdings eigenständiges afrikanisches gottesdienstliches Leben erwartet oder andererseits böse gruppenspezifische Manipulationsmanöver befürchtet hätte, wäre je nachdem enttäuscht oder korrigiert worden. In Bibelauslegung, Gebet und Gesang spielte sich alles in auch für Europäer durchaus gewohnten Formen ab. Anschließend fanden bis zum Abend Plenar-, Sektions- und Arbeitsgruppensitzungen statt. Auch hier war in Organisation und Verlauf nichts Afrikanisches zu bemerken, alles verlief nach den auch von anderen ökumenischen Konferenzen her bekannten, meist angelsächsisch bestimmten Konferenzmethoden. Lebhafter in Form und Inhalt wurde es erst bei den Abendveranstaltungen. Unter den Stichworten „Worship — Evangelistic Mission to the Assembly“ und „Drama“ fanden u. a. evangelistische Veranstaltungen, eine Theateraufführung „Die Kirche ist das eigentliche Problem“ und eine audiovisuelle Vorführung „Befreiungsbewegungen“ mit Gedichten, Liedern und Filmvorführungen statt. Da wurde dann frei gesungen, rhythmisch geklatscht und getanzt. Da konnte man als Europäer mehr als bei allen anderen Zusammenkünften den Eindruck haben, Zuschauer von außen zu sein.

Universität und Mulungushi-Hall lagen so sehr außerhalb Lusakas, und das Tagungsprogramm war so gefüllt, daß die Teilnehmer in den ersten zehn Tagen, ausgenommen eine Nachmittagsfahrt durch Lusaka, überhaupt nicht herauskamen. Deswegen wurden für die beiden letzten Tage zweitägige Ausflüge in den Kupfergürtel und nach Livingstone angeboten. Leider konnte der Verfasser diese Gelegenheit, etwas mehr vom Lande selbst zu sehen, nicht mehr wahrnehmen.

Der größte Teil der Konferenzarbeit war bewußt in die zahlreichen kleinen Arbeitsgruppen verlegt worden. Zu Beginn gab es außer den notwendigen Eröffnungsformalitäten nur drei längere Ansprachen: die Festrede des Staatspräsidenten Dr. Kaunda und die Berichte des Konferenzpräsidenten Dr. Andriamanjato und des Generalsekretärs Canon Carr. Eine Reihe von Gästen, darunter auch der Vorsitzende des Rates der EKD, Bischof D. Claß, wurden um Grußworte gebeten. In ihren Ausführungen wiesen die drei Hauptredner dar-

auf hin, daß diese Versammlung zu einem entscheidungsvollen Zeitpunkt in der Geschichte Afrikas und seiner Kirche stattfinde. Als ein Fixpunkt in der Geschichte galt für alle Person und Werk David Livingstones, mit dem, wie Canon Carr es ausdrückte, vor 101 Jahren alles begann: „In diesem Land, ja in dieser Stadt begegnen wir allen Konsequenzen seines Erbes“, den positiven und den negativen. Auf diesem Hintergrund entwickelte Dr. Kaunda seine Sicht eines christlichen Humanismus für Afrika: „Regierung und Kirche sind als Quelle sittlicher Autorität und Gerechtigkeit die beiden Institutionen, auf denen afrikanischer Erfolg gegründet sein muß. Die Kirche ist der Wächter sittlicher Herrschaft im Staat, während der Staat der Wächter der Gerechtigkeit ist. Eine gute Regierung kann nicht ohne Sittlichkeit bestehen, und die Kirche muß sich auf die Kraft der Gerechtigkeit im Staat verlassen, um sittliche Herrschaft zu praktischer Realität zu machen“... „Die Ziele der Kirche sind die Ziele des Staates. Die Regierung schätzt die die Kirche begründenden sittlichen Prinzipien hoch ein. Die unerfüllten sittlichen Forderungen von heute werden die politischen Probleme von morgen sein. Die Kirche hat deshalb gewaltige Aufgaben beim Aufbau afrikanischer Nationen und afrikanischer Einheit“... „Christi Leben stimmte mit dem Thema ‚Wir leben nicht länger uns selber‘ überein. Wir sind gefordert, diese wichtige weltweite Botschaft praktisch zu interpretieren, so daß wir Christi Leben führen können. Es genügt nicht, ihn nur zu imitieren. Wir müssen echt sein Leben führen.“ Deswegen sei es die Aufgabe, die Bedingungen für wahren Frieden, für Freiheit und Gerechtigkeit und für die Gleichheit aller Menschen ohne Diskriminierung aus Gründen der Rasse, der Hautfarbe oder Volkszugehörigkeit zu schaffen.

In ähnlicher Weise sprachen Andriamanjato und Carr, wobei ersterer mehr auf das in den vergangenen Jahren innerhalb der AACC Erreichte einging, letzterer mehr auf die Anforderungen, die in Zukunft auf die afrikanischen Kirchen zukommen werden.

In der Rede Carrs erregte eine Passage besonderes Aufsehen, in der er einen unmittelbaren Bezug von Christi Kreuzestod zum Kampf der Befreiungsbewegungen herstellte: „Ich glaube, daß die (in Kampala) vollzogene Unterscheidung von ‚Gewalt‘ (violence) und ‚kollektiver Vergeltung‘ (collective vengeance) noch immer gilt und einen Entscheidungsrahmen für unsere Haltung zum Kampf der Befreiungsbewegungen bietet. Die von der Befreiungsbewegung angewandte ‚selektive‘ Gewalt steht in scharfem Kontrast zur ‚kollektiven Vergeltung‘, wie sie von den Regimes in Südafrika, Rhodesien und Portugal geübt wird. Von daher ist jede bedingungslose Ablehnung der Gewalt für afrikanische Christen eine unhaltbare Alternative. Und wenn es keinen anderen Grund gäbe, müßten wir allein deswegen den Befreiungsbewegungen eindeutige Unterstützung gewähren, weil sie der Kirche geholfen haben, eine radikal neue Einsicht des Kreuzes zu entdecken. Indem Gott in Jesus Christus die Gewalt des Kreuzes annahm, heiligte er die Gewalt zu einem erlösenden Werkzeug zur Hervorbringung eines volleren menschlichen Lebens.“

Diese provozierenden Ausführungen fanden durchaus keinen ungeteilten Beifall. Der Vorsitzende der Plenarsitzung bemerkte vielmehr in seinem Schlußwort eindeutig, daß hierüber im Verlauf der Konferenz, und zwar mit der aufgeschlagenen Bibel, noch sehr ernst nachgedacht und gesprochen werden müsse. Aus dem Plenum wurde Kritik laut, daß in der Tagesordnung keine Aussprache über die Berichte vorgesehen sei, und viele Teilnehmer waren

nicht zufrieden mit der Auskunft, daß hierfür die Sektionen und Arbeitsgruppen vorgesehen seien. In Sektions- und Arbeitsgruppen fanden Carrs Ausführungen gar keinen Widerhall, und später erfuhr man, daß er sie selbst abgeschwächt habe.

Die vier Sektionen arbeiteten über die Themen: 1) Evangelisation und Selbstsein der Kirche in Afrika, 2) Kirche und kulturelle Erneuerung in Afrika, 3) die prophetische und dienende Kirche, 4) Kirchenunion oder Kooperation der Kirchen?. Außerdem gab es zahlreiche kleine Arbeitsgruppen zu besonderen Themen. Der Verfasser konnte an der Eröffnungssitzung der Sektion 1 und an einer Arbeitsgruppe über Probleme der Afrikanisierung der Kirche teilnehmen. Mit großem Ernst wurde hier um die Fragen gerungen, wie die Kirche im heutigen Afrika wirklich Kirche sein und ihren Auftrag erfüllen könne. Einen großen Teil der Aussprache nahmen Erwägungen für und wider die Bangkok-Empfehlung über ein Moratorium ein. Keineswegs gab es hier eine geschlossene Front von Befürwortern. Vielmehr war man sich der opferreichen Konsequenzen bewußt, die sich daraus für die afrikanischen Kirchen selbst ergeben würden. So stehen die abschließenden Überlegungen durchaus im Rahmen der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft, der sich auch die afrikanischen Kirchen verpflichtet fühlen: „Die afrikanische Kirche ist als lebendiger Teil der afrikanischen Gesellschaft zum Ringen um die Befreiung des afrikanischen Menschen gerufen. Als Teil der Weltgemeinschaft muß sie auch am Erlösungswerk Christi in unserer Welt teilnehmen. Aber unser Beitrag dazu muß afrikanisch sein . . . Um wirklich afrikanisch zu sein, wird die Kirche sich von den finanziellen und personellen Hilfsquellen, die sich aus ihren überseeischen Beziehungen . . . ergeben, lösen müssen . . . Wir müssen uns deshalb für ein Moratorium in Finanzen und Personal aussprechen . . . Nur so können wir uns mit uns selber auseinandersetzen und ein geachteter Teil der Einen, Katholischen Kirche bleiben . . .“

Daß man nicht vom grünen Tisch aus sprechen wollte, zeigte sich daran, daß man von der AACC als Organisation forderte, sie solle zuallererst bei sich selbst mit der Verwirklichung eines allfälligen Moratoriums beginnen.

Während der Konferenz konnte nur die Berichterstattung über sie in den beiden in Lusaka erscheinenden Zeitungen verfolgt werden.

Es ist nicht zu leugnen, daß einseitig lediglich die sozialen und politischen Konsequenzen ohne die ihnen zugrundeliegenden theologischen Überlegungen berichtet wurden. Die Konferenz war sehr vielgestaltiger und in ihren Meinungsäußerungen differenzierter. Natürlich gab es Stimmen, die die Missionsgeschichte der letzten 100 Jahre glaubten überwiegend negativ beurteilen zu müssen. Aber sie blieben nie unwidersprochen. Natürlich gab es schockierende Momente, so etwa in einer Abendveranstaltung bei einer für europäische und sicher auch für viele afrikanische Ohren fast brutal klingenden Paraphrase über das Unser Vater, die einen Journalisten zu der Bemerkung veranlaßte, daß dies ja an Gotteslästerung grenze. Aber es gab ebenso Äußerungen tiefer innerlicher Frömmigkeit.

Natürlich wurde die Einheit Afrikas fortwährend beschworen, aber daneben zeigten sich deutliche Unterschiede zwischen West und Ost, zwischen Nord und Süd; bis hin etwa zu dem Satz eines schwarzen Teilnehmers aus Südafrika, der seinen schwarzen Brüdern nördlich des Sambesi schlicht antwortete: Ihr versteht ja gar nicht, worum es uns im südlichen Afrika eigentlich geht; oder

bis zu der fröhlichen Unbekümmertheit der Kimbanguisten, für die Moratorium oder nicht Moratorium und die afrikanische Identität der Kirche gar kein Problem darstellte und die mit Selbstverständlichkeit von empfangener fremder Hilfe sprachen, weil aufgrund ihrer Geschichte und Organisation außerafrikanische Überfremdung ihrer Meinung nach gar nicht geschehen kann.

Die nächsten Jahre werden, vor allem mit den sicher bevorstehenden Veränderungen im Süden des Erdteils, für die Menschen und die Christen Afrikas noch große Veränderungen und Probleme mit sich bringen. In dem Bewußtsein der Aufgabe, nicht sich selbst, sondern Christus zu leben, bereiteten die afrikanischen Kirchen sich darauf vor, die sich ihnen zeigenden Wege im Glauben zu gehen.

*Claus Kemper*

## Bericht über die Begegnung des Rates der EKD mit Mitgliedern des Stabes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf am 7. Juni 1974

Nachstehend bringen wir einen inoffiziellen, persönlich gehaltenen Bericht des kürzlich verstorbenen Oberkirchenrats Ernst Lange (Kirchenkanzlei Hannover). Der Rat der EKD erklärte sich mit seiner Veröffentlichung einverstanden, da er angesichts der bevorstehenden Zentralauschußsitzung des ÖRK in Berlin und der für 1975 in Jakarta vorgesehenen V. Vollversammlung einen Beitrag zur innerkirchlichen Diskussion um den Kurs der ökumenischen Bewegung darstellt.

Die Schriftleitung

Der Rat der EKD hielt seine turnusmäßige Sitzung am 7. und 8. Juni 1974 im Ökumenischen Zentrum in Genf. Der größte Teil dieser Sitzung diente einer seit langem vorgesehenen breiten Aussprache mit dem Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, und Mitgliedern des Stabes des ÖRK.

### *1. Die Intention der Aussprache in Genf*

Bewußt war eine turnusmäßige Ratssitzung vornehmlich für die Begegnung mit den Genfer Partnern in der ökumenischen Bewegung bestimmt worden. Von seiten des Rates kam damit zum Ausdruck.

1.1 Der Rat geht von der Mitgliedschaft der EKD im Ökumenischen Rat der Kirchen aus. Er bekennt sich — ohne besonderes Pathos, in einer gewissen Selbstverständlichkeit — zu dieser Mitgliedschaft und der in ihr gegebenen, mit dem äußeren und inneren Wachstum der ökumenischen Bewegung sich entfaltenden inneren und äußeren Verpflichtung.

1.2 Ökumenische Aufgaben und Probleme gehören zur Alltagsarbeit der EKD, ihrer Gliedkirchen und ihrer Leitungsorgane. Die Begegnung mit dem Genfer Stab war als eine normale Arbeitsbesprechung in einem kontinuierlichen Prozeß der Kooperation anzusehen und zu gestalten.

1.3 Zugleich wünschte der Rat, seiner Entscheidung, die Fragen der ökumenischen Gemeinschaft sollten aus äußeren (Zentralausschuß-Sitzung in Berlin, Vorbereitung auf Jakarta etc.) wie inneren Gründen in der Ratsarbeit gegenwärtig Priorität genießen, Nachdruck zu verleihen und einen entsprechenden Akzent zu setzen.

1.4 Der Rat hat diese Priorität gesetzt, weil in der ökumenischen Gemeinschaft gerade jetzt eine ganze Fülle von Aufgaben und Chancen, Spannungen und Konflikten, Fragen und Mißverständnissen zur Erörterung anstehen. Die EKD ist dadurch — teils wegen ihrer für die ökumenische Bewegung wichtigen Ressourcen, teils auch im Hinblick auf Auseinandersetzungen im eigenen Bereich — besonders gefordert. Eine direkte Erörterung der anstehenden Probleme mit den Genfer Partnern schien vernünftig und nützlich.

1.5 Die Mitarbeiter des Stabes des ÖRK haben sich als Gastgeber diesen Rahmen und diese Intention der Begegnung voll zu eigen gemacht. So konnten die Gespräche ebenso brüderlich wie freimütig verlaufen. Daß man gemeinsam auf dem ökumenischen Weg sei und bleibe, bedurfte keiner feierlichen Beschwörung. In seinem Schlußwort hat der Generalsekretär, Dr. Philip Potter, ausdrücklich unterstrichen, daß gerade dieser unpräzise-sachliche Stil der Begegnung als „Gemeinschaft im Vollzug“ auch für den Stab des ÖRK besonders wichtig und ermutigend gewesen sei. Einer entsprechenden Einladung des Rates folgend werde er darum mit seinen Mitarbeitern in naher Zukunft zur Weiterführung des Arbeitsgesprächs im gleichen Rahmen gern nach Deutschland kommen.

## *2. Zum Verlauf des Gesprächs*

Die Aussprache verlief in zwei eng miteinander verschränkten Phasen. Sie betraf: 2.1 die theologischen Grundlagen der ökumenischen Gemeinschaft und des ökumenischen Handelns, insbesondere die fundamentale Bedeutung des Christusbekenntnisses und das Verständnis der Einheit der Kirche; 2.2 das breite Spektrum der ökumenischen Programme und Aktionen im Bereich der Mission und Evangelisation, der zwischenkirchlichen Hilfe, des Flüchtlingsdienstes, des Entwicklungsdienstes und der politischen Verantwortung, hier vor allem auch die Kontroverse hinsichtlich des ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus.

2.1 Das Bedürfnis nach vertiefter theologischer Reflexion zur Begründung und Ausrichtung des gemeinsamen ökumenischen Handelns, nach gründlicherer gemeinsamer Explikation der Basis des ÖRK meldet sich heute mit zunehmender Dringlichkeit. Spätestens seit der Zentralausschuß-Sitzung in Utrecht ist diese Forderung, die von vielen Mitgliedskirchen und auch von der EKD schon seit längerer Zeit erhoben wird, als gemeinsame Zielsetzung des gesamten ÖRK artikuliert. Sowohl der Vorsitzende des Zentralausschusses als auch der Generalsekretär haben sie bei der Zentralausschuß-Sitzung in Genf besonders unterstrichen. Die Hauptstudie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist“, welche bei der bevorstehenden Kommissionssitzung in Accra zu einer ersten Bilanz gebracht werden soll, und die Thematik der für Jakarta vorgesehenen Sektionsarbeit (insbesondere die Sektionen 1, 2 und 4) versuchen, dieser Forderung Rechnung zu tragen.

Insofern stieß der vom Rat der EKD nachdrücklich geäußerte Wunsch, „keine Anstrengung zu scheuen, um gemeinsam den Zusammenhang zwischen theologischer Reflexion und Bestimmung der Handlungsziele wieder verständlich und realistisch offenzulegen und begründet darzutun, was uns das Evangelium heute zu tun auferlegt“, bei den Gesprächspartnern nicht nur auf Verständnis, sondern er erwies sich als ein uneingeschränkt gemeinsames Ziel. Bei der Verwirklichung dieser gemeinsamen Zielsetzung stößt die ökumenische Bewegung auf tiefgehende Probleme.

2.1.1 Die *Konstruktion* des Ökumenischen Rates der Kirchen geht davon aus, daß „das magisterium“ uneingeschränkt bei den Mitgliedskirchen liegt.

Solange die theologische Arbeit der ökumenischen Bewegung beim vergleichenden Studium unterschiedlicher Glaubens- und Bekenntnistraditionen einsetzte und von daher auf ein wachsendes gegenseitiges Verständnis, den Abbau des Trennenden, die Aufdeckung des Gemeinsamen und die gegenseitige Befruchtung im Dialog hinwirkte, bereitete dieser Vorbehalt keine unüberwindlichen Schwierigkeiten. In vielen wichtigen Fragen, die lange kontrovers gewesen waren, zeigte sich ein wachsender Konsensus, dessen Rezeption — mit allen Folgen für die Kirchengemeinschaft — freilich in die Entscheidung der Mitgliedskirchen gestellt blieb.

2.1.2 In den *Aktionen* des Ökumenischen Rates konnte sich, wie es zunächst schien, die wachsende Gemeinsamkeit der Mitgliedskirchen nach der frühen Überzeugung, daß die Lehre trenne, der Dienst aber verbinde, unmittelbar ausdrücken und freier entfalten. Das führte mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu einer Verschiebung des Gleichgewichts zwischen Aktion und theologischer Reflexion, zumal die gemeinsame Verpflichtung zum Dienst mit dem quantitativen und qualitativen Wachstum der ökumenischen Gemeinschaft und die daraus unvermeidlich folgende Verwicklung dieser Gemeinschaft in die Nöte und Konflikte der kleiner werdenden Welt von Jahr zu Jahr anwuchs. Der Vorwurf des „Aktionismus“, der angesichts dieses zunehmenden Ungleichgewichts lauter wurde, ist daher richtig und falsch zugleich: Er ist richtig, sofern die weltweite Verpflichtung zum Dienst die ökumenische Bewegung gelegentlich in ein Handeln hineinführt, dessen Ziele von den Gliedkirchen noch nicht in voller Gemeinsamkeit theologisch begriffen und bejaht sind; er ist falsch, sofern die von den Mitgliedskirchen selbst verantwortete und immer wieder bestätigte Konstruktion des Ökumenischen Rates diese Entwicklung begünstigt.

2.1.3 Trotzdem kann man nicht von einem Konstruktionsfehler sprechen, der leichthin korrigiert werden könnte. Die *Situation* der ökumenischen Bewegung erlaubt keine Rückkehr in ein Stadium größerer Unverbindlichkeit. Die Kirchen bekennen gemeinsam, daß ihre Einheit in Christus gegeben ist und, soweit irgend möglich, gelebt werden muß. Über Jahrzehnte hin haben die Kirchen erfahren und in ihren ökumenischen Begegnungen immer neu bekannt, daß die Möglichkeiten und Notwendigkeiten gelebter Einheit größer sind denn seit Jahrhunderten. Die ökumenische Gemeinschaft ist verbindliche Realität, Geschenk und Verpflichtung zugleich, auch wo zureichende Begriffe noch fehlen. Als universale Gemeinschaft sehen sich die Kirchen denn auch vor der Welt in Haftung genommen, zu gemeinsamer Rechenschaft von ihrer Hoffnung und zu gemeinsamem Dienst gefordert.

2.1.4 Ein Zeichen dieser gegebenen *Universalität* ist die unausweichliche

Erfahrung dessen, was in 1 Kor 12,26 vom Leib Christi gesagt ist. Keine Kirche kann sich dem Mitleiden und der Mitfreude, dem Mitgefördertsein mit anderen Kirchen entziehen. Das ist nicht nur eine Frage der Fantasie der Liebe, sondern harte Wirklichkeit unausweichlicher Interdependenz. Daß viele Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, zumal in der Dritten Welt, angesichts einer schreienden Disparität der Entwicklung und der Entwicklungschancen zwischen Nord und Süd, angesichts eines religiös-ideologischen und eines strukturellen Rassismus, der das Recht und die Würde des Menschen als des von Gott geliebten Geschöpfes schändet und negiert, sich in ihrer Integrität als Kirchen Jesu Christi in Frage und auf die Probe gestellt sehen, betrifft die anderen Kirchen nicht nur mittelbar, um der Liebe willen, sondern ganz unmittelbar, sofern ihr eigener, wenn auch noch so verborgener und vermittelter Anteil an der Aufrechterhaltung derart diskriminierender Einstellungen und Strukturen unausweichlich aufgedeckt und ihr Wahrnehmungsvermögen für analoge Erscheinungen im eigenen Verantwortungsbereich — etwa in Hinsicht auf die internationale Wanderungsbewegung der Arbeiter und Studenten — geschärft wird.

2.1.5 Die Qualität dieser gemeinsamen Betroffenheit aller Kirchen wird in der ökumenischen Bewegung vorerst unterschiedlich eingeschätzt. Die Kirchen der Dritten Welt erfahren ihre Situation — daran ließen ihre Sprecher im Stab des ÖRK keinen Zweifel, auch wenn der Begriff selbst nicht fiel — zunehmend als einen Status confessionis. Ein Christentum, das in menschenzerstörende Zusammenhänge verstrickt ist und teilweise sogar zu ihrer Legitimation mißbraucht wird, ohne sich mit allen Kräften dagegen zu wehren, ist für sie ein verfälschtes Evangelium, das durch aktuelles Bekennen in Wort und Tat entlarvt und bekämpft werden muß. Das bedeutet für sie:

a) die volle, wenn auch prinzipiell kritische Identifizierung mit den Leiden und Kämpfen ihrer Völker selbst um den Preis des Konflikts mit den Kirchen, deren Mission sie sich verdanken;

b) die Bemühung um ein eigenständiges theologisches Begreifen ihrer Situation und ihres Kircheseins in dieser Situation, die Ausbildung einer Theologie im Kontext, die die abendländischen theologischen Denkstile nicht einfach fortsetzt, sondern hinsichtlich ihrer Wirkungsgeschichte in der Dritten Welt in Frage stellt und korrigiert;

c) das Ringen um ein authentisches, d. h. in der eigenen Erfahrung mit dem Evangelium wurzelndes, auf die eigene Situation klärend bezogenes Christusbekenntnis;

d) die Transposition des Problems der Einheit der Kirche in den jeweiligen afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Kontext, wobei z. B. die Beziehung zu den teilweise rasch wachsenden „independent churches“ dringlich wird; volle, nicht nur organisatorische, sondern auch inhaltliche Regionalisierung der ökumenischen Bewegung;

e) die Forderung an alle Kirchen der ökumenischen Bewegung, den Entscheidungscharakter der Situation der Kirchen der Dritten Welt zu verstehen und zu akzeptieren, diese Kirchen in ihrer Entscheidung zu tragen und zu fördern und entsprechend zu handeln. Dabei bekommen bestimmte Programme und Aktivitäten des Ökumenischen Rates wie das Antirassismusprogramm den Charakter von Zeichen der Bruderschaft, der Buße und der Erneuerung.

2.1.6 Der Rat der EKD erklärte demgegenüber seine Bereitschaft, sich auf

den Ernst der Herausforderung der ökumenischen Bewegung durch die Kirchen der Dritten Welt ohne Vorbehalt einzulassen. Eben dies nötige ihn, seinerseits aus der Mitte der eigenen Erfahrung, der Erfahrung der Christenheit in Deutschland, zumal der Erfahrung des Kirchenkampfes zu argumentieren. Er betonte:

a) Aus der Identifizierung mit den Leiden und Kämpfen der eigenen Völker, so notwendig sie ist, kann allzu rasch Überidentifizierung und Identitätsverlust werden, wo die Kirche sich kritiklos in den Dienst politischer Ziele und ideologischer Systeme stellt. Das Evangelium verkehrt sich dann selbst in eine religiöse Ideologie und verliert seine erlösende und befreiende Kraft. Mit der Ideologie des Nationalismus hat die Christenheit in Deutschland Erfahrungen gemacht, die sie nicht verleugnen kann und um der Wahrheit und der Liebe willen in der ökumenischen Gemeinschaft geltend machen muß. Das Evangelium ist und bleibt die Kritik aller Ideologie.

b) Die Notwendigkeit einer dem jeweiligen soziokulturellen und politischen Kontext voll entsprechenden Theologie ist unbestreitbar. Nur so bezeugt die Theologie die Annahme des Menschen durch Gott in der Fülle und Besonderheit seines Menschseins. Nur so wird sie verständlich. Dabei ist aber die Gefahr, daß der Kontext zum Text wird, nicht zu übersehen. Auch die unkritische Verquickung mit Programmen der Befreiung und der Selbstbestimmung, die der Christ als solche um Christi willen voll bejaht, kann das Evangelium in Gesetz verkehren.

c) Das Ringen um ein authentisches, die gegenwärtige Herausforderung aufnehmendes Christusbekenntnis ist der Christenheit in Deutschland aus eigener Erfahrung bekannt und wichtig. Die Authentizität des Bekenntnisses wird sich aber daran zu bewähren haben, ob und wie dieses dem biblischen Zeugnis entspricht. Ein Christusbekenntnis, das authentisch sein will, muß sich konziliaren Auseinandersetzungen um die Wahrheit in der ökumenischen Bewegung aussetzen und darf sich analogen Erfahrungen anderer Kirchen nicht entziehen.

d) Der Rat bejaht die notwendige Regionalisierung der ökumenischen Bewegung und das in ihr sich äußernde Ringen um Identität und Unabhängigkeit gegenüber den spezifisch abendländischen Denk- und Organisationsstrukturen, in denen das Evangelium in der europäisch-amerikanischen Missionsbewegung aufgetreten ist. Er bejaht den Kampf um die regionale Einheit in der je regionalen Vielfalt der christlichen Erfahrungen und Kirchbildungen. Er weist aber darauf hin, daß es eine letzte Gemeinsamkeit in der Identität aller Christen und aller Kirchen gibt, die allein in Christus, in der alle Grenzen überschreitenden Gnade Gottes liegt. Im biblischen Zeugnis, in den geschichtlichen Erfahrungen der Christenheit, wie sie sich in den Bekenntnissen über manche Zeitbedingtheit hinaus verbindlich äußern, und in der Realität der verpflichtenden Gemeinschaft, deren Ausdruck die ökumenische Bewegung ist, sind die Kriterien und Grenzen möglicher Regionalisierung gegeben.

e) Der Rat der EKD ist betroffen durch die Tiefe der Erfahrung und die daraus sich ergebende Radikalität der Entscheidungsforderung, die die Kirchen der Dritten Welt geltend machen. Er bejaht, daß die theologische Diskussion der ökumenischen Bewegung dadurch in eine neue Dimension, in die Dimension aktuellen Bekennens tritt. Um so dringlicher bittet er, daß in dieser Situation alle Kirchen der ökumenischen Bewegung, auch die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, ins Gespräch voll einbezogen und in ihren spezifischen

Erfahrungen beim Kampf um die Wahrheit in Christus ernstgenommen werden.

2.1.7 Das Gespräch machte sehr deutlich, daß und in welchem Maße die Vertreter des Stabes des ÖRK gar nicht so sehr in eigener Sache, um einer eigenen Programmatik willen, sondern als Mittler, als Übersetzer, in dieser besonderen Gesprächslage vor allem als Sprecher von Kirchen agieren, deren Stimme im ökumenischen Gespräch allzu lange gar nicht oder nicht aufmerksam und geduldig genug gehört worden ist. In dieser Mittlerfunktion machten sie deutlich:

a) Die Zeit der selbstverständlichen Vorherrschaft abendländischer Denk- und Organisationsstrukturen ist vorbei. Das bedeutet nicht, daß die besonderen, in vieler Hinsicht auch weiterhin grundlegenden Erfahrungen und Einsichten der abendländischen Kirchen mit dem Evangelium nichts mehr gelten. Aber der Ökumenische Rat, so führte der Generalsekretär, Dr. P. Potter, immer wieder nachdrücklich aus, sei heute eine Gemeinschaft, die sehr anders zusammengesetzt und gewichtet sei als bei ihrer Gründung. Daher bedürfe es eines neuen Stils in der Diskussion, in der alle hören, alle sich korrigieren lassen müßten und in der jeder Beitrag in Form und Sprache so gestaltet sein müßte, daß er gehört und als Korrektur angenommen werden könnte. Hier gebe es auch und gerade für die europäischen Kirchen noch eine Menge zu lernen.

b) Die Monita des Rates auf dem Hintergrund der besonderen Erfahrungen der Christenheit in Deutschland müßten wahrscheinlich noch sehr viel direkter und deutlicher in den Dialog mit den Kirchen, die jetzt in einer ganz anderen Situation vor Bekenntnisentscheidungen stünden, eingebracht werden. Im Rahmen der Studie über die „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist“ würden in Accra aktuelle Bekenntnisse aus verschiedenen Situationen der jüngsten Zeit direkt konfrontiert, darunter z. B. die Barmer theologische Erklärung. Aber die deutschen Kirchen müßten vermutlich ganz direkt ins Gespräch mit den Kirchen der Dritten Welt und anderen, auch europäischen Kirchen, die auf die Frage aus der Dritten Welt anders antworteten, eintreten.

c) Auch und besonders für die europäischen Kirchen stellt sich heute, wie es scheint, ein Identitäts- und ein Regionalisierungsproblem besonderer Art. Die Studie über die „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist“ habe an den Tag gebracht, daß die europäischen Kirchen zwar in der theologischen Reflexion der Bekenntnisüberlieferung stark seien, aber sehr unsicher wirkten, wenn sie das *hic et nunc*, das „in uns“ der Erfahrung des Glaubens ausdrücken, wenn sie wirklich von *ihrer* Hoffnung in *ihrer* Situation Zeugnis ablegen sollten. So sei denn auch ein so wichtiges Dokument wie die Leuenberger Konkordie vor allem von den wegen ihrer konfessionellen Homogenität scheinbar nicht betroffenen Kirchen (Skandinavien, Schweiz) mit einer beunruhigenden Indifferenz aufgenommen worden. Offenbar hätten die europäischen Kirchen das Problem der konkreten Einheit in der konkreten Vielfalt der europäischen Erfahrungen und Traditionen, das Problem auch einer neuen Identität jenseits der abendländischen Vorherrschaft in Kirche und Welt, das Problem der Buße und der Erneuerung speziell der europäischen Kirchen vorerst weder voll begriffen noch in Angriff genommen. Insbesondere das Problem der Einheit der Kirche in der Spannung zwischen der „Ersten“ und der „Zweiten“ Welt könne aber nur hier, in Europa, ernstlich angegangen werden.

d) Hinsichtlich einer für die innerdeutsche Diskussion bedeutsamen Fragestellung räumten die Vertreter des ÖRK ein, daß die Thematik „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, die die theologische Arbeit des ÖRK in den letzten Jahren stark bestimmt habe, zwar eine Fülle von interessanten Denkanstößen erbracht habe, auf die Dauer aber wegen ihrer Mißverständlichkeit nicht recht weiterführe. Der Begriff „Einheit“ werde in dieser Kombination allzu vieldeutig und unscharf, die Gefahr einer Verwechslung von Text und Kontext sei durch den Sprachgebrauch zumindest nicht hinreichend ausgeschlossen. In Wahrheit geht es aber eindeutig um die Frage, wie in einer Welt wachsender Interdependenzen die in Christus geschenkte Einheit zu bezeugen und zu leben sei.

2.2 Die zweite Phase des Gesprächs betraf Programme, Studien und Aktivitäten des Ökumenischen Rates, die zum großen Teil unstrittig sind. Mit Interesse und Zustimmung hörte der Rat Berichte über den ökumenischen Entwicklungsdienst, die zwischenkirchliche Hilfe, den Flüchtlingsdienst, die Beteiligung an der Katastrophenhilfe, die ziemlich lautlose, aber gelegentlich — wie im Sudan — erfolgreiche Bemühung um Waffenruhe und Frieden.

2.2.1 Unterschiedliche Meinungen ergaben sich hinsichtlich des Planes zur Gründung einer Entwicklungsbank, der freilich noch nicht entscheidungsreif ist.

2.2.2 Mit Dankbarkeit hörte der Rat einen Bericht aus der Arbeit der Refe-rate für Weltmission und Evangelisation, aus dem unter anderem hervorging, daß der Weltkongreß für Evangelisation, der in Kürze in Lausanne zusammen-treten wird, durchaus falsch eingeschätzt ist, wenn er als „Gegenschlag gegen Bangkok“ interpretiert wird. Die relative Nähe zwischen Lausanne und Genf sei mehr als ein geographisches Phänomen.

2.2.3 Wirkliche Divergenzen bestanden und bestehen jedoch im Blick auf das ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus. Das Mandat dieses Programms läuft aus und steht bei der Zentralaus-schuß-Sitzung in Berlin zur Erneuerung oder Beendigung an. Der Antrag der zuständigen Kommission auf Erneuerung des Mandats lag vor. Außerdem war eine Auswertung der ersten Periode des Programms unter dem Titel „A Small Beginning“ als Dis-kussionsgrundlage verfügbar.

2.2.4 Aus der sehr gründlichen und ausführlichen Diskussion der Proble-matik des Programmes verdienen die folgenden Punkte festgehalten zu werden:

a) Der Rat konstatiert sein Erstaunen, ja sein Befremden, daß im Auftrag der zuständigen Kommission auf Erneuerung des Mandats des Antirassismus-Programms auf die nun durch Jahre hindurch vorgetragenen Einwände der Mitgliedskirchen in der Bundesrepublik und in anderen Ländern auch nicht mit einem Wort eingegangen worden sei. In der Bewertung dieser Einwände in „A Small Beginning“ seien zudem ausgesprochen unerfreuliche Unter-töne zu bemerken. Insgesamt könne man diesen Sachverhalt nur als Verweige-rung einer ernsthaften Diskussion verstehen.

b) Die Vertreter des Stabes des ÖRK zeigten an dieser Stelle eine ähnliche Sensibilität wie die deutschen Gesprächspartner. Ein großer Teil der unter 2.1.1—7 referierten Diskussion spitzte sich in diesem konkreten Zusammenhang noch einmal zu. Für die Vertreter der Kirchen der Dritten Welt geht es hier wirklich um eine Art Status confessionis. Eben darum können sie den Ein-spruch von reichen weißen Kirchen nur mit Mühe nachvollziehen und sich nur

sehr schwer dem Eindruck entwinden, hier werde Finanzkraft als Machtfaktor ausgespielt. Ohne den Beweis im einzelnen führen zu wollen oder zu können, machten die Vertreter des Stabes des ÖRK darauf aufmerksam, daß der Sonderfonds des PCR trotz seines wahrlich nur symbolischen Umfangs ein Gesprächsklima erzeugt habe, das sich jetzt, da die Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika als gleichberechtigte Verhandlungspartner Portugals anerkannt seien, ausgesprochen friedensfördernd auswirken könne. Hier sei ein Vertraenskapital erzeugt worden, das nun seine Zinsen trage. Die gesamte aktuelle Entwicklung im südlichen Afrika, die über die ehemaligen portugiesischen Kolonien und Rhodesien auf die Südafrikanische Republik zurückwirke, könne durchaus als Bestätigung des PCR gelesen werden. Zudem habe die theologische Auseinandersetzung um den weißen Rassismus, das Menschenrecht, insbesondere das Recht auf Selbstbestimmung, das Problem der Freiheit und das Problem der Gegengewalt vorerst auch in den Kirchen des nordatlantischen Raums zu irgendeinem schlüssigen Ergebnis geführt.

c) Die Vertreter des Rates der EKD machten demgegenüber auf ganz andere, durchaus nicht weniger bedeutsame Dimensionen der Kontroverse aufmerksam. Ganz abgesehen von eigenen Erfahrungen, die mit schmerzlicher Nachdrücklichkeit deutlich machten, daß auf der Gewalt kein Segen ruhe, daß Christen zumindest nur in der Situation der ultima ratio und unter Verzicht auf jede, aber auch jede Selbstrechtfertigung Gewalt üben könnten, bleibe ja immer noch die Frage, ob das Sendungsgefühl und der moralische Rigorismus einiger Mitgliedskirchen des ÖRK die Nichtachtung der Mehrheitsmeinung anderer Mitgliedskirchen rechtfertigen könne. Die Mitgliedskirchen in Westdeutschland jedenfalls müßten „Erfahrung“ gegen „Erfahrung“ setzen, und niemand könne sie im Konflikt der Erfahrungen davon entlasten, geltend zu machen, was sie erkannt und erlitten hätten: Auch plausible politische Ziele könnten, verabsolutiert, in die Irre führen und das Evangelium verfälschen. Die Gefahr der Selbsttäuschung sei zudem nirgends so groß wie im Zusammenhang von Zielen wie Gerechtigkeit, Freiheit, Humanität, die gleichsam automatisch den biblischen Segen hätten. Es sei natürlich einfacher, sich vom eigenen Schuldgefühl und vom eigenen Enthusiasmus mitreißen zu lassen. Aber die Tatsache, daß die Mehrheit der eigenen Mitgliedschaft nicht „mitspielen“, lasse sich dadurch nicht aus der Welt schaffen. Zwar sei Volkes Stimme mit Sicherheit nicht identisch mit Gottes Stimme, aber etwas gegen das Gewissen, auch das womöglich falsch programmierte Gewissen zu tun, sei gleichwohl nicht ratsam. Die Vertreter des Rates der EKD müßten am Ende ganz schlicht fragen, wie denn der ÖRK mit Rückmeldungen (feedbacks) von Mitgliedskirchen umzugehen gedenke, die in nach ihrer Meinung redlicher Bemühung ein ökumenisches Programm zu interpretieren und durchzusetzen versucht hätten und dabei — vorerst — gescheitert seien. Ein Ökumenischer Rat der Kirchen, der meine, er könne sich über Widerstände dieser Massivität hinwegsetzen, sei sicher nicht gut beraten. Die Entscheidung, schismatische Entwicklungen zu riskieren, sei gerade in einer Bewegung, deren Ziel die Einheit der Una Sancta Ecclesia sei, mit Sicherheit nur und allein die autonome Entscheidung der einzelnen Mitgliedskirche. Der Rat der EKD sei nicht bereit, sich diese Entscheidung von irgend jemandem aufzwingen zu lassen.

d) Der Rat der EKD seinerseits hatte zur Kenntnis zu nehmen, daß er die

Zeichenbedeutung des PCR im Strudel der Kontroverse innerhalb der EKD bislang vermutlich unterschätzt hatte. Gegen die existentielle Erfahrung von Nichtwissen, die verzweifelt um die Glaubwürdigkeit des Evangeliums im Streit der Rassen kämpften, war nur sehr schwer zu argumentieren. Alle sorgfältig erwogenen Vorschläge des Rates (und seiner Mitgliedskirchen, insbesondere auch der VELKD) zur Korrektur des PCR — von der Forderung, das PCR in den breiteren Kontext eines Kampfes um die Verwirklichung der Menschenrechte, wo immer sie in Gefahr sind, einzubeziehen, bis zu einer erneuten und differenzierteren Bestätigung einer „multiplen Strategie“ des Antirassismus — mußten sich der Frage stellen, ob sie auch nur annähernd die Botschaft des Mitleidens und der Solidarität vermitteln könnten, auf die die Kirchen der Dritten Welt warten. Die Frage war ganz schlicht, was in dieser Kontroverse wirklich den Vorrang hätte: die Salvierung des eigenen Gewissens oder die Tröstung der Brüder. Was würde die Zurücknahme des Zeichens des PCR für die ökumenische Gemeinschaft bedeuten? War das Problem nicht vielmehr, dieses Zeichen zu erhalten, aber in den Zusammenhang anderer, die ganze Breite der Menschenrechtsproblematik zwischen Ost und West, Nord und Süd aufzuheben?

e) Beschlüsse kamen nicht zustande, waren auch nicht zu erwarten, denn der Stab des ÖRK — das gehört zu den notwendigen Selbstkorrekturen im Binnenbereich der EKD — ist kein Leitungsorgan, sondern die Exekutive eines ökumenischen Meinungsbildungsprozesses, der durch „Protest in Genf“ nur sehr begrenzt zu beeinflussen ist. Die meisten zwischen dem ÖRK und der EKD strittigen Fragen wurden ohne diplomatische Vorsicht, in vollem christlichen Freimut erörtert. Ergebnisse sind jedoch nur im Fortgang der ökumenischen Gesamtentwicklung über die Sitzung des Zentralausschusses in Berlin und andere wichtige Veranstaltungen, bei denen während des kommenden Sommers die Ergebnisse jahrelanger Studien zusammengetragen werden (Accra, Bukarest etc.), zur Fünften Vollversammlung in Jakarta hin zu erwarten. Die Frage, wie die Vertreter der EKD in diesem komplizierten Vorgang der Meinungsbildung agieren, kann gar nicht ernst genug genommen werden. Ein Gutteil der Mißverständnisse zwischen ÖRK und EKD hängen damit zusammen, daß die Vertreter der EKD in ökumenischen Gremien oft erstaunlich „privat“, d. h. nach dem Maß persönlicher geistiger Erkenntnis, aber ohne Rückkopplung an den Meinungsbildungsprozeß der Volkskirche, für die sie standen, votiert haben. Die Partner im ÖRK fühlten sich gelegentlich völlig desorientiert, wenn sie feststellen mußten, daß die Meinung ihrer deutschen Freunde in der ökumenischen Diskussion kaum eine institutionelle Absicherung in den Leitungen der Gliedkirchen der EKD, geschweige denn in ihren Mitgliedschaften hatte.

### 3. Der Ertrag des Gesprächs in Genf

3.1 Der entscheidende Ertrag dieses Gesprächs war die Nötigung, das in der alltäglichen Auseinandersetzung unausweichlich sich vereinfachende Bild des jeweiligen Gesprächspartners vom anderen wieder zu differenzieren.

3.2 Der Rat der EKD begegnete in den Vertretern des Stabes des ÖRK den Repräsentanten einer weltweiten Kirchengemeinschaft, deren Zusammenhalt auch in der äußerst komprimierten Form einer zentralen internationalen

Arbeitsgruppe nur als ein Werk des Pfingstgeistes angemessen verstanden werden kann. Die direkte, unverstellte Begegnung mit einer solchen Gruppe schließt die Vorstellung einer „internationalen Verschwörung“, selbst unter Vernachlässigung all der apokalyptischen Untertöne einer solchen „Verschwörungstheorie“, als schlechthin absurd aus. Der Rat weist derlei Verschwörungstheorien, woher sie auch immer kommen, mit großem Nachdruck und mit der Bitte um ernsthafte Überprüfung derartiger Vorurteile zurück.

3.3 Die Vertreter des Stabes des ÖRK ihrerseits brachten zum Ausdruck, daß sie in den Mitgliedern des Rates der EKD keiner „formierten Lobby“ einer der großen weißen reichen Kirchen begegnet waren, sondern einer Gruppe von ökumenisch loyalen, zugleich höchst beunruhigten Kirchenführern, die über Jahre hin versucht hatten, ihre ökumenische Verpflichtung binnenkirchlich zu bewähren und dabei auf bestimmte, wichtige Grenzen der Lernfähigkeit der Gewissen, auch der eigenen Gewissen gestoßen waren. Die ökumenischen Gesprächspartner wußten es zu würdigen, daß der Rat in einer Situation innerer Auseinandersetzungen seine Loyalitäten durch Ort, Zeit und Stil der Zusammenkunft mit den ökumenischen Partnern so klar zum Ausdruck gebracht hatte.

3.4 Der Rat fragt alle in Deutschland streitenden Gruppen, ob sie wirklich das Recht und die Vollmacht haben, die Differenziertheit ökumenischer Verpflichtungen und Beziehungen auf die vereinfachte Entscheidung zwischen „Treue“ und „Verrat“ gegenüber einem vorlaufend festgestellten, nicht mehr fürs Gespräch offenen Verständnis von „Evangelium“ zu reduzieren. Er bezeugt seinen Partnern im ökumenischen Gespräch, in Genf wie anderswo in der Welt, den Ernst und die Überzeugtheit des Bemühens um evangelischen Gehorsam, auch wo die Meinungen im konkreten Fall diametral auseinanderlaufen. Er wird im Streit um die Wahrheit, wie er sie versteht, nicht nachlassen. Er wird sich aber auch nicht bereitfinden, um eines abstrakten Wahrheitsanspruches willen Brüder preiszugeben, die in ihrem erweisbaren Leiden den Beweis des „Geistes und der Kraft“ deutlich führen.

3.5 Den Gesprächspartnern der Diskussion in Genf bezeugt der Rat mit den Worten mehrerer Vollversammlungen des ÖRK: Wir haben die Absicht zusammenzubleiben und zusammenzuwachsen. Das schließt die Dramatisierung von Gegensätzen ebenso aus wie die diplomatische Verkleisterung ernstlicher Widersprüche und Spannungen. Es gibt Formeln und Programme der ökumenischen Bewegung, die nachzusprechen und zu unterstützen der Rat, auch im Namen der Christen, die er vertritt, sich im Gewissen nicht frei fühlt. An solchen Stellen beansprucht er das Recht zum Einspruch und, wo dieser nicht akzeptiert wird, zum Dissensus im Reden und Handeln. In keinem Punkt aber wünscht er, die Auseinandersetzung um die Wahrheit des Evangeliums abzubrechen. Er erklärt seine Bereitschaft zu lernen. Er bekennt sich zu seiner Verantwortung, jederzeit und gegenüber jedermann Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in Christus eröffnet ist für alle Menschen.

*Ernst Lange*

## Chronik

Vertreter der konfessionellen Weltbünde und des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK kamen im April in Genf zusammen, um sich mit den Aufgaben der ständig wachsenden bilateralen Dialoge zu befassen. In dem Arbeitsdokument der Tagung wird zu echter Koordination, gegenseitiger Kritik und Bereicherung der Dialoge, die zwischen den verschiedenen Konfessionen stattfinden, aufgerufen. Während der ÖRK den weiteren Rahmen für diese bilateralen Gespräche biete, könne es bei den Dialogen zwischen den Konfessionen zu „konkreten Entscheidungen und Übereinstimmungen hinsichtlich solcher Fragen kommen, die die einzelnen Kirchen seit Jahrhunderten trennen“.

Die zukünftigen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK standen im Mittelpunkt der 14. Tagung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe vom 27.—31. Mai in Venedig. In diesem Zusammenhang wurde den Ergebnissen einer in 20 verschiedenen Ländern gemeinsam durchgeführten Studie „Ökumene am Ort“ besondere Bedeutung zugemessen.

In Bukarest trafen sich vom 4.—8. Juni 25 Vertreter orthodoxer Kirchen zu einer von der Kommission für Weltmission und Evangelisation einberufenen Konsultation, die der Vorbereitung der Sektion 1 von Jakarta „Bekenntnis zu Christus heute“ aus orthodoxer Sicht diente.

Für die im Mai in Lusaka (Sambia) veranstaltete Allafrikanische Kirchenkonferenz verweisen wir auf den Bericht S. 371 ff.

Vom 28.—30. Mai fand in Nikosia/Zypern die Gründungsversammlung des Nahöstlichen Rates der Kirchen (MECC) statt, der an die Stelle des überwiegend protestantischen, seit 1924 bestehenden Nahöstlichen Christenrates (NECC) tritt.

Etwa 100 Theologen aus 30 Kirchen und 21 Ländern nahmen Anfang April in Warschau an einer einwöchigen Tagung der Konferenz der lutherischen Kirchen in Europa teil, die sich mit dem Thema „Die Pfarrer-ausbildung in Europa heute“ beschäftigte.

Der Erzbischof von Canterbury, Dr. Arthur Michael Ramsey, statete Ende Mai den Kirchen in der DDR einen sechstägigen Besuch ab.

Die Ökumene-Referenten der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik besuchten im April unter Führung des früheren Erzbischofs von Paderborn, Lorenz Kardinal Jaeger, den ÖRK und den Lutherischen Weltbund in Genf zu Gesprächen über interkonfessionelle Fragen. Ende März hatten auch die Ökumene-Referenten der Gliedkirchen der EKD ihre Jahrestagung im Genfer Ökumenischen Zentrum abgehalten.

Der Rat der EKD hielt seine monatliche Sitzung am 7./8. Juni im Ökumenischen Zentrum in Genf ab, um mit Vertretern des ÖRK klärende Gespräche über das gegenseitige Verhältnis und die gemeinsamen Aufgaben zu führen.

Die Diskussion über den ökumenischen Teil der Gottesdienstvorlage, die auf der 5. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der ka-

tholischen Bistümer in der Bundesrepublik vom 22.—26. Mai in Würzburg in erster Lesung verabschiedet wurde, läßt nach Ansicht von Bischof D. Hans Heinrich Harms „einen gewissen Fortschritt“ erkennen.

Die über 80 Teilnehmer am diesjährigen Evangelisch-Katholischen Publizistentreffen vom

13. bis 16. Mai in Taizé befaßten sich mit den Erwartungen, die heute an die Kirche gestellt werden.

Unter dem Gesamthema „Mit Jesus Christus unterwegs“ stand die 100-Jahrfeier des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, die mit zahlreichen Gästen aus 16 Ländern Ende Mai in Siegen stattfand.

## Von Personen

Der Leiter des Ökumenischen Instituts in Bossey, Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, ist am 30. Juni ausgeschieden, um nach Athen zurückzukehren. Sein Nachfolger wird der anglikanische Theologe Dr. John S. Mbiti aus Uganda.

Metropolit Antonij (Blum), bisher Exarch des Moskauer Patriarchats in Westeuropa mit Sitz in London, ist zurückgetreten, behält jedoch die Leitung seiner vor allem Großbritannien umfassenden Diözese.

Zum Nachfolger des nach seinem 70. Geburtstag im November zurücktretenden Erzbischofs von Canterbury, Dr. Arthur Michael Ramsey, hat Kö-Erzbischofs von Canterbury, Dr. Ar-York, Dr. Donald Coggan, ernannt.

Zum neuen General der Heilsarmee ist als Nachfolger des 70jährigen Schweden Erik Wickberg der Kanadier Clarence Dexter Wiseman gewählt worden.

Der diesjährige Friedenspreis des Deutschen Buchhandels wird im Oktober dem Prior von Taizé, Roger Schutz, verliehen werden.

Pfarrer i. R. Dr. Adolf Freudenberg (Bad Vilbel), von 1939 bis 1946 Leiter des Flüchtlingsreferats des ÖRK in Genf, vollendete am 4. April sein 80. Lebensjahr.

Der Präsident des Polnischen Ökumenischen Rates und Bischof der reformierten Kirche in Polen, Dr. Jan Niewieczeral, wurde am 23. April 60 Jahre alt.

D. Hans Thimme, Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen und Vorsitzender der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK, wurde am 6. Juni 65 Jahre alt.

Am 19. Juni verstarb Bischof i. R. D. Dr. Friedrich-Wilhelm Krummacher (73) in Ost-Berlin, der auch zahlreiche ökumenische Funktionen wahrgenommen hat.

## Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 30. Mai 1974)

Hans Heinrich Wolf, „Stagnation der Ökumene?“, *Una Sancta*, Heft 1/1974, S. 86—88.

Die Frage, ob die Ökumene 1973 in Stagnation geraten sei, wird in den ökumenischen Bilanzen gern verneint, aber man wird der Aufzählung ökumenischer Erfolge — z. B. Bildung von Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen, Ökumenevorlage auf der römisch-katholischen Synode — nicht recht froh. Als ob noch geöffnet werden müßte, was ökumenisch schon längst offen ist. Offenbar klammert man sich an die Vorstellung, wir hätten einen Weg zu finden, „die Wirklichkeiten unserer verschiedenen Konfessionskirchen so zu einer Synthese zu führen, daß möglichst wenig von dem Überkommenen dabei aufgegeben werde“ (S. 86). Möglichst wenig, vor allem von der Lehre. Ein katholischer Dreistufenplan, der zunächst eine stärkere Profilierung der jeweiligen Kirchen vorsieht, dann die Rezeption dieser Profilierung, und drittens eine Art Unionskonzil, möchte uns vorerst auf der Profilierungsstufe festhalten. Aber stehen nicht heute alle Kirchen an einem außerordentlichen Wendepunkt ihrer Entwicklung, wo sie einsehen müssen, daß ihre Profilierungen und Lehrunterschiede, etwa in der traditionellen Christologie, „unter Benutzung ganz spezifischer Denk- und Lebensformen zustande gekommen sind, die weithin heute nicht mehr die unseren sind“ (S. 87)? „Wir müssen versuchen, uns über den dreieinigen Gott im Ablesen seines Handelns in der Geschichte mit dem Volk Israel, vor allem mit Jesus Christus, mit seiner Kirche, mit der Welt Klarheit zu verschaffen“ (S. 87). Das führt nicht zur Profil- und Selbstreflexion, sondern zum gemeinsamen Suchen und Neuformulie-

ren der biblischen Wahrheit. Die eindrucksvolle Passage, in der Konrad Raiser vor der Kasseler EKD-Synode die ökumenische Bewegung als eine „Befreiungsbewegung der Kirchen“ bezeichnete, trifft genau die Situation: „Die Kirchen brauchen einander, um wirklich frei zu werden — weil sie die volle Wahrheit nur miteinander erkennen können“ (S. 87). Aber geht es denn überhaupt so ausschließlich um die Überwindung der Lehrunterschiede? Ist nicht die Lehre allenfalls ein Element an der Einheit der Kirche? „Besonders die Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika wissen um andere Elemente, und unsere Gemeinschaften und informellen Jugendgruppen wissen es auch. Diese Gemeinschaften leben von der Gemeinsamkeit eines ökumenischen Gottesdienstes, von der Gemeinsamkeit einer Aktion, die sie zusammen in Angriff genommen haben, von der Gemeinsamkeit einer Spiritualität, die im einzelnen vielleicht noch sehr schwierig zu entziffern ist“ (S. 87). „In dieser neuen christlichen Frömmigkeit, die sich in zunehmendem Maße und sehr verschiedenen Symptomen und an verschiedenen Orten der Welt herausbildet, ist auch für die Theologie Neues zu entdecken. Vielleicht ist sie aber noch gar nicht in der Lage, es zu formulieren. Das müßte kein schlechtes Zeichen sein.“ Wenn wir es wagen, aus der Tradition herauszutreten, Altes abzustoßen, Neues zu empfangen und dabei die Kontinuität des Glaubens neu zu erfahren, „dann vergessen wir vielleicht, allzuviel über Stagnation oder Nichtstagnation in der Ökumene nachzudenken“ (S. 88).

Günter Kehler, „Wie läßt sich Ökumene organisieren?“, *Evangelische Kommentare*, Nummer 4/1974, S. 202—205.

„Daß jenseits der traditionellen Konfessionsgrenzen so etwas wie ein Zwang zu Koordination und Kooperation besteht“ (S. 202), darüber sind sich Kirchenleitungen, Gemeinden und christliche Gruppen einig. Ökumenisches Bewußtsein ist die notwendige Voraussetzung für erfolgreiches kirchliches Handeln. Die Ziele sind doppelter Natur: einmal ist es das konfessionsüberschreitende Ziel, die Einheit sichtbar und organisatorisch darzustellen, zum anderen gibt es Spezialaufgaben und Teilziele, die, wie zum Beispiel die Unternehmungen von Brot für die Welt und Misereore, auf einer konfessionell gleichen Ebene liegen, nebeneinander her verfolgt werden, aber auch koordiniert und gemeinsam verwirklicht werden können. Welches sind die Voraussetzungen, unter denen sich die beiden Arten ökumenischer Ziele verwirklichen lassen? Lassen sich sozial-religiöse Systeme mit jeweils ausgeprägter, selbständiger Organisation zu einem neuen organisatorischen Gebilde verbinden? Die Ausgangsbasis für die Organisation ökumenischer Bewegungen ist denkbar günstig. Amtskirchen, Kirchenverwaltungen und kirchliche Organisationen dürfen beim Kirchenmitglied eine weitreichende Ökumenebereitschaft voraussetzen. Daß die Mehrzahl der Gemeindeglieder sich mit einer neuen ökumenischen Organisation weniger identifizieren könnte als mit der bestehenden konfessionellen, diese Sorge kann durch einfache Umfrageergebnisse widerlegt werden. Das Problem der Organisierbarkeit ökumenischer Bewegungen ist „vielmehr ein Problem der einzelnen kirchlichen Organisationen“ (S. 204) und ihrer Eigengesetzlichkeiten: Ihre „Mittel sind niemals reine Mittel, sondern verselbständigen sich bald zu eigenen Zwecken mit eigener Legitimation“, was an den verschiedenen konfessionellen Amtstheologien wie an Musterbeispielen ablesbar ist. Was ursprünglich Mittel sein sollte, wird als „unverzichtbar zur Erreichung der

„letzten und höchsten“ Globalziele herausgestellt und begründet“ (S. 204). Doch, „erst dann kann von Organisierbarkeit ökumenischer Bewegungen gesprochen werden, wenn die vertikalen Gliederungen der Kirchenorganisationen wenigstens ansatzweise auf verbindlicher Verhandlungsebene zur Kooperation finden“ (S. 205). Sinnvoll wäre ein „geordneter Apparat von Mittelspezialisten“, der die Zusammenarbeit reguliert, Problemlösungen betreibt und einen regen Austausch von Personal und Information gewährleistet. Diese „Berufsökumeniker“ sollten, statt der theologischen Grundsatzfragen, vornehmlich die Teilziele ökumenischer Zusammenarbeit verfolgen, Spezialaufgaben, die, weil von den Konfessionskirchen ohnehin nur ungenügend wahrgenommen, sich am ehesten aus dem Verantwortungsbereich einzelner Kirchen herauslösen lassen. Hüten sollte man sich jedoch vor der Illusion, „eine initiativ werdende ökumenische Laienbewegung ins Leben zu rufen, die Ökumenismus gewissermaßen im Handstreich etablieren könnte“: die Organisation ökumenischer Bewegung wird „zunächst eine Angelegenheit der ökumenisch engagierten kirchlichen Berufe sein. Es wird alles darauf ankommen, ob es diesem Personenkreis gelingt, einen Bereich organisierbarer, spezialisierter ökumenischer Arbeit zu finden und vollendete Tatsachen zu schaffen, die nicht ohne weiteres aufhebbar sind“ (S. 205). —

Kehrer spricht als Organisationssoziologe — aber was er von seiner Wissenschaft her zu bedenken gibt, zielt mitten hinein in theologische und ökumenisch-praktische Bereiche, auf denen er das Gespräch und die Begegnung mit dem Theologen sucht. Aus der hier angesprochenen theologischen Debatte sind u. a. zu nennen: Dorothee Sölle/Karl Gerhard Steck, „Aufbruch ohne Privilegien! Was verspricht das Konzept einer dritten Konfession?“ *Lutherische Monatshefte*, Heft 5/1974, S. 244—250;

Karl Foitzik „Konfessionalität für Jugendliche kein Problem?“ Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Heft 7/1974, S. 123—126; Philip Potter, Konrad Raiser, Willibert Gorzewski, Uwe Böhmer, Hartmut Clasen: „Die große und die kleine Ökumene. Beispiele für die Dissonanz ökumenischer Dialekte“, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 4/1974, S. 134—152.

Johannes Althausen, „Ein Test für die Kirchen in Europa. Über die Aufgabe einer ökumenischen Bildungsarbeit“, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 4/1974, S. 193—204.

Der Westeuropäer ist geneigt, Europa bei sich selbst vorzufinden. Wie unbeachtet das ist, wie sehr Europa sich als Ganzes überhaupt erst entdecken muß, wird deutlich, „seit auf Vorschlag der Sowjetunion und der anderen sozialistischen Länder eine Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa tagt“ (S. 193). „Das Europa, das in den gegenwärtigen Verhandlungen angestrebt wird, ist nicht gekennzeichnet durch Einheitlichkeit, sondern durch ein verabredetes friedliches Zusammenleben von Staaten unterschiedlicher, antagonistischer Gesellschaftsordnungen“ (S. 194). Es wird eine Testfrage für die europäischen Kirchen sein, ob sie in diesem geistig-politischen Kontext ihren kirchlichen Standort finden. Gefordert ist eine Befreiung des Gewissens zu weltweiter Verantwortung, zur Partnerschaft auch bei weltanschaulich gegensätzlicher Position. Gleichsam mit den Augen des Nicht-europäers müßten die Kirchen sehen lernen, „daß Europa nicht für sich allein lebt und entscheidet“, weil kein Kontinent sein wirtschaftliches, politisches und gesellschaftliches Leben für sich allein ordnen kann. Der Zentralauschuß des ÖRK, als er 1972 in Utrecht zur Europäischen

Sicherheitskonferenz Stellung nahm, hat demgemäß auch betont, daß das angestrebte System des Zusammenlebens in Europa in ein umfassendes Sicherheitssystem eingebaut werden müsse. Darüber hinaus wird der ökumenische Test für das kirchliche Leben in Europa zeigen, „ob die Kirchen das Zusammenleben verschiedener Konfessionen und Traditionen verwirklichen können“ (S. 194). „Die europäischen Kirchen werden den Test nur bestehen, wenn sie ihre Zusammenarbeit als eine langfristige Bildungsaufgabe verstehen und methodisieren lernen“ (S. 194). Erste Voraussetzung und zugleich Ziel solcher Bildungsaufgaben ist das Einüben von Partnerschaft. „Partnerschaft ist sozusagen Seinsstruktur“ (S. 195). Ein Musterbeispiel: Zugewanderte Afrikaner und Asiaten, die in England den obligatorischen Religionsunterricht hinterfragten, lösten in englischen Kirchengemeinden eine Diskussion aus, bei der man sich partnerschaftlich um die Frage nach dem Wesen der Religion, ihrer Bedeutung für den Menschen mühte — ein Stück „Dialog mit Menschen anderen Glaubens“, wie er vom ÖRK als Aufgabe der Kirchen erkannt worden ist.

Ein weiteres Ziel ökumenischer Bildungsarbeit ist die Verwirklichung von Einheit in der Vielheit, wo „Vielheit nicht aufgespaltene Einheit und Einheit nicht zusammengesetzte Vielheit ist“ (S. 198). Die hier intendierte „Konziliarität“ unter den Kirchen erfordert eine „induktive“ Arbeitsweise, bei der „die ökumenische Arbeit nur gemeinsam, aber zugleich nur je in der eigenen Tradition und in der Auseinandersetzung mit der eigenen Situation“ erfüllt werden kann (S. 198). Bildung, die Konziliarität ermöglicht, ist ein Prozeß, ein Fähigmachen zum Aufbau ganzheitlicher Gemeinschaft. Die Bemühungen stecken noch erst in den Anfängen. „Wegen des großen Wandlungsprozesses im Bildungswesen und der weitverbreiteten Unsicherheit,

sowie im Blick auf die Notwendigkeit, neue Prioritäten der Verantwortung auch da zu setzen, wo die Kirchen keine Aufgabe im gesellschaftlichen Bildungswesen haben, brauchen die europäischen Kirchen eine ökumenische Diskussion über die Motive ihrer Bildungsarbeit“ (S. 203).

*Juan Carlos Scannone*, „Ist die Theologie der Befreiung evangeliumsgemäß oder ideologisch?“, *Concilium*, Heft 3/1974, S. 228—232.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung möchte nicht mit der Theologie der Revolution verwechselt werden, sie versteht sich umfassender: als „eine neue Gesamtkonzeption der theologischen Arbeit“ (S. 228). Bei der Theologie der Revolution scheint die theologische und politische Problematik verkürzt. Als ob der Theologe nicht auch in die Versuchung geraten könnte, revolutionären Bewegungen einfach „eine christliche Ideologie ad-hoc“ zu liefern, sie gewissermaßen „zu taufen“ (S. 229). Die Welt mit ihren Befreiungsentwürfen und Verbesserungsschablonen steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, unter dem „Schon, und doch noch nicht“. Wichtig ist aber, daß der Konflikt zwischen Sünde und Gnade, wie er für die theologische Arbeit des Abendlandes prägend ist, nicht auf den persönlichen Bereich beschränkt werden darf: Die Befreiung gilt, wie dem einzelnen, so auch ganzen Völkern und Klassen, die unter ausbeuterischen Herrschaftssystemen geknechtet werden. Oesterliche Themen, alttestamentliche Geschichten wie die vom Auszug aus Ägypten sind die großen Paradigmen der Befreiungstheologen. „Der nach dem Bilde Christi geschaffene neue Mensch ist nicht bloße Innerlichkeit, sondern ein ganzer, gesellschaftlicher Mensch“ (S. 229). Profangeschichte und Heilsgeschichte sind, wenn nur die eschatologische Spannung gesehen wird,

ein Einziges. „Die geschichtlichen, politischen, gesellschaftlichen usw. Befreiungen sind bereits Heilsverwirklichungen, aber auch erst Vorentwürfe, Anzeichen und Vorwegnahmen der totalen, endgültigen Befreiung, die noch nicht vollendet ist“ (S. 229). Das ist die Theologie der Befreiung, wie sie sich aus der gesellschaftspolitischen Situation Lateinamerikas versteht. Aber „inwieweit überschneiden sich in der Theologie der Befreiung Evangelium und Ideologie?“ (S. 228) Diese Frage kann der Theologe sich nicht ersparen, „weil er bereits von einer durch Sonderinteressen bestimmten Gesellschaftssituation aus Theologie zu treiben beginnt“ (S. 231) und die vorliegenden Entwürfe des Menschen kritisch, zustimmend oder differenzierend zur Kenntnis nehmen muß. Der Theologe kann sich also aus dem Spiel der Optionen nicht heraushalten, er braucht sich aber von ihm nicht gefangen nehmen zu lassen. Er kann und muß die vorliegenden Entwürfe und Deutungen transzendieren, sie „für das Unvorhersehbare neuer Situationen offen machen“ (S. 231). Die Theologie der Befreiung greift über die Befreiungsideologien hinaus, schließt sie auf „für die Fülle des Menschseins, für das geschichtlich Neue und für Gott“ (S. 232).

*Wolfgang Beinert*, „Maria und das ökumenische Gespräch. Mariologie ist gegenwärtig nicht das drängende Problem“, *Katholische Nachrichtenagentur, Ökumenische Information*, Nr. 21, vom 22. Mai 1974, S. 5—7.

„Liegt das Feld der Mariologie vielleicht nur deswegen in der Ökumene brach, weil das Thema nirgendwo Hochkonjunktur hat?“ (S. 5) Eine „reiche Ernte“ verspricht sich Beinert, wenn dieser heute vergessene Acker mit Sachverstand bestellt würde. Denn ungeachtet aller Kirchenspaltungen haben sich Theologen aller Kirchen wieder und wie-

der mit der Mutter Jesu befaßt und „sind zu Ergebnissen gekommen, die wenigstens bedeutungsvolle Ansätze einer fundamentalen Übereinstimmung aufweisen“ (S. 5). Allerdings, daß noch „erhebliche Differenzen innerhalb der Christenheit bestehen, zwingt zu ihrer Aufarbeitung, wenn denn der Wille zur kirchlichen Einheit keine leere Phrase ist“ (S. 5). Woher diese Unterschiede kommen? Es waren nicht zuletzt „nicht-theologische Faktoren“, wenn die mariozentrische Frömmigkeit vieler Katholiken „kritische Instanzen echter kirchlicher Theologie“ überwältigte, wenn einer überschwenglichen Mutter-Gottes-Verehrung das Christus-Dogma zu einem „defizienten, weil seine Menschlichkeit nicht hinreichend berücksichtigenden Verständnis Jesu Christi“ zusammenschmolz (S. 5). Aber die Jahre nach dem Zweiten Vaticanum haben die Szene völlig verändert: „An die Stelle einer Springflut marianischer Literatur ist eine nahezu totale Ebbe getreten“ (S. 5). Gelegenheit genug, das Gespräch von neuem und diesmal mit großer Unbefangenheit aufzunehmen. „Wer daran teilnimmt, braucht sich den Vorwurf mangelnder Progressivität nicht machen zu lassen“ (S. 6); denn die Grundfragen überhaupt kommen zur Sprache: Marias Bedeutung für eine integrale Christologie, Ekklesio-logie und Anthropologie. Vielfältiges Material ist zur Hand, und den Anstoß zur Aufarbeitung hat jetzt Paul VI. mit der Adhortation „*Marialis cultus*“ gegeben, die eine biblisch, liturgisch, ökumenisch und anthropologisch begründete Reform der Marienverehrung anstrebt. Gerade der Hinweis auf die Bibel ist wichtig. Ein Sichttreffen über der Bibel könnte das ökumenische Gespräch über die Mariologie öffnen, während es an den katholischen Mariendogmen, in denen „so viel an geschichtlicher und theologischer Bedingtheit investiert ist“ (S. 7), bisher „unzuträglich kompliziert“ wurde, wenn nicht gar gescheitert ist.

Das soll nicht heißen, diese Dogmen müßten „für ungültig oder überholt erklärt werden“, aber „gerade die heutige Situation der allgemeinen Interpretation des Christentums ermöglicht es uns, bei der Heiligen Schrift selbst einzusetzen und nicht erst 1054 oder 1517 oder 1950“ (S. 7). Ist es nicht „der allzu oft im ökumenischen Raum praktizierte abendländische Provinzialismus“ (Kardinal Lorenz Jaeger), der der westlichen Theologie den Blick versperrt, auf ein „Thema, das in den Kirchen des Ostens von ausschlaggebender Bedeutung ist und allein deswegen nicht übergangen werden darf“ (S. 5)?

#### *Weitere beachtenswerte Beiträge*

*Robert Banks*, „The Search for Man in Christian — Marxist Dialogue“, *Theology. A Monthly Review*, Nr. 645/März 1974, S. 137 bis 147.

*Friedrich W. Bargheer*, „Ökumenische Tendenzen in Religionspädagogik und Religionsbuch“, *Una Sancta*, Nr. 1/1974, S. 71—85.

*Wilhelm Bartz*, „Das Kirchenverständnis der Freikirchen. Sie wollen die Kirche Christi im ‚ursprünglichen Entwurf‘ bauen“, *KNA - Ökumenische Information*, Nr. 15/16 vom 10. April 1974, S. 8—11.

*Peter Bläser*, „Sinn und Bedeutung der Ordination. Anmerkungen zu den in der evangelischen Kirche geltenden Ordinationsformularen“, *KNA - Ökumenische Information*, Nr. 20 vom 15. Mai 1974, S. 8—11.

*J. K. Byrom*, „Eucharistic Theology Today. The Historical Background“, *Theology. A Monthly Review*, Nr. 645/März 1974, S. 124 bis 137.

- Yves Congar*, „Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenischen Geistes“, *Internationale katholische Zeitschrift*, Nr. 3/74, Mai/Juni 1974, S. 248—261.
- „Einheit als Fernziel, Ein Gespräch mit Kardinal Jan Willebrands in Rom“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 4, April 1974, S. 183—187.
- Joachim Lell*, „Ein Schatz in irdenen Gefäßen. Rückfragen an Kardinal Jan Willebrands“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 5, Mai 1974, S. 250—252.
- Reinhard Frieling*, „Der gemeinsame Glaube. Anmerkungen zum ‚Neuen Glaubensbuch‘“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Nr. 2 — März/April 1974, S. 26—32.
- Günther Gaßmann*, „Papst-Primat über Lutheraner? Amerikaner spielen ein Modell der Einheit durch“, *Lutherische Monatshefte*, Nr. 5, Mai 1974, S. 217—219.
- „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner“, *KNA-Dokumentation*, Nr. 8 vom 13. März 1974, 7 Seiten (siehe *KNA* Nr. 11 vom 13. März 1974).
- Andrew Greeley*, „Humor und kirchliches Amt“, *Concilium*, Heft 5, Mai 1974, S. 369—372.
- Peder Højen*, „Erwägungen zur ökumenischen Methodik“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 3/74, S. 81—85.
- C. I. Itty*, „Die Entwicklungsdiskussion in der Ökumenischen Bewegung“, *Der Überblick*, Nr. 1/74, S. 5—10.
- „Gemeinden von heute, Gemeinden von morgen. Ein Fastenhirtenbrief von Bischof *Wilhelm Kempf*“, *Herder-Korrespondenz*, Heft 3, März 1974, S. 142—156.
- Konstantin Komarow*, „Initiator theologischer Gespräche zwischen Kirchen der Reformation und der Orthodoxie. Präsident D. Adolf Wischmann zum 65. Geburtstag“, *Stimme der Orthodoxie*, Nr. 3/1974, S. 36—40.
- Peter Meinhold*, „Das Selbstverständnis der Reformierten Kirchen. Eine konsequente Lehre von der Kirche wurde entwickelt“, *KNA-Ökumenische Information*, Nr. 14 vom 3. April 1974, S. 5—10.
- Helmut Mohr*, „Welchen kirchlichen Standort bringt die Gliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche mit sich?“ *Wort und Tat*, Nr. 3, März 1974, S. 75—78.
- Peter Neuner*, „Neue Aspekte zur Abendmahlsgemeinschaft. Die theologische Bedeutung der begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken“, *Stimmen der Zeit*, Heft 3, März 1974, S. 169—180.
- Nikos A. Nissiotis*, „Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit“, *Die Zeichen der Zeit*, Nr. 1/1974, S. 1—7.
- William Pannell*, „Evangelism and the Struggle for Power“, *International Review of Mission*, Nr. 250, April 1974, S. 201—210.
- Rolf Rendtorff*, „Der Staat Israel und die Christen“, *Zeitwende*, Nr. 3, Mai 1974, S. 183—196.
- Rosemary R. Ruether*, „Anti-Semitism in Christian Theology“, *Theology Today*, Nr. 4, Januar 1974, S. 365 bis 381.
- Dieter Trautwein*, „Gottesdienst als Feld ökumenischer Realisierung. Ökumeni-

sche Impulse für die Arbeit am Gottesdienst nach 1945“, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 4/1974, S. 161—174.

Georg F. Vicedom, „Christliche Mission und Entwicklungsdienst“, Interna-

tionale katholische Zeitschrift, Nr. 3/74, S. 215—229.

Gayraud Wilmore, „Black Theology. Its Significance for Christian Mission Today“, International Review of Mission, Nr. 250, April 1974, S. 211—231.

## Neue Bücher

### THEOLOGISCHES GESPRÄCH

*Heribert Mühlen*, Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. Mit einem Beitrag von Lukas Vischer. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1974. 214 Seiten. Kart. DM 16,80.

„Die Ökumene braucht eine Vision der Einheit, eine Zielvorstellung, auf die hin sie ihr theologisches Fragen und ihre Bemühungen zwischenkirchlicher Zusammenarbeit ausrichtet!“ — Noch nie hat dieses Desiderat sich so eindringlich gemeldet wie heute, da der Ökumenische Rat auf 25 Jahre — nicht gerade konfliktlos — ökumenischer Gemeinschaft zurückblickt. 1968 bereits hatte die IV. Vollversammlung in Uppsala das Ziel ins Blickfeld gerückt, als sie die Mitgliedskirchen aufforderte, auf die Zeit hinzuwirken, da „ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann“. Und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gab 1971 auf der Sitzung in Löwen mit dem Dokument „Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“ (s. in der vorgelegten Arbeit S. 183—190, Anhang I) so etwas wie eine Beschreibung des Ausgangspunkts, der inzwischen ein Studiendokument gefolgt ist, daß wie eine Art Marschanweisung „die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche“ vorstellt.

Das ist, abrißhaft dargestellt, der Stand in der ökumenischen Einheitsdiskussion. Daß in dieser Debatte jetzt ein römisch-katholischer Theologe das Wort nimmt, noch dazu, wie der Titel verrät, in einer überaus engagierten und bejahenden Weise, das sollte seinem Buch von vornherein die Beachtung sichern, die es verdient. Denn Mühlen ist engagiert; er sieht — anders als manche freundlich-unverbindliche Verlautbarung aus kirchlichen Amtskreisen —, daß ein verpflichtender Dialog der Kirchen auf ein Ziel zusteuern muß, und dieses Ziel könne nur eine Kirchenversammlung sein, die die Einigung vollzieht, ein großes Unionskonzil. Solch eine Forderung nun ist der Kirchengeschichte nicht ganz fremd, und man würde sie vielleicht unter die Rubrik „fehlgegangene Versuche“ einordnen, wenn nicht bei Mühlen die neue Einsicht hinzukäme, daß ein solches Konzil aus einer „epochalen Form der Konziliarität“ herauswachsen müsse. Diese Form findet er in einem erkenntnis-theoretischen Dreischritt, der einsetzt mit der Selbstfindung der Kirchen im Dialog, sich erweitert zur Öffnung auf die anderen im Vorgang der Konvergenz und dann, gewissermaßen in der im engeren Sinn konziliaren Phase, einmündet in die kritische Rezeption als dem Prozeß der Einigung. Soweit Mühlers konziliar-erkenntniskritische Konzeption. Ihre systematische Überprüfung erhält ihren besonderen Reiz dadurch, daß Mühlen die innere Stringenz seines er-

kennntis-theoretischen Dreischritts zu steigern versteht durch die Rückführung auf das trinitarische Dogma: daß Gott, als der Eine und Einzige, sich gerade in der Dreiheit der Personen erschließt, könnte vorbildhaft darauf hinweisen, wie kirchliche Einheit sich in der Vielheit verwirklichen muß.

Recht verstanden müßte der trinitarische Ansatz die von Mühlens empfohlene Konvergenz- und Selbstfindungsmethode vor vorschnellen Unionsschematismen bewahren; denn eine ganze Heilsgeschichte könnte mit der trinitarischen Aussage ins Spiel kommen, eine Geschichte von Erwählung und Verwerfung, von Sünde und Gnade, von Heil und Gericht. Deshalb möchte man sich die Weiterführung des Gesprächs gerade an dieser Stelle wünschen. Der Ökumenische Rat der Kirchen, in der oben skizzierten Konziliaritätsdebatte, ist nämlich von der konkreten Erfahrung der Kirchen her auf Probleme gestoßen, die in die heilsgeschichtliche Dimension hineinreichen: auf die Konflikte zwischen den Mächtigen und den Machtlosen, den Armen und den Reichen, den Starken und den Randgruppen. Kommt hier die epochal neue Form konziliarer Gemeinschaft in Sicht? Mühlens Konzept, auch wenn es sich nicht an diesen Spannungen orientiert, sondern auf die mehr traditionellen kirchlichen Differenzen abzielt, sollte sich dem Weiterdenken in dieser Richtung nicht versagen.

Unter den Anhängen und Beilagen, die der Verfasser seiner Arbeit beigegeben hat, begrüßt man dankbar das die Arbeit bestätigende Votum von Kardinal Suenens sowie den die Arbeit eröffnenden Beitrag von Lukas Vischer über „konziliare Gemeinschaft“.

Richard Boeckler

*Alfons Skowronek*, Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend

deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1971. 268 Seiten. Geb. DM 28,—.

Diese Münsteraner Habilitationsschrift eines katholischen polnischen Theologen ist eine erste Hilfe für die ökumenische Verständigung zwischen deutschen Protestanten und Katholiken über die mit der Sakramententheologie zusammenhängenden Fragen, die hinreichen bis zur Christologie und Ekklesiologie. Ob freilich „die Problematik Wort und Sakrament . . . einfach *das* Anliegen evangelisch-katholischer Begegnung ist“, wie der Verfasser (S. 245) behauptet, ist mir zweifelhaft, wengleich man zugeben muß, daß es hier um etwas Wesentliches geht, das man in keinem Falle bei der Besinnung auf das christliche Existenz Bestimmende außer acht lassen darf.

Das Buch ist als Sammelbericht über die verschiedenen Sakraments theologien oder auch nur Beiträge zu einer Art Theologie der Sakramente im Bereich des zeitgenössischen Protestantismus mit Fleiß erarbeitet. Soweit ich es beurteilen kann, sind die Auffassungen der erwähnten evangelischen Theologen (K. Barth, W. Jetter, H. Diem, K. G. Steck, O. Weber, H. Vogel, H. Gollwitzer, R. Bultmann, G. Ebeling, E. Fuchs, W. Marxsen, F. Gogarten, P. Tillich, W. Stählin, P. Althaus, W. Trillhaas, E. Käsemann, A. Peters, W. Elert, H. Sasse, E. Sommerlath, E. Kinder, L. Goppelt, E. Schlink, W. Andersen, R. Koch, O. Cullmann, J. Jeremias, W. G. Kümmel, H. Asmussen, M. Ladtman, H. Echternach) zum größten Teil korrekt wiedergegeben, wengleich mir bei einigen Details, besonders in der Darstellung von Bultmanns Sakramentsauffassung (von einer Sakramentenlehre sollte man bei ihm besser nicht reden, er hat nie eine solche Lehre ausgebildet!), Bedenken kommen, ob Skowronek hier alles richtig

verstanden hat bzw. ob er sich hier den Blick nicht durch eine *bestimmte* katholische Bultmann-Interpretation etwa in der Art Prümms hat verstellen lassen für die eigentlichen Intentionen Bultmanns — gerade, was die Sakramente betrifft.

Merkwürdig erscheint die Behauptung des Verfassers, die übrigens auch Brandenburg in seinem Geleitwort teilt, daß evangelische Theologie grundsätzlich anders strukturiert sei als katholische — speziell im Sakramentsverständnis. Diese Behauptung ist nicht hinreichend bewiesen. Außerdem, was heißt „strukturiert“? Mit solch schwammigen Begriffen sollte man im Bereich ökumenischer Theologie nicht arbeiten, es sei denn, man hätte sie zuvor ausreichend geklärt. Ist es denn wirklich wahr, daß evangelische Theologie sich mit dem Hinweis auf den Kerygmacharakter des Evangeliums begnüge und von daher den Sakramenten nicht genügend Beachtung schenke, weil der Glaube aus dem Hören des Kerygmas komme und also allein das Hören der Botschaft genüge? Wieso wird — wenn das wirklich katholische Auffassung sein sollte, was ich bezweifle — der einzelne Mensch „im Sakrament... tiefer als im Wort erfaßt“? Wieso tritt der Mensch im Sakrament „in größerer Aktivität auf als im bloßen (!) Hören des Wortes“? (S. 243) Diese Interpretation evangelischen Wort- und Glaubensverständnisses ist zu kurz geraten. Jedenfalls kenne ich keine evangelische Dogmatik, wo dieses Sprach- und Hörgeschehen nicht auch sogleich mit dem Tun des Menschen verbunden wird. Warum also diese gegen jene Aktivität aufrechnen? Hätte der Verfasser, der mehrfach größte Sympathie für Ebelings Theologie bezeugt, nicht gerade in diesem Punkte von diesem eine tiefere Einsicht in die „Struktur“ evangelischen Glaubens und evangelischer Theologie erfahren können? Mir scheint, hier stehen weniger Strukturunterschiede von zwei Theologien zur Debatte als vielmehr noch immer nicht abgelegte Vorurteile gegen das —

vielleicht protestantischer Theologie und Kirche zurecht vorgehaltene — Zuwenig an sakramentalem Denken und Geschehen. Vielleicht ist die Zeit noch nicht reif dazu, ohne solche Vorurteile eine ökumenisch gesinnte Bestandsaufnahme evangelischer Sakramentsauffassungen zu erarbeiten? Wahrscheinlich wäre auch in diesem Falle weniger mehr gewesen, etwa derart, daß sich der Verfasser mit der Darstellung *einer* evangelischen Sakramentstheologie begnügt hätte und nicht ein buntes Kaleidoskop so unterschiedlicher theologischer Auffassungen wie der hier referierten hätte bringen müssen.

Die Seite 118 angekündigten Referate über Conzelmann und Schmithals sind offenbar ausgefallen, statt dessen wird plötzlich Gogarten zur „Bultmannschule“ gerechnet, was einfach Unsinn ist. Die ziemlich vielen Druck- und Flüchtigkeitsfehler (vor allem bei Autorennamen und Buchtiteln) sind wohl eher seinem deutschen Helfer, Bruno Schulz, als dem polnischen Autor anzulasten. Aber ein Pauschalurteil wie jenes, daß G. Ebeling „wie kein anderer Theologe“ (gemeint ist wohl: wie kein anderer evangelischer Theologe) sich bemühe, „das (reformatorische) Erbe im Weiterdenken zu bewahren“, ist peinlich. Denn welcher evangelische Theologe, der auch nur eine Ahnung davon hat, was evangelisch-reformatorische traditio und renovatio bedeuten und wozu sie im theologischen Denken und christlichen Leben verpflichten, könnte nicht mit demselben Anspruch auftreten?!

Das Bleibende an diesem Buch wird wohl die wieder neubetonte Behauptung sein, daß Christus als Ursakrament, die Kirche als Grundsakrament und die Sakramente selbst als deren Ausfaltungen zu verstehen seien — dies insofern das „Bleibende“, als damit eine bestimmte katholische Sakramentsauffassung erneut zur ökumenischen Diskussion gestellt wird. Die Verständigung über das Sakrament steht uns also noch bevor. Erste Ansätze sind andernorts allerdings schon in Sicht,

etwa im *Neuen Glaubensbuch* von Feiner und Vischer oder in Richard Schlüters Arbeit über *Karl Barths Tauflehre*.

Bernd Jaspert

*Um Amt und Herrenmahl*. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Herausgegeben von Günther Gaßmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Hertrich. Verlag Otto Lembeck / Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1974. 174 Seiten. Kart. DM 16,—.

Der evangelisch-katholische Dialog, der sich mehr und mehr auf die Amtsfrage zubewegt hat, „hat uns zu dem Punkt geführt, an dem die Frage der Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft sich gebieterisch aufdrängt und nicht mehr ausklammern läßt“ (S. 17). So lautet Harding Meyers Urteil im einführenden Teil über „Bedeutung und Ergebnisse des evangelisch-katholischen Gesprächs“ (S. 11—19). Es trifft genau die heutige Dialogsituation. Aber haben wir nicht Angst bekommen vor zu großer Verbindlichkeit? Jedenfalls wird sich heute keine Gemeinde und keine Kirchenleitung mehr die Auseinandersetzung um die Konsequenzen des Dialogs ersparen können, und so kann man sich nur freuen, daß jetzt die wichtigsten Ergebnisse des Gesprächs über Amt und Abendmahlsgemeinschaft so schön in einem Buch vorliegen. Es sind folgende Texte: der Malta-Bericht „Das Evangelium und die Kirche“, das lutherisch-katholische Gespräch in den USA über Eucharistie und Amt, das evangelisch-katholische Gespräch der Gruppe von Dombes, die Stellungnahme des Straßburger Instituts zur lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft und das Memorandum deutscher ökumenischer Institute zur Amtsanerkennung — alles Dokumente, die aus dem Dialog mit der römisch-katholischen Kirche nicht mehr wegzudenken sind. Die beigegebenen Bibliographien zum evange-

lisch-katholischen Gespräch und zur neueren katholischen Lutherforschung — beide in vortrefflicher Auswahl der Titel — wollen den Umgang mit den Dokumenten erleichtern.

Richard Boeckler

*Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft*.

Mit Beiträgen von Martin E. Marty, Adriaan Geense, Vilmos Vajta. Mit Texten von Karl Rahner, Hans Küng, Roger Garaudy u. a. Vorwort: Günther Gaßmann. (Ökumenische Perspektiven. Herausgegeben von Marc Lienhard und Harding Meyer, Nr. 5.) Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1974. 123 Seiten. Kart. DM 12,—.

Die „neue Konstellation der Christenheit, die mit ihrer polarisierenden Kraft die klassische ökumenische Struktur getrennter Konfessionen umgreift und durchdringt“ (Günther Gaßmann, S. 8) — in ihrem Rahmen ist Jesus Christus zu einer kontroversen Figur geworden. Wer ist und was wollte Jesus von Nazareth? An der Frage entzweien und bekämpfen sich die verschiedenen Verständnisse von Weltverantwortung, Mission, Erlösung, Heil, Revolution und Gewalt, Dialog, Gemeinschaft, Gottesdienst und wie man die Reihe fortsetzen könnte. So wird die ökumenische Debatte in neuer, elementarer Weise zurückgeführt auf den christologischen Ausgangspunkt, dem die ökumenische Bewegung verpflichtet ist. Ob „die ökumenische Einmütigkeit im Christusbekenntnis“ — auch das Jakarta-Motto „Jesus Christus befreit und eint“ macht sie geltend — noch so undifferenziert und stillschweigend wie bisher vorausgesetzt werden kann? Die drei Beiträge dieses Buches — Vorträge, die 1972 auf zwei vom Straßburger Institut für ökumenische Forschung veranstalteten Seminaren in Kenosha (USA) und Straßburg gehalten wurden — wollen in die moderne Kon-

frontation mit Jesus hineinführen. So etwa, wenn Martin E. Marty, bekannt als Interpret der religiösen Tradition und Situation Nordamerikas, die Jesusbilder bei verschiedenen religiösen Bewegungen seines Landes zeichnet (S. 13—27: Jesus und die Bewegungen innerhalb der Gesellschaft). Wenn Adriaan Geense (S. 29 bis 46: Konfrontation mit dem lebendigen Christus) systematisch zu fassen versucht, was existentielle Begegnung mit Christus bedeutet. Oder wenn Vilmos Vajta (S. 47 bis 106: Jesus und seine Gemeinschaft — einst und heute) fragt, wie Kirche und Gemeinschaft sich verwirklichen aus der Begegnung mit Jesus und im Gegenüber zur Welt. Der Leser findet jedesmal die Perspektiven, unter denen er die eigene Konfrontation mit Jesus erkennen und realisieren lernt. Er findet aber auch — den drei Beiträgen als Gebrauchshilfe für die Praxis angefügt (S. 107—116) — eine Reihe von Texten, die den Kerngehalt unserer Glaubenshoffnung auszusagen versuchen, Glaubensbekenntnisse und Kurzformeln des Glaubens aus heutigen Lebensentscheidungen, darunter Formulierungen von Karl Rahner, Henri Capiieu, Hans Küng, aus dem Politischen Nachtgebet und von Roger Garaudy. Den Abschluß bildet der Arbeitsgruppenbericht „Das gegenwärtige Christusbekenntnis“ (S. 117—123). Das Ganze ist ein gelungener Versuch dessen, was „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ heute bedeuten könnte.

Richard Boeckler

*Carl-Henric Grenholm*, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull. Verlag Verbum, Uppsala 1973. 351 Seiten. Broschiert.

Ausgehend von einer Beobachtung, die der Verfasser im Anschluß an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 machte und die darin besteht, daß

das in der Ökumene zur Geltung gekommene Axiom der „verantwortlichen Gesellschaft“ anlässlich eben dieser Weltkonferenz abgelöst wurde von der „Theologie der Revolution“, bemüht sich der Verfasser darum, die Repräsentanten dieser beiden Grundrichtungen exemplarisch zu untersuchen. Dabei bedient er sich der Methode der analytischen Philosophie, d. h. er trägt sechs analytische Fragen an die zu analysierenden sozialetischen Systeme heran. Diese Fragen sind folgende:

1. Welches Modell der zukünftigen Gesellschaft wird in diesen sozialetischen Systemen entwickelt?
2. Welche Kriterien werden für die politische Aktion aufgestellt?
3. Wie wird das Verhältnis von christlich und menschlich bestimmt?
4. Wie wird das Verhältnis von Ethik und Politik bestimmt?
5. Wie wird die Veränderbarkeit sozialer Strukturen beurteilt?
6. Wie wird das Verhältnis von Kirche und Politik gesehen?

Das Ziel Grenholms besteht in der Ausbildung einer Alternative zu einem naturrechtlich orientierten System der Ethik, wie er es bei Bennett und Wendland vorzufinden meint, und dem auf der Theologie der Revolution aufbauenden System, wie es Richard Shaull entwickelt hat. Diese Alternative sieht der Verfasser in einer menschlich begründeten, am Liebesgebot als ihrem leitenden Prinzip orientierten Ethik. Dabei kann er sich vor allem auf die Interpretation des Liebesgebotes, die Ragnar Holte geleistet hat, beziehen. In diesem Zusammenhang versucht er einmal, das Liebesgebot selbst aus einer privatistischen Verengung zu befreien und es für die gesellschaftliche Dimension zu öffnen. Hier bekommen bei ihm dann die handlungsorientierenden Begriffe des „guten menschlichen Lebens“, der „Wohlfahrt“, der „Partizipation“, der „Freiheit“ und der „Gemeinschaft“ ihren Stellenwert. Weiterhin ist Grenholm bemüht, die lutherische Zwei-Reiche-Lehre zu aktualisie-

ren, indem er vor allem darauf bedacht ist, den mit ihr verbundenen Dualismus zwischen Glaube und Welt zu überwinden.

Diese in ihrer Gliederung klare und in ihren Fragestellungen transparente Arbeit vermag sicher gerade das in der Ökumene aufgebrochene Gespräch über den Beitrag der Christen zur Lösung gesellschaftlicher Probleme zu befruchten. Nicht ohne Reiz ist es hierfür, daß bei ihm das Leitbild eines „sozialethisch begründeten, demokratischen Sozialismus“ sichtbar wird.

Christian Walther

*Basil Moore* (Hrsg.), *Schwarze Theologie in Afrika. Dokumente einer Bewegung.* (Theologie der Ökumene, Bd. 14.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. 178 Seiten. Kart. DM 19,80.

Die vorliegende Aufsatzsammlung, die von dem aus Südafrika verbannten B. Moore herausgegeben ist, enthält 18 Beiträge vorwiegend schwarzer Südafrikaner zum Thema Black Theology/Schwarze Theologie.

In den verschiedenen Aufsätzen werden kraftvolle Ansätze einer erst seit 1970 entwickelten Theologie sichtbar, die sich an den kirchenhistorischen und gegenwärtig-politischen sowie kirchlich-theologischen Verhältnissen Südafrikas entzündet hat. Wie M. Buthelezi, der 1973 in Südafrika gebannte schwarze Lutheraner, in einem Aufsatz dieses Buches schreibt, liegt die „Genialität“ Schwarzer Theologie darin, „daß sie dem Faktum Rechnung trägt, daß theologische Aufrichtigkeit die Besonderheit der Situation des Schwarzen nicht außer acht lassen darf“ (S. 47). Von diesem Ausgangspunkt werden die weißen südafrikanischen Christen mit schärfster Kritik bedacht; und zwar nicht nur hinsichtlich der historischen Funktion der Missionare, die in einem der Beiträge als

„Agent(en) des europäischen Kolonialismus“ (S. 75) bezeichnet werden. Ebenso schonungslos wird vielmehr die gegenwärtige Haltung der weiß-dominierten Kirchen Südafrikas kritisiert, und zwar in bezug auf deren zumindest stillschweigende Unterstützung des Rassismus, auf die durch die westliche Christenheit vertretene, „fast krankhaft pessimistische“ (S. 143) und individualistische Anthropologie und auf die autoritären Gottesvorstellungen, die dazu beigetragen haben, den politischen Status quo in Südafrika zu legitimieren. — Die umfassende Unterdrückung schwarzer Südafrikaner dient als hermeneutischer Ausgangspunkt für die Herausarbeitung einer christlichen Anthropologie und Theologie, die an altafrikanische und christlich-hebräische Traditionen anknüpfen, die ein korporatives, auf die Sozietät bezogenes Menschenbild vermitteln und Gott bzw. Christus als Revolutionär, als Befreier der unterdrückten und diskriminierten Menschen sehen.

In diesen authentischen Dokumenten schwarzer Südafrikaner, von denen ein ganz Teil durch die südafrikanische Regierung mit dem Bann belegt wurde — ebenso wie die in diesem Buch vorhandenen Aufsätze in Südafrika verboten wurden —, tritt uns eine Kritik entgegen, in der die kirchlich-politische Situation Südafrikas mit dem Engagement der durch die Apartheidspolitik negativ Betroffenen analysiert wird. Mit dieser Kritik verbunden sind Ansätze einer Neuinterpretation des Christentums, die nicht nur eine umfassende Befreiung der Schwarzen, d. h. der Unterdrückten als Ziel beinhalten, sondern auch eine Humanisierung und Rechristianisierung der weißen Unterdrücker intendieren.

Durch schwarze Theologen in Südafrika werden somit tiefgreifende Anfragen an die westliche Christenheit insgesamt gestellt, denen man sich als Mitglied der weißen westlichen Christenheit nicht entziehen kann, will man das Chri-

stentum in der gegenwärtigen Zeit ernst nehmen.

Wolfram Weiße

*Ernst Benz*, Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie. Verlag Rombach, Freiburg 1973. 266 Seiten. Leinen DM 58,—.

Schüler von Ernst Benz haben aus Anlaß seines 65. Geburtstags (17. November 1972) den vorliegenden Band herausgebracht: acht Benzsche Aufsätze, in den Jahren 1933—1936 geschrieben, die alle das Thema endzeitlicher Erwartung und Geschichte behandeln. Gewissermaßen als Mittelpunkt des Vorgetragenen wird die Zeit der Erweckungsbewegung beschworen, insbesondere die endzeitliche Vision in Jung-Stillings „Heimweh“: die Sammlung der Erweckten und Erwählten im endzeitlichen, bei Samarkand gelegenen Solyma und, in das Bild eingefügt, der Weg eines deutschen Predigers Christian Friedrich Stoll in Rußland und Sibirien. Daß der Osten schon zuvor, im Pietismus, eine nicht nur kirchlich-pastorale, sondern auch theologisch-endzeitliche Bedeutung erhielt, findet der Leser sehr konkret veranschaulicht an August Hermann Franckes Bemühungen um die deutschen evangelischen Gemeinden in Rußland (S. 150—210). Eine Auslandsarbeit, geleitet von dem Gedanken, die Erweckten in beiden Ländern, Lutheraner und orthodoxe Christgläubige, könnten berufen sein, die eine, noch in viele Konfessionen und Sekten gesplattene Gemeinde des Herrn Christus in ihrer ursprünglichen Form wiederherzustellen! Konkretisierung endzeitlicher Hoffnung in der Geschichte und Geschichtsdeutung vom Ende der Geschichte her, das sind die Merkmale solcher Geschichtstheologie, und die Linie, auf der ihre Gestalten sich bewegen, ist die Ost-West-Linie, der Weg vom Osten, vom

christlichen Ursprung her, in den Westen, den Ort des Verfalls — und auch umgekehrt, der Weg wieder zurück. Zu nennen sind in diesem Rahmen die Aufsätze: Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung (S. 90—117); Das Reich Gottes im Osten. Jung-Stilling und die deutsche Auswanderung nach Rußland (S. 118—133); Russische Endzeiterwartung. Studien zur Einwirkung der deutschen Erweckungsbewegung in Rußland (S. 211—240). Dazu kommt der Rückblick auf Beispiele endzeitlichen Geschichtsdenkens im Mittelalter: Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewußtseins. Studien zur Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen (S. 9 bis 37), und: Verheißung und Erfüllung. Über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewußtseins (S. 38 bis 89). Vor allem wird der Leser aber auch auf seinen eigenen geschichtlichen Standort im 20. Jahrhundert angesprochen: Steht nicht die Neuzeit unter Vorzeichen, die tieferes Verstehen nur aus der biblischen Verkündigung endzeitlicher Erwartung deuten kann? So versucht „Der Tod Gottes“ (S. 241—258) — an Hand von Grigol Robakidses „Die gemordete Seele“ und Edzard Schapers „Die sterbende Kirche“ — einer Gegenwart Perspektiven endzeitlichen Geschichtsverständnisses zu erschließen. Dies mag heute besonders not tun, und so wird man sich, auch über den Schüler- und Freundeskreis von Ernst Benz hinaus, freuen, diese zum Teil gar nicht mehr zugänglich gewesenen Studien einer interessierten Leserschaft wieder vorgelegt zu sehen.

Richard Boeckler

*Klaus-Martin Beckmann* (Hrsg.), Protestantische Theologie. (Econ Reader, herausgegeben von Alphons Silbermann.) Econ Verlag, Düsseldorf—Wien 1973. 340 Seiten. Kart. DM 28,—.

Mit dieser Auswahl von Originalbeiträgen zur Systematischen Theologie bietet der Herausgeber ein Sach- und Fachbuch für interessierte Laien, aber auch ein Lesebuch für Theologen. Die etwa zwei Dutzend Beiträge von ausnahmslos bekannten Autoren gliedern sich in die Abschnitte „Von der ‚Zeit der Krise‘ bis zum 2. Weltkrieg“, „Der Prinzipien- und Methodenstreit“, „Die Öffnung zur Ökumene“ und „Gegenwart und Zukunft“. Ohne damit die übrigen, durch Literaturhinweise und die gemeinsame Einleitung erschlossenen Beiträge abwerten zu wollen, seien an dieser Stelle die Autoren und Themen des Abschnitts Ökumene genannt. Hier weitet sich die sonst doch wesentlich von der deutschen Theologie bestimmte Szenerie. Josef L. Hromádka (Die Souveränität Jesu Christi), Willem A. Visser 't Hooft (Die Rolle der Christen im rapiden Wandel der Gesellschaft), Richard Shaull (Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie) und M. M. Thomas (Das Evangelium und der Aufbruch des modernen Asien) sind hier die durch Edmund Schlink und Günter Jacob ergänzten internationalen Kronzeugen ökumenischen Denkens. Damit wird zugleich ein Kontrapunkt zu den theologischen „Klassikern“ der anderen Abschnitte geboten. Der Band belegt, daß Theologie keineswegs langweilig zu sein braucht.

Walter Müller-Römheld

## ÖKUMENE UND ENTWICKLUNGSDIENST

*Karl-Heinz Dejung*, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910—1968. (Reihe: Studien zur Friedensforschung, Bd. 11.) Ernst Klett Verlag, Stuttgart/Kösel-Verlag, München 1973. 480 Seiten, 1 Zeittafel. Kart. DM 19,80.

*Bettina S. Hügni*, Der Beitrag des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Entwicklungshilfe. (Berner Beiträge zur Nationalökonomie, Bd. 21.) Verlag Paul Haupt, Bern—Stuttgart 1973. 360 Seiten mit 7 Abb. Kart. DM 34,—.

I. Noch immer ist der Ökumenische Rat der Kirchen in der Bundesrepublik für viele Christen nur als Initiator und Träger des Antirassismus-Programms bekannt. Die Erinnerung an die wichtige Rolle, die die Ökumene für die Aufnahme Deutschlands in die Völkergemeinschaft nach dem 2. Weltkrieg, für den Aufbau der zerstörten Kirchengebäude, die Hilfsaktionen für die hungernden Kinder und die mittellosen Flüchtlinge der Nachkriegszeit spielte, ist dagegen schon verblaßt.

Deshalb ist es wichtig, daß nun endlich auch in deutscher Sprache gründliche Darstellungen der Entwicklungsstruktur, der Arbeitsweise und Ziele der Ökumene erscheinen. Visser't Hoofts Autobiographie „Die Welt war meine Gemeinde“ gibt denjenigen, die einen persönlichen Einstieg in die verwickelte Geschichte der ökumenischen Bewegung finden wollen, die beste und wohl auch lesbarste Einführung. Allerdings steht bei ihm die europäische Perspektive so sehr im Vordergrund, daß man über die Probleme, die durch die immer stärkere Einbeziehung der „Dritten Welt“ und ihrer Christen und Kirchen in die ökumenische Bewegung entstanden sind, nur unzulänglich informiert wird.

Zwei Neuerscheinungen übernehmen nun diese Aufgabe: Die erste Studie wurde von dem jungen Theologen Karl-Heinz Dejung der Heidelberger Fakultät als Dissertation eingereicht, die andere, anspruchloser als die erste, wurde von der Schweizer Ökonomin Bettina S. Hügni am Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales in Genf durchgeführt.

Beide Studien ergänzen sich vorzüglich, da Hürnis Untersuchung die organisationssoziologischen und ökonomischen Aspekte dieser nicht staatlichen Organisation herausarbeitet und ihre Wirkungen an ihren Projekten mißt, Dejungs fünfhundertseitiges Werk dagegen mit historischer Akribie den theologischen Auseinandersetzungen nachgeht, die zur Bildung und ständigen Veränderung der ökumenischen Bewegung und ihres Verhältnisses zur „Dritten Welt“ geführt haben. Auch zeitlich ergänzen sich die Studien insofern, als Dejung seine Untersuchungen auf die Jahre von 1910 bis 1968 erstreckt, Bettina Hürni sich dagegen auf die Jahre 1961—1971 konzentriert.

II. Hürnis Buch kann auf einen weiteren Leserkreis als das von Dejung rechnen, da es praktisch keine theologischen Kenntnisse voraussetzt und präzise Informationen über die aktuellen Probleme gibt, die heute die christliche Öffentlichkeit beschäftigen: das Antirassismus-Programm, die Vietnam-Hilfe, der Biafra-Krieg, das Nahost-Flüchtlingsprogramm und das „christliche Programm“ der kirchlichen Entwicklungshilfe.

Diese Problemfälle, an denen sich die Fähigkeit der Ökumene, Konflikte zu bewältigen, die zwischen ihren Mitgliedskirchen und zwischen verschiedenen politischen und theologischen Positionen aufbrechen, erweisen mußten, werden von der Autorin sachlich und abgewogen, wenn auch notwendigerweise leider sehr kurz, beschrieben und analysiert. Das ist das größte Verdienst dieser Arbeit.

Das einleitende Kapitel über die „historisch-bedingten Veränderungen im Sozialdenken und in der politischen Ausrichtung des ÖRK als Grundlage seines Beitrages zur Entwicklungsarbeit“ liefert für das Verständnis der Aktion des ÖRK die notwendigsten Informationen, läßt sich aber natürlich überhaupt nicht mit den sehr viel gründlicheren und ausführlicheren Erörterungen dieses The-

mas bei Dejung vergleichen. Außerdem wird die Unterscheidung zwischen „gemäßigten“ und „extremen“ Positionen nicht immer klar, weil in der kirchlichen Diskussion diese Positionen nicht immer mit den politischen identisch sind. So kann ein politisch gemäßigter Laie theologisch extreme Positionen und ein theologisch gemäßigter Christ politisch extreme Haltungen zeigen. Letztlich sind solche Vereinfachungen wohl nicht vermeidbar, aber sie sollten durch eine Lektüre von Dejungs Dissertation relativiert werden. Für den Entwicklungshilfe-Praktiker ist das dritte Kapitel „Analyse der Arbeitsmethoden des ÖRK für Entwicklungsvorhaben“ sowie die Darstellung der einzelnen Projekttypen recht lehrreich. Die Debatte über die Evaluierung von Projekten durch ACTS, einem eigens dafür geschaffenen Organ des ÖRK, sollte in die nationale Diskussion übergeleitet werden, da dort bis heute die stärksten Widerstände gegen eine kritische Evaluation von Projekten zu finden sind, obwohl nur eine solche die Auswertung der Fehler der Vergangenheit für gegenwärtige zukünftige Projekte ermöglicht.

Für eine solche Diskussion ist auch die Analyse der Ziele der verschiedenen Projekttypen nützlich, die die Verfasserin vornimmt. Diese Analyse ist deshalb so anregend, weil die Verfasserin versucht, das selbstkritische, diskussionsfreudige, an die Autonomie des Individuums appellierende Klima ökumenischer Beratungen als Ausfluß des „Protestantischen Prinzips“, um Tillichs Formulierung zu benutzen, der diplomatischen Weltpolitik der katholischen Kirche und der ideologischen Disziplin des rassistischen Sozialismus entgegenzusetzen. Daß diese verschiedenen sozialetischen Positionen die praktische Zusammenarbeit nicht hindern, sondern oft sogar fördern, wird von ihr an verschiedenen Stellen immer wieder belegt (z. B. Biafra, Vietnam, Naher Osten).

Die Erfahrungen in der Bundesrepublik bestätigen diese These ebenfalls, wie z. B. die Gründung der „Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsdienst“ zeigte.

Weniger gelungen erscheint die Darstellung der „Motivationen“ der mit Entwicklungshilfe befaßten Organisationen und Individuen zu sein. Hier hätte die von D. Breitenbach und D. Dankwortt aufgearbeitete internationale Literatur berücksichtigt werden müssen, die bereits interessante empirisch gesicherte Ergebnisse aufzuweisen hat. Überhaupt fällt auf, daß die psychologische, insbesondere sozialpsychologische Literatur kaum rezipiert wird, was manche Passagen etwas dilettantisch erscheinen läßt.

Das läßt sich auch von dem Kapitel über die Informationsarbeit des ÖRK in den Industrieländern sagen. Zweifellos hat die Verfasserin recht, daß der ÖRK zu wenig die erfolgreichen Projekte herausstellt und mit einseitigen Streitschriften gegen den Cabora-Bassa-Damm oder andere Aktionen eher abschreckt als Verständnis für die an sich berechtigte Kritik weckt. Doch ist das Problem der „Bewußtseinsbildung“ erheblich komplexer als es in den sehr knappen Ausführungen des Buches zum Ausdruck kommt, was sich aber dadurch erklären läßt, daß nach dem Aufbau der Arbeit der „innenpolitische“ Teil ökumenischer Entwicklungsarbeit gegenüber dem „außenpolitischen Teil“ nur sekundär ist.

In ihrem Schlußkapitel versucht die Verfasserin auf etwa 30 Seiten die allgemeinen Schwierigkeiten der Entwicklungsarbeit, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln an einzelnen Projekten und Aktionen gezeigt werden, zusammenzufassen und die positiven und negativen Aspekte des Entwicklungsbeitrages des ÖRK herauszustellen. Diese Zusammenfassung könnte sehr gut für eine Diskussion der Mitarbeiter kirchlicher Hilfswerke dienen. Sie stellt dabei unter dem

Stichwort „Rückwirkungen der Entwicklungsarbeit auf den ÖRK“ eine interessante These auf. Sie bearbeitet die beiden „institutionellen Krisen“, die durch das Engagement im Biafra-Krieg und das Antirassismus-Programm hervorgerufen wurden, positiv, denn „sie setzen... die unerläßlichen Kräfte für die geistige Erneuerung im Innern und die Stärkung der Einheit gegen außen frei. Die Entwicklungsarbeit verursachte also eine ‚schöpferische Spannung‘ und wirkte sich innerhalb des ÖRK als Katharsis aus. So konnten schließlich beide Krisen, ohne Lähmung der Entwicklungsarbeit, und mit nachfolgenden, institutionellen Verbesserungen überwunden werden“ (S. 329/30).

Ob sich diese schöpferische Spannung auch für die EKD schließlich zu einer heilsamen Katharsis auswirken könnte, läßt sich nur durch eine genauere Analyse der theologischen Traditionen und Kontroversen herausfinden, zu der Dejung einen gewichtigen Beitrag leistete.

III. Das Buch von Dejung ist in neun Kapitel gegliedert, die dem historischen Ablauf entsprechen. Das 1. Kapitel befaßt sich mit der Forderung missionarischer Zusammenarbeit zur Christianisierung der „erwachenden Nationen“ auf dem Höhepunkt des „neuen Imperialismus“ (1910), das 2. Kapitel beschreibt die Diskussion 1917—1928, das folgende Kapitel bezieht sich auf die interessantesten Jahre der Weltwirtschaftskrise (1929 bis 1938). Die gegenwärtige Diskussion wird in den anschließenden fünf Kapiteln behandelt, die die Zeiträume 1939 bis 1948 (Ökumenische Diskussion über die Relevanz des Dekolonisationsprozesses für die Nachkriegsordnung), 1949 bis 1954 (Auswirkungen des Sieges der Revolution in China), 1955—1961 (das „Zeitalter von Bandung“), 1962—1966 (Bilanz und Kritik der ersten Entwicklungsdekade), 1966—1968 (Unctad II und die Konferenz von Beirut) behandeln. Im letzten Kapitel wird ein Rück-

blick und Ausblick über die ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt gegeben.

Heinz Eduard Tödt weist in seinem Geleitwort darauf hin, daß der Verfasser von der These ausgeht, daß „die ökumenische Bewegung auch aus dem Protest gegen die deformierenden und partikularisierenden Bindungen der Christenheit an die euro-amerikanische Zivilisation“ erwächst und sich „gegen die dort dominante ‚konstantinische‘ Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat sowie gegen die Identifikation mit westlicher Kultur- und Machtexpansion auf den lauten ökonomisch-politischen und den leisen geistig-psychologischen Bahnen“ wendet und die Emanzipation von diesen Abhängigkeiten anstrebt.

Es ist unmöglich, auf die vielen Fragen und Probleme, aber auch auf die neuen Erkenntnisse einzugehen, die jeden an der ökumenischen Bewegung Interessierten durch die Lektüre dieses auf sorgfältiger Quellenauswertung beruhenden Buches vermittelt werden. Hier soll nur auf einige Schwerpunkte der letzten Kapitel des Buches (VI bis IX) aufmerksam gemacht werden:

1. Dejung versteht es vorzüglich, anhand von Dokumenten des ÖRK Veränderungen des Bewußtseins verschiedener, für die Ökumene wichtiger Gruppen nachzuzeichnen. So gelingt es ihm am Beispiel des Studienprogramms über den „raschen sozialen Umbruch“ die Akzentverschiebung zu verdeutlichen, die durch die Konferenz in Evanston (1954) in die zunächst stark am Ost-West-Konflikt orientierten Ökumene getragen wurde. Der Titel der Studie des ÖRK, der von Visser 't Hooft formuliert wurde: „Die gemeinsame christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs. Eine Studie über die Bedeutung verantwortlicher Emanzipation“ enthält bereits die wichtigsten neuen Stichworte:

„gemeinsame Verantwortung“ (was Partnerschaft und Mitbestimmung implizierte) und „Emanzipation“ (was Dekolonisierung und Überwindung neo-kolonialer Abhängigkeitsverhältnisse einschloß). Auch die Methode der Studie, die in Asien, Afrika und Lateinamerika Studiengruppen bildete, wies auf den neuen Ansatz hin, von der Zentralisierung der wissenschaftlich-theologischen Arbeit abzukommen, was den Christen dieser drei Kontinente zum erstenmal ermöglichte, ohne Bevormundung auf die Abhängigkeitsstrukturen aufmerksam zu werden und zu machen, in denen sie selbst befangen sind. M. M. Thomas und Richard Shaull, zwei der Emanzipation der dritten Welt besonders verpflichtete Männer, spielten hier bereits eine wichtige Rolle.

Interessanterweise begann hier bereits der Streit über die Bewertung der „technischen Revolution“ und der Industrialisierung aufzubrechen, da die einen in ihm das Ergebnis einer christlich geprägten Zivilisation, andere sie eher als Bedrohung empfanden. Doch wurde, wie Dejung feststellt, „die akute Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen von Wissenschaft und Technik und nach der Beziehung des christlichen Glaubens zu diesen Voraussetzungen ausgeklammert“ (S. 239). Auch die Frage nach der Dominanz westlicher Zivilisation und ihre negativen Wirkungen werden mit Formeln wie dieser „Die Tragödie liegt im Konflikt zwischen verschiedenen Lebensformen, die beide als gut zu bezeichnen sind“ verdeckt (ebda). Auch das Thema des „Nationalismus“, bisher vom westlichen Verständnis mit einem negativen Vorzeichen versehen, brach mit Macht durch die Vertreter des sich gegen den britischen Imperialismus auflehrenden indischen Nationalisten ein. Ihre Dynamik bestimmte die ökumenische Diskussion der fünfziger Jahre ebenso wie die Thesen der Lateinamerikaner die Entwicklung der sechziger Jahre beeinflussen

sollten. Damit wurde das von Dulles noch so selbstverständlich als allgemeinverbindlich erklärte westliche liberal-kapitalistische Demokratie-Modell auf breiter Front in Frage gestellt. Es stellte sich schnell heraus, daß auch der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ letzten Endes aus diesem Denken erwachsen war und neu interpretiert werden mußte.

2. Die nächste Phase der Diskussion sollte auf der Genfer Konferenz 1966 vor allem unter lateinamerikanischem Einfluß die Frage nach der Verantwortung der westlichen Gesellschaften für die Unterentwicklung in der Dritten Welt zum Thema machen, nachdem der Westen als „Modell“ bereits in Frage gestellt worden war. Dejung gibt in seiner Zusammenfassung des 7. Kapitels seines Buches (S. 361) einen ausgezeichneten Überblick über die Kontroverse, die sich zwischen dem niederländischen Ökonomen Jan Tinbergen und seinen afrikanischen, indischen und lateinamerikanischen Diskussionspartnern entspann. Letztlich ging es schon hier darum, ob eine friedliche Veränderung der ungerechten Strukturen des Welthandels und des Weltwirtschaftssystems möglich ist oder nicht. Die folgenden Konferenzen von Beirut, Sagorsk und Uppsala wurden von diesem Thema beherrscht, das wohl in seiner politischen und sozio-ökonomischen, nicht aber in seiner theologischen Dimension ausreichend in den Blick genommen worden war.

„Die Aussagen der Vollversammlung“ (von Uppsala) blieben, wie Dejung schreibt, „in der Spannung zwischen der These, daß eine Preisgabe der Verantwortung für die Weltentwicklung als Häresie bezeichnet werden muß, und dem Postulat, daß die durch Christus geschenkte Einheit der Kirche Ausgangspunkt und Leitbild für die anzustrebende Einheit der Menschheit ist. Die Vollversammlung ließ deshalb die Frage

unbeantwortet, inwieweit die im Entwicklungskonflikt offenbar gewordene Gefahr einer Spaltung der Christenheit in die der entwickelten und der unterentwickelten Welt diese Gabe aufzuheben vermag“ (S. 417).

Trotzdem endet Dejungs Analyse optimistisch, da er eine reale Möglichkeit sieht, daß die ökumenische Bewegung „im Kampf für die ‚Einheit der Menschheit‘ ihrer Utopie von der ‚Einheit der Kirche‘ näherkommen kann. Im Eintreten für die Befreiung der Unterdrückten vollzieht sich dann die notwendige Befreiung des Unterdrückers von dessen selbstverschuldeter Entfremdung und gewinnt zugleich die Glaubwürdigkeit für den Aufruf an die Befreiten zur gegenseitigen Versöhnung“ (S. 450).

Hier eilt Theologie weit den realen Verhältnissen voraus, die durch einen wachsenden Widerstand der wieder in eine konservative Phase eintretenden westlichen Kirchen gegen den Weltkirchenrat gekennzeichnet ist. Die Bewußtseinsänderung der Teilnehmer von ökumenischen Konferenzen ist noch längst nicht bei den Kirchenleitungen und Synoden, geschweige denn bei den Gemeinden angelangt, wie die Diskussion über Bangkok wieder zeigte. Aber diejenigen, die seinem Postulat zustimmen, werden Dejung dankbar dafür sein, daß er trotz der Überfülle des Materials, das er durcharbeitete, diesen Impetus zur Befreiung der Unterdrückten so klar und reflektiert und so unbeirrt durchgehalten hat.

Es ist zu hoffen, daß sich wenigstens die theologisch Gebildeten unter den Verächtern des Antirassismus-Programms mit diesem Buch intensiv beschäftigen, denn es ist dazu geeignet, diese Diskussion von jenen Niederungen, in der sie sich hierzulande meistens abspielt, auf eine erheblich höhere Ebene zu heben.

Gerhard Grohs

## ÖKUMENISCHE GESCHICHTE

*Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948—1968.* Im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte, Genf, herausgegeben von Harold E. Fey. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Günther Gaßmann. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974. 639 Seiten. Leinen DM 98,—.

Die Weiterführung der ökumenischen Geschichte von Ruth Rouse und Stephen C. Neill liegt hiermit auch in Deutsch vor. Zwei Drittel der insgesamt fünfzehn namhaften Verfasser gehörten oder gehören zum Genfer Stab. Dennoch weist die Anlage des Bandes über den ÖRK und seine Aktionen in den ersten zwei Jahrzehnten weit hinaus und umfaßt die ökumenische Bewegung in ihrer Gesamtheit in dieser Zeit.

Trotz der genauen historiographischen Schilderung kann sich der Leser kaum der Faszination entziehen, die das Geschehen der Aufbauphase ausstrahlt. Wer die gegenwärtige ökumenische Situation als Stillstand ansieht, dem kann diese Geschichte der ersten zwanzig Jahre beweisen, daß uns heute vieles von dem schon als selbstverständlich erscheint, was gerade erst begonnen hat. Die Beiträge sind — in aller sonstigen Unterschiedlichkeit — frei von Triumphalismus und sind sowohl Rück- wie Ausblick auf die ökumenische Bewegung. Eine Würdigung dieses Werkes kann sich nur darauf beschränken, einzelne Aspekte hervorzuheben, sie kann ihm nicht in seiner Gesamtheit gerecht werden. Aufschlußreich sind u. a. die Kapitel über die Orthodoxen Kirchen (Vasil T. Istavridis), die konfessionellen Weltbünde (Harold Fey), die ökumenische Bewegung in Kirchen und Gemeinden (Hans J. Margull) und die Darstellung von Leben und Wirksamkeit des ÖRK (Hanfried Krüger).

Wegen ihres programmatischen Charakters sollen hier besonders die Auf-

sätze von W. A. Visser 't Hooft, Lesslie Newbigin und Lukas Vischer hervorgehoben werden, weil sie auf die Genfer Arbeit besonderen Einfluß genommen haben. Visser 't Hooft hat aber nicht nur die Aktivität, sondern auch die ökumenische Geschichtsschreibung stark beeinflusst, vor allem durch seine Autobiographie, die zugleich mit und nach dem Beitrag „Die allgemeine ökumenische Entwicklung nach 1948“ entstand. Er zeigt den historischen Kontext der ökumenischen Bewegung, ihre Beziehung zur Bibel, die Erneuerung der Kirche, die Mission angesichts neuer Bedingungen in dieser Welt und die Begegnung mit den Orthodoxen und mit Rom in dieser Epoche. Theologische und nichttheologische Auseinandersetzungen um den ÖRK und die Kritik evangelikaler Kreise nehmen einen breiten Raum ein. Der ehemalige Generalsekretär und heutige Ehrenpräsident des ÖRK schließt mit einem Überblick über die Stärken und Schwächen der ökumenischen Bewegung heute. Er betont — wie Hanfried Krüger im folgenden Beitrag — vor allem, daß die Gemeinden noch immer zu wenig mitmachen, und sieht darin eine entscheidende Schwäche.

Einen weiteren Höhepunkt der Deutung bietet Bischof Newbigin mit seinem theologisch und historisch glänzenden Plädoyer für die „Mission in sechs Kontinenten“. Die Entkolonialisierung, wachsende menschliche Interdependenz, die Entwicklungsproblematik und die Glaubenskrise im Westen sind Bedingungen für eine veränderte Missionstheologie, mit der sich der ÖRK vor allem seit dem Zusammenschluß mit dem Internationalen Missionsrat auseinanderzusetzen hat. Bischof Newbigin war einer der entscheidenden Förderer dieser Integration, und er beleuchtet die Hintergründe des Widerstands bestimmter Gruppen dagegen. Die Diskussion um die Formen und Strukturen der Mission heute ist nach Newbigin keine Frage von Äußerlich-

keiten, sie kann nur dann angemessen geführt werden, wenn über den Inhalt der Verkündigung Klarheit besteht. Die Aufgabe der ökumenischen Bewegung sieht Newbigin deshalb vor allem in der geistlichen Auseinandersetzung untereinander.

Lukas Vischer, Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung und der beste Kenner des Vatikans in Genf, betrachtet die Beziehungen zwischen Rom und der Ökumene — wohl eine der spektakulärsten Veränderungen im zwischenkirchlichen Dialog dieser Zeit. Er folgt der Echternacher Springprozession, mit der Rom in den Jahren seit 1950 die ökumenische Herausforderung annahm. Seine Darstellung ist von brüderlicher, verständnisvoller Offenheit bestimmt. Dabei kommt auch die zwiespältige Reaktion der ökumenischen Mitgliedskirchen gegenüber dem möglichen Beitritt Roms zum Ausdruck. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Rolle der nichtrömischen Beobachter werden dargestellt, und Vischer interpretiert die für die ökumenische Bewegung besonders wichtigen vatikanischen Texte: die Konstitution über die Kirche, das Dekret über den Ökumenismus und das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen. Über einer detaillierten Darstellung einer kirchenpolitischen Entente cordiale zwischen Rom und Genf in diesen Jahren vergißt Lukas Vischer aber nicht die entscheidende Frage, ob eine solche kirchenpolitische Beziehung für die Zukunft der Kirche ausreicht. Entscheidend sei die Fähigkeit der Kirchen, sich gemeinsam zu erneuern und in der gegenwärtigen Welt im Zeugnis zu bewähren. Auch Lukas Vischer hilft damit, wie die übrigen Autoren dieses Bandes, den Denkprozeß über die ökumenische Bewegung zu beleben und Ansätze für die Weiterarbeit aufzuweisen.

Bedauerlich ist, daß das Literaturverzeichnis nicht aktualisiert wurde (auch das Zentralauschußprotokoll Rochester

liegt übrigens in Deutsch vor). Kritisch anzumerken wäre ferner, daß die Basisformel (S. 55), Zitate aus der Zentralauschußsitzung Enugu (S. 87) und die Erklärung über Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche in St. Andrews (S. 424, deutscher Text s. ÖR 1960, S. 204 f.) nicht in Deutsch zitiert werden. Versehentlich ist hier die von den original deutschsprachigen Autoren für die Übersetzung ins Englische eingesetzte englische Fassung stehegeblieben.

Walter Müller-Römheld

*Günter Gloede*, Pioniere und Plätze der ökumenischen Bewegung. Mit Illustrationen von Karl Stratil und Gerd Wilk. Übersetzung ins Englische von Martin Conway. Herbert Reich Evang. Verlag, Hamburg 1974. 156 Seiten. Leinen DM 19,80.

Dieser Band des bekannten Autors und erfahrenen Kenners der Ökumene enthält eine Sammlung von Theologen, Ökumenikern und historischen Plätzen reformatorischer und ökumenischer Arbeit in Bleischnitt und Holzstich. Eine Einführung in Deutsch und Englisch zu diesem künstlerischen Bildband stellt die historischen und geistigen Zusammenhänge dar. Allerdings bleibt zweifelhaft, ob der ökumenische Neuling damit etwas anfangen kann. Trotz eines Ausblicks auf die Zukunft — auch auf die Leuenberger Konkordie — ist der Band der Vergangenheit der ökumenischen Bewegung gewidmet. Wer in diesen Bildern blättert, oder wer den Text dazu liest, der schreitet durch eine Galerie ernster und steifer Gestalten, durch eine Pinakothek von ökumenischen Ahnen. Zu einem solchen durchaus eindrucksvollen Nachwort auf eine Epoche, und so erscheint der Band, ist es aber sicher zu früh. Trotz gewisser Ermüdungserscheinungen steht der Ökumenische Rat der Kirchen noch in seinen Anfängen und muß die Anstöße und Anregungen de-

rer verwirklichen, denen hier der verdiente Lorbeerkrantz gewunden wird. — Für Interessenten der ökumenischen Bewegung ein repräsentatives und preiswertes Geschenk.

Walter Müller-Römheld

*Friedrich Wilhelm Kantzenbach* (Hrsg.), *Widerstand und Solidarität der Christen in Deutschland 1933—1945. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf aus den Papieren des D. Wilhelm Freiherrn von Pechmann.* (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 51.) Degener & Co., Neustadt (Aisch) 1971. 349 Seiten. Leinwand DM 38,—.

Es ist verdienstvoll, daß K. sich der Mühe unterzogen hat, durch eine Auswahl von Briefen und Dokumenten aus dem Nachlaß von D. Wilhelm Freiherr von Pechmann ein Bild dieses prominenten Laien sowohl der lutherischen Kirche Bayerns als auch des Evangelischen Kirchenbundes in Deutschland in den 20er und 30er Jahren zu zeichnen. Folgende Angaben mögen die interessante Persönlichkeit von Pechmanns beleuchten. Von Beruf Jurist, Mitglied des Vorstandes der Bayerischen Handelsbank, der Münchener Börse, des Centralausschusses der Reichsbank in Berlin. Politisch: Mitglied der Deutschen Reichspartei (Vorsitzender) und später der Bayerischen Volkspartei. Kirchlich: Präsident der Bayerischen Landessynode, Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchengeschichtsausschusses, Mitglied des Exekutivsausschusses des Lutherischen Weltkonvents, Mitglied des Fortsetzungsausschusses der ökumenischen Weltkonferenz von Stockholm 1925, seit 1936 Mitglied der Bekennenden Kirche und 1946 Übertritt in die römisch-katholische Kirche.

Im Kirchenkampf hat dieser ökumenisch gesonnene lutherische Christ eine

Rolle gespielt. Er war das einzige Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchengeschichtsausschusses, das im Frühjahr 1933 mutig gegen den Antisemitismus in der DEK auftrat. Aus Protest gegen die Behandlung seines Antrages zur Judenfrage trat er aus dem Leitungsgremium des Evangelischen Kirchenbundes aus. Aber er hörte nicht auf, mit wahrhaft prophetischer Stimme seine Kirche, vor allem seine lutherische Landeskirche in Bayern, zu warnen, aus falsch verstandener Obrigkeitserbarmigkeit und Angst auf dem verderblichen Weg der Anpassung an das NS-Regime weiterzuschreiten. Die Kritik dieses überzeugten Lutheraners am deutschen Luthertum und die faden Entgegnungen eines Bischofs Meiser kann man nur mit Erschütterung lesen. Widersprochen werden muß der Feststellung des Herausgebers, die „sonstige Literatur zum Kirchenkampf schweige natürlich von dem Beitrag von Pechmanns“. Der Rezensent darf für sich in Anspruch nehmen, daß er in seinem 1969 erschienenen Buch „Kirchenkampf und Ökumene 1933—1939“ Pechmanns mutige Haltung in der Judenfrage ausführlich erwähnt und das Protokoll der Sitzung des Deutschen Evangelischen Kirchengeschichtsausschusses vom 25./26. April über die Behandlung der Judenfrage veröffentlicht hat. In der Ökumene war von Pechmann kein Unbekannter. Seine lutherischen Glaubensbrüder haben ihn allerdings — bis zur Veröffentlichung der vorliegenden Dokumentation — nicht beachtet. Insofern ist die Veröffentlichung K.s wirklich eine „kleine Sensation“.

Armin Boyens

## KIRCHENKUNDE

*Paul Verghese*, *Koptisches Christentum* (Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens), 1973; *derselbe*, *Die Syrischen Kirchen in Indien*, 1974, in:

Die Kirchen der Welt, Band XII und XIII, 284 bzw. 222 Seiten. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. Ln. DM 35,— bzw. DM 32.—

Die nonchalcedonensischen orthodoxen Kirchen, über die vor wenigen Jahren nur abseitige Kapitel der Kirchengeschichte des 5. Jh. berichteten, sind in den Vordergrund ökumenischer Aufmerksamkeit gerückt. Seit 1948 erscheinen ihre Vertreter auf den Vollversammlungen des Weltrats der Kirchen. Im Januar 1965 fanden sich ihre Vertreter, soweit sie „monophysitisch“ waren, zu einer ersten Konferenz ihrer hierarchischen Häupter in Addis Abeba ein. 1½ Jahrtausende lang hatten Armenier, Syrer, Inder, Kopten und Äthiopier, durch geographische Distanzen und Sprachbarrieren voneinander getrennt, kein gemeinsames Konzil halten können. Seit 1964 trafen sie sich häufiger mit orthodoxen Vertretern der Nachfolgekirchen von Byzanz mit dem Erfolg, daß man sich dem Ziel nähert, den einzigen dogmatischen Gegensatz, der nonchalcedonensische und chalcedonensische orthodoxe Kirchen trennt, den christologischen, als eine bloß terminologische Unterschiedlichkeit zu erklären und die Kirchengemeinschaft untereinander aufzunehmen. Die Herausgeber der Reihe „Die Kirchen der Welt“ trugen dieser ökumenischen Situation Rechnung, indem sie drei der nonchalcedonensischen Kirchen: die koptische, äthiopische und indische, dem ökumenischen Lesepublikum vorstellen. Sie hätten keinen kompetenteren Bearbeiter wählen können als den, dessen Name nun auf den Titelseiten steht: Paul Verghese, orthodoxer Inder aus dem Kerala-Land, nach dem Zweiten Weltkrieg, als Kaiser Haile Selassie indische Lehrer für seinen Schulaufbau anwarb, in Äthiopien engagiert, vom Kaiser, der über die schnelle Aneignung der amharischen Unterrichtssprache verblüfft war, zum Leiter der

Religionsabteilung seines Privatkabinetts erhoben und damit befähigt, tiefe Einblicke ins koptisch-äthiopische Kirchenleben zu tun, dann in der Studienabteilung des ÖRK in Genf tätig und seit 1968 Principal des Theologischen Seminars der indischen orthodoxen Kirche in Kottayam. Zahlreiche westliche Theologen und Kirchenführer haben diesen Mann, in dem sich Spiritualität und Vitalität eigentümlich verbinden, kennen- und liebgelernt.

So ist denn auch der Stoff, den es darzubieten gilt, sehr persönlich geprägt. Gleich der erste Satz der Schilderung der koptischen Kirche liefert ein Beispiel, wie der Autor vom gewohnten Stil theologischer Seriösität abspringt. Die koptische Kirche, so sagt er, sei ein „faszinierendes Exemplar“ aus der Alten Kirche, uns überliefert „durch die Launenhaftigkeit der Geschichte“. Er selbst müßte zugeben, daß es nach christlicher Geschichtsbetrachtung gar keine Launenhaftigkeiten geben kann. Aber mit solchem Stilmittel wird der Leser, der historisch fundierte Darstellungen gänzlich beiseite legen würde, bei der Sache festgehalten, damit er zur Kenntnis nehme, mit was für einer Christenheit heute im Niltal zu rechnen ist. Historie wird von Verghese immer mit Blitzexkursen zur Gegenwart durchsetzt. Wird Markus als Gründer der Kirche von Alexandria erwähnt, so gleitet der Autor assoziativ weiter zum Raub der Markusreliquien durch die Venezianer. Wird die Christenverfolgung Diokletians, die in Ägypten wütete, erwähnt, so gibt das Faktum, daß dieses Datum 284 Wendepunkt koptischer Zeitrechnung wurde, Anlaß, sich über den koptischen Kalender zu verbreiten. Ist der Konflikt der Gelehrten der Katechetenschule von Alexandria mit dem Episkopat zu behandeln, so wird die Szene mit Farben gemalt, als ob es sich um die heutige Spannung zwischen Bischöfen und Professoren handelte. Das ägyptische Urmönchtum wird als „exi-

sentialistischer Nonkonformismus“ modern verständlich gemacht. Ist festzustellen, daß die Schwäche des Koptentums im muslimisch beherrschten Ägypten seit dem 11. Jh. in ungenügender theologischer Ausbildung begründet ist und daß die Priester damals nur noch den unverständlich gewordenen koptischen Liturgietext zu rezitieren vermochten, so wird die erstaunliche Entwicklung der Theologie in dem 1893 gegründeten Seminar — Al-Madrassa al-Ikeirikia — und der qualifizierte Lehrplan dieses Instituts abgeschlossen. (Bis 1965 waren schon über 600 modern gebildete Priester aus diesem Institut hervorgegangen.)

Manche Kapitel hat Paul Verghese der Feder anderer Spezialisten anvertraut, so eine Skizzierung der dogmatischen Position der äthiopischen Kirche dem Rektor des Holy Trinity College in Addis Abeba, V. C. Samuel. Hier ist zu erfahren, daß der eucharistische Gottesdienst der äthiopischen Kirche stets mit der Rezitation des Glaubensbekenntnisses beginnt, damit deutlich werde, daß der Gottesdienst nur für diejenigen bestimmt sei, die sich zu diesem Glauben bekennen. Hier wird nicht nur das Nicaenum verwandt, sondern ein zweites ziemlich langes Bekenntnis, von dem angenommen wird, daß es apostolischen Ursprungs sei, und das, offenbar zur Abwehr von Häresien, auch solche Details berührt wie: „Alle Geschöpfe sind gut und es ist nichts in ihnen, das verwerflich ist. Ehe und Zeugung von Kindern sind rein und unbefleckt, denn Gott schuf Adam und Eva, um Kinder zu gebären.“

Die gegenwärtigen Probleme der äthiopischen Kirche zu erfassen — der drittgrößten nach der russischen und rumänischen unter allen 21 orthodoxen Kirchen der Welt —, bedeutet für Verghese, gleichzeitig Reformen vorzuschlagen. Das geschieht mit beachtlichem Mut für eine neue Priesterausbildung, die den Klerus den modernen äthiopischen Intel-

lektuellen ebenbürtig machen soll, für eine Liturgiereform, die auch eine Änderung in der Kirchenarchitektur impliziert, und für die Laienbildung, die den Laien für seinen im Grunde so schönen Gottesdienst liturgiefähig machen könnte.

Auch für die indische orthodoxe Tradition, die von der syrisch-orthodoxen Kirche des Kerala-Landes vertreten wird, wagt Paul Verghese Reformen vorzuschlagen: Die Wortliturgie trägt heute mechanische Züge. Sie sollte wichtiger genommen werden. Daß der bei der Eucharistie benutzte Löffel, die heilige Lanze symbolisierend, und der Schwamm vom Liturgen von einer Seite auf die andere Altarseite gelegt wird, sei praktisch bedeutungslos. Es solle auch geändert werden, daß die Kommunion der Laien erst nach Abschluß der Liturgie begangen werde. Gehört dieser Akt doch in die Liturgie hinein!

Sofern die Geschichte dieser Kirche, die auf das Wirken des Apostels Thomas zurückführt, geschrieben wird, geschieht das in einer Weise, daß die Aufarbeitung von Geschichte sogleich Projektierung kirchlicher Zukunft wird.

Die Geschichte der Orthodoxie in Indien ist, vor allem seit Vasco da Gama 1498 die portugiesische Herrschaft aufrichtete und ein portugiesischer Episkopat die Latinisierung vorantrieb, später auch unter dem Antrieb Buchanans die anglikanisch-evangelikale Mission wirksam wurde, von ständigen Spaltungen begleitet. Es gelingt dem Autor, alle neuen Gruppierungen zu registrieren und dennoch die Spannung zu erhalten. Der Gang durch die Spaltungsgeschichte wird als „Mehrfrontenkampf“ geschildert, der dieser Kirche aufgenötigt war, der freilich dann auch eine Art „Grabenmentalität und eine dezidiert konservative Haltung im Gefolge hatte“.

Bisher auf die westlichen Probleme konzentrierte Ökumeniker und auch solche, die nur die katholisch-evangelische Konfrontation im Auge hatten, soll-

ten ihren Horizont mit den beiden Büchern, die Paul Verghese zu danken sind, ausweiten!

Friedrich Heyer

## BEGEGNUNG MIT JAPAN

Walter Böttcher, Rückenansicht. Perspektiven japanischen Christentums. Kreuz-Verlag, Stuttgart—Berlin 1973. 175 Seiten. Ppb. mit Schutzumschlag DM 19,80.

Unter den vielen Büchern, die in den letzten Jahren bei uns über Japan erschienen sind (dazu gehören auch einige Berichte kirchlicher Besucher), nimmt des Verfassers „Rückenansicht“ neben zwei, drei anderen einen besonderen Platz ein, nicht nur durch seinen Stil und einen unorthodoxen Standpunkt. Es wurde kritisch vermerkt, daß es in Japan so wenig wie hierzulande „Rückenansicht“ gäbe, daß alles offen zutage liege und die Probleme der japanischen Gesellschaft für den westlichen Besucher, der bei sich zu Hause auch offen sei für die Probleme seiner Umwelt, leicht zu erkennen seien. So einfach hat es sich allerdings der Verf. nicht gemacht. Jahrelange enge Kontakte zu Japanern in Deutschland und intensive Beschäftigung mit der japanischen Fremde haben ihn gelehrt, daß wir unsere Maßstäbe, Kriterien und Ansichten nicht zur Anwendung bringen dürfen, wenn man japanischer Fremde gerecht werden will und sich nicht mit Vorderansichten zufrieden gibt. So hat er zumindest den Versuch gemacht, „sich zu entäußern“ (wobei immer offenbleiben wird, wie weit das einem Menschen des Westens überhaupt möglich ist, ohne daß er vor Angst vergeht) oder „leer“ zu sein für das Fremde. Es ist dem Verf. sicher nicht immer gelungen, auf sein Vorurteil, besser vielleicht auf sein voreiliges Urteil, zu verzichten und das Fremde aus sich selbst heraus reden zu lassen. Wer das Buch liest, merkt aber

deutlich, daß der Verf. dieses Wagnis ernsthaft unternommen hat. Der Verf. hat es andererseits nicht gewagt, mit seinem ererbten, analytischen Forschungsdrang westlichen Denkens die einzelnen Fündlein zu einem Gesamtbild zusammenzutragen und eine Theorie zu entwickeln. Er stößt gleichsam nicht mit Hilfe der Zentralperspektive in die Mitte, in das Herz seines beobachteten „Bildes“ vor, was zerstörend wirkte, sondern er umgibt sein Gegenüber von allen Seiten — und entdeckt die völlige Unzulänglichkeit seiner bisherigen Einsichten.

Mit diesem Buch (und seinem wegweisenden Nachwort von Katsumi Takizawa) wird das Gespräch zwischen den Christen in Deutschland und in Japan auf eine neue Ebene gestellt, auf der Begegnung und nicht nur Gespräch und Kennenerlernen möglich wird. Die Klausurtagungen japanischer und deutscher Theologen (früher von der Deutschen Ostasienmission, heute vom Evang. Missionswerk in Südwestdeutschland und von der Deutschen Japankommission verantwortet) haben in ihren bestimmenden Erkenntnissen diese Begegnung ermöglicht; sie haben aber auch gezeigt, wie schwer es dem Abendländer fällt, zu hören. Böttchers Buch ist voll von der Spannung des Hörenwollens und Redenmüssens. Ohne Gespräch ist für den Abendländer Kommunikation nicht vollziehbar (in der ökumenischen Diskussion hat Bangkok 1973 erstmals neue Wege gewiesen!). Aber auch die Bereitschaft zum Hören genügt nicht, wenn daraus in jedem Augenblick ein Entschluß zum Reden zu werden droht. Hierfür nur ein Beispiel.

Nicht Auseinandersetzung in Konfrontation ist japanische Lebensweise, sondern — wenn schon Auseinandersetzung, dann im Konsens, oder wie der Verf. sagt „mit anderen in gleicher Richtung gehen“ (S. 145). In der Konfrontation, in der der Abendländer sich und das

Gegenüber findet und Kraft gewinnt, „verliert der Japaner gerade ... sein Gesicht, wird tief unglücklich, ermattet und resigniert“. Damit sieht der Verfasser ein Grundproblem unterschiedlichen Verhaltens richtig. Aber wenige Seiten später (S. 149) verlangt der Verf. von den japanischen Kirchen, die Bedingungen westlicher Auseinandersetzungen für sich selbst zu akzeptieren und verfällt in den fordernden Ton an die japanischen Christen, „daß endlich aus Japan ‚gute Nachrichten‘ kommen: so auch Beiträge zur ökumenischen Diskussion über Glaube und Verfassung der Kirche, über die soziale Verantwortung der Christen, über Macht und Gewalt ... So müssen wir jetzt darauf warten, daß der Kyodan (= Vereinigte Kirche Christi in Japan) handelt“ und „es wäre zu hoffen, daß der Kyodan sein Thema findet und sich mit ihm sowohl exponiert als auch relativiert“. So schwer fällt dem Verfasser (sogar ihm!) das genaue Hinhören, daß er das dynamische Sein der japanischen Christen und Kirchen nicht zur Kenntnis nimmt, sondern nur Formulierungen und „Handeln“ fordert, und das angesichts der Tatsache, daß gerade der Kyodan die Lebensfragen des Christen und der Kirche seit Jahren existentiell durchleidet (nicht nur theoretisiert und beklagt). Deutlich wird an diesem Buch aber auch der Nachholbedarf des „Übersetzens“, sowohl in bezug auf die bedeutende, hundertjährige theologische Arbeit japanischer Christen und Kirchen als auch noch wichtiger in bezug auf das Übersetzen von Denkmustern, Vorstellungen und Kategorien, die im Abendland entweder verlorengingen oder so noch nie vorhanden waren. Eine Aufgabe, die nur in partnerschaftlicher Zusammenarbeit gelöst werden kann.

Das vorliegende Buch kann als erster Schritt auf eine echte Begegnung hin bezeichnet werden, wofür wir dem Verf. sehr dankbar sind.

Paul Schneiss

*Paul Huber*, Bild und Botschaft. Byzantinische Miniaturen vom Alten und Neuen Testament. Atlantis Verlag, Zürich—Freiburg 1973. 204 Seiten. Leinen DM 68,—.

Vor erst vier Jahren hat Paul Huber, der Berner Pfarrer, das Ergebnis seiner zahlreichen Studienreisen in einem großen Bildband über Ikonen, Buchmalerei und kirchliche Kunst des Athos vorgelegt (vgl. ÖR 3/1970 S. 345). Es dürfte eine erfreuliche Bestätigung für den Erfolg dieser Arbeit sein, wenn im selben Verlag nun ein weiteres Werk erscheint mit ebenso reichem wie reizvollem Bildmaterial.

Das Besondere an Hubers Arbeiten liegt darin, daß sie sowohl für den Fachmann, sei er nun Theologe, Historiker oder Kunsthistoriker, wie auch für den Laien von Interesse sind. Wie der Untertitel sagt, handelt es sich um Illustrationen zum Alten und zum Neuen Testament.

Die alttestamentlichen Bilder sind Miniaturen aus den mittelbyzantinischen Oktateuchen, d. h. Bände, in denen die ersten acht Bücher des Alten Testaments von Genesis bis Ruth zusammengefaßt sind. Vier Werke dieser Art sind uns erhalten: eins in Istanbul, zwei im Vatikan, eins im Kloster Watopedi auf dem Athos; ein weiteres Werk, der Oktateuch von Smyrna, verbrannte 1922 und ist nur in einer Phototypie von 1909 erhalten. Reproduziert werden hier nun zum erstenmal vollständig die 164 Miniaturen aus dem Oktateuch von Watopedi aus dem 13. Jahrhundert. Einige Ergänzungen sind aus dem Oktateuch von Smyrna eingefügt. Eine ganze Anzahl von Miniaturen ist sehr schön farbig wiedergegeben. Beigefügt sind jeweils die entsprechenden Bibelstellen mit einigen Erläuterungen die auch zeigen, wie in der Ikonographie das Christuszeugnis des Alten Testaments herausgehoben worden ist.

Die Christusgeschichte des Neuen Testaments von der Geburt bis zur Wiederkunft wird in einer anderen Kunstgattung dargestellt, nämlich in den veneto-byzantinischen Kristallminiaturen des 13. Jahrhunderts, also in jener Kunst, die in Byzanz entwickelt und in Venedig kommerzialisiert worden ist. Auf liturgischen Gegenständen wie Diptychen und Kreuzen wird der Weg Christi in der Abfolge des Kirchenjahrs vorgeführt. Abgebildet sind in vergleichender Gegenüberstellung die Motive von dem Diptychon und dem Tropfenkreuz aus dem Kloster Hagiou Pawlou, von dem Diptychon aus dem Kloster Chilandari sowie von dem Diptychon (ungarischer Goldaltar) aus dem Historischen Museum von Bern. Auch hier vermitteln zumal die farbigen Abbildungen einen großartigen Eindruck von dieser Kleinkunst aus Gold, Edelsteinen, Email und Kristall.

Ebenso sorgfältig und sachkundig wie schon bei dem Athos-Buch ist auch diesmal die Einführung. Nach einem geschichtlichen Überblick von Klaus Wessel geben verschiedene weitere Abhandlungen sowie ein ausführlicher Apparat von Anmerkungen Auskunft über Technik, Überlieferung und theologische Zusammenhänge in allgemeinverständlicher Form, aber durchaus auch den Anforderungen der Wissenschaftlichkeit genügend. Zudem füllt das Werk von Huber gerade dort eine Lücke, wo die großangelegten Editionen zu den Illustrationen zur Septuaginta von K. Weitzmann u. a. oder auch das vom Institut für Patristische Studien in Saloniki neuerdings veröffentlichte Werk über „Die Schätze vom heiligen Berge“ erst in den Anfängen stehen und vermutlich niemals für eine breitere Öffentlichkeit erschwinglich und zugänglich sein werden.

Die Arbeiten von Paul Huber öffnen im Westen den Blick für das östliche Christentum und vermitteln dabei zugleich eine neue Anschaulichkeit des bi-

blischen Zeugnisses, indem die Bilder zum Wort führen.

Reinhard Slenczka

## NACHSCHLAGEWERKE

*Internationale Ökumenische Bibliographie*, Band 7 (1968). Christian Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974. 629 Seiten. Brosch. DM 98,—.

Es ist sehr erfreulich, daß der 7. Band dieser wichtigen Bibliographie bereits nach einem guten halben Jahr dem 6. Band gefolgt ist. So ist zu hoffen, daß sich der Abstand zwischen dem Erscheinungsjahr der Veröffentlichungen, über die der jeweilige Band der IOB berichtet (diesmal 1968), und dem Erscheinungsjahr der Bibliographie (diesmal 1974) in Zukunft mehr und mehr verringert. Ein Teil der in meinen früheren Rezensionen dieses Werkes geäußerten Wünsche ist durch den Sachwortindex erfüllt, der erstmalig dem 6. Band beigelegt wurde und nun auch im 7. Band weitergeführt worden ist. Er ersetzt bis zu einem gewissen Grade eine differenziertere Systematik des Aufbaus und der Gliederung und erleichtert den Gebrauch des Werkes ganz erheblich. Die thematisch zusammengehörigen Veröffentlichungen sind nun leichter greifbar. Auch der neue Band dieser Bibliographie ist so unentbehrlich für jede wissenschaftliche ökumenische Arbeit, daß man nur wünschen kann, der Schweizerische Nationalfonds und die Deutsche Forschungsgemeinschaft sowie die anderen beteiligten Stellen, die bisher in so dankenswerter Weise ihre finanzielle Hilfe zur Verfügung gestellt hatten, möchten auch weiterhin die nötigen Mittel für die Fortführung dieses Werkes bereitstellen.

Edmund Schlink

*Lexikon der christlichen Ikonographie*.  
Begründet von Engelbert Kirschbaum

SJ †, herausgegeben von Wolfgang Braunfels. Fünfter Band: Ikonographie der Heiligen. Aaron bis Crescentianus von Rom. Verlag Herder, Rom—Freiburg—Basel—Wien 1973. 294 Seiten und 239 Abbildungen. Ganzleinen, Subskriptionspreis DM 148,—.

Der Begriff der „Heiligen“ ist theologisch, kirchen- und religionsgeschichtlich fließend, wenn man von dem in der römischen Kirche üblich gewordenen Kanonisierungsverfahren absieht. Das neue, in den Zusammenhang einer Gesamtdarstellung der christlichen Bildwelt gehörende ikonographische Heiligen-Lexikon, das laut Einführung kein Unternehmen der kunstwissenschaftlichen Forschung, sondern ein Nachschlagewerk sein will, trägt dem räumlich und zeitlich weit ausholend möglichst Rechnung, indem es das Alte Testament (z. B. Aaron, Abraham, Adam und Eva, Baruch) und die Ostkirchen, gelegentlich das Fortleben im Protestantismus, das 19. und 20. Jahrhundert, die Missionsgebiete und die Neue Welt einbezieht und den Horizont weiter spannt als ältere Werke dieser Art. Neben der „hohen“ Kunst ist sinnvollerweise die Volkskunst und -frömmigkeit berücksichtigt. Die literarischen Grundlagen (Quellen, Legende, Theologie, Liturgie) und der Kultus werden herangezogen. Zahlreiche Abbildungen erleichtern die Anschauung zu allen bedeutenderen Gestalten. Neben die Namensartikel treten einzelne Begriffs- oder Sachartikel (z. B. hl. Äbte, Apostel, hl. Ärzte, hl. Asketen, hl. Bischöfe), die teilweise über das Ikonographische hinaus ins Archäologisch-antiquarische reichen. Dabei zeigen sich vereinzelt Überschneidungen mit dem Material der bisher erschienenen „Allgemeinen Ikonographie“. Die Frage der Normen für die Nomenklatur und für die Auswahl der Artikel war sicher nicht leicht zu lösen, vor allem bei den ostkirchlichen Heiligen. Da es sich nicht um ein hagiographisches Lexikon, sondern um eine

Heiligenikonographie handelt, mußte die betreffende Gestalt auch nachweisbar bildlich dargestellt worden sein. Über die Prinzipien der Anlage gibt die Einführung in Einzelheiten umfassend Auskunft.

Nach der Verlagsankündigung und in einem gewissen Unterschied zu den in der Einführung dargelegten Grundsätzen versteht sich das Werk in erster Linie als ein kunsthistorisches, das gleichzeitig der Seelsorge, dem Religionsunterricht, dem interessierten Laien und kunstgeschichtlich schwach ausgerüsteten Bibliotheken dienen will. Das Bedürfnis für diese Zielsetzung liegt sicher vor. Praktikable, rasche und möglichst umfassende Orientierung über das gewaltige Reservoir der Heiligenikonographie ist für viele erwünscht. Wie weit das Ergänzungs- und Fortsetzungswerk des bereits erschienenen großen Lexikons der christlichen Ikonographie mit seiner „Allgemeinen Ikonographie“ durch die jetzt in Gang gesetzte Heiligenikonographie dem entspricht, werden die drei weiteren der auf vier (ursprünglich zwei) Bände berechneten neuen Abteilung erweisen, die damit auf den gleichen Bandumfang gebracht wird wie die „Allgemeine Ikonographie“. Den Willen zu umfassender und gründlicher Würdigung im Einzelfall kann man z. B. an den Artikeln „Anna“, „Barbara“, „Bonifatius“, „Christophorus“ studieren. Reichhaltige Literaturangaben!

Kurt Goldammer

*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.* Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 6. und 7. Lieferung; Bülow — Contino. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1974. Sp. 801—1120. Subskriptionspreis je Lieferung DM 19,80.

Plan und Zweck dieses auf 24 Lieferungen berechneten Lexikons sind von uns schon wiederholt angezeigt und ge-

würdigt worden (vgl. ÖR 3/1971, S. 363; 4/1972, S. 607; 1/1973, S. 125). Die jetzt vorgelegten Lieferungen 6 und 7 enthalten wiederum auch eine Reihe ökumenisch bedeutsamer Persönlichkeiten wie Sergej Bulgakow, Sarah Chakko, Jacques Choisy und Aleksej Chomjakov (auf eine einheitliche Schreibweise der russischen Namen wäre zu achten!). Über Auswahl und Begrenzung eines solchen Unternehmens wird es immer Meinungsverschiedenheiten geben. Ob aber ein so namhafter Förderer der kirchlichen Friedensarbeit wie Andrew Carnegie (1835 bis 1919) nicht doch eine kurze Erwähnung verdient hätte?

Wir hoffen, daß dieses breit angelegte und mühevollte Werk, für das F.-W. Bautz als Bearbeiter und Herausgeber alleine verantwortlich zeichnet, zügig fortgeführt werden kann.

Kg.

## ÖKUMENISCHE TRAUUNG

*Ökumenische Trauung.* Herausgegeben von der Evangelisch-Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der Deutschen Schweiz. Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln/Theologischer Verlag, Zürich 1973. 46 Seiten. Balacron DM 12,80.

Unter dem Titel „Ökumenische Trauung“ sind drei Trauformulare erschienen, die den Geistlichen der reformierten, römisch-katholischen und christ-katholischen Kirche zur Trauung konfessionsverschiedener Paare angeboten werden. Dem deutschen Beobachter fällt zunächst auf, daß man in der Schweiz von vornherein darauf verzichtet hat, für diese drei Trauformulare einen offiziellen Status anzustreben. Während in der Bundesrepublik die beiden Ordnungen „Gemeinsame kirchliche Trauung“, die die Mitwirkung des anderen Geistlichen an der evangelischen und der katholi-

schen Trauung vorsehen, von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Rat der EKD herausgegeben wurden, zeichnet hier die „Evangelisch-katholische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der Deutschen Schweiz“ verantwortlich. Der geringere Grad an Verbindlichkeit beeinträchtigt zweifellos die Verwendung nicht, erleichtert im Gegenteil durch die Möglichkeit der Distanzierung die Einführung und gibt von vornherein die spätere Revision frei, was im Vorwort ausdrücklich betont wird.

Während in der Bundesrepublik das eine Formular eine evangelische Trauung mit katholischer Beteiligung, das andere eine katholische mit evangelischer Beteiligung vorsieht, liegt eine solche Alternative bei den drei schweizerischen Formularen nicht vor. Alle drei können sowohl als evangelische Trauung wie als katholische Eheschließung verwendet werden dadurch, daß bei Vorliegen des Dispenses von der Formpflicht der evangelische Pfarrer die Traufrage stellt und das Ja-Wort entgegennimmt, andernfalls der katholische Pfarrer. Lediglich die Akzentuierung ist bei den einzelnen Ordnungen verschieden. In den beiden „katholischeren“ Formularen A und B wird das Paar als Brautpaar angedredet und der Mädchename der Frau verwendet, während die „evangelischere“ Form Form C das Problem „Brautpaar“ sorgfältig umgeht und als Namen der „Frau Braut“ den bisherigen und den neuen Familiennamen verwendet, wie dies in der Schweiz weithin üblich ist.

Ein Problem, das manchen Pfarrer in konfessionell gemischten Gebieten belastet und gelegentlich zur Verweigerung der Mitwirkung bei einer ursprünglich vom Brautpaar gemeinsam geplanten Trauung führt, ist die zeitliche Beanspruchung des Pfarrers, die die Teilnahme an fast allen Trauungen evangelisch-katholischer Paare mit sich bringt. Die Schweizer haben den drei Trauformularen einen Abschnitt „Grundsätz-

liches zur ökumenischen Trauung“ vorangestellt, in dem u. a. erklärt wird: „Wenn die Brautleute mit einer ökumenischen Trauung nur eine Verschönerung und eine größere Feierlichkeit des Gottesdienstes bezwecken oder eine solche Trauung nur aus Prestige- oder ähnlichen Gründen wünschen, soll ihnen davon abgeraten werden. Deshalb sollten im Brautgespräch mit beiden Seelsorgern die Beweggründe abgeklärt und allenfalls auf ein Vertiefen der Motivierung hingewirkt werden.“ Im deutschen Formular steht das nicht, aber der Sache nach sollte es auch hier gelten.

Die angebotenen Ordnungen enthalten das, was bei einer Trauung auch sonst üblich ist: Begrüßung, Gebet, Wortverkündigung, Trauhandlung, Überreichung der Bibel (auch in den „katholischeren“ Formularen), Fürbitten, Segen. Interessant ist, daß das Ja-Wort in den Formularen A und B vom Brautpaar in der Regel selbst gesprochen wird, auch dann, wenn diese Formulare für eine evangelische Trauung verwendet werden. Nur wenn das Brautpaar das Trauversprechen nicht selbst sprechen will, stellt der Pfarrer die Traufragen.

Ein brauchbares Büchlein, dem man es erst auf den zweiten Blick ansieht, welche Klippen umschiffen werden mußten, um so weit zu gelangen.

Wilhelm Gundert

## ALBERT SCHWEITZER

*Albert Schweitzer, Gesammelte Werke in 5 Bänden.* Herausgegeben von Rudolf Grabs. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1974. Leinen DM 98,— (= Subskriptionspreis bis zum 100. Geburtstag Albert Schweitzers am 14. 1. 1975, Normalpreis DM 128,—).

Eine kürzlich erfolgte demoskopische Umfrage in der Bundesrepublik hat ergeben, daß auch heute noch über die

Hälfte der Befragten Albert Schweitzer für das sie am meisten ansprechende und verpflichtende Vorbild hält. So treffen die von dem in Dresden im Ruhestand lebenden Pfarrer und Schweitzer-Forscher Rudolf Grabs besorgten und vom Verlag C. H. Beck in einer 5bändigen Ausgabe herausgebrachten „Gesammelten Werke“ auf ein echtes und hoffentlich bleibendes Interesse, das nicht nur mit dem bevorstehenden 100. Geburtstag von Albert Schweitzer verknüpft ist. Zugrunde liegt die Ende 1971 in der DDR (Union Verlag, Berlin) erschienene Ausgabe, von der in einem knappen Jahr fast 10 000 Exemplare verkauft worden sind. Freilich handelt es sich in beiden Fällen nur um eine durch Raumgründe bedingte Auswahl, mit der aber kein Werturteil verbunden ist. So fehlt z. B. das bedeutsame Werk über J. S. Bach, und der Hinweis des Herausgebers, man könne es einzeln im Buchhandel erwerben, ist nur ein schwacher Trost, denn in der Bundesrepublik gibt es lediglich die kostspielige Ausgabe des Verlags Breitkopf & Härtel (Wiesbaden). In der DDR hingegen ist diese Auslassung verständlich, denn dort liegt die Bach-Monographie in hoher Auflage vor.

Neben den Hauptwerken finden sich in Band 5 auch einzelne Predigten, die Albert Schweitzers geistlichen Standort sichtbar machen, sowie Äußerungen zum Völkerfrieden, die sein Engagement für die von ihm vertretene „Ehrfurcht vor dem Leben“ eindrucksvoll aktualisieren. Daß hingegen der reiche Briefwechsel Albert Schweitzers nicht berücksichtigt werden konnte, ist einleuchtend. Hier warten für eine spätere Zeit noch gewichtige Aufgaben.

Dankbar wird der Leser begrüßen, daß zu einer besseren und schnelleren Orientierung Namen- und Stellenregister eingearbeitet und z. T. neu erstellt worden sind, vor allem zu Schweitzers theologischem Hauptwerk, der „Leben-Jesu-Forschung“.

Dem Herausgeber gebührt besondere Anerkennung für die sachkundigen und verständnisvollen Einführungen in die einzelnen Bände. Er hat dadurch auch denjenigen, die zu Albert Schweitzers literarischem Lebenswerk den Zugang sonst nicht ohne weiteres zu finden vermöchten, die geistigen Dimensionen dieser großen Persönlichkeit und „wachen Stimme des Weltgewissens“ erschlossen und zu einem ebenso überzeugenden wie starke Impulse vermittelnden Gesamtbild zusammengefügt.

Diese preiswerte Ausgabe des Schrifttums von Albert Schweitzer darf als kostbares Geschenk an alle Freunde und darüber hinaus als ein immer wieder neu zu erfüllendes Vermächtnis an eine nachwachsende Generation gelten.

Kg.

*Albert Schweitzer, Was sollen wir tun?*  
Zwölf Predigten über ethische Probleme.  
Aus dem Nachlaß herausgegeben von  
Martin Strege und Lothar Stiehm. Verlag  
Lambert Schneider, Heidelberg 1974.  
190 Seiten. Kart. DM 14,80.

Es ist ein Gewinn, Albert Schweitzer hier auch als — weithin kaum bekannten — Prediger zu begegnen, der seine theologischen und ethischen Grundpositionen in die Gemeindeverkündigung zu übersetzen und daher dem Hörer nahezubringen weiß. (Insgesamt hat Schweitzer etwa 300 Predigten und Entwürfe niedergeschrieben!) Die vorliegende, sorgsam edierte und kommentierte Ausgabe umfaßt 12 Predigten, die Albert Schweitzer im Laufe des Jahres 1919 in St. Nicolai zu Straßburg gehalten hat. Sie sind als eindringliche Fragen an das menschliche Verhalten „auf der Schwelle von Krieg zu Frieden“ gestellt und haben mit ihren in schlichter Form aus dem Evangelium gegebenen Antworten Anspruch auf bleibende Gültigkeit.

Kg.

## JOHANNES XXIII.

*Lawrence Elliott, Johannes XXIII.* Das Leben eines großen Papstes. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1974. 304 Seiten. Geb. DM 29,50.

Der amerikanische Journalist Lawrence Elliot hatte nur ein „kleines Erinnerungsbuch“ über Johannes XXIII. schreiben wollen, aber die Gestalt des großen Papstes faszinierte ihn, den Nichtkatholiken, so sehr, daß eine umfangreiche Biographie daraus wurde, „die Geschichte eines Mannes, der das Herz der ganzen Welt gewann“ (S. 5). Diesem Geheimnis im Wesen des Papstes an Hand der äußeren Fakten seines Lebens nachzugehen, ist das eigentliche Anliegen des Verfassers. Ohne Anspruch auf wissenschaftliche Perfektion zu erheben, hat er doch alle erreichbaren Quellen mit verständnisvoller Sorgfalt und einem erstaunlichen Gespür für das Wesentliche benutzt und ausgewertet, wozu nicht zuletzt viele persönliche Auskünfte der Mitarbeiter, Freunde und Verwandten des Heimgegangenen gehörten. So läßt er vor unseren Augen das Bild einer ausdrucksstarken Persönlichkeit erstehen, deren Menschlichkeit und Herzensgüte aus einer tiefen Frömmigkeit heraus Schranken der Trennung und der Feindschaft zu überwinden vermochten, ohne doch die Substanz der eigenen Überzeugung auch nur im geringsten zu relativieren oder gar preiszugeben. Dies wird man gerade auch im Blick auf die ökumenische Bedeutung von Papst Johannes XXIII. festzuhalten haben.

Es lag indes nicht in der Absicht des Verfassers, dogmatische und kirchenpolitische Positionen zu beschreiben oder seinerseits kritische Urteile beizusteuern. Ihm ging es nur darum, dem Leser den Menschen Angelo Guiseppe Roncalli nahezubringen, und dies ist ihm so vorzüglich gelungen, daß man seinem Bericht mit innerer Bewegung und Anteilnahme folgt.

Kg.

## Nachwort der Schriftleitung

Die ersten beiden Artikel dieses Heftes sind unserem Mitherausgeber, Bischof D. Hans Heinrich Harms, gewidmet, der am 4. Juli sein 60. Lebensjahr vollendete. Das ökumenische Geschehen der letzten fünfundzwanzig Jahre ist von ihm wesentlich mitbestimmt worden. Zunächst als ökumenischer Referent im Kirchlichen Außenamt, sodann als stellvertretender Leiter der Genfer Studienabteilung und später in verschiedenen Ämtern seiner Heimatkirche sowie in zahlreichen ökumenischen Gremien hat er wichtige Dienste der Vermittlung und Verständigung wahrgenommen, vor allem auch für die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche. Herausgeber, Schriftleitung und Verlag wünschen ihm noch viele Jahre gesegneter Wirksamkeit!

Der Artikel von Dr. W. A. Visser 't Hooft ist zugleich ein Beitrag zur Evangelisationskonferenz in Lausanne. Die Aufsätze der Professoren Gensichen und Moltmann haben die Thematik der bevorstehenden V. Vollversammlung des ÖRK zum Gegenstand. Beide Artikel stammen aus einer Vorbereitungsserie, die in „The Ecumenical Review“ erscheint und (auch bei uns) fortgesetzt werden wird.

Den Fragenkreis Amt und Gemeinde behandeln die Untersuchungen von Friedhelm Krüger, K. Chr. Felmy und E. Griese. Hierzu sollte die vom sog. Jaeger-Stählin-Kreis erarbeitete Stellungnahme (unter „Dokumente und Berichte“, S. 369 ff.) herangezogen werden.

Auf die theologischen und kirchlichen Vorgänge in Großbritannien und den USA gehen die Beiträge von P. Oestreicher und K. D. Pfisterer ein, während C. Kemper abschließend einen Einblick in die Allafrikanische Kirchenkonferenz vermittelt, die im Mai in Lusaka stattfand. Zu dem Bericht von Ernst Lange sind bereits im Vorspann einige Erläuterungen gegeben worden.

Ein Druckfehler im letzten Heft bedarf der Korrektur, obwohl er sich aus dem Zusammenhang eigentlich schon selber berichtigt. In dem Beitrag von Heinz Joachim Held „Stationen der Ökumene in Lateinamerika“ muß es S. 221 Zeile 10 von oben „ökumenischer“ statt „evangelischer“ Jugendverbände heißen. Kg.

## Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Pastor Dr. Armin Boyens, 6238 Hofheim/Ts., Cimbernstr. 31 / Pastor Dr. Karl Christian Felmy, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, 69 Heidelberg, Eckenerstr. 1 / Prof. Dr. Kurt Goldammer, 355 Marburg/Lahn, Rotenberg 11a / Pfarrer Dr. Erhard Griese, 8702 Gerbrunn, Sieboldstr. 10 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, 1 Berlin 31, Babelsberger Str. 14—16 / Oberkirchenrat Wilhelm Gundert, 3 Hannover-Buchholz, Krasseltweg 48 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, 69 Heidelberg, Plöck 66 / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Biegenstr. 6 / Oberkirchenrat Claus Kemper, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Friedhelm Krüger, 4401 Roxel, Lindenstr. 30 / Prof. Dr. Jürgen Moltmann, 74 Tübingen, Hauserstr. 43 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel, Am Hang 10 / Rev. Paul Oestreicher, 40 Dartmouth Row, London SE 10 / Dr. K. Dieterich Pfisterer, 2 Hamburg 13, von-Melle-Park 6 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Pfarrer Paul Schneiss, 7 Stuttgart 1, Vogelsangstr. 62 / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, 69 Heidelberg, Moltkestr. 6 / OKR Prof. Dr. Christian Walther, 3 Hannover, Richard-Wagner-Str. 26 / Dr. W. A. Visser 't Hooft, Ökumenisches Zentrum, 150, route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Wolfram Weiße, 2 Hamburg 62, Höpen 4.

# Neuerscheinungen 1974

## PONTIFEX NICHT PARTISAN

Kirche und Staat in der DDR 1949—1958

Dokumente aus der Arbeit des Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Regierung der DDR, Propst D. Heinrich Grüber.

Hrsg. von Günter Köhler. 224 Seiten, Leinen DM 22,—

Brückenbauer, nicht Partisan, wollte Propst D. Heinrich Grüber als Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Regierung der DDR sein. Seine Tätigkeit von 1949—1958, die eng verknüpft ist mit einem ganz entscheidenden Abschnitt der Kirchengeschichte der DDR, wird hier erstmals dargestellt. Diese Dokumentation vermittelt uns ein höchst lebendiges und fesselndes Bild der Geschehnisse, die letztlich ja noch immer andauern. (Liegt vor!)

Walther Bienert

## DER ÜBERHOLTE MARX

Seine Religionskritik und Weltanschauung — kritisch untersucht

ca. 400 Seiten, Leinen ca. DM 27,—

Ist die marxistische Weltanschauung heute noch wissenschaftlich haltbar? Dieses Problem wird in dieser längst fälligen Darstellung untersucht. Wir verdanken diese kritischen und präzise formulierten Ergebnisse der intensiven Auseinandersetzung des Autors mit der modernen Marx-Forschung und seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit Marx' Gedankenwelt.

Die gerade heute politisch pädagogisch und weltanschaulich akuten Fragen kommen hier zu einer Eingliederung in das Ganze des Denksystems und zu einer kritischen Überprüfung.

Der Autor: Pfarrer W. Bienert ist Leiter der 1962 gegründeten Melancthon-Akademie in Köln (erste ev. Stadt-Akademie), gleichzeitig Dozent der Theologie am Berufspädagogischen Institut in Köln und an der Ev. Höheren Fachschule für Sozialarbeit. (Erscheint August)

## TASCHENBUCH DER EVANGELISCHEN KIRCHEN 1974

ca. 900 Seiten, Format 18,5 x 10,5 cm, flex. Plastik-Einband, Fadenheftung

Subskriptionspreis bis zum 30. 9. 74 DM 48,50, späterer Ladenpreis DM 56,—

Dieses umfassende und zuverlässige kirchliche Nachschlagewerk enthält die zentralen Adressen:

1. aller evang. Kirchen und Gemeinschaften in der BRD (Zusammenschlüsse, Gliederungen, Werke, Verbände, Einrichtungen etc.),
2. des Bundes der Kirchen in der DDR,
3. der europäischen Ökumene.

Das „Taschenbuch der evangelischen Kirchen“ erscheint zum 5. Mal und ist inzwischen bei allen Benutzern unentbehrlich geworden. Diese Neuauflage wird deshalb dringend erwartet. (Erscheint Oktober)

# Evangelisches Verlagswerk Stuttgart

## „Christus befreit und eint“

Neutestamentliche Erwägungen zur Vollversammlung des  
Ökumenischen Rates der Kirchen 1975

VON EDUARD LOHSE

Das gemeinsame Bekenntnis zu Christus als ihrem Herrn wird vom 23. November bis zum 10. Dezember 1975 Delegierte christlicher Kirchen aus allen Erdteilen in Nairobi zusammenführen, damit sie vor aller Welt die Freiheit, die ihr Herr ihnen gibt, und die Einheit, zu der er sie zusammenschließt, bezeugen. Um die aufrichtende und verpflichtende Kraft der Losung, unter der diese Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen stehen soll, zu ermitteln, soll das Neue Testament darüber befragt werden, was es von der Freiheit und der Einheit in Christus sagt. Denn aus dem Wort der Heiligen Schrift empfängt die Kirche Jesu Christi, die die frohe Botschaft allen Völkern zu verkündigen hat, Trost und Ermutigung, Auftrag und Weisung.

### I.

Christus befreit — das heißt: Er zerreißt die Bande, damit die Gefangenen erlöst werden, und zerbricht die Knechtschaft, damit die Freiheit eröffnet wird. Was für eine Knechtschaft meint das Neue Testament, wenn es ihr die Freiheit entgegenstellt, zu der Christus führt?

Alle Menschen sind Knechte, die ihrer selbst nicht mächtig sind, sondern — ob sie sich dessen bewußt sind oder davon nichts zu ahnen meinen — anderen Mächten und anderen Herren dienen. Mit diesem harten Satz werden alle hohen Erwägungen über die Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen als Selbsttäuschung bezeichnet, durch die die Wirklichkeit verschleiert und verfälscht wird. Der Apostel Paulus lehrt, daß die Menschheit von ihrem Beginn an unter der Gewalt der Sündenmacht steht. Sie hat durch den Ungehorsam Adams Eingang in die Welt gefunden (Röm 5, 12), Adams Tat aber hat sich im Verhalten jedes einzelnen Menschen oft wiederholt. Denn alle Menschen verweigern Gott die Ehre, preisen das Geschöpf statt des Schöpfers und setzen mehr auf ihren eigenen Willen als das Gebot Gottes. Aber indem sie wähnen, sich auf diese Weise selbst die Freiheit nehmen und über ihr Leben verfügen

zu können, geraten sie nur um so tiefer unter die Gewalt der Sünde, die sie von Gott abkehrt, dem Ursprung und Grund ihres Lebens entfremdet und damit dem Tode ausliefert, dessen Herrschaft sich niemand zu entziehen vermag. In dieses Geschick, dem alle Menschen unterliegen und das sie zugleich schuldhaft stets aufs neue begründen, ist der ganze Kosmos mit einbezogen. Denn gleich den Menschen ist er der Vergänglichkeit und Nichtigkeit unterworfen, der alles Leben verfällt (Röm 8, 21). Die Knechtschaft, in der alle Menschen der Sündenmacht untertan sind und die sie durch ihr Verhalten ständig weiter befestigen, hat auch das Gesetz, das Gottes Willen und Gebot lehrt, nicht aufgehoben. Im Gegenteil, die Sündenmacht hat sich des Gesetzes bedient, um den Menschen vorzugaukeln, sie könnten durch Befolgen des Gesetzes aus eigener Kraft das Leben gewinnen (Röm 7, 7—25). In Wahrheit aber ist dadurch nur offenbar geworden, daß alle Menschen unter Sünde, Ungehorsam und Unglauben versklavt (Röm 3, 20) und wie in ein Gefängnis eingeschlossen sind (Gal 3, 22), dessen verriegelte Tür sie nicht aufzubrechen vermögen. Ob sie sich moralisch verfehlen oder sich sittlich recht zu verhalten mühen, ob sie in Genuß und Begierde oder aber in schaffendem Streben leben — stets suchen sie selbst den Sinn ihres Lebens zu begründen und aufzubauen. Aber damit türmen sie die Mauern der Gefangenschaft nur höher und können der Knechtschaft, in der sie befangen sind, nicht entinnen.

Der Evangelist Johannes schildert eine Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Juden, in der um das rechte Verständnis von Knechtschaft und Freiheit gestritten wird. Jesu Gesprächspartner berufen sich voller Stolz auf ihren Vater Abraham in dem Bewußtsein, niemals jemandes Knechte geworden zu sein (Joh 8, 33). Aber dabei verkennen sie, daß sie in ihrem Selbstbewußtsein der Sündenmacht dienen, die sie von Gott trennt. Denn wer Sünde tut, der ist ihr Sklave (Joh 8, 34). Im Gegensatz zum Sohn aber, der im Haus seines Vaters weilt, kann der Sklave nicht im Haus bleiben (Joh 8, 35). Er kann sich weder das Hausrecht nehmen noch selbst die Freiheit gewinnen. Sein Geschick stellt die Lage aller Menschen dar, die Knechte der Sünde und des Gesetzes, ihres Wollens und ihrer Schuld, ihrer Eigensucht wie ihres Strebens sind.

Aus dieser Knechtschaft hat Christus uns befreit — diese frohe Kunde bringt das Evangelium. Wie geschah das? Wodurch hat Christus die Freiheit bewirkt, die kein Mensch zu schaffen vermochte? Die Christenheit glaubt und bekennt, daß Christus, der in der Gestalt Gottes war, sich erniedrigte, die Gestalt eines Knechtes annahm und Mensch wurde (Phil 2, 6 f.). Mensch-Sein ist demnach als Knecht-Sein verstanden. Christus ist in die Solidarität mit allen Menschen eingetreten, indem er ihr Geschick als das seine übernahm. Dabei blieb er

jedoch unwandelbar Gott gehorsam, gehorsam bis zum Tode am Kreuz (Phil 2, 8). Durch dieses sein Verhalten unterschied er sich von der Tat Adams, die sich im Ungehorsam jedes Menschen immer wieder ereignet. Darum hat Gott ihn zur Herrlichkeit erhöht, damit sich jedes Knie im Himmel, auf der Erde und unter der Erde im Namen Jesu beugen und jede Zunge bekennen soll, daß Jesus Christus der Herr ist — zur Ehre Gottes des Vaters (Phil 2, 10 f.).

Christus ist ein Knecht geworden, weil Gott ihn in der Gestalt des der Sünde unterworfenen Fleisches sandte (Röm 8, 3). Das bedeutet: Indem Christus Mensch wurde, ist er mitten in den Bereich eingetreten, in dem die Sündenmacht ihr ehernes Regiment über alle Menschen ausübt. Weil er aber der Sünde keinen Tribut entrichtete, sondern Gott gehorsam blieb, hat er die Sünde eben in ihrem eigenen Herrschaftsgebiet besiegt. So hat Gott die Sünde am Fleisch gerichtet (ebda.). Denn er hat Christus für uns zur Sünde gemacht; er hat ihn so sehr mit der Last der Schuld bedeckt, daß an ihm nichts anderes als die Sünde zu sehen war — damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm (2 Kor 5, 21).

Was im Blick auf die von der Sünde ausgeübte Knechtschaft gesagt ist, gilt zugleich hinsichtlich der Gefangenschaft, in der alle Menschen durch das Gesetz festgehalten sind. Denn Gott sandte seinen Sohn, von einer Frau geboren und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz stehen, loskaufe (Gal 4, 4 f.). Christus ist also in das Gefängnis hineingegangen. Er ist der Bruder der Gefangenen geworden und hat die Last des Fluches, den das Gesetz verhängt, auf sich genommen, so daß er an unserer Statt selbst zum Fluch geworden ist (Gal 3, 13). Dadurch aber hat er die Gewalt des Gesetzes gebrochen und ist er zum Ende des Gesetzes geworden (Röm 10, 4), so daß Gottes verheißender Zuspruch nunmehr in Erfüllung gegangen ist (Gal 3, 14).

Daß Christus allein das Tor zur Freiheit aufzustoßen vermag, verdeutlicht das vierte Evangelium durch den Begriff der Wahrheit. Die Wahrheit, auf die wirklich Verlaß ist, ist Gottes. Sie allein kann daher gültige Freiheit schaffen, weil sie von der Lüge befreit, ihre Gespinste zerreißt und aufdeckt, was allein gilt (Joh 8, 32). Diese Wahrheit — sagt Christus — bin ich und damit zugleich der Weg, der zum Leben führt, das kein Tod zu zerstören vermag (Joh 14, 6). Darum kann die Folgerung gezogen werden, daß alle, die in Jesu Wort bleiben und ihm vertrauen, in Wahrheit seine Jünger seien und die Wahrheit erkennen werden, die sie frei machen wird (Joh 8, 31 f.). Denn wen der Sohn frei macht, der ist wirklich frei (Joh 8, 36). Der Wahn der Lüge ist abgetan, die Finsternis der Gottesferne ist vertrieben, das Dunkel des Gesetzes ist durch das Licht verdrängt, das mit Christus in die Welt gekommen ist. Er hat die Schuld der Welt auf sich genommen (Joh 1, 29. 36) und die Last

auf seinen Schultern fortgetragen. Alle, die daran glauben, empfangen, was er für sie ist und ihnen schenkt. Sie dürfen durch die geöffnete Tür in die Freiheit schreiten.

Wozu aber hat Christus befreit? Und wohin führt der Weg, der aus der Knechtschaft in die Freiheit weist? Der Apostel Paulus antwortet auf diese Frage mit dem kurzen Satz: Christus hat uns zur Freiheit befreit. Daraus zieht er die Folgerung: So besteht nun in der Freiheit und laßt euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft fangen (Gal 5, 1). Was für eine Freiheit ist das, zu der Christus die Seinen beruft (Gal 5, 13)? Der Begriff der Freiheit ist im umfassenden Sinn verstanden. Die Herrschaft der Sündenmacht ist zerbrochen, der Anspruch des Gesetzes ist abgetan. Sie haben fortan kein Recht mehr über die, die Christus aus ihrem Gefängnis herausgebracht hat. Denn sie sind von ihm in die Freiheit geführt worden, damit sie im Glauben an ihn frei leben und handeln können. Die Freiheit, die Christus eröffnet, umgreift alle Bereiche des Lebens und läßt keinen Winkel aus, in dem noch ein anderer Herr seine Gewalt ausüben könnte.

Sehr bald hat sich jedoch das Mißverständnis eingeschlichen, als bedeute diese Freiheit die Befähigung und die Erlaubnis, nunmehr selbst über das eigene Leben bestimmen und tun und lassen zu können, was immer beliebt. In diesem Sinne hat man in der Gemeinde von Korinth die paulinische Predigt von der christlichen Freiheit aufgefaßt und daraus die Berechtigung abgeleitet, es sei schlechterdings alles erlaubt (1 Kor 6, 12; 10, 23 u. ö.). Wer durch Christus erlöst sei, der könne und dürfe nach eigenem Gutdünken darüber befinden, was er treibt. Ihm sei keine Grenze gezogen und keine Schranke gesetzt.

Dazu sagt Paulus: In der Tat, die Freiheit in Christus ist eine totale Freiheit, die alle Lebensäußerungen des Menschen erfaßt. Diese Freiheit aber kann nur bestehen, wenn sie in der Bindung an Christus als den Herrn der Freiheit gelebt wird. Unser Leib ist uns nicht zu beliebiger Verfügung gegeben, sondern gehört dem Herrn (1 Kor 6, 13), der an unserem Leib gepriesen sein will (1 Kor 6, 20). An die Stelle der Gewalt, die Sünde und Gesetz über das Leben der Menschen ausübt, sind nicht Willkür oder Ermessensfreiheit des einzelnen getreten. Sondern von ihrer Herrschaft befreit zu sein, bedeutet nichts anderes, als nun Gottes Knechte geworden zu sein (Röm 6, 22). Die Begriffe Knechtschaft und Freiheit, die aufeinander bezogen sind und sich zugleich gegenseitig ausschließen, sind daher in ein umgekehrtes Verhältnis zueinander gebracht worden: Mußte einst dem Regiment der Sünde, das am Ende den Tod einträgt (Röm 6, 20), unweigerlich gedient werden, so gilt nun der Dienst derer, die Christus befreit hat, der Gerechtigkeit (Röm 6, 18).

Frei sind daher — so kann in einem widersprüchlich klingenden Ausdruck gesagt werden — allein die, die Gottes Knechte sind (1 Petr 2, 16).

Die Freiheit in Christus (Gal 2, 4) hat zur Folge, daß von nun an weder die Sündenmacht ein Herrenrecht geltend machen darf (Röm 6, 1—13) noch das Gesetz den Anspruch zu erheben hat, seine Forderungen müßten als Bedingungen zur Erlangung des Heils erfüllt werden (Gal 2, 19 f.). Damit ist der Nichtigkeit, der alles menschliche Planen und Handeln, Dichten und Treiben unterworfen ist, ein Ende bereitet und sind die Befreiten an die Seite ihres Herrn gestellt. Denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17). Wo aber das Leben im Geist geführt wird, da wird erfüllt, was nach Gottes ursprünglichem Willen und Gebot im Leben der Menschen geschehen soll. Da wird das Gesetz Gottes wieder in seine wahre Gültigkeit eingesetzt; denn die zu Recht vom Gesetz erhobene Forderung, daß die Menschen ihrem Schöpfer gehören und ihn in ihrem Leben und Handeln preisen sollen, wird nur da verwirklicht, wo der Wandel nach dem Geist vollzogen wird (Röm 8, 4).

Was bedeutet diese Freiheit in Christus für das Zusammenleben der Menschen und ihren Umgang miteinander? Die Freiheit, die Christus eröffnet, bringt nicht die Erlaubnis, die eigenen Wünsche und Interessen ohne Rücksicht auf die anderen zu befriedigen, sondern ist die Freiheit zur Liebe. Wie sich Freiheit und Liebe zueinander verhalten, macht der Apostel Paulus in Auseinandersetzung mit einer Frage klar, die ihm die Gemeinde von Korinth zur Beantwortung vorgelegt hat. Darf man Fleisch von Tieren, die im Bereich eines heidnischen Tempels geschlachtet werden, essen? Obwohl man in den Städten der hellenistisch-römischen Welt kaum anderes genießbares Fleisch erhalten konnte, hatten die Juden diese Frage entschieden verneint und nur Fleisch von Tieren zum Verzehr freigegeben, die nach den Vorschriften des Gesetzes geschlachtet worden waren. Paulus dagegen hält es durchaus für statthaft, daß Christen sog. Götzenopferfleisch essen können. Weil die ganze Erde und alles, was sie erfüllt, des Herrn ist, darum kann man alles verzehren, was auf dem Markt zum Verkauf gebracht wird, ohne das Gewissen zu beschweren (1 Kor 10, 25). Wie aber soll man sich verhalten, wenn man von einem Heiden zu einer geselligen Veranstaltung eingeladen wird, die im Tempelbezirk stattfindet? Zu derartigen Zusammenkünften wurde in der alten Welt häufig gebeten. Der Apostel zögert nicht, die Teilnahme an solchem Beisammensein für unbedenklich zu halten. Die Christen brauchen dabei nicht ängstlich die Speisen, die ihnen vorgesetzt werden, daraufhin zu untersuchen, woher sie stammen und wovon sie genommen sind. Was man ihnen anbietet, das dürfen sie auch genießen (1 Kor 10, 27). Wenn aber jemand einen Christen

ausdrücklich herausfordert, indem er darauf hinweist, dieses Fleisch komme vom Schlachtplatz im heidnischen Tempel, dann soll man es nicht essen im Hinblick auf denjenigen, der hierauf aufmerksam gemacht hat, und um des Gewissens willen (1 Kor 10, 28). Denn dann ist der Christ gehalten, sich jenen Menschen gegenüber dazu zu bekennen, daß er allein seinem Herrn dient und nicht an heidnischem Gottesdienst teilnimmt. Und zugleich hat er auf das Gewissen seiner christlichen Brüder Rücksicht zu nehmen (1 Kor 10, 29), das es als unerträgliche Belastung empfinden könnte, wenn man die christliche Freiheit so handhaben würde, daß der Eindruck entstehen könnte, man würde dabei die Verbundenheit mit Christus als dem alleinigen Herrn vergessen. Paulus zeigt damit auf der einen Seite, daß die Freiheit des Christen ausschließlich in der Bindung an den Herrn gründet, dem die ganze Erde gehört, so daß es keine Speise und keinen Gegenstand gibt, deren man sich etwa nicht bedienen dürfte. Auf der anderen Seite aber macht er klar, daß die Freiheit des Christen die Freiheit zur Liebe ist, in der man das Gewissen des anderen höher achtet als die eigene Erkenntnis, mag sie noch so wohl begründet sein. Denn die Erkenntnis bläht auf, sie macht stolz und überheblich, nur die Liebe baut auf (1 Kor 8, 1).

Aus diesem Grunde hat auch Paulus selbst die Freiheit, die ihm als Apostel Jesu Christi zustand, nicht ausgenutzt, sondern auf die ihm zustehenden Rechte verzichtet, um die Predigt des Evangeliums nicht zu belasten (1 Kor 9, 15 f.). Denn obwohl er Anspruch darauf besaß, von den Gemeinden für den ihnen erwiesenen Dienst Lebensunterhalt zu bekommen, hat er doch peinlich darauf geachtet, ihnen keine Kosten entstehen zu lassen, um nicht den Anschein zu erwecken, er nutze seine Vollmacht aus (1 Kor 9, 18). Obwohl er sich frei von allem wissen konnte, hat er sich doch jedermann zum Knecht gemacht und ist den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche geworden, um sie für Christus zu gewinnen (1 Kor 9, 19—23). Die Freiheit, die er in Christus besaß, hat er auf diese Weise als Freiheit zum Dienst für die anderen verstanden, um mit ihnen der befreienden Kraft des Evangeliums teilhaftig zu werden.

Was aber bedeutet diese Freiheit für die sozialen Beziehungen und Verpflichtungen der Christen? Diese Frage mußte sich vor allem im Blick auf die Glieder der Gemeinden stellen, die als unfreie Sklaven lebten und ihren irdischen Herren zu dienen hatten. Wie würde sich die Freiheit, zu der sie im Glauben an Christus geführt wurden, auf ihre soziale Stellung auswirken? Paulus weist die christlichen Sklaven an, auch dann, wenn sich ihnen Gelegenheit dazu bieten sollte, aus dem Sklavenstand freizukommen, erst recht dabei zu bleiben (1 Kor 7, 21). Denn für das Leben des Christen ist allein die Berufung entscheidend, die ihn getroffen hat und bei der er zu bleiben hat (1 Kor 7, 20). Deshalb ist der Sklave, der die Berufung zum Christ-Sein

empfangen hat, ein Freigelassener des Herrn; und ein Freier, der berufen ist, ist ein Knecht Christi (1 Kor 7, 22). Die Begriffe Freiheit und Knechtschaft werden hier wiederum in einer eigenartig anmutenden Verschränkung gebraucht. Wer von Christus zur Freiheit berufen ist, der ist fortan sein Knecht. Und wer als Sklave das Evangelium gehört und im Glauben angenommen hat, der ist ein freier Mensch, obwohl er weiterhin seinem irdischen Herrn zu dienen hat.

In diesen Sätzen, die der Apostel Paulus nach Korinth schreibt, spricht sich nicht etwa Gleichgültigkeit gegenüber den Lebensverhältnissen aus, in denen die Christen sich befinden und unter denen sie oftmals zu leiden haben. Ein stoischer Philosoph konnte sagen, es sei letzten Endes ohne Bedeutung, ob der Mensch als Sklave oder als Freier lebe. Denn die äußeren Bedingungen, unter denen der Mensch sein Leben zu führen habe, könnten sein wahres Wesen nicht beeinflussen, das er in innerer Gelassenheit gegenüber allem Wandel des Schicksals zu gestalten habe. Der Apostel aber betont, daß allein der Ruf Christi, dem die Seinen im glaubenden Vertrauen antworten, für den Weg ihres Lebens schlechterdings entscheidend sei. Wenn sich Paulus mit diesen Worten an die christlichen Sklaven wendet, so hat ihn zweifellos die von ihm und den Gemeinden geteilte Annahme bestimmt, die Zeit sei kurz und der Herr werde bald erscheinen (1 Kor 7, 29). Alles, was im Leben der Menschen geschieht und getan wird, wird im Zeichen der anbrechenden Herrschaft Christi gesehen, die die Gemeinschaft derjenigen, die zu ihm gehören, durch die brüderliche Liebe von Grund auf neu gestaltet und ihnen durch die Kraft der Liebe ein neues Verhältnis zur Welt gibt. Wie Paulus, so hatte auch Jesus es abgewiesen, revolutionären Programmen zu gewaltsamer Veränderung der Verhältnisse seine Zustimmung zu geben. Die Fragesteller, die wissen wollten, ob man dem römischen Kaiser Zins zahlen solle, hatte er zu ihrer Verwunderung dazu angehalten, sie sollten dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, aber Gott, was Gottes ist (Mk 12, 17 Par.). Damit wird freilich nicht der irrigen Ansicht Vorschub geleistet, als werde durch bloße Befolgung der staatlichen Gesetze auch Gott das Seine gegeben. Vielmehr wird alle menschliche Ordnung unter den Anspruch gestellt, Gott zu geben, was Gottes ist, und ihm als dem Schöpfer aller Welt in allen Bereichen des Lebens zu dienen. Wo aber diese unvergleichbare Priorität begriffen und befolgt wird, da kann es neben ihr keinen anderen letztgültigen Anspruch geben. Sondern da wird die erneuernde Kraft des Wortes Gottes und der aus ihm erwachsenden Liebe das Zusammenleben der Menschen zur Gemeinschaft von Brüdern verwandeln.

Die Sklaven, die an Christus als ihren Herrn glauben, erinnert Paulus an die Freiheit, die ihnen als Knechten Jesu Christi zuteil geworden ist. Die irdischen Herren aber, die Sklaven zu befehlen haben, hält der Apostel an,

den Sklaven in der Liebe als Brüder in Christus zu begegnen (Phlm 16). Die Liebe allein vermag das Verhältnis der Menschen zueinander grundlegend zu verändern. Weil die Freiheit in Christus eine Freiheit zum Dienst an den anderen ist, daher kann sie allein in der Liebe verwirklicht werden, so daß Herren und Sklaven sich nun als Brüder gegenüber treten. Darum läßt sich die Freiheit, zu der Christus befreit und ermächtigt, in der Tat nur in den beiden gegensätzlich formulierten Sätzen beschreiben: Der Christ ist ein freier Herr und niemandem untertan — durch den Glauben —, und er ist zugleich ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan — durch die Liebe.

## II.

Christus eint — das heißt: Er führt das Getrennte zusammen und stiftet Gemeinschaft zwischen Nahen und Fernen, Hohen und Niedrigen, Weisen und Unweisen. Worin gründet die Einheit, zu der alle, die Christus befreit hat, untereinander und miteinander verbunden sind? Der Apostel Paulus veranschaulicht die weltweite Bedeutung des Christusgeschehens, indem er Adam und Christus einander gegenüberstellt. Wie einst alle Menschen der Gewalt der Sündenmacht und dem Geschick des Todes unterworfen wurden, so ist nun die Gnadengabe Gottes durch Jesus Christus allen reichlich zuteil geworden (Röm 5, 15). Doch während sich dem Zwang, den die Tyrannen Sünde, Gesetz und Tod ausüben, niemand zu entziehen vermag, wird Gottes Gnadentat im Evangelium aller Welt verkündigt, damit sie im Glauben angenommen werde. Jeder, der darauf vertraut, daß Gottes Barmherzigkeit in Christus offenbar geworden ist, empfängt die Gabe des neuen Lebens. Alle aber, die an Christus glauben, sind durch die Verbundenheit mit ihrem Herrn zusammengeschlossen und geeint.

In der Einheit in Christus sind alle Trennungen, die die Menschen in der Welt voneinander scheiden, aufgehoben. Da ist nicht Jude oder Grieche, nicht Sklave oder Freier, nicht Mann oder Frau; alle sind einer in Christus Jesus (Gal 3, 28). Weil sie alle auf Christus getauft sind (1 Kor 12, 13), darum ist alles und in allen Christus (Kol 3, 11). In der Gemeinde Jesu Christi darf deshalb weder unterschiedliche Volkszugehörigkeit noch gegensätzlicher sozialer Stand noch geschlechtliche Verschiedenheit die Christen voneinander scheiden; denn die Einheit in Christus schließt alle zusammen und macht einen für den anderen verantwortlich. Christus hat die trennende Wand niedergerissen, die Feindschaft aufgehoben und Juden und Heiden zur einen Menschheit verbunden (Eph 2, 14). Sie ist als das eine Volk Gottes aus Juden und Heiden in der Gemeinde Jesu Christi versammelt.

Diese Einheit, die in der Gemeinde Wirklichkeit geworden ist, wurde in

enthusiastischen Kreisen alsbald so aufgefaßt, als seien jene Unterschiede, die in der Welt nach wie vor bestehen, nun überhaupt nicht mehr vorhanden, so daß alles durcheinandergeworfen und die Rolle von Mann und Frau vertauscht werden könnte. Aber dieser Ansicht hat schon der Apostel Paulus mit Nachdruck widersprochen. Weiterhin gibt es Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen. Jeder hat an seinem Platz seine Aufgabe zu erfüllen und seinen Dienst zu tun. Doch in der Gemeinde Jesu Christi kann und darf keiner über den anderen Herr sein und niemand sich über den anderen erheben; sondern in ihr ist die neue Schöpfung bereits zeichenhaft verwirklicht, in der alle in Freiheit und Liebe zusammengehören. Mitten in diesem Äon, der seinem Ende entgegensteht, ist damit die herrliche Freiheit der Kinder Gottes aufgerichtet, die einmütig den Lobpreis Gottes und des Christus anstimmen.

Alle, die an Christus glauben und auf ihn getauft sind, sind durch die Taufe in den Leib Christi eingefügt worden und leben als Glieder an einem Leib (1 Kor 12, 13). Und alle, die in der Feier des Herrenmahls Anteil empfangen an dem für sie hingegebenen Leib Christi, sind damit ein Leib (1 Kor 10, 17). Wie Christus einer ist, so kann auch sein Leib nur einer sein und darf nicht etwa zerteilt werden (1 Kor 1, 12).

Die vielen Glieder an dem einen Leib haben aber nicht alle ein und dieselbe Funktion zu verrichten, sondern jeder hat an seiner Stelle zum Wohl des Ganzen zu wirken. Kann doch der Fuß nicht sagen, er wolle Hand sein, und das Ohr nicht den Anspruch erheben, mit dem Auge tauschen zu wollen (1 Kor 12, 15 f.). Sondern es muß an dem einen Leibe verschiedene Glieder und Organe geben, die im allseitigen Zusammenwirken für das Gedeihen des Leibes tätig sind, an dem ein Glied nicht ohne Hilfe und Unterstützung des anderen leben kann (1 Kor 12, 18—21). Leidet ein Glied, so leiden alle anderen mit ihm; und freut sich eines, so freuen sich alle anderen mit ihm (1 Kor 12, 16). Der eine Geist wirkt eine bunte Fülle unterschiedlicher Fähigkeiten und Gaben, die in der Gemeinde zur Entfaltung kommen (1 Kor 12, 4—11; Röm 12, 4 f.). Die Einheit des Leibes Christi darf daher keinesfalls so verstanden werden, als müßte es vollkommene Gleichförmigkeit aller seiner Glieder geben. Vielmehr bringt die Kraft des Geistes eine reiche Vielfalt von Wirkungen hervor, die der ganzen Gemeinde dienen. Keine dieser vom Geist getragenen Tätigkeiten darf grundsätzlich höher gewertet werden als eine andere, kein Glied am Leib Christi darf sich über das andere erheben. Sondern wo einer hochmütig über den anderen urteilen, einer seinen Auftrag im Vergleich zu den anderen Aufgaben absolut setzen wollte, da würde die Einheit des Leibes Christi gefährdet. Die Vielfalt der Tätigkeiten, die an und

in dem einen Leib geschehen, bleibt vielmehr notwendig an den einen Geist gebunden, der der Herr über die mancherlei Gaben ist.

So sind auch in der ganzen Christenheit die verschiedenen Gemeinden aneinander gebunden und aufeinander bezogen. Ist von Jerusalem die Predigt des Evangeliums ausgegangen, das zu den Völkern hinausgetragen wurde, so nehmen die heidenchristlichen Gemeinden an der Notlage teil, in die die Muttergemeinde geraten ist, und sind ihr mit der Übersendung von Liebesgaben behilflich (Röm 15, 27). Sie teilen einander wichtige Nachrichten mit, tauschen Grüße untereinander aus und wissen sich als der eine Leib Christi in der Welt zusammengeschlossen, über den Christus das Haupt ist, das in der Kirche als seinem Leib hier und jetzt seine Herrschaft über alle Welt ausübt (Kol 1, 18. 24).

Das eine Volk Gottes bekennt sich zu dem einen Gott. Damit nimmt die christliche Gemeinde das Bekenntnis auf, das das Judentum bereits mit den Worten des Alten Testaments ausgebildet hatte (Mk 2, 7 Par.; Jak 2, 19): Höre, Israel, dein Gott ist einer (Dtn 6, 4). Aus diesem Bekenntnis aber folgt die Verpflichtung, Gott den Herrn von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Gemüt und ganzer Kraft zu lieben (ebda; Mk 12, 29 f. Par.), und der Auftrag, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Lev 19, 18; Mk 12, 31 Par.). Der eine Gott aber hat in seinem einzig geliebten Sohn (Joh 1, 18) seine Liebe Juden und Heiden, allen Völkern zugewandt (Röm 3, 29 f.). Darum glaubt die christliche Gemeinde an den einen Gott und Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und an den einen Herrn Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn (1 Kor 8, 6). Ihrer jubelnden Gewißheit, in Christus befreit, geeint und zu einer Hoffnung berufen zu sein, gibt sie im Gottesdienst durch den Ruf Ausdruck, in den alle einstimmen: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe — ein Gott und Vater (Eph 4, 5 f.). Denn es ist nur ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen — der Mensch Jesus Christus, der sich selbst zum Lösegeld für alle hingegeben hat (1 Tim 2, 5 f.). Wird im Bekenntnis der Grund und Inhalt des Glaubens ausgesprochen, so wird dieser Glaube in der Einheit der Kirche Jesu Christi gelebt und vor aller Welt bezeugt.

Diese Einheit der Christenheit ist vorgegeben durch die Einheit, in der Christus mit dem Vater verbunden ist. In diese Einheit nimmt Christus die Seinen hinein. Wie er eins ist mit dem Vater (Joh 10, 30), so bittet er Gott darum, er möchte die Seinen heiligen und als sein Volk erhalten, damit sie eins seien, wie Christus und der Vater eins sind (Joh 17, 11). Weil Christus im Vater ist und der Vater in ihm, darum ist in dieser unzertrenn-

lichen Einheit auch die Einheit der Christenheit begründet (Joh 17, 21). Diese Einheit ist daher weder durch organisatorische Maßnahmen herzustellen noch kann sie in einheitlichen Lebensformen der Gemeinden und der Christen ihren Ausdruck finden. Denn sie muß nicht erst gesucht und erstrebt werden, sondern sie ist schon vorhanden und wird im Glauben an Christus erkannt und ergriffen. Diese Einheit sollen die Christen gestaltend verwirklichen. Denn daran soll alle Welt erkennen, daß Christus vom Vater in die Welt gesandt wurde: daß alle, die an ihn glauben, vollkommen eins seien, wie er und der Vater eins sind (Joh 17, 22 f.).

Christus befreit und eint — das heißt also: Überall, wo das Evangelium verkündigt, im Glauben angenommen und in der Liebe gelebt wird, da beruft Christus zur Freiheit seines Dienstes und sammelt aus allen Völkern der Erde das eine Volk Gottes in aller Welt.

## „Jesus Christus befreit und eint“ . . . und trennt

VON ROBERT McAFEE BROWN

Das Thema der Weltkirchenkonferenz, die 1975 in Nairobi stattfinden wird, läßt ein entscheidendes Wort vermissen. Ich bin überzeugt davon, daß alles mit dem fehlenden Wort Verbundene bei der Planung für die Konferenz keineswegs außer acht gelassen wird; es bedarf jedoch der Verdeutlichung und der Hervorhebung, denkt man an alle jene, die in Erwartung der Konferenz sind und an ihr teilnehmen.

Ich glaube, und so heißt es im Konferenzthema, daß „Jesus Christus befreit“. Dies gilt in der christlichen Erfahrung als eine offenkundige Tatsache. Das befreiende Wort des Evangeliums ist für die in Abhängigkeit lebenden Menschen unserer Zeit die größte Hilfe. Ich glaube, und so heißt es im Konferenzthema, daß „Jesus Christus . . . eint“. Auch das gilt in der christlichen Erfahrung als offenkundige Tatsache; jene, die durch ihre Rasse, ihre Klassenzugehörigkeit, ihre geographische Lage, ihre Ideologie oder andere Dinge voneinander getrennt sind, können durch die Ihm gemeinsam bekundete Treue geeint werden. Inmitten der unser Leben prägenden Zertrennung kann das einende Wort des Evangeliums ein heilendes Wort sein.

Darüber hinaus glaube ich aber auch, und das ist im Konferenzthema *nicht* festgehalten, daß Jesus Christus *trennt*. Auch das ist eine offenkundige Tatsache christlicher Erfahrung und auch der menschlichen: Jesus Christus trennt mich von meinen jüdischen Freunden in dem pluralistischen Staat, in dem ich lebe; er trennt mich von meinen Berufskollegen der säkularen Universität, an der ich lehre; er trennt mich von den Anhängern anderer Weltreligionen der Menschheit, von der ich ein Teil bin. Darüber hinaus trennt er mich von vielen meiner Mitchristen. Wo manch einer von ihnen sich einen Christus wünscht, der kein Aufsehen erregt, möchte ich einen Christus, der den *Status quo* herausfordert. Wenn ich aber andererseits mit Christen im Gespräch bin, die einen revolutionären Christus wollen, muß ich feststellen, daß meine eigene Art und Weise von „Revolution“ zu sprechen, über die Rhetorik eines Kirchenvertreters aus dem Mittelstand gewöhnlich nicht hinauskommt; wahrscheinlich sehe ich in der Art und Weise, wie die Dritte Welt von politischer und wirtschaftlicher „Befreiung“ spricht, eine Bedrohung für mich; für die Christen aber, deren Lebensbedingungen schlechter als die meinen sind, stellt diese „Befreiung“ eine absolute Notwendigkeit dar. Folglich wird Jesus Christus sehr leicht zum Anlaß für eine Trennung zwischen amerikanischen weißen Christen und Christen aus Lateinamerika, Asien und schwarzen Christen aus Nordamerika.

Die Behauptung, daß dies nicht so sei, könnte deshalb nur als naiv, wenn nicht gar töricht bezeichnet werden; darüber hinwegzusehen, wäre naiv, die nun einmal bekannte Tatsache herunterzuspielen, wäre töricht. Jesus Christus trennt.

## I.

Wenn das tatsächlich so ist, was habe ich dann damit zu tun? Wie kann ich es mit dem Konferenzthema verknüpfen? Wo kann ich begreiflich machen, daß Jesus Christus nicht nur befreit und eint, sondern auch trennt?

Sicherlich hört das Handeln Jesu mit der Spaltung nicht auf. Die Reihenfolge lautet nicht „befreit, eint und trennt“. Die gute Nachricht ruft uns ja nicht in letzter Konsequenz zur gegenseitigen Feindschaft auf. Jesus Christus kam nicht in die Welt, um uns unwiderruflich und für immer voneinander zu trennen. Wenn wir aber auch oft daran erinnert werden müssen, daß er uns untereinander entzweit, so brauchen wir dennoch ein letztes, größeres Wort, damit aus der „guten Nachricht“ keine schlechte Nachricht wird.

Ich bin aber auch davon überzeugt, daß das Handeln Jesu Christi nicht mit der Spaltung *beginnt*. Die Reihenfolge lautet nicht „trennt, befreit und eint“. Wenn wir nicht mehr über Sünde sprechen können, es sei denn im Licht der Gnade, dann können wir auch nicht mehr über Trennung sprechen, es sei

denn im Licht der Einheit und Befreiung. Wenn Jesus Christus uns nur untereinander trennen soll, dann ist es überflüssig zu versichern, er könne je irgend etwas anderes tun. Es ist gar nicht so einfach, eine anfängliche Negation in eine endgültige Affirmation zu kehren. Jene, die von Anbeginn getrennt sind, werden wahrscheinlich nicht von der Trennung zur Freiheit oder dann von der Freiheit zur Einheit gelangen. Ich bin deshalb überzeugt, daß Spaltung weder am Anfang noch am Schluß steht, sondern in der Mitte, als Verbindung sozusagen zwischen Freiheit und Einheit. Für mich lautet die richtige Reihenfolge: Jesus Christus „befreit, trennt und eint“. *Nur* wenn er uns zuerst befreit, können wir Kraft und Mut aufbringen, die uns bedrohenden Trennungen zu akzeptieren; die alten, bereits bestehenden und die neuen Trennungen, die durch seine befreiende Kraft entstehen. Wir können uns mit solchen Trennungen jedoch *nur* dann auseinandersetzen und sie durch seine Kraft überwinden, wenn wir, nach der Akzeptierung der Befreiung durch Ihn, ein klares und offenes Ja dazu sprechen, so daß Einheit mehr sein kann als eine flüchtige Hoffnung.

Dieser Schluß drängt sich mir nicht nur auf, weil ich versuche, Jesu Wirken in der Heiligen Schrift zu verstehen, sondern ich möchte mich auch damit befassen, wie er meiner Meinung nach in unserer Welt wirkt. Als reicher nordamerikanischer Christ habe ich mich mit einer äußerst wichtigen Angelegenheit auseinanderzusetzen: mit der gewaltigen Bewegung für Freiheit und Befreiung, die von den farbigen, in Armut lebenden südamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Christen ausgeht. Sie bestehen — für meinen Begriff mit bedrohlichen Mitteln — darauf, daß Jesus Christus befreit, befreit im wahrsten Sinne des Wortes, und daß ich als ein Teil der politischen oder wirtschaftlichen Strukturen, die der Freiheit im Wege sind, ein Feind der Freiheit bin und deshalb herausgefordert werden muß. Damit stehe ich in der Gefahr, von meinen Mitchristen am Ort und überall in der Welt weit getrennt zu werden; und nur meine Empfindsamkeit könnte mich daran hindern, diese Tatsache nicht zu akzeptieren.

Es ist also wichtig, sich die Reihenfolge „Jesus Christus befreit, trennt und eint“ genauer anzusehen und zu beobachten, welches Licht sie auf unsere Situation wirft.

## II.

*Jesus Christus befreit.* Seit den ersten Tagen christlicher Gemeinschaft wird davon gesprochen. „Die großartige Freiheit der Kinder Gottes“ gehört zu den Geschenken, die von der kleinen Jüngerschar, die Jesus Christus treu blieb, als erstes verwirklicht wurde.

Paulus ermahnte seine Leser, „fest in der Freiheit zu bleiben, mit der Chri-

stus euch freigemacht hat“. Die Dialektik zwischen Freiheit und Knechtschaft wurde folgendermaßen ausgedrückt: „Lebt als freie Menschen; lebt als Diener Gottes!“ Umfangreiche Kapitel sind in der christlichen Geschichte in diesem Zusammenhang verfaßt worden: Paulus in der Gefängniszelle, Märtyrer auf dem Weg zu den Löwen; Bonhoeffer in der Gefängniszelle, Märtyrer auf dem Weg in die Gaskammern. Es handelt sich um eine epische Geschichte, in der die Freiheit angesichts der härtesten äußeren Umstände entdeckt und hochgehalten wird.

Die Botschaft von „Jesus Christus, der befreit“ sagt aber noch mehr. Im Laufe der Jahrhunderte ist es Christen aus dem Mittelstand gelungen, die gesamte Geschichte zu verharmlosen. Wenn wir uns nämlich dem Exodus als Paradigma für die Befreiungsgeschichte zuwenden, so stellen wir fest, daß Jahwe sein Volk nicht nur von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern auch von der Knechtschaft des Pharao — von der Knechtschaft, d. h. soviel wie von den unterdrückenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, die sein Volk fortgesetzt erdrückten und vernichteten. Die Freiheit der Bibel umfaßt politische und wirtschaftliche, aber auch individuelle, persönliche Freiheit. Daß wir die Geschichte vom Exodus lesen konnten, ohne zur Erkenntnis zu kommen, zeigt uns, wie leicht wir unser eigenes Interesse bei der Interpretierung der Heiligen Schrift in den Vordergrund schieben.

In vielen Teilen der Welt hört sich die Botschaft von Jahwe, der sein Volk befreit, nicht bedrohlich an. Sie sollte es aber! Sie kann nämlich nicht zu einer Art von verpersönlichter, verinnerlichter, „spiritueller“ Freiheit reduziert werden. Sie bedient sich deshalb der Christen aus der Dritten Welt aus Asien, Afrika und Lateinamerika, um uns diese zentrale biblische Wahrheit ins Gedächtnis zu rufen, auch wenn wir nicht gerne daran erinnert werden.

Und sie *ist* eine „zentrale biblische Wahrheit“. Nicht in allen Teilen ist sie von der Exodusgeschichte abgeleitet. Sie ist die Geschichte der Tradition aller Propheten; wenn wir bis zu Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia und vielen anderen zurückgehen, finden wir dies Anliegen groß geschrieben — Jahwe will nicht nur eine Veränderung der Person, sondern er will soziale Gerechtigkeit. Religion ist pervers, wenn sie taub ist für das Schicksal des notleidenden Nächsten. Nicht allein das verderbte Herz muß verändert werden, sondern die verderbte Gesellschaft. Die Propheten erkannten sehr deutlich, daß sich Ungerechtigkeit und Ungleichheit in sozialen Strukturen einnisten und sich so tief in jene hineinfressen, daß die Strukturen selbst der Veränderung bedürfen: Veränderung nicht im Sinne von Begradigung, sondern im Sinne einer radikalen Änderung. Freigemacht werden heißt also: befreit werden von der unterdrückenden Macht jedweder Strukturen; und das könnte bedeuten, daß Strukturen nicht nur verändert, sondern über Bord geworfen werden müssen.

Es ist bemerkenswert, daß solche Ausführungen der Propheten vom Neuen Testament aufgegriffen werden. Als Akt der Selbsterhaltung kann der Versuch angesehen werden, der Botschaft der Propheten das konkret Spezifische zu entziehen, indem es im Neuen Testament „vergeistigt“ wird. Als Jesus in die Synagoge nach Nazareth zurückkehrte, um seinen Weg zu erklären, bezog er sich ausdrücklich auf die Propheten und insbesondere auf Jesaja (s. Lk 4, 16—30). Die Weissagung, die in ihm erfüllt sei, sagte er, würde sich auf eben diese Dinge beziehen — Freilassung der Gefangenen, Befreiung der Unterdrückten, gute Nachricht für die Armen. Jesus reihte sich bewußt ein in die Kette seiner jüdischen Vorfahren.

So ist die biblische Botschaft von Anfang bis Ende eine Botschaft von der Freilassung, von der Befreiung. Wir neigen im Westen (oder im Norden) so leicht dazu, der Botschaft ihre Kraft abzusprechen; unsere Brüder aus der Dritten Welt dagegen haben uns vor kurzem daran erinnert, daß die Freiheit, von der die Bibel spricht, daß die Befreiung durch Jesus Christus eine Befreiung des ganzen Menschen ist, nicht nur der Seele, sondern des Leibes, und nicht nur eine Botschaft von der Sünde, sondern von Gefängnissen.

Jesus Christus befreit. Er befreit von der Knechtschaft — der persönlichen Knechtschaft des Menschen, aber auch von der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Knechtschaft.

### III.

So weit, so gut. Als Realisten müßten wir jedoch sagen: so weit, so schlecht. Denn die Auswirkungen der befreienden Botschaft Jesu Christi sind nicht gerade wohltuend und erfreulich. Die gute Nachricht von der Befreiung der Geknechteten könnte für die Verantwortlichen der Knechtschaft zur schlechten Nachricht werden. Angesichts der Zeit, die uns bis zur Versammlung der ÖRK-Delegierten in Nairobi bleibt, sollten wir uns mit der Tatsache, daß Jesus Christus befreit, in gleichem Maße aber auch *trennt*, ernsthaft auseinandersetzen. Wenn wir nämlich die Auswirkung der gesamten Botschaft von der Freiheit und der Befreiung bedenken, so geschieht etwas recht Beunruhigendes.

Ich möchte eine Möglichkeit des Vorgehens aufzeigen. Wenn Lateinamerikaner, Asiaten oder Afrikaner die Botschaft von der Befreiung durch Jesus Christus hören, so hat diese Botschaft für sie revolutionäre Konsequenzen im politischen und sozialen Bereich. In der Botschaft heißt es, daß Jahwe so, wie er den unterdrückten Israeliten half und sie von der Herrschaft des Pharaos befreite, er heute auf ähnliche Art und Weise auf der Seite der Unterdrückten aus der Dritten Welt steht, die er von der Herrschaft der modernen Pharaonen befreien will.

Wer aber sind die modernen Pharaonen? An dieser Stelle beginnt der Schuh zu drücken. Wenn wir uns nämlich unsere Welt betrachten und die Rolle, die die Vereinigten Staaten und viele Länder Europas gespielt haben, kann eigentlich kein Zweifel darüber bestehen, daß *wir* die modernen Pharaonen sind. Unsere Macht ist es gewesen, mit der wir die „Elenden der Welt“ ausgebeutet, unterdrückt und zerstört haben, und heute sind sie viel elender, als sie es je waren. Wir weißen Christen leben in Ländern, die Militärdiktaturen in Übersee unterstützten und die auf Kosten von noch umfangreicherer Versklavung der Länder, in die Kapital und Ausrüstung investiert wurde, unsere Wirtschaftsmacht zur Vergrößerung des eigenen Reichtums einsetzten. Wir haben unsere Soldaten und unsere Bomber, unser Napalm und unsere Diplomaten ausgesandt, um sicher zu sein, daß zu *unserem* Vorteil gearbeitet würde, haben dabei aber vergessen, daß wir Land und Leute vernichteten.

Aktuell gesprochen sind wir die „Unterdrücker“. Und das macht die „Unterdrückten“ zu unseren Gegnern; denn wenn sie an ihrer eigenen Befreiung aufrichtig arbeiten und sich dem Ziel Jahwes, die Unterdrückten zu befreien, anschließen, müssen sie gegen uns sein. Denn wir sind Diener an Pharaos Hof.

Zu guter Letzt müssen wir uns mit der Frage auseinandersetzen, in welchem Licht wir von der Dritten Welt gesehen werden, eine Tatsache, die für sich allein schon genügt, eine tiefgreifende Trennung entstehen zu lassen. Und wenn wir uns zu dem Eingeständnis genötigt sehen — ich selbst bin dazu gezwungen worden —, daß dies nicht bloß in irgendwelchen Köpfen, sondern in Wirklichkeit das ist, was wir sind — wieviel verwickelter wird dann unsere Fragestellung!

Es soll niemand entgegnen, daß ein solcher Schluß lediglich auf eine Art wirtschaftliche oder politische Analyse (die womöglich noch vom Marxismus angehaucht ist) zurückzuführen ist. Eine solche Analyse ist angesichts der heutigen Weltsituation bedeutend und in der Tat wichtig. Trennungen entstehen jedoch nicht nur durch wirtschaftliche oder politische Analysen. *Jesus Christus* ist es, der trennt. Ein solcher Schluß drängt sich mir auf vor dem Hintergrund der gesamten Befreiungsgeschichte des Volkes Gottes, einer Geschichte, in der Jesus Christus der Mittelpunkt ist. Er befreit — er befreit den ganzen Menschen, insbesondere den unterdrückten Menschen. Und wenn ich so lebe, daß ich an der Unterdrückung, die er überwinden will, teilhabe, so gehöre ich zu den Kräften, die den Unterdrückten die Freiheit absprechen. Es gibt also Dinge, die mich von ihnen trennen: meine Sünden, die höchst sündvollen Strukturen, die mir zum Wohle dienen, andere der Vernichtung preisgeben. Und so bin ich nicht nur von meinen Brüdern, sondern auch von Jesus Christus getrennt; denn er nahm, um sein Bild vom Jüngsten Gericht

aufzugreifen, Schmerzen auf sich; und er wollte damit zeigen, daß er von dem Leid, das dem geringsten seiner Brüder zugefügt wird, auch betroffen wird.

Deshalb scheint mir ein Evangelium, das den Unterdrückten Freiheit verspricht, bedrohlich, und es trennt mich von den Unterdrückten dieser Welt, wenn sich herausstellt, daß ich nach einer Analyse des Evangeliums zu den Unterdrückern gehöre.

Eine solche Feststellung wird meist mit dem Gegenargument abgetan, daß „jeder unterdrückt ist“, weiße Vorstadtbewohner genauso wie brasilianische Bauern, und daß alle befreit werden müssen, und nicht nur einige wenige — oder (in dem Fall) die meisten (ich erlebte es in vielen mir schmerzlichen Begegnungen mit meinen weißen, reichen christlichen Freunden).

Natürlich ist diese Antwort nicht falsch. Das Evangelium ist für alle da. Mir liegt jedoch daran, daß die Antwort nicht zu voreilig gegeben wird. Geschieht es nämlich zu schnell, wird die revolutionäre Botschaft des Evangeliums entstellt, verfälscht und verleugnet. Wenn ich von heute auf morgen davon überzeugt werden kann, daß auch ich „unterdrückt“ bin und daß die Botschaft deshalb direkt für mich bestimmt ist, kann ich mich in dem Maße, wie ich Diener an Pharaos Hof bin, ganz bequem der Verantwortung entziehen; und ich kann weiterhin ein Instrument zur Unterdrückung der „Elenen dieser Welt“ sein. Unter diesen Umständen bin ich schnell davon überzeugt, daß einige wenige Veränderungen im Sozialgefüge notwendig sind; diese Veränderungen stellen sich jedoch als so geringfügig heraus, daß sie *meinen* „Lebensstil“ kaum beeinträchtigen, und ich kann weitermachen, ohne mich durch die Bitten dessen, der Feuer auf die Erde brachte, herausfordern zu lassen. Wenn ich Anspruch darauf erhebe, zu den Unterdrückten zu gehören, so kann ich das nur, wenn ich lange genug der bedrohlichen Tatsache ins Auge gesehen habe, daß meine eigene Bequemlichkeit und Sicherheit (wie sehr ich auch den Ängsten des Mittelstandes verhaftet sein mag) in dieser Welt nur zu einem unverschämt hohen Preis erhalten wird, zu dem Preis nämlich, daß mögliches menschliches Wachstum, ja sogar das Überleben Benachteiligter zerstört wird.

Deshalb befreit Jesus Christus; und indem er befreit, ist er Hoffnung und Versprechen für die Unterdrückten; und als unvermeidliche Konsequenz werden die am *Status quo* Teilhabenden und von ihm Abhängigen herausgefordert und bedroht. Er wird unter den Menschen Vater und Sohn entzweien und nicht den Frieden, sondern das Schwert bringen. So wird als direkte Konsequenz der Befreiung durch Ihn ein Akzent gelegt werden müssen auf die Kluft zwischen den Habenden und den Nicht-Habenden, den Weißen und den Nicht-Weißen, den Reichen und Armen, den Unterdrückern und Unterdrückten. Jesus Christus trennt.

#### IV.

Jesus Christus befreit und trennt. *Eint* er auch? Dürfen wir vor dem Hintergrund der obigen Analyse unsere dritte Forderung überhaupt noch laut werden lassen? Ich behaupte, daß wir *nur* vor dem Hintergrund der obigen Analyse diese unsere Forderung so stellen können, daß sie eine Bedeutung hat.

Zu behaupten, er eine, ohne zu erkennen, wie er in erster Linie trennt, hieße einer falschen Einheit aufsitzen, die nur jene zum Narren hält, die der Wahrheit über sich und über die Welt nicht ins Angesicht zu sehen wagen.

Es ist möglich zu sehen, wie Jesus Christus befreit. Es ist nötig zu sehen, wie Jesus Christus trennt. Aber es ist schwierig zu sehen, wie Jesus Christus eint. Mit jedem Schritt, den wir auf dem Weg „befreit, trennt, eint“ tun, wird das Problem größer. Findet eine sehr tiefgreifende Befreiung statt, so werden die Widersprüche der Trennung verstärkt; kommt es jedoch zu einem Verstehen dieser Widersprüche, so wird das Erreichen der Einheit zu einer noch großartigen Aufgabe, als wir angenommen hatten. Es lohnt sich nicht, einen anderen Weg einzuschlagen, weil jeder andere Weg einer Selbstverteidigung gleichkommt. Wenn es uns nämlich um eine Einheit geht, bei der unsere Trennungen nur sehr wenig ins Gewicht fallen, so handelt es sich wohl um eine oberflächliche Einheit, die im Augenblick echter Herausforderung auseinanderfällt. Wir schaffen keine Versöhnung, sondern legen ihr nur Steine in den Weg, wenn wir die Kirche zum „Agenten der Versöhnung“ machen und uns nicht in erster Linie über die ungeheure Distanz der zu versöhnenden Parteien im klaren sind.

Ein erster Schritt auf dem Weg zur Heilung, Versöhnung und Einheit ist deshalb das Erkennen von Trennung. Dabei braucht es anfänglich gar nicht so gut zu gehen; nur müßten alle Christen versuchen, alle anderen Christen in diesem Punkt von der Realität zu überzeugen. Wenn die Christen aus der Dritten Welt weiterhin den Abstand zwischen Unterdrückten und Unterdrückern vergrößern, so müssen die weißen Christen des Mittelstandes ihre Worte gezwungenermaßen überprüfen und sich schmerzhaft bewußt werden, daß die Welt mit anderen Augen als den ihren gesehen werden muß. Erst dann sind die Probleme deutlich zu erkennen.

Noch wichtiger ist aber, daß alle Christen so sprechen, daß ein Dialog fortgesetzt werden kann. Wir haben bereits Anzeichen dafür, wie schwierig ein solcher Dialog ist. Ein treffendes Beispiel für diese Schwierigkeit ist die Herausgabe von RISK (Heft 9 Nr. 2) mit einem Aufsatz über „Incommunication“, der sich mit einer Konferenz über *Liberation Theology* und *Black Theology* befaßt. Wenn es eine Hoffnung gibt für die Zukunft der Kirche, und in gewis-

sem Sinne Hoffnung für die Zukunft der Welt, dann deshalb, weil sie die Trennungen, die zu einer echten Befreiung gehören, miteinschließt; dann gibt es aber auch eine Einheit, die von uns nicht geschaffen (weil sie ja schon existiert), sondern viel eher entdeckt werden muß.

Wenn wir Christen in erster Linie Mitglieder von Nationen oder Klassen oder wirtschaftlichen Gruppierungen wären, würde es kaum eine Hoffnung auf echte Einheit geben. Wir Christen haben jedoch von Anfang an einen großen Vorteil: Wir sind nicht Glieder parochialer Gemeinden, sondern wir gehören von Grund auf einer weltweiten Gemeinschaft an; wir gehören von Grund auf zur menschlichen und nicht zur amerikanischen oder brasilianischen Familie; wir gehören von Grund auf zu den Sündern und nicht zu den Mittelständlern oder Proletariern. Ich möchte auf gar keinen Fall abwerten oder verleugnen, daß es Klassen, Rassen und Nationen gibt, die uns trennen; manchmal müssen solche Trennungen um der damit verbundenen Widersprüche willen besonders betont werden. Wir haben jedoch die Möglichkeit, innerhalb einer Gemeinschaft die Trennungen viel klarer zu erkennen als die Trennungen sich selbst — und Nairobi muß versuchen, dies zu verkörpern.

Es geht hier aber, wie ich schon vorschlug, nicht so sehr um das Erreichen von Einheit als vielmehr um das Entdecken, und selbst die geringste Entdeckung führt uns in den zweiten „befreit, trennt, eint-Zyklus“. Entdecken heißt nämlich, daß diese Art der Dazugehörigkeit und der Selbstbestimmung eine Befreiung der „Unterdrückten“ aus ihrer eigenen Knechtschaft zur Folge haben kann. Sicherlich beruht meine Scheu als Bürger in der Welt des 20. Jahrhunderts zum Teil darauf, daß ich mich zu sehr mit den Begriffen eines weißen Amerikaners aus dem Mittelstand identifiziere und jede Bedrohung einer solchen Selbstbestimmung als persönliche Drohung empfinde. Wenn ich mich dagegen anders verstehe, als Mitglied, das weder weiß noch schwarz, weder amerikanisch noch rhodesisch, weder mittelständisch noch proletarisch ist, kann ich wenigstens von einigen Fesseln, die mich halten, die von den Unterdrückten aber noch viel ärger empfunden werden, befreit werden.

Hier sind wir an dem Punkt angelangt, wo die Botschaft von der Freiheit für alle gilt: Unterdrückter und Unterdrückte. Folglich muß ich von der Angst befreit werden, daß Dinge anders laufen werden, wenn Amerika nicht mehr die Nation Nr. 1 ist; ich muß zu der Erkenntnis befähigt werden, daß die Welt wahrscheinlich im Rauch eines von Amerika verursachten atomaren Desasters untergehen wird, falls Amerika weiterhin Nation Nr. 1 bleibt. Ich muß von der Angst befreit werden, daß es meinen Kindern und mir schlechter gehen wird, falls mein Lebensstandard verringert wird; ich muß zu der Erkenntnis befähigt werden, daß es den Elenden der Menschheit noch schlechter gehen wird als jetzt und daß wir alle auf einen Kollisionskurs mit schrecklichem Ende zusteuen

ern, wenn mein Lebensstandard *nicht* verringert wird. Ich muß von der Angst befreit werden, daß ich mit der Mehrzahl meiner amerikanischen Freunde, ja sogar mit meinen Freunden aus der Kirche uneins sein werde, wenn ich das Evangelium von der Befreiung ernst nehme; ich muß zu der Erkenntnis befähigt werden, daß ich mich an zeitgenössische Götzen verkauft haben werde — wogegen sich die Propheten zu ihrer Zeit so beredt wandten —, wenn ich mit meinen amerikanischen Freunden und den meisten Freunden aus der Kirche *keinen* neuen Anfang mache. Und so weiter.

Werden solche Veränderungen — oder besser gesagt „Bekehrungen“ — möglich sein? Ich glaube, daß sie nur insoweit möglich sind, als Jesus Christus nicht nur befreit und trennt, sondern auch eint; nur wenn ich inmitten echter Trennungen ein Band erkenne, das uns hält und das es uns ermöglicht, miteinander zu reden, die Trennungen auf beiden Seiten zu empfinden und immer wieder zusammen das Brot zu brechen und den Wein zu trinken. Wenn wir uns dieser revolutionären Tätigkeit ganz hingeben, werden wir entdecken, daß das Brot, das wir brechen, und der Wein, den wir trinken, uns nicht zum Guten reichen werden, wenn sie uns nicht gleichzeitig das Mißverhältnis aufzeigen, daß wir an des Herrn Tisch das Brot untereinander teilen, während wir es vielen anderen Menschen an anderen Tischen vorenthalten. Echte Einheit kann nur dann entstehen, wenn wir neue Wege für alle entdecken, d. h., wenn die Befreiung für alle Menschen gilt, und nicht nur für einige wenige, wie es bisher leider der Fall war.

Nairobi muß diese Herausforderung annehmen.

# Indonesien als Herausforderung für den Ökumenischen Rat der Kirchen

VON PAUL GERHARD ARING

*Vorbemerkung:* Die V. Vollversammlung des ÖRK ist durch Beschluß des Zentralaussschusses inzwischen von Jakarta nach Nairobi verlegt worden. Wir meinen, trotzdem an dem Abdruck des nachstehenden Artikels festhalten zu sollen. Einerseits werden daraus die besonderen Verhältnisse in Indonesien ersichtlich und somit die Gründe verständlich, die zu der Verlegung geführt haben. Zum anderen sind ja die anstehenden Probleme jetzt keineswegs gelöst oder auch nur leichter geworden — sie bleiben der in der ökumenischen Bewegung zusammengeschlossenen Christenheit vielmehr mit wachsender Intensität gestellt.

*Die Schriftleitung*

Jakarta, die Hauptstadt Indonesiens, platzt aus allen Nähten. Es hat heute rund 6 Millionen Einwohner. Nach einer kürzlich erschienenen Notiz in einer indonesischen Tageszeitung soll in Jakarta „statistisch“ alle vier Minuten ein Baby zur Welt kommen. Jakarta ist hoffnungslos überbevölkert. Die Stadtverwaltung wird der zahllosen damit verbundenen Probleme kaum noch Herr. In dieser Überbevölkerung spiegelt Jakarta eine eigenartige Situation des ganzen Landes wider: dreitausend von den rund vierzehntausend indonesischen Inseln sind von gegenwärtig rund 125 Millionen Menschen bewohnt; allein auf der Insel Java leben davon 75 Millionen, d. h. 557 pro Quadratkilometer, mehr als zweimal soviel wie in der Bundesrepublik Deutschland. Anderswo, z. B. in Kalimantan (früher Borneo) oder in Irian-Jaya (früher Westneuguinea) gäbe es Raum genug, um viele tausend Menschen aus den überbevölkerten Gebieten neu anzusiedeln; die „transmigrasi“-Aktion, ein groß angelegter Versuch der Umsiedlung in unterbevölkerte Gebiete, blieb bislang ohne spürbare Erfolge. Insgesamt gesehen wirkt das überbevölkerte Java weiterhin wie ein Magnet, ist Jakarta weiterhin ein Traumziel zahlloser Indonesier, ungeachtet der damit verbundenen Probleme und Spannungen. Mit Recht spricht man gerade in Jakarta von einer brodelnden Unruhe unter der brüchigen Oberfläche — überdeutliches Symptom dafür waren z. B. die Ausschreitungen anlässlich des Tanaka-Besuches vor einigen Monaten.

Bei allem, was ein Europäer über Indonesien sagt oder schreibt, sollte er so deutlich und unmißverständlich wie nur möglich vorausschicken: Dies alles ist frei von jeder Wertung, Schulmeisterei, Beurteilung. Oft und lange genug

mag es so geschehen sein, daß Indonesier auf europäische Indonesien-Analysen empfindlich reagieren mußten. So sei es auch hier so gesagt: Ich bin ein Fernstehender, ich lebe nicht in Indonesien, ich möchte nur versuchen, jenen „background“ zu verstehen, auf dem 1975 eine wichtige ökumenische Versammlung stattfinden soll. Nach Abschätzung der zur Verfügung stehenden Informationen und Eindrücke werden wir dies zu bedenken haben:

Die Bevölkerung des an Naturschätzen so reichen Indonesien blieb arm und belastet von unzähligen Problemen. Nicht alle lassen sich dem gestürzten Sukarno oder den Folgen des Krieges oder der voraufgegangenen Kolonialzeit in die Schuhe schieben. Die Bevölkerung leidet unter einer permanenten Unterbeschäftigung, einer unglaublich komplizierten Bürokratie, einer gerade darum verständlichen und doch so unnatürlichen Sucht nach Sozialprestige um jeden Preis auf Kosten vernünftiger Arbeitsteilungen; sie leidet unter einer Korruption, deren Hemmungslosigkeit und Allgemeinheit ihresgleichen auch in der modernen Welt sucht und bestimmte „moralische“ Dimensionen eines Gemeinwesens nachhaltig vergiftet; die indonesische Gesellschaftsordnung der Gegenwart weist die typischen Merkmale einer Staatsmaschinerie auf, in der die Macht bis in die Kleinigkeiten des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens in den Händen von Militärs konzentriert ist; in einer Atmosphäre ständigen Mißtrauens gegenüber allem Fremden unterliegt das allgemeine Leben weitreichenden Kontrollen; dies alles paart sich in verschiedenartigster Ausprägung mit einem manchmal geradezu hypertrophen Hang zu Repräsentation und Selbstbestätigung, aber immer in jener so verführerischen, bezaubernden und gleichzeitig befremdenden Weise des Lächelns, des Wartens, des Aufschiebens von Entscheidungen, des höflichen Schweigens, die „kalten Rationalisten“ den Zugang zur Mentalität der Indonesier so schwermachen kann. Nur selten bekommt man auf klare Fragen klare Antworten oder verbindliche Zusagen. Wenig ist zuverlässig, vieles bleibt im Fluß. Am Rande des Existenzminimums zu lächeln und höflich Gastgeber und Freund zu bleiben ist schon eine Kunst, die erfahren sein will und auf Anhieb weder gelernt noch verstanden sein kann — auch wenn man noch so lange mit Indonesiern zusammenlebt!

Auf diesem „background“ ist es schon ein verwirrender Gedanke, sich hier eine Vollversammlung von offiziellen Christen aus aller Welt vorzustellen mit all ihren Theologien und Ideologien und Abgrenzungen und Festlegungen und Konfessionalismen und Zeremonien und sich dabei vorzustellen, daß und wie diese würdevolle Versammlung von diesem Indonesien vereinnahmt werden könnte, aufgesogen, entschärft, nolens-volens in eine Ghettosituation hineingedrängt, die schon einmal — 1973 in Bangkok — das große Handicap einer solchen Versammlung war! Um es an dieser Stelle einmal zusammenfassend zu fragen: Das gastfreie, liebenswerte und uns so fremde Indonesien

wird vermutlich viel Pomp und Pracht aufwenden, um die Offiziellen der Ökumene und ihre Publikationsorgane mit den nötigen und nützlichen Impressionen zu versehen — aber will es diese Konferenz wirklich ertragen?

Zweifel dürften geboten sein. Es wird in Indonesien erhebliche Vorbehalte gegen diese Vollversammlung geben, weil seitens indonesischer Verantwortlicher zu befürchten ist, daß die Delegierten der Ökumene den ihnen zugedachten repräsentativen Rahmen verlassen und sich um Dinge kümmern werden, über die man in Indonesien nicht gerne spricht. Damit liegt das Problem jetzt schon auf dem Tisch: Die Vollversammlung wird auch 1975 nach den Konsequenzen des Bekenntnisses zu Jesus Christus fragen. Sie wird „Kinder beim Namen nennen“ müssen. Es gibt in Indonesien Themen, über die man nicht öffentlich verhandelt: die Frage nach den Menschenrechten, nach der Freiheit, nach der Behandlung politischer Gegner, nach der Position der Ökumene im israelisch-arabischen Konflikt usw. Wenn es eine glaubwürdige Vollversammlung werden soll, muß offen geredet werden! Geht das in diesem Lande?

Es sollte deutlich bleiben, in welche Risiken sich eine Vollversammlung begibt, wenn sie in ein Land geht, in dem es nicht opportun ist, im Namen des Evangeliums Dinge beim Namen zu nennen. Wo allerdings wäre das schon opportun? Vermutlich werden die Räume, in denen Christen ihr Christusbekenntnis konsequent artikulieren können, immer wieder sehr klein und beengt sein, wo auch immer das sei (wo bleibt z. B. die Unterschrift des Vatikanstaates unter die UNO-Deklaration der Menschenrechte?) — insofern würde also eine Verlegung der Konferenz nach Kanada oder anderswohin das Problem nicht aus der Welt schaffen, um das es hier geht. Nur könnte 1975 zum ersten Male für den Weltrat der Kirchen eine Situation eintreten, in der es um eine wirklich harte und unpopuläre Probe auf Mut, Standfestigkeit, Zusammenhalt und Überzeugungstreue geht. Wir sollten rechtzeitig gerade mit dieser Möglichkeit rechnen.

Um auch diesen Punkt zusammenzufassen: Falls die Vollversammlung in Jakarta stattfinden kann, wäre den Verantwortlichen des Landes ehrlich und aufrichtig Respekt zu bezeugen, gleichzeitig aber den Verantwortlichen der Ökumene die Sorge vor der Versuchung deutlich zu machen, daß sie sich den Gang der Dinge bei dieser Versammlung „entschärfen“, anpassen, indonesisch-praktikabel machen lassen könnten. Falls die Vollversammlung 1975 nicht in Jakarta stattfinden kann, wird uns das nicht verwundern oder überraschen. Bleiben wir realistisch: es wäre der indonesischen Regierung nicht einmal übelzunehmen — sie könnte nicht anders. Über einer solchen Einsicht nicht zornig oder bitter zu werden — das läßt sich in Indonesien gut lernen!

Wäre damit die Bedeutung dieser Vollversammlung überschätzt? Sie findet in einem überwiegend islamischen Lande statt. Insofern kann es gar keine

Überschätzung geben — die eigentliche Bedeutung der Vollversammlung 1975 liegt gerade darin, daß sie in diesem überwiegend islamischen Lande stattfindet! Zur Klärung eines nötigen Problem-Bewußtseins wären für uns zwei Sachverhalte zu bedenken:

Die Verfassung des indonesischen Staates garantiert jedem Bürger auf der Grundlage des Glaubens an den Einen, höchsten Gott die Freiheit, „sich zu seiner Religion zu bekennen und seinen religiösen Pflichten in Übereinstimmung mit seiner Religion und seinem Glauben nachzukommen“ (Artikel 29). Obwohl es militante islamische Bewegungen mit dem Ziel der Errichtung eines Islam-Staates in Indonesien gab (1948/49 in West-Java, in den sechziger Jahren in Süd-Sulawesi), obwohl es auch oft genug in einzelnen Regionen (z. B. Atjeh, Banjak-Inseln) zu Ausschreitungen gegen Nicht-Moslems kam, ist der indonesische Islam insgesamt auf jene „toleransi“ eingeschworen, die ein wichtiges Merkmal indonesischen Lebens überhaupt ist. Aufschlußreiches darüber wäre z. B. in dem Buch von Prof. Dr. M. M. Djojodiguno über das indonesische Gewohnheitsrecht nachzulesen. J. W. M. Bakker, fast 40 Jahre in Indonesien lebend, berichtet über diese typisch indonesische Verhaltensweise: „Unruhe, Niedergeschlagenheit, Meinungsverschiedenheiten und Streberei sind typisch für den rohen, unhöflichen und ungebildeten Menschen. Der gebildete Mensch ist in allem beherrscht, geduldig, gelassen, friedliebend, harmonisch . . . In einem Gespräch geht es nicht in erster Linie darum, die Wahrheit zu sagen, sondern darum, dem Gegenüber gefällig zu sein . . . Das Leben ist für diese Mentalität kein tragischer Kampf; weder Faust noch Prometheus treten in den Horizont des indonesischen Menschenbildes . . . Die vielen Religionen werden als verschiedene Wege zum gleichen Ziel aufgefaßt: Der Aufgang in die Einheit, in der die Scheinwirklichkeit dieser Welt verschwindet und alle Grenzen hinfällig werden. Es läßt sich eine starke Neigung feststellen, von allen von draußen importierten Religionen nur das zu assimilieren, was die traditionelle Lebensauffassung verstärken und artikulieren kann; alles, was anders ist, wird spontan eliminiert. Es gibt keine Konfrontation mit anderen Religionen; dafür hat man einfach keinen Blick.“

Ich predigte einmal über Apostelgeschichte 4, 12 („ . . . in keinem andern ist das Heil“). Nach dem Gottesdienst wurde ich zu einem Gespräch auf das indonesische Polizeibüro gebeten. Es war ein ruhiges, höfliches Gespräch mit Lächeln, Kaffee, Komplimenten. Aber die Atmosphäre war eiskalt. Es ging um meine Aufenthaltsgenehmigung. Man sagte mir: „Warum sagen Sie in Ihrer Kirche immer, daß Jesus allein der Herr der Welt sei? Wenn Sie wenigstens sagen würden, daß Jesus und Mohammed und Sukarno . . .“ Ist das Konfrontation zweier Religionen? Was wäre da fällig: „martyria“, Zeugnis, Dialog? Man diskutiert wie in Watte. Da ist es möglich und wohl auch

nötig, daß der christliche Pfarrer in der Moschee und der islamische Repräsentant im Weihnachtsgottesdienst zu Worte kommen. Wann und wo wären da Fronten zu beziehen? Das Vaterland, die Ökonomie, die Sozialpolitik, Bedrohungen durch Feinde von innen und außen — Probleme über Probleme fordern den Zusammenhalt der Menschen; „kemadjuan“ (Fortschritt, Entwicklung) kann nur gemeinsam geschafft werden — die Not und das Klima und der Traum von der besseren Zukunft und die Freude an Tanz und Spiel und Gespräch entschärfen mögliche Polarisierungen —, in Indonesien wird um vieles gestritten, nicht aber um religiöse oder theologische Frontstellungen, es sei denn, daß von einer religiösen Gruppierung Wirkungen ausgehen, die die Rechte oder den Einfluß oder die allgemeine Verbindlichkeit eines gemeinsamen Erbes tangieren oder beeinträchtigen. Wie oft sind gerade in diesem Lande irgendwelche Spannungen zwischen Kirchen oder religiösen Gruppen von handfesten wirtschaftlichen oder sozialen Interessen diktiert! Eine auf Bekehrung drängende Mission paßt in dieses Lebensgefüge nicht hinein, von wem auch immer sie ausgeht!

Insofern scheint also der indonesische Islam anders konstruiert zu sein als der uns mehr geläufige aus dem arabischen Raum. Nicht zu übersehen ist indessen, daß auch im indonesischen Islam Veränderungen im Gange sind (vgl. dazu M. S. Abdullah, *Der Islam und die Probleme der Gegenwart*, in: *Ev. Mission, Jahrbuch 1974*, Hamburg 1974, S. 27 ff.). Was ist da los? Indonesien hat Öl, viel Öl. Mit seinem Ölreichtum beginnt es, in der Gemeinschaft mit den arabischen Staaten Macht über die Welt auszuüben — eine Macht, die Indonesien bis vor kurzer Zeit so nicht kannte. Es entsteht wie in den arabischen Staaten ein neues indonesisch-islamisches Selbstgefühl, das auf „religiöse Importe“ (welcher Art auch immer sie seien) aus der westlichen (= christlichen) Welt nicht mehr nur verbal-allergisch, sondern mit zunehmender Abwehrbereitschaft reagiert; was dem Nachbarstaat Malaysia mit seiner Islamisierungs-Strategie recht ist, wird Indonesien nur billig sein! Die Vollversammlung 1975 wird den christlich-islamischen Dialog suchen (sie wird ihm gar nicht ausweichen können) — aber sie wird einen Dialogpartner haben (ähnlich wie 1973 in Bangkok), der sich selbst neu entdeckt und gefunden hat!

Wird man seitens der Delegierten von Jakarta 1975 diesen neuen Islam verstehen und als Dialogpartner wirklich akzeptieren? Wir sollten versuchen, ihn wenigstens in Umrissen neu zu erkennen:

Mit großer Selbstverständlichkeit wird trotz radikaler Fragen nach der Existenz Gottes (vgl. dazu J. O. Carré, *Islam und Atheismus*, in: *Dialog*, Nr. 2/1968) vorausgesetzt, daß der Islam seine lebensgestaltende Funktion und seine dominierende Rolle in allen Bereichen des gesellschaftlichen Daseins behalten hat und behalten wird. Er wird als die allgemein und einzig mögliche

Lebenshaltung anerkannt, wenn auch unter Beschränkung seines Einflusses auf das öffentliche und private Leben. Symptomatisch für diese Regeneration des modernen Islam auch in Indonesien ist z. B. das 1965 erschienene Buch des Libanesen Hassan Sa'ab über den „Islam angesichts der Herausforderung des modernen Lebens“; er geht davon aus, daß die moderne Zivilisation die ganze Welt und den ganzen Menschen umfaßt; das bezieht sich auf das Verhältnis zum Mitmenschen genauso wie auf die Einstellung zur Natur und zu Gott. Nüchtern wird festgestellt, daß politische, juristische, soziale und ökonomische Gegebenheiten aus der Zeit des Koran nicht mehr existieren, daß der Islam damit also von lähmenden Traditionen befreit sei. Daher gelte es nun, zur charismatischen Phase des Ur-Islam zurückzukehren und damit zu einer neuen koranischen Anthropologie zu finden, in deren Stufenfolge der Werte der Mensch die Basis bilde und nicht mehr die Religion oder die Klasse oder eine Nation (vgl. dazu auch Herder-Korrespondenz 9/1966, S. 417 ff.). Für den modernen islamischen Indonesier ist die Tatsache zunehmend attraktiv, daß es im Islam um das Verständnis einer umfassenden Einheit von Gott und Welt, Gott und Mensch, Gott und Gesellschaft, Religion und Kultur geht. „Die Auseinandersetzung des Islam mit der technischen Revolution ist für den Moslem keine Aufforderung, seine Glaubenshaltung vor der Welt und vor Gott zu verleugnen, sondern vielmehr eine Aufforderung, sie zu vertiefen; eine Aufforderung, die Beziehungen des Geistlichen und des Zeitlichen erneut zu durchdenken und neu zu ordnen“ (L. Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, ed. S. Summerer und G. Kunz, 1962, S. 327). Damit stellt sich der Islam erneut als die Religion einer dynamischen Welt-Bewältigung dar, die so attraktiv und vernünftig ist, weil ihre Intentionen flexibel genug sind, um mit den Wandlungen einer modernen Welt Schritt zu halten. Muhammed Asad's Islam-Interpretation (in Gerhard Szczenys „Die Antwort der Religionen“, 1964) zeichnet in knappen Strichen ein Islam-Bild, dem wir in Indonesien zunehmend begegnen:

Die islamische Weltauffassung scheidet nicht zwischen natürlichen und übernatürlichen Seinsbereichen, denn alles Geschehen ist eine „Folge der schöpferischen Tätigkeit Gottes und demnach nicht nur ‚natürlich‘ im innersten Sinne dieses Wortes, sondern... eine begrifflich integrale Wesenheit“ (S. 35). Es wird zwar unterschieden zwischen der „bemerkbaren Weltsphäre“ und der „unbemerkbaren Weltsphäre“, aber weil Gott „die in und durch sich selbst bestehende Quelle alles Seins“ ist, sind hier dualistische Scheidungen weder möglich noch denkbar. Die Wirklichkeit „ist weder qualitativ noch begrifflich von dem trennbar, was sich unserer Sinneswahrnehmung entzieht oder auch außerhalb unseres geistigen Fassungsvermögens liegt. Für uns gibt es eben nur eine Wirklichkeit“ (S. 36).

Gott ist konkret und abstrakt fortwährend Schöpfer. „Diese schöpferische Tätigkeit...umfaßt alles, was man mit dem Begriff ‚Naturgesetze‘ umschreibt“ (S. 54). Daher ist „wissenschaftliche Forschung in der islamischen Weltauffassung von größter Bedeutung. Sie ermöglicht es dem Menschen, die Planmäßigkeit, welche der Schöpfung Gottes zugrunde liegt, in zunehmendem Maße zu begreifen und auf diese Weise seine Überzeugung vom Dasein Gottes zu verstärken und zu vertiefen“ (S. 70). Einen Widerstreit zwischen Glauben und Wissenschaft kann es nicht geben, weil es „im Islam keinen Widerstreit zwischen Religion und Leben gibt und weil eben jede geistige Tätigkeit einen untrennbaren Bestandteil des Lebens ausmacht (S. 71)...Die Vernunft wird im Koran immer wieder als der Weg bezeichnet, der uns zur Erkenntnis der Wahrheit und demnach auch zum Glauben führen kann...Die religiösen Wahrheiten, von denen der Koran spricht...sind dem menschlichen Geiste ohne weiteres zugänglich, gleichviel ob man an sie durch systematisches Denken oder auf intuitive Art und Weise herantritt“ (S. 82). Alle Art von Weltflucht und Weltentsagung oder asketischer Selbstkasteiung gelten daher als verboten, denn alles Leben „ist gottgewollt und deshalb seinem Wesen nach positiv“ (S. 93), in ständiger Evolution begriffen (S. 320), eine Anschauung, die „wie ein Leitmotiv immer wieder im Koran aufklingt und sich sowohl auf die biologische Entwicklung der einzelnen Lebewesen...als auch auf die sozial-historische Entwicklung der menschlichen Gemeinschaften bezieht“ (S. 71).

Aus der hier aufgezeigten Gott-Welt-Beziehung zu folgern, daß es sich im modernen Islam mehr denn je um den Typus einer natürlichen Religion handelt — wenn auch um einen solchen von „großer religiöser Intensität“ (H. Kraemer, in: Weltmission heute, Heft 13/14, S. 21) — und damit als das Movens dieses Weltverständnisses den „Grundzug der menschlichen Selbstbehauptung“ anzunehmen, der nach Pascal im Islam beispielhaft als „réussir humainement au lieu de périr“ in Erscheinung tritt (W. Freytag, in: Weltmission heute, Heft 13/14, S. 10), werden christliche Dialogpartner 1975 in Jakarta ihren indonesischen Gästen nicht einsichtig machen können, vor allem dann nicht, wenn sie ihnen in einer nicht einzusehenden Widersprüchlichkeit konzedieren würden (was ja wohl allgemein so geschieht), daß der Islam wohl doch eine Offenbarungsreligion sei und gerade darum „einen Typ des Fundamentalismus entwickelt hat“, der in Gegensatz zu christlichem Fundamentalismus „ein wirklicher, kein verzerrter Ausdruck seiner Offenbarungsgedanken“ ist (H. Kraemer, a. a. O., S. 25). Vermutlich werden auch in Jakarta 1975 die Ansichten hierüber in der Ökumene weit auseinandergehen: auf der einen Seite die kompromißlose Feststellung, daß von „wahren Offenbarungen Gottes im Sinne des biblischen Zeugnisses“ keine Rede sein könne und daß Mohammed „im Lichte der biblischen Offenbarungsbotschaft des dreieinigen

Gottes ein Lügenprophet ist, der unter der Leitung eines Irrgeistes eine falsche Gotteslehre zum Verderben vieler Millionen bis in unsere Gegenwart verkündigt“ (E. Krüger, Weltmission des Herrn Jesus Christus, 1967, S. 16. 32), auf der anderen Seite die offenbleibende, apodiktisch nicht zu beantwortende Frage nach dem einen Gott der Christen und der Moslem — eine Frage, die uns in zunehmendem Maße beunruhigt, weil wir zu lernen beginnen, daß es für Christen wie für Moslems wenig Sinn hat, abgesehen von den Realitäten des Alltags, der Existentialisierung, der Konkretisierung des Gottesglaubens in der Weltlichkeit des Glaubenden und Bekennenden nach Gott zu fragen. Dies im Nachdenken über die „Welt-Aspekte“ des modernen Islam heute zu erkennen bedeutet, daß wir uns gemeinsam mit den Moslems durch die Suche nach einer neuen Menschlichkeit provoziert wissen, in der mitten in aller Re-Islamisierung unserer Zeit (Muammar Al-Qadafi!) und neuen islamischen Machtfülle mit allen ihren Ansprüchen (noch einmal sei auf das Jahrbuch Ev. Mission 1974, S. 27 ff. verwiesen!) eine islamische Dialogbereitschaft vorhanden ist, die es bisher so nicht gab. Zumindest der Islam im gastgebenden Indonesien wird mit ganz großer Offenheit und vielen Erwartungen zum Gespräch mit der christlichen Ökumene bereitstehen — und das wird, falls es dazu kommen sollte, nicht ohne Auswirkungen auf den gesamten Islam bleiben.

Werden die indonesischen Kirchen helfende Wegbereiter für diesen Dialog sein können? Einerseits natürlich ja — sie haben nun einmal die persönlichen Kontakte und Bindungen und Partnerschaften in Staat und Gesellschaft. Andererseits leben sie in vielerlei Hinsicht auch heute noch in jener Ghetto-Situation, in die sich christliche Minderheiten oft und leicht hineindrängen lassen und in der sie rasch die Offenheit für ihre Umwelt verlieren. Hier könnte die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Jakarta Türen öffnen, Anstöße geben, Markierungen setzen.

## Kirchen und Biologie

Notwendigkeit und Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit

VON GERD VON WAHLERT\*

*Europa muß umlernen*

Die Ölkrise hat unübersehbar gemacht, was Unterrichtete schon wußten: Die Zeit, in der Europa und die anderen Industrienationen die Nutzung der Lebensgüter der Erde, die allen Menschen gehören, eigensüchtig und ausbeuterisch bestimmten, geht zu Ende. Die Industrienationen haben einen Konsumvorsprung mit Gewalt errichtet und bisher zu halten versucht. Diesen Vorsprung haben sie durch eine überlegene Technik erlangt, und diese wieder durch die in Europa entstandene Naturwissenschaft. Deren Wurzel aber war die Emanzipation des Wissens und Forschens von bis dahin geltenden sozialen und kultischen Bindungen. Das Ergebnis ist die Ausbeutung von Natur und Mensch.

Die Kirchen sind davon unmittelbar und zutiefst betroffen. Die westliche Kirche war im Mittelalter als Hüterin der Bindungen, denen Forschen und Wissen bis dahin auch in Europa unterlagen, unglaubwürdig und untauglich geworden. Die Emanzipation der Philosophie, das Aufblühen der objektivierenden Naturforschung, die reformatorische Theologie und die folgende Ideologisierung der wirtschaftlichen Produktivität müssen als vielfältig miteinander verbundene Aspekte der dann einsetzenden europäischen Entwicklung gelten. In ihr mischen sich positive und negative Züge. Das bedeutsamste Ergebnis war die Begründung der europäischen Weltherrschaft.

Die Rolle des Christentums bei der Begleitung, Rechtfertigung oder gar Unterstützung des westlichen Hegemoniestrebens hat heute zu einem weltweiten Vertrauensschwund ihm gegenüber geführt. Das gilt vor allem für die arabische Welt, der neuerdings eine Führungsrolle in der außereuropäischen Welt zukommt. Wieweit die Christenheit in gegenwärtigen und kommenden Auseinandersetzungen noch als Partner angesehen wird, hängt deshalb weitgehend von den jungen Kirchen außerhalb Europas und Nordamerikas ab. Schon und auch deshalb sind die Kirchen Europas mehr denn je auf die Solidarität der jungen Kirchen angewiesen.

---

\* Diesem Aufsatz liegt ein im Frühsommer abgeschlossener Bericht zugrunde. Die angeschnittenen Sachfragen werden ausführlich behandelt in meinem Buch „Ziele für Mensch und Umwelt“, Stuttgart 1974.

## Die Reaktionen Europas

Europa reagiert auf den seit längerer Zeit sichtbaren, jetzt stark beschleunigten Verlust bisheriger Machtpositionen vielfach mit einem ausgeprägten Isolationismus. Die Landwirtschafts- und die Zollpolitik der Europäischen Gemeinschaft schaffen fast unüberwindbare Schwierigkeiten für die außereuropäischen Länder, vor allem der sogenannten Dritten Welt, die der EG nicht durch Assoziierung oder Meistbegünstigungsklauseln verbunden, aber auf Exporte in die Länder der EG angewiesen sind. Die Neigung der Europäer (genauer: der Bewohner der Länder der EG), ihre Volkswirtschaften zu einem Binnenmarkt zusammenzuführen und nach außen teilweise abzusperren, ist verständlich, aber ein immer stärker bemerkbares Hindernis für einen globalen Interessenausgleich und für Entwicklungen, die im Interesse aller Länder liegen.

Sind unsere Kirchen vor vergleichbaren Reaktionen gefeit? Es wäre zu einfach, jede Kritik am ÖRK als Isolationismus zu deuten, denn sie braucht ja keineswegs immer auf einem Nachlassen ökumenischen Engagements zu beruhen. Aber manche Stimmen lassen doch wohl eine Reserve gegenüber der konsequenten Solidarisierung mit jungen Kirchen außerhalb Europas, nicht nur Umfang und Art des Vollzugs, verspüren. Es wäre ferner verhängnisvoll, wenn die stärkere Hinwendung zur Ökumene „vor Ort“, in eigenen Gemeinden und Kirchen, nicht als Folge der weltweiten ökumenischen Verbundenheit und deren Äußerungen gesehen würde, sondern als deren Ablösung.

Das soll und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es kann wohl als unbestreitbar gelten, daß globale Gesinnung nötiger ist denn je und daß die Kirchen sie aus theologischen und anderen eigenen Gründen aber auch als Dienst an der Welt pflegen und fördern müssen.

Denn wenn sich in den Wirren der Gegenwart etwas Positives ankündigt, könnte das eine globale Gemeinschaft sein, die zunächst als Gemeinsamkeit in Nöten, Ängsten und möglicherweise Katastrophen erscheint. Europa konnte bisher die Welt am Frieden hindern. Es steht heute, wie Leopoldo Niilus betont, nicht einmal mehr in unserer Macht, die Welt am Unfrieden zu hindern. Europa muß aber dennoch einen notwendigen, wenn auch noch nicht hinreichenden Beitrag zur Entspannung leisten, und zwar durch Verzicht auf Vorrechte, auf Konsum und Macht. Und das ist nicht nur ein politisches Problem.

Die Problem- und Arbeitsfelder, in denen die damit verbundenen ideologischen und sachlichen Fragen am deutlichsten miteinander und mit dem diakonischen Auftrag der Kirchen verbunden sind, lassen sich durch die Stichworte „Entwicklung“ und „Umwelt“ als Gebiete konkreter Friedensarbeit angeben. Im Folgenden soll dargestellt werden, in welcher Weise nach der Mei-

nung des Berichterstatters Kirchen hier ihre ökumenischen Erfahrungen und Bindungen als Beitrag zur Bewältigung der Neubesinnung und der Umstellung einbringen können.

### *Glauben ist keine Privatsache*

Die Weltmissionskonferenz in Bangkok im Januar 1973 hat den beteiligten Kirchen und einer breiteren Öffentlichkeit unüberhörbar vorgeführt, daß Inhalt und Form der Zusammenarbeit zwischen den Kontinenten (einschließlich der Form solcher Konferenzen) nicht mehr von der europäischen Tradition und Auffassung bestimmt werden können. Mission ist nicht mehr ein Exportartikel in nur eine Richtung. Alle Kontinente sind Missionsfeld. Das bedeutet aber nicht nur, daß in Europa Heiden zu missionieren sind. Auch und gerade Europas Christen müssen umlernen.

Eine der konkreten Einsichten von Bangkok, eine anthropologische Erfahrung, wurde von Dr. Thomas Wieser auf die Formel gebracht: Glauben ist keine Privatsache. Auch wenn sich im Glauben als der existentiell bestimmenden Erfahrung von Offenbarung die Person nach christlichem Verständnis erst voll konstituiert, ist dies dennoch kein Vorgang, der nur das Individuum angeht. Der Mensch ist auch und gerade hier Mitmensch und soziales Wesen. Diese Auffassung tritt dem Individualismus entgegen, der in Europa seit den Zeiten der großen griechischen Philosophen vorherrscht. Es gilt, ihn zugunsten der Auffassung zu revidieren, die in der Personalität und im Subjekt nicht eine vorgegebene Voraussetzung, sondern eine Funktion mitmenschlicher Beziehungen sieht. Dieses menschliche Selbstverständnis liegt außereuropäischen Kulturen zugrunde und wohl auch dem AT. Es hat sich in der jüdischen Religion (Gebetsgemeinschaft!) und auch im katholischen Kirchenverständnis im Westen erhalten; die Theologie der reformierten Kirchen betont demgegenüber das individuelle Moment in Glauben und Heilserwartung.

Die Forderung nach Relativierung oder sogar Aufgabe individualistischer anthropologischer Konzepte ist, wie sich leicht zeigen ließe, ganz eng mit der heute allgemein geforderten Abkehr vom cartesianischen Denken im Verhältnis zu Natur und Mitmensch verbunden.

### *Die Einheit in Leiden, Denken und Tun*

Die Studien zum Problem der Einheit der Kirchen lassen erkennen, daß diese Einheit nicht als ontologische Kategorie gesehen und nicht in einer Welt des Chaos beständig verwirklicht werden kann. Diese Einheit bleibt eschatologische Erwartung auf die Teilnahme an der Fülle und Ganzheit Gottes. In der Welt können wir Einheit immer nur begrenzt erfahren und verwirklichen, begrenzt

in Zeit und Raum, Teilnahme und Tiefe, als historische Bedingung von Beten, Denken und Tun. Die Menschheit ist zur Zeit global stärker von allen Menschen unmittelbar oder mittelbar spürbaren Sorgen, Nöten und selbstgeschaffenen Drohungen betroffen als je zuvor. Angesichts dieser Gemeinsamkeit kommen die Ansätze zu wirksamem gemeinsamen Handeln noch immer viel zu spät, zu selten, zu kraftlos; noch haben die herrschenden Mächte aller Art nichts von ihrem Einfluß abgegeben.

Vielleicht kann aber eine Gemeinsamkeit, die nicht nur deklamatorisch ist, nur so langsam entstehen, daß es scheinen will, die Zeit reiche zum verantwortlichen Handeln schon nicht mehr aus, und vermutlich wird sich der nötige Machtverzicht der Großen auch unter dem Eindruck bevorstehender Katastrophen nur stückweise mit materiellen Drohungen und wirtschaftlichen Zwängen (wie jetzt in der Ölkrise) anbahnen.

In dieser Lage ist es immer wichtiger, daß sich die Industrienationen nicht endgültig in einer Mischung von Trotzreaktion und Egoismus verhärten. Es geht darum, verbale Bekenntnisse zu einer „Weltinnenpolitik“ in die Bereitschaft auch zum eigenen Verzicht umzusetzen. Die Kirchen müssen auch noch die äußersten Anstrengungen dafür als ihre ureigenen Aufgaben ansehen.

### *Kirchen und Weltorganisationen*

Eine konkrete Aufgabe bei der Überwindung einseitigen und technokratischen Denkens kommt dem Stab des Ökumenischen Rates in Genf, dem Sitz so vieler internationaler Organisationen, zu. Das sei anhand einer persönlichen Erfahrung vorgeführt.

Der Zusammenhang ergab sich im Gespräch mit einem leitenden Mitarbeiter der Weltgesundheitsorganisation, für den die Überlegenheit der westlichen Medizin unter allen Umständen feststand und der als Maßstab des Fortschrittes für ein Land ansah, wie weit in ihm die Volksmedizin schon durch unsere Schulmedizin ersetzt war. Er hatte aber Bedenken gegen die anscheinend unaufhaltsame Mechanisierung unserer ärztlichen Versorgung, die Perfektion des Apparativen, die Überdosierung von Antibiotika, den Wegfall des persönlichen Verhältnisses zwischen Arzt und Patient, die er medizinisch begründete, im Gespräch aber auch als anthropologische Fragen verstand. Er und seine Organisation seien aber nicht zuständig für den „ganzen Menschen“, sondern nur für den Menschen als (individualistisch aufgefaßten) Patienten, betonte er. Das Internationale Arbeitsamt, stellten wir dann fest, kümmere sich um den Menschen als Arbeiter, das GATT um den Welthandel, die FAO um landwirtschaftliche Produktion, das Rote Kreuz um Menschen als Opfer von Katastrophen und Kriegen — wer, fragte nun auch dieser Funktionär, spräche denn hier

in Genf für den „Menschen als solchen“ unabhängig von seiner jeweiligen Rolle?

Diese Aufgabe kommt in Genf dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu, und er nimmt sie nach Kräften wahr. Der ÖRK ist bei vielen der internationalen Organisationen als NGO, als Non-Governmental Organisation, anerkannt und registriert und arbeitet meist mit gutem Erfolg und positivem Echo bei ihnen mit. Dabei geht es keineswegs immer oder auch nur vorwiegend um spezifisch christliche Interessen. Hier macht sich eine Organisation christlicher Kirchen aus christlichen Motiven zum Sprecher für die Interessen des ganzen, nicht funktional festgelegten Menschen.

Auf dem Arbeitsgebiet der jüngsten UN-Organisation, dem Umweltprogramm (UNEP), haben die Kirchen, vertreten durch den ÖRK, von Anfang an in Stockholm mitgearbeitet. In den Kreisen des Stabes von UNEP hat sich seitdem die Überzeugung noch gefestigt, daß gegenüber den Staaten und ihren Interessen die Mitarbeit der NGOs noch weit wichtiger sei, als zunächst erkannt wurde. Es wäre dringend erforderlich, daß die Kirchen dieser Interessenidentität durch die Entsendung einer ständigen Kontaktperson nach Nairobi, dem Sitz von UNEP, Rechnung trügen.

### *Dialog mit Weltanschauungen*

Spätestens die Umweltkrise hat sichtbar gemacht, daß die Gegenwartslage die Folge einer in Europa zur Herrschaft gelangten ausbeuterischen Weltanschauung ist. Wir müssen die hier entstandenen Wissenschaften und Technologien in neue partnerschaftliche Bindungen einbringen und den normativen Anspruch des westlichen Objektivierungsdenkens überwinden.

Dazu ist die Zusammenarbeit mit anderen Weltanschauungen und Religionen nötig, und dafür ist Kontakt und Gespräch Vorbedingung. Der ÖRK hat damit schon begonnen. Er ist dabei den Weg vom interkonfessionellen Gespräch zur Begegnung mit anderen Religionen und zum Dialog, nicht nur der Konfrontation, auch mit anderen Weltanschauungen gegangen. Der Haupteindruck vom Dialog-Programm des ÖRK war, daß es in ihm noch kaum zu einer Begegnung zwischen verschiedenen Glauben kommt, sondern zum Vergleich und zum Austausch zwischen verschiedenen Formen religiösen Denkens. Die Religionen erscheinen dabei weit mehr als soziokulturelle Systeme denn als glaubensspezifisch inhaltlich bestimmt.

Dieser Eindruck verstärkt sich bei der Betrachtung auch der europäischen Naturwissenschaft als einer Weltanschauung, die oft zumindest subjektiv nicht nur die Funktion einer Ideologie, sondern auch einer Religion ausübt. Im Seminar in Bossey konnte das gründlich (und mit sehr viel Gewinn von verschiede-

nen Konfessionen aus) untersucht werden. Es ergab das einen Ansatz zur Ideologiekritik, der sich bei der Analyse zeitgenössischer Autoren sehr bewährt hat<sup>1</sup>.

Inzwischen ließ sich auch noch die Unterscheidung von Physik und Biologie als weltanschaulich begründet nachweisen: Physik ist die Naturbetrachtung des ahistorischen Essentialismus, Biologie die des empirischen Historismus.

Diese Zusammenhänge können hier nur als Problem angedeutet, nicht einmal skizziert werden.

### *Die Humanum-Studien*

In den Humanum-Studien des ÖRK<sup>2</sup> hat ihr Direktor, Professor David Jenkins, die Frage nach dem Menschen umformuliert. An die Stelle der (essentialistischen) Frage „Was ist der Mensch?“ setzt er die Frage: „Bin ich, bist Du jetzt Mensch?“. Menschsein muß in actu vollzogen werden, und zwar im gemeinsamen Handeln. Menschliches Handeln heute garantiert aber nicht das Menschsein morgen. Menschsein ist kein sicherer Besitz. Es wird von Jenkins beschrieben als das, wozu Mann und Frau sich miteinander verhelfen können. Hier meldet sich eine anthropologische Auffassung, die die Menschen nicht mehr essentialistisch, sondern pluralistisch, relational und von der Gemeinschaft her sieht.

Hier ist keine theologische Würdigung dieser Wende beabsichtigt. Es muß aber erwähnt werden, daß diese anthropologische Fragestellung nicht nur der Aussage von Bangkok entspricht, sondern auch dem Bild vom Menschsein als Teilhabe und gegenseitige Annahme, das sich von der nach-essentialistischen Biologie aus ergibt.

### *Christentum und Marxismus*

Bei der konstituierenden Sitzung der Beratergruppe der Humanum-Studien wurde entsprechend der neuen Frageweise für Mensch und Menschsein auch die Frage nach dem Marxismus neu gestellt. Die (essentialistische) Frage „Ist der Marxismus ein Humanismus?“ wurde ersetzt durch die beiden Fragen „Ging es Marx um den Menschen?“ und „Können wir an Marx vorbeigehen?“.

Es ging Marx um den Menschen. Er sah im Kapitalismus die vorherrschende Form der Entfremdung, ohne deren Beseitigung der Mensch nicht zu sich selber finden könne. Daraus wurde im Marxismus die einengende Festlegung, es sei die kapitalistische Entfremdung die einzige und es würde ihre Beseitigung automatisch den Menschen zu sich selbst befreien. Darin muß eine ideologische

<sup>1</sup> Vgl. „Ein säkularisierter Satan — ein Versuch über Konrad Lorenz“ in: Lutherische Monatshefte, 3/1974.

<sup>2</sup> Vgl. „Den anderen helfen, Mensch zu sein“ in: Lutherische Monatshefte, 8/1974.

Verkürzung der Aussage von Marx und eine von ihm gerade nicht beabsichtigte Festlegung des Menschen gesehen werden. Man könne die Aufgabe des Christen gerade darin sehen, den anthropologischen Ansatz von Marx gegenüber der inhumanen Ideologisierung im -ismus wieder freizulegen.

Die Arbeitsgruppe verstand diese Frageweise und die Unbefangenheit zur Entideologisierung (auch gegenüber eigenen Vorurteilen) als konkrete Anwendung des Leitwortes für die V. Vollversammlung, das damals in vorläufig vorgeschlagener Fassung „Christus macht uns frei“ lautete.

### *Anschließende Fragen*

Von den angeschnittenen Problemen aus ergeben sich Ansätze und Beiträge für die Erörterung zentraler Fragen, so nach dem Verhältnis von Dogma und Kontext, von Verkündigung und Diakonie, von Mission und Entwicklungshilfe. Von hier aus erscheint die „Einheit der Kirchen“ nicht als Sache der Wiederherstellung verlorener Gemeinsamkeiten, sondern als Begründung völlig neuer, in einem in seinen Konturen erst heraufdämmernden gemeinsamen Erleiden und Tun. Für die ökumenische Vielfalt ergibt sich eine Auffassung, die wie der Begriff der Konziliarität ebenfalls den Pluralismus nicht mehr schlechthin als Abweichung von einer einheitlichen Norm und damit Sünde sieht (wie es eine essentialistisch bestimmte Auffassung sehen mußte). Zum Unterschied von der konziliaren Auffassung, die Kirchen in bestimmten Dingen Gemeinschaft zuerkennt, in anderen nicht (und nicht entscheiden kann, ob das Gemeinsame oder das Trennende jeweils wesentlich oder aber historisch-akzidentuell sei), geht die von hier aus mögliche Auffassung des Miteinander nicht von vermeintlich feststehenden Unterschieden zwischen gemeinschaftsfähigen und nicht zu integrierenden Strukturen oder Wesenszügen aus. In manchen Fragen können diese, in anderen jene Kirchen eine bis in ihr innerstes Verständnis reichende Gemeinsamkeit entdecken, ausbauen, fruchtbar machen, wobei die Fragen und die Gruppierungen wechseln; das verbindet alle Kirchen der Ökumene, ohne daß wir erwarten dürfen, daß sich die volle, überhaupt nicht mehr eingeschränkte Gemeinschaft gleichzeitig zwischen ihnen allen bilden könne.

Das jedenfalls ergibt sich, wenn man einen relationalen, nach-essentialistischen Begriff von Wirklichkeit, den wir an anderer Stelle näher begründen und entfalten, auf die Wirklichkeit Ökumene überträgt.

### *Kirche und Gesellschaft*

Die Programmeinheit „Kirche und Gesellschaft“ des ÖRK hat mit ihrer Konferenz über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in der wissenschaftlich-technischen Welt“ 1970 das Studium von „Entwicklungen in der

Biologie und ihrer Bedeutung für den Menschen“ begonnen. Das hat u. a. bewirkt, daß die Kirchen auf der Umweltkonferenz in Stockholm 1972 mit sachlich fundierten Beiträgen auftreten konnten. Ferner hat die Programmeinheit in einer Serie langfristig vorbereiteter Konferenzen in Afrika, Lateinamerika und Asien dort einheimische Wissenschaftler auf ihre Rolle in ihren Gesellschaften hingewiesen und zur Eigenständigkeit gegenüber „westlichen“ Traditionen ermutigt. So ergab sich bei der Konferenz von Kuala Lumpur im April 1973 die klare Einsicht und Absicht asiatischer Wissenschaftler, „Irrtümer der entwickelten Länder zu vermeiden und eine umweltfreundliche Technologie zu entwickeln“. Das sollte in Europa und anderen Industrie-Regionen weit mehr bekannt werden. Hier liegt ein noch weitgehend brachliegendes Arbeitsfeld für die Kirchen vor.

Die bisherige Arbeit der Programmeinheit ist um so höher einzuschätzen, als für sie in Genf lediglich zwei Mitarbeiter tätig sind. Hier wäre eine Verstärkung nötig, vor allem um fachlich (das heißt in diesem Fall auch naturwissenschaftlich) ausgewiesene Kräfte. Wieweit sich andere als personelle oder quantitative Beschränkungen auswirken, ist nicht leicht zu sagen. Es gibt solche Bedenken, namentlich angesichts des im Juni 1973 beschlossenen Vorhabens, am Sachgebiet Genetik die sozialen und ethischen Implikationen biologischer Forschungen und Probleme zu untersuchen. Ist dies Gebiet wirklich geeignet, wo doch die Problematik fast ausschließlich die Gesellschaften der reichen Industrienationen interessiert? In der Mehrzahl dürfte diese Frage angesichts der drückenden Sorgen um Ernährung und Umwelt, Kindersterblichkeit und andere Fragen des nackten Überlebens kaum Aufmerksamkeit finden. Offensichtlich spiegelt sich in dieser Themenwahl die Bindung der Programmeinheit an die Interessenlage der Kirchen der Industrieländer (oder der systematischen Theologie) stärker wider, als es gerechtfertigt ist. So wünschenswert auch die Behandlung genetischer Fragen und ihrer ethischen Konsequenzen ist: Vordringlich wäre es, die knappen materiellen und personellen Ressourcen des ÖRK auf Fragen von unmittelbarem und unzweifelhaftem globalem und allgemeinem Interesse zu konzentrieren. Das aber sind heute diejenigen von Entwicklung und Umwelt<sup>3</sup>.

### *Entwicklung und Umwelt*

Die uns inzwischen geläufige Beziehung zwischen den Problemfeldern von Entwicklung und Umwelt spiegelt sich im Arbeitsprogramm des ÖRK noch

<sup>3</sup> Vgl. auch die Frage nach dem Ethos des Dialogs über Ethik und Genetik und ähnliche systematische Themen im Aufsatz des Verfassers in: *Lutherische Monatshefte*, 1/1974.

nicht wider, wenigstens nicht in Form einer ständigen Beschäftigung mit dieser Beziehung. Aber den Mitarbeitern der einschlägigen ÖRK-Abteilungen und Kommissionen, vor allem der Kommission für die Teilnahme der Kirchen an der Entwicklung, ist natürlich geläufig, wie wirtschaftliche Entwicklung, anthropologische und humanökologische Fragen miteinander verflochten sind.

Die Kommission versteht sich als ein „Forum für den Dialog über den Entwicklungsprozeß“. Als praktischen Arm möchte sie eine Investmentgesellschaft gründen. Diese sollte bei der Kreditgewährung auch neue, nicht herkömmliche und nur ökonomisch festgelegte Kriterien suchen und anwenden. Auf einen anderen, bei einer Konferenz in Bossey entstandenen Strategievorschlag wird im nächsten Abschnitt hinzuweisen sein.

In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß von Bossey zu dieser Kommission und anderen diakonisch tätigen Abteilungen des ÖRK bei weitem keine so enge Verbindung besteht wie aus verständlichen Gründen besonders zu „Glauben und Kirchenverfassung“. Die Kommunikation schon mit „Kirche und Gesellschaft“ klappte fast gar nicht. In den Hearings zur Zukunft des Instituts wurde diesem vom Leiter des Genfer Stabes der Kommission für Entwicklungsfragen die Eignung für die Arbeit auf diesem Gebiet rundweg bestritten; als Gründe wurden der fehlende Bezug zur Praxis und das Fehlen der Kapazität zur Nacharbeit und Auswertung von Konferenzen genannt. Diese Stellungnahme ist berechtigt, der ihr zugrunde liegende Sachverhalt aber nicht unabänderlich.

#### *Das Ökumenische Institut Bossey*

Möglichkeiten und augenblickliche Grenzen der Arbeit des Instituts können konkret geschildert werden aus der unmittelbaren Erfahrung einer Konsultation unter dem Thema „Der Preis des Fortschritts“. Die Konsultation vereinte eine ausreichende Zahl qualifizierter Fachleute aus aller Welt zu einem fruchtbaren Austausch von Erfahrungen und Auffassungen. Das schlug sich in Lernprozessen und Empfehlungen nieder. Zu diesen gehörten z. B. so konkrete Empfehlungen wie die, ob alle Gebäude der Kirchen, die zum Umweltproblem Stellung bezögen, auch an Kläranlagen angeschlossen seien. Mit umfangreicher Begründung wurde jede rein quantitative Stellungnahme zum Bevölkerungswachstum abgelehnt und vor der Ausbeutung der Umweltfrage für die Stabilisierung ungerechter Verteilungen von Produktion und Konsum gewarnt. Eine EntschlieÙung fragte, ob nicht die Position der Sprecher der Kirchen in Stockholm besser gewesen wäre, wenn sie wenigstens auf die Tätigkeit eines kirchlichen Teams hätten verweisen können, das praktisch an Umweltproblemen arbeite, und forderte, daß die Kirchen auf diesem Gebiet ebenso (wenn auch nicht notwendig im gleichen Umfang) aktiv würden, wie

sie das in Medizin, Erziehung, Sozialarbeit und Entwicklung längst seien. Eine weitere Empfehlung schlug vor, mit kirchlicher Initiative in einem geeigneten Land eine regionale Entwicklungsplanung zu entwickeln und zu verwirklichen, die von der wirtschaftlichen Förderung und den Bevölkerungsfragen bis zur sozialen und humanökologischen Problematik wirklich alle zusammenhängenden Fragen berücksichtigt. Von den anwesenden Fachleuten wurde das übereinstimmend als ein Ziel bezeichnet, das von keiner anderen Organisation angestrebt würde oder auch nur angestrebt werden könne, das aber wohl der einzige Weg zur empirischen Ermittlung einer integralen und dem ganzen Menschen dienenden Entwicklungsstrategie wäre.

In diesem Bericht sollen diese Ergebnisse der Arbeit in Bossey nicht inhaltlich erörtert werden. Manches von dem, was dort im Frühsommer 1973 erarbeitet wurde, ist seit dem Herbst des Jahres überholt, aber vieles hätte, rechtzeitig verbreitet, bei der offenbar werdenden Energiekrise noch weit mehr Bedeutung gehabt als vorher.

### *Tätigkeit in der EKD*

Im Anschluß an die Stellungnahme zur Tätigkeit im ÖRK soll wenigstens gestreift werden, wieweit Einrichtungen im Bereich der EKD ökumenisch im hier behandelten Sinn tätig sind oder werden könnten.

Die Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (F.E.St.) in Heidelberg hat einen naturwissenschaftlich qualifizierten Theologen als Referenten, nach Kenntnis des Berichterstatters der einzige Vollbiologe im kirchlichen Dienst solcher Art. F.E.St. ist für akademische Studien und theoretische Arbeit bestimmt, dient als Beratungsinstrument und neuerdings auch der Öffentlichkeitsarbeit. Die praktische Zusammenarbeit mit Naturwissenschaftlern etwa in der Entwicklung oder beim Umweltproblem liegt nicht in der Zielsetzung ihrer Arbeit. Für beide Aufgabenbereiche gibt es in der EKD Gremien und Beauftragte außerhalb der F.E.St.

Eine engere Verbindung von diakonischer Arbeit mit theologischer Reflexion könnte auch von der praktischen Seite her aufgebaut werden. Aussichten dafür bestanden, als ein zentraler Planungsstab für Entwicklungshilfe im Gespräch war, der in Stuttgart entstehen sollte. Dieses Vorhaben ist aber aufgegeben.

\* \* \*

### *Ökumenische Programme*

Der Verfasser hat seit Jahren die Humanökologie als Feld konkreter Friedensarbeit, nämlich der Zusammenarbeit über bestehende Grenzen aller Art, betrachtet, betrieben und in Vorträgen und Veröffentlichungen propagiert.

Grundlagen dafür sind eigene Erfahrungen in Berlin, im Nahen Osten und in Fernost<sup>4</sup>. Unter Auswertung der Erfahrungen im Ökumenischen Rat der Kirchen und der Zusammenarbeit u. a. mit UNEP (der Umweltbehörde der UN), der FAO und dem Europarat seien folgende Arbeitsfelder genannt.

Wir brauchen in Europa dringend eine grenzüberschreitende Zusammenarbeit auf dem Umweltgebiet; Beispiele sind die Aufforstung des Mittelmeergebiets, die Bewahrung bestimmter Vegetationsformen in den Alpen, die Säuberung internationaler Gewässer. Staatliche Initiativen reichen hier nicht aus. Ein weiteres Arbeitsgebiet ist der Nahe Osten. Hier ist die grundsätzliche Verflechtung von ökologischen, ökonomischen, sozialen und politischen Problemen besonders deutlich. Eine konkrete Aufgabe besteht darin, gegenüber dem Wissensvorsprung und der Technologie Israels die Kapazität der Nachbarstaaten auszubauen und in die Bildungspläne für die Araber im Staat Israel, wie sie von mehreren Kirchen untertützt werden, auch die Humanökologie einzu beziehen. Als (schon von uns erprobtes) Mittel dafür können u. a. Exkursionen und Freilandarbeiten und andere partnerschaftliche Projekte europäischer Universitäten in das Gebiet und die Errichtung gemeinsam betriebener Einrichtungen gelten. Erfahrungen mit solchen Arbeiten als Sachzwang zu Kontakten und Verständigung in diesem Gebiete liegen vor, können aber (wie auch einige andere politische und kirchenpolitische Implikationen) schlecht im vollen Umfang öffentlich verhandelt werden.

Ein weiteres, inzwischen von nordamerikanischen Universitäten aufgegriffenes Problem ist die Wiederaufforstung in Vietnam. Zu der Zeit, als westliche Technologie Urwälder entlauben konnte, besaßen wir noch keine Theorie oder gar Technik für die Aufforstung — ja nicht einmal im notwendigen Umfang Institute, die das wenigstens versuchten. Das läuft inzwischen an und wird angesichts der bestehenden Verflechtungen nicht ohne Rückwirkung auf die Bewußtseinsbildung der Wissenschaftler bleiben. Aus seiner Zusammenarbeit mit der FAO in Südostasien kann der Berichterstatter jetzt hinzufügen, daß das FAO-Programm für die Fischerei des Südchinesischen Meeres nicht vorankommt, weil Fachleute fehlen. Hier könnten schon Studenten aus Europa sehr viel tun, auch wenn sie noch keine ausgesprochenen Spezialkenntnisse besitzen. Es müssen nur neue Wege beschritten werden, sie zu mobilisieren, zu entsenden und zu betreuen. Aus Unterredungen mit Angehörigen anderer Organisationen weiß der Verfasser, daß z. B. auch für Ostafrika in den nächsten Jahren einige jüngere Biologen gebraucht werden, die ebenfalls weder in den Freiwilligendiensten noch auf dem Arbeitsmarkt ohne weiteres zu finden sind.

---

<sup>4</sup> Vgl. u. a. den Beitrag im Band „Humanökologie und Umweltschutz“, Studien zur Friedensforschung 8, 1971, mit Angabe früherer Arbeiten sowie Lutherische Monatshefte, 1 und 5/1974.

Hier könnten und hier sollten die Kirchen Pionierarbeit leisten, auch schon mit einzelnen, zeitlich begrenzten Vorhaben. Wir werden damit in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Arnoldshain beginnen und wollen dazu als erstes einige Biologen mit Auslandserfahrung von deutschen Universitäten mit Mitarbeitern von Organisationen der Entwicklungshilfe zusammenbringen und dazu die Vertreter von Studentengemeinden und anderen Gruppen.

Es kann hier nicht im einzelnen wiederholt werden, welche Gründe für kirchliche Initiativen auf dem abgesteckten Gebiet sprechen und welche weiteren anthropologischen, soziologischen und auch theologischen Fragen hier aufgeworfen werden. Programme wie die hier skizzierten sind erforderlich, von existierenden Organisationen aber nicht oder nicht in ausreichendem Umfang zu erwarten. Schon deshalb sollten Kirchen hier aktiv sein. Die Kirchen haben sich ihr Mitspracherecht auf den Gebieten der Sozialarbeit, der Erziehung, der Medizin und anderen schon immer und immer wieder durch aktives Engagement glaubwürdig gesichert. Sie müssen das auch auf dem Gebiet Umwelt tun und noch weit mehr als bisher schon in der Entwicklung. Sie bedürfen dazu der tätigen Partnerschaft mit der Biologie. Nur so werden sie den Kontext gewinnen, den sie zur Neubesinnung über *Dominium Terrae* und *Imago Dei* brauchen.

## Zum Gespräch über Amt und Ordination

VON KARL HERBERT

Nachdem eine Reihe gewichtiger Gesprächsdokumente zur Frage von Amt und Ordination vorliegen<sup>1</sup>, soll hier der Versuch einer Zwischenbilanz aus evangelischer Sicht unternommen werden. (Daß dies nicht mit dem Anspruch geschieht, die ganze Fülle der einzelnen Diskussionsbeiträge — von Ausnahmen abgesehen — zu berücksichtigen, bedarf keiner näheren Begründung. Der Überblick diene zunächst der Zusammenfassung intensiver Gespräche zur Sache in einer regionalen Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen. Wie ich hoffe, sind im folgenden alle wesentlichen Themen der Debatte dort wie im Großen angerührt.) Zu den verschiedenen Problemkreisen ist aufzuzeigen versucht, worin offenbar Konsens besteht, worin konvergierende Aussagen, die sich einander nähern, möglicherweise ergänzen, aber jedenfalls nicht völlig ausschließen, festzustellen sind, und worin schließlich keine Übereinstimmung zu finden ist, sondern nach wie vor ungelöste Fragen und Divergenzen vorliegen.

## 1. Begründung des Amtes

Hier gibt es keine Diskrepanz: Grund jedes Amtes oder Dienstes in der Kirche ist das Heilsgeschehen in Jesus Christus und die Sendung der Seinen in die Welt. Das Faith-and-Order-Dokument von Marseille 1972 nennt „Christus als Quelle ihres Sendungsauftrags und als Grundlage ihrer Einheit“ (II C). Der Malta-Bericht spricht vom gemeinsamen Ausgangspunkt in „der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus“ und fügt dann hinzu: „Zum Werk der Versöhnung gehört aber auch der Dienst der Versöhnung. Das Zeugnis des Evangeliums hat als Voraussetzung, daß es Zeugen des Evangeliums gibt“ (48). Zwar konnte es auf evangelischer Seite scheinen, als werde bei progressiven jüngeren Theologen und Kirchensoziologen kirchlicher Dienst als Handeln von Funktionären eines Dienstleistungsbetriebs zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse verstanden. Die Arnoldshainer Konferenz stellt jedoch in ihren „Überlegungen zur Ordination heute“ dazu fest: „Auch die Frage nach der gesellschaftlichen und gesellschaftspolitischen Bedeutung der Institution Kirche, nach der Effektivität ihrer Arbeit und der veränderten Wertung des kirchlichen Amtes in der kirchlichen wie außerkirchlichen Öffentlichkeit hebt nicht auf, daß die Kirche selbst und alle ihre Dienste unter dem Auftrag Jesu Christi stehen: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch‘ (Joh 20, 21). Alle Aussagen im einzelnen haben von diesem Grunddatum auszugehen<sup>2</sup>.“ Diese Gemeinsamkeit besteht, und die Kirchen gäben ihr Wesen auf, wollten sie dies Grunddatum preisgeben. Davon kann bei keiner der beteiligten Kirchen die Rede sein.

## 2. Priestertum der ganzen Kirche und besonderes Amt

Übereinstimmung besteht auch darin, daß der Sendungsauftrag der ganzen Kirche und allen ihren Gliedern gilt: Ihr seid das Salz der Erde und Licht der Welt, das königliche Priestertum und heilige Volk. Es war diese von den Reformationskirchen als entscheidend herausgestellte und betont vertretene Erkenntnis, um derentwillen man sie geradezu als Kirchen des allgemeinen Priestertums gegenüber der römischen Amts- und Priesterkirche kennzeichnen konnte. Darin hat sich, offen erkennbar seit dem II. Vatikanum, ein Wandel vollzogen und im ökumenischen Dialog niedergeschlagen. So Malta: „Das Zeugnis für Christus ist der Kirche als ganzer aufgetragen; die Kirche ist als ganze das priesterliche Volk Gottes“ (48). Was dies bedeutet, definiert *Mysterium Ecclesiae*<sup>3</sup> mit Zitaten aus dem II. Vatikanum: „Die durch die Taufe wiedergeboren wurden, ‚wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung

und tätige Liebe“ (VI). Mir scheint, daß das Gesprächsergebnis in den USA den Sendungsauftrag aller noch umfassender, über das Sichbewähren im persönlichen Glaubensleben hinaus und stärker der Welt zugewandt beschreibt: „Alle, die durch die Taufe und den Glauben mit Jesus als Christus und Herrn vereint sind, sind auch vereint mit und haben teil an seinem priesterlichen Amt . . . Sie haben daher das Vorrecht und die Verpflichtung, vor den Menschen die Anliegen Gottes und vor Gott die der Menschen zu vertreten“ (10). Hier kann auch von evangelischem Verständnis her weitgehende Übereinstimmung festgestellt werden.

Kritisch werden die Dinge freilich, wenn das Verhältnis von diesem Priestertum aller und dem besonderen Amt beschrieben werden soll, wobei gleich festzuhalten ist, daß nach Malta- wie USA-Gespräch „die Bestimmung dieses Verhältnisses . . . sowohl für die Lutheraner wie für die Katholiken ein Problem“ darstellt (Malta 50). Das USA-Dokument fordert hier, und zwar als katholische Erwägung, weitere Klärung. Die Schwierigkeit bezeichnet die Aussage des II. Vaticanum, „daß das allgemeine Priestertum und das Priestertum des geistlichen Amtes sich wesensmäßig und nicht nur graduell unterscheiden“ (USA 49). Hier stoßen wir an eine Grenze, die reformatorisches Denken wohl nicht zu überschreiten vermag. Wir glauben, daß angesichts des Sendungsauftrags an alle nach dem Neuen Testament von einem wesensmäßigen Unterschied der besonderen Ämter und Charismen gegenüber der Gemeinde nicht gesprochen werden kann. Das bedeutet nicht, daß für die Reformationskirchen das besondere Amt oder die speziellen Dienste kein Gewicht hätten oder letztlich aus der Gemeinde heraus abzuleiten wären. Die reformatorischen Bekenntnisse sprechen betont sowohl von der göttlichen Einsetzung des Predigtamtes als auch davon, daß niemand diesen Dienst öffentlich ausüben dürfe ohne ordentliche Berufung (Conf. Aug. V u. XIV). Diese Berufung geschieht gewiß durch die Gemeinde oder Kirche, aber sie geschieht im Namen des Herrn der Kirche und beruht auf seinem Auftrag und seiner Verheißung. Der Pfarrer ist nicht Mandatar der Gemeinde, nicht ihr Funktionär, sondern Diener Christi. Dennoch mag jenes publice als Kennzeichen des Auftrags des besonderen Amtes im Vergleich zum Zeugnisauftrag der ganzen Gemeinde Ausdruck dafür sein, daß hier kein wesensmäßiger Unterschied gesehen wird. Zu dieser Frage scheint bemerkenswert, daß im USA-Dokument die Verleihung der verschiedenen Gaben zur Ausübung des besonderen Dienstes „innerhalb dieses Priestertums“ aller gesehen werden kann (11). Eben diese Intention kommt auch durch die „in gewissen reformierten Kirchen“ — aber längst nicht mehr nur dort, und keinesfalls ohne ordentliche Beauftragung! — „bestehende Praxis, für die Predigt und für die Feier des Abendmahls nichtordinierte Gläubige zu delegie-

ren“, zum Ausdruck, die nun gerade die protestantischen Teilnehmer der Gruppe von Dombes einschließlich der hier beteiligten Reformierten in Frage gestellt sehen möchten, und zwar damit „der Unterschied der Charismen zwischen Weiheamt und universalem Priestertum nicht verschleiert wird“ (II, 9). Dieser Gedanke ebenso wie der einer „Aufgliederung der Weihen“ dürfte für einen Großteil auch der lutherischen Theologen und Kirchen kaum akzeptabel sein.

Wenn das Verhältnis von Amt und Gemeinde im Malta-Bericht so beschrieben wird, „daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht“ (50), möchten andere evangelische Theologen, auch Lutheraner, den gern gebrauchten Begriff „gegenüber“ lieber vermeiden. Das Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde ist der Herr selbst und sein Evangelium. Daher erscheint es sachgemäßer, wie Marseille (II C) oder auch Dombes (II, 4) von „gegenseitiger Abhängigkeit von Gemeinde und Pfarrer“ zu sprechen. Das Amt repräsentiert nicht ohne weiteres Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde, sondern „nur insofern, als es das Evangelium zum Ausdruck bringt“ (Malta 50). In dieser Vollmacht aber kann auch ein Gemeindeglied dem Pfarrer gegenüberreten, und dies ist manchmal geschehen. Darum scheint gegenseitige Abhängigkeit im Gegenüber zu dem Herrn die zutreffende Beschreibung des Verhältnisses. Malta (50) aber sagt mit Recht: Beide Kirchen „müssen sich prüfen, wie die kritische Überordnung des Evangeliums in ihrer Praxis wirksam gewährleistet ist“. Dies scheint weder gewährleistet in der Selbstverständlichkeit, mit der nach *Mysterium Ecclesiae* „die Priester . . . Christus als das Haupt vertreten“ (VI), noch wenn auf evangelischer Seite durch die Forderung nach einer konsequenten Demokratisierung der Kirche das Gegenüber des Herrn und seines Wortes überhaupt aus dem Blick zu geraten droht.

### *3. Die Berufung in das Amt: Ordination und Sukzession*

Es besteht Übereinstimmung darin, daß das besondere Amt nicht aufgrund eigener Selbsteinschätzung aufgenommen wird — „Niemand ordiniert sich selbst oder kann dieses Amt als sein Recht beanspruchen“ (USA 18) —, sondern daß die Kirche im Namen Christi dazu beruft und den Auftrag in der Ordination überträgt. Das Problem ist die bischöfliche Sukzession. Auch wenn die anglikanische Kirche und einige lutherische Kirchen wie in Schweden und Finnland die Abfolge der bischöflichen Handauflegungen festgehalten haben, sieht sich die große Mehrheit der reformatorischen Kirchen nicht in der Lage, die Gültigkeit des Amtes von dem Faktum der bischöflichen Sukzession abhängig zu machen. Für sie hängt die Legitimität der Kirche wie ihres Amtes allein an der Bewahrung des von den Aposteln bezeugten Evangeliums, daran

also, ob die biblische Botschaft rein gepredigt und die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß verwaltet werden (Conf. Aug. VII). Sie vermögen nicht zu erkennen, daß diese Legitimität in der aufgetragenen Sache durch die bischöfliche Sukzession erreicht oder gesichert werden könnte. Nun hat die Diskussion aber in beachtlicher Breite ergeben, daß auch auf katholischer Seite darin heute differenziert gedacht wird. Das Dokument von Marseille sagt: „Alle Kirchen sind sich darin einig, daß die wesentliche Ausdrucksform der apostolischen Sukzession im Leben der Kirche als ganzer zu finden ist . . . Die ökumenische Diskussion über das ordinierte Amt muß daher von einer Reflexion über die Apostolizität der Kirche ausgehen“ (III). Dies begründet das Malta-Papier auch historisch: „Im Neuen Testament und in der frühen Väterzeit wurde der Akzent offensichtlich mehr auf das inhaltliche Verständnis der Sukzession in der apostolischen Lehre gelegt. In diesem Sinne steht die gesamte Kirche als die *ecclesia apostolica* in der apostolischen Sukzession. Innerhalb dieser ist die Sukzession im speziellen Sinn: die Sukzession der ununterbrochenen Kette der Amtsübertragung zu sehen“ und zwar als „ein Zeichen für die unverletzte Übertragung des Evangeliums und Zeichen der Einheit im Glauben. In diesem Sinne versuchen heute die Katholiken die apostolische Sukzession des Amtes wieder tiefer zu verstehen“ (57). So sagen die katholischen Gesprächsteilnehmer in den USA: „In den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums wurde die apostolische Sukzession in der Lehre (Treue gegenüber dem Evangelium) für wichtiger gehalten als eine bloße Sukzession im Amt oder in den heiligen Weihen . . . Zweifellos ist die apostolische Sukzession durch bischöfliche Weihe wertvolles Zeichen und Aspekt der Apostolizität, denn“ — die folgende Begründung scheint mir freilich etwa im Blick auf die Reformationszeit kaum zu erweisen — „in der Kirchengeschichte gab es eine Wechselwirkung zwischen der Reinheit der Lehre und der Sukzession derer, die diese Lehre offiziell lehrten. Doch hat die lutherische Kirche trotz der fehlenden bischöflichen Sukzession durch ihr treues Festhalten an Evangelium, altkirchlichem Bekenntnis und Sakrament eine Form lehrmäßiger Apostolizität bewahrt“ (44). Das Marseiller Dokument stellt fest, in den Kirchen mit Sukzession sei heute „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“ (III C). Zeichen, nicht Garantie. Könnte man sich in diesem Verständnis finden, sollte es wohl auch nicht undenkbar sein, dieses Zeichen nicht als *conditio sine qua non* zu fordern. Muß es den Charakter eines „unbedingt notwendigen Mittels“ haben<sup>4</sup>, als „unabdingbares Zeichen“ verstanden werden<sup>5</sup>, nachdem die unbestrittenen Fälle presbyteraler Ordination Präzedenzfälle darstellen, was für

die katholischen Gesprächsteilnehmer in den USA „sowohl historisch als auch theologisch bedeutungsvoll ist“ (20)? Der Vorschlag der Gruppe von Dombes, die Protestanten sollten anerkennen, daß sie „die volle Zeichenhaftigkeit dieser Sukzession entbehren“, und sie daher durch die katholischen Bischöfe wiederzuerlangen suchen (II, 7), wird dem theologischen Anliegen, um dessentwillen reformatorische Kirchen auf dieses Zeichen verzichten, nicht gerecht. So hat die Arnoldshainer Konferenz in ihrer Stellungnahme zu „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“, wo ebenfalls zwischen Apostolizität in der Sache und Zeichen der Einheit und Kontinuität unterschieden wird, gesagt: „Wir bestreiten anderen das Ernstnehmen dieses Zeichens nicht, bitten sie aber zugleich, nicht von unseren Kirchen die Anerkennung seiner Verbindlichkeit zu erwarten<sup>6</sup>.“ Sollte eine solche Verständigung auch für die Zukunft unmöglich sein?

#### *4. Das Wesen der Ordination: Sakramentalität, Einmaligkeit, seinshafte Veränderung*

Das Memorandum der Universitätsinstitute hat mit seiner schlichten Feststellung: „Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht, ist eine Frage der Sprachregelung“ (16 u. 22 b) auf katholischer Seite vorwiegend negative Reaktionen ausgelöst, da auf solche Weise die schwerwiegende Sachfrage nicht zu lösen sei<sup>7</sup>. Immerhin verdient festgehalten zu werden, daß schon der Malta-Bericht zu einem ähnlichen Ergebnis kam, daß nämlich „die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, hauptsächlich terminologischer Art ist“ (59). Die katholischen Gesprächsteilnehmer in den USA betonen, daß trotz verschiedener Terminologie bei den lutherischen Gesprächspartnern die wesentlichen Elemente der katholischen Lehre zu diesem Thema vorhanden seien (46 ff.). Auch im Jaeger-Stählin-Kreis konnten bei Prüfung verschiedener, für die evangelischen Kirchen in Deutschland typischer Ordinationsformulare „insbesondere die katholischen Mitglieder . . . feststellen, daß sie keiner dieser Aussagen widersprechen mußten, sondern in jeder von ihnen wesentliche Momente ihres eigenen Verständnisses der Priesterweihe und des priesterlichen Amtes wiedererkennen konnten<sup>8</sup>.“ Die in der Ordination erkannte Sache war es denn ja auch, die es Melancthon ermöglichte, in der Apologie XIII zu sagen: „Wenn man aber das Sakrament des ordo wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwer, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten, und hat herrliche Zusage Gottes . . . Wenn man das Sakrament des ordo also verstehen wollt, so möcht man auch das Auflegen der Hände ein Sakrament nennen.“ Ähnlich konnte sich Calvin äußern. Wenn er sich dann doch entschließt, von dem Terminus Sakrament abzusehen, dann deshalb, „weil es

nicht allen Gläubigen ordnungsmäßig zukommt und nicht allen gemein ist“ (Inst. IV, 19, 28). Die Sache möchte er gewahrt wissen. Interessanterweise differenzieren auch die Anglikaner zwischen den „beiden Sakramenten des Evangeliums“, die als heilsnotwendig für alle beschrieben werden, und den 5 anderen Handlungen, denen die Bezeichnung Sakrament zwar nicht abgesprochen wird, für die sie aber nur eingeschränkt gilt (15, Anm. 4). Jedenfalls darf wohl festgestellt werden, daß trotz verschiedener Terminologie eine Konvergenz in der Sache nicht zu verkennen ist. Auch die reformatorischen Kirchen vollziehen die Ordination im Gehorsam gegenüber Auftrag und Verheißung des Herrn mit der Bitte um den Heiligen Geist und verstehen die Handauflegung als begleitendes Zeichen, mit dem die reale Zuwendung Christi, das persönliche Zusprechen seines Auftrags und seiner Verheißung deutlich werden soll. Dieses Zusprechen erfordert auf seiten des Angesprochenen die Annahme im Gehorsam des Glaubens. Nur dann ist der Ordinierte rechter Diener seines Herrn und darf der Gabe seines Geistes gewiß sein — wenn auch die Gültigkeit seines Dienstes davon nicht abhängig gemacht wird, soweit er Wort und Sakrament auftragsgemäß ausrichtet. Die katholischen Gesprächspartner aber werden wir fragen müssen, was es über das Gesagte hinaus bedeutet, wenn die „Sache“ der Ordination darin beschrieben wird, „daß dem Ordinierten unter Handauflegung und Gebet die Gabe des Geistes zur Erfüllung seines Dienstes *in wirksamer Weise* verheißt wird<sup>9</sup>.“ Gibt es eine Wirksamkeit der Verheißung abgesehen von ihrer Annahme im Glauben, also die Gabe des Geistes allein durch den Vollzug der Handlung? Treue der Verheißung, aber auch Realität der freien Gnade Gottes gelten gleichermaßen. So sagt die Genfer Fassung 1973 des Faith-and-Order-Dokuments: „Wenngleich die Wirkungen der Epiklese der Kirche von der Freiheit Gottes abhängen“, ist Ordination „ein im Glauben vollzogenes Zeichen, daß die bezeichnete geistliche Beziehung gegenwärtig ist in, mit und durch die gesprochenen Worte, vollzogenen Handlungen und benutzten kirchlichen Formen“ (Text ÖRK vom März 1974, IV B 2). In diesem Sinn kann auch von einem „sakramentalen Zeichen“ gesprochen werden.

Auch für die Kirchen der Reformation bedeutet die Ordination die „Inanspruchnahme der ganzen Existenz“ des Ordinierten, auch wenn dies nicht bedeuten muß, daß er „immer alle Funktionen des Amtes oder daß er sein Amt hauptberuflich oder sein ganzes Leben lang ausüben muß“ (Memorandum 17). Im großen und ganzen stimmen vor allem lutherische Kirchen mit der katholischen Auffassung darin überein, „daß der Amtsträger nur einmal ordiniert wird“. Freilich ist nicht zu übersehen, daß es auf reformatorischem Boden verschiedentlich die Übung gab, bei Antritt einer neuen Pfarrstelle

erneut zu ordinieren, so bei Bugenhagen in Wittenberg bis 1535, von Brenz 1559 nach Württemberg übernommen und dort bis 1855 durchgehalten. Es ging dabei wohl nicht um eine Abwertung der Ordination, sondern um die unmittelbare Beziehung des Sendungsauftrags zur konkreten Gemeinde. Die Einmaligkeit der Ordination hat sich also erst allmählich, stellenweise erst unter dem Einfluß des Neuluthertums des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Wenn heute die Reformationskirchen aufs ganze gesehen an dieser Einmaligkeit festhalten, dann aus Gründen der Eindeutigkeit, wer *rite vocatus* und zum Dienst bevollmächtigt ist, wohl auch in Erkenntnis dessen, daß es eine übergreifende Beauftragung gibt, unabhängig vom einzelnen Dienstort, nicht aber, weil man darin ein göttliches Gebot zu sehen vermöchte. Im Neuen Testament vor den Pastoralbriefen hat man offenbar auch in dieser Frage sehr viel unbefangener gedacht: Nach Apg 9 legt Ananias in Damaskus Paulus die Hände auf, und alsbald beginnt er zu verkündigen; nach Apg 13 senden sie in Antiochien auf Weisung des Geistes ihn mit Barnabas zum Dienst und legen ihm erneut die Hände auf. Jedenfalls hat die Arnoldshainer Konferenz erklärt: Es „scheint uns das Wesen der Ordination als Inanspruchnahme der ganzen Existenz des Ordinierten nicht schon dann preisgegeben, wenn eine Kirche im Falle einer neuen Beauftragung nach Erlöschen des früheren Auftrags“ — wenn also der Betreffende jene ganze Inanspruchnahme selbst nicht durchgehalten hat — „eine erneute Ordination vollziehen sollte.“ Die Unwiederholbarkeit der Ordination ist für uns kein Glaubenssatz und sollte auch von lutherischen Theologen der Gegenwart nicht dazu erhoben werden. Malta-Bericht 60 und Memorandum 17 sprechen von der Praxis, daß nicht wiederholt wird, USA-Dokument 18 sagt, daß nicht wiederholt werden soll, im Jaeger-Stählin-Kreis ist die Einmaligkeit als Grundsatz formuliert.

Einmütigkeit besteht aber auf protestantischer Seite darin, daß „die Vorstellung einer mit der Ordination gegebenen wesenhaften Veränderung des Ordinierten für uns nicht voll nachvollziehbar ist“ (Arnoldsh. Konf. zum Memorandum). Das Marseiller Dokument definiert, darin Löwen 1971 aufnehmend: „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, existentiellen Beziehung zum Heiligen Geist, und sie bindet den Ordinierten unauflöslich an jene Gemeinschaft; sie ist Zeichen und Werkzeug Christi in dieser Gemeinschaft“ (IV A). Die Diskussion scheint gezeigt zu haben, daß

man in der Auffassung der Gabe der Ordination einander jedenfalls nähergekommen ist. So sagt Malta vom „priesterlichen Charakter“: „Im ursprünglich augustinischen Verständnis ging es um die äußere Berufung und Ordination zum öffentlichen Amt der Kirche. Später jedoch ging man dazu über, diesen ‚Charakter‘ als innerliche Qualifikation der Person zu verstehen, und in diesem Sinn wurde er von den Reformatoren verworfen. In Abwehr eines einseitigen metaphysischen Verständnisses legen heute viele katholische Theologen Gewicht auf eine stärkere funktionale und damit den Lutheranern annehmbarere Auffassung“ (60). USA: „Historische Studien und die Erneuerung der liturgischen und sakramentalen Theologie haben . . . bei unseren Gesprächen dazu geführt, den Akzent auf den funktionalen Aspekt von ‚Charakter‘ und auf die Gabe des Geistes zu legen. Diese Faktoren können uns helfen, die traditionellen Unterschiede zu überwinden . . .“ (17). Am deutlichsten drückt sich das Memorandum aus: „Die überkommenen Vorstellungen vom character indelebilis (character sacramentalis) haben nicht selten zu der Ansicht geführt, daß der Amtsträger in höherer Weise begnadet und den anderen Christen deshalb überlegen sei. Diese Fehleinschätzung muß in Theorie und Praxis ausgeräumt werden“ (22 c). Nun wird zwar die Stichhaltigkeit dieses Urteils bezweifelt und unter Berufung auf die Münchner Vorstudie gegen das Memorandum selbst eingewandt, es handele sich nicht um Überlegensein, nicht um Teilhabe an der Sendung Christi „in höherem Grade“ als andere Christen, sondern nur „in anderer Weise“<sup>10</sup>. Daß es aber jene vom Memorandum abgelehnte Deutung tatsächlich gab und gibt, daß nicht nur jenes „ontologische Mißverständnis . . . von einer postulierten eingegossenen ontologischen Qualität“<sup>11</sup>, sondern auch die Annahme einer „Amtsgnade . . . des Gemeindeleiters“, die „eine besondere und eben doch unterscheidende Nähe zum Christusgeheimnis“ beinhaltet<sup>12</sup>, nahe an die „Vorstellung eines vom gewöhnlichen Christsein abgehobenen geistlichen Standes (als ob der Stand des Getauften kein geistlicher wäre oder nur ein solcher minderen Ranges)“<sup>13</sup> heranführt, sollte nicht bestritten werden. Die Abwehr solcher Deutungen war wohl auch der Grund dafür, daß ein bestimmter Traditionsstrang innerhalb der reformierten Kirchen, übrigens aber auch die lutherische Kirche Württembergs, die Handauflegung bei der Ordination nicht verpflichtend machen wollten, so daß sie da und dort nicht geübt worden ist. Die Arnoldshainer Konferenz sah sich nicht in der Lage, einer solchen, allein mit Gottes Wort, Gebet und Verpflichtung vollzogenen, also in der Substanz legitimen Ordination die Gültigkeit abzusprechen. Demgegenüber erkennt der Jaeger-Stählin-Kreis der Handauflegung konstitutive Bedeutung zu<sup>14</sup>, obwohl auch die lutherische Theologie darin keine *necessitas absoluta* sah.

■ Von der ganzen Diskussion unberührt erscheinen die Sätze von Mysterium

Ecclesiae, „daß dieser Ritus den Priestern nicht nur die Gnade vermehrt, damit sie ihre kirchlichen Aufgaben in heiligmäßiger Weise erfüllen, sondern ihnen auch ein unauslöschliches Siegel Christi, den sogenannten Charakter, einprägt, durch das sie, mit einer angemessenen Vollmacht ausgestattet, die sich aus der höchsten Machtfülle Christi herleitet, für diese Aufgabe bestellt werden“ und „daß das Fortbestehen des priesterlichen Charakters während des ganzen Lebens zur Glaubenslehre gehört“ (VI). Die Frage bleibt, ob auch danach die Freiheit zu einer anderen Auffassung konzidiert werden kann, ohne daß sie kirchentrennend wäre. Immerhin wird im gleichen Dokument gesagt, daß die Natur dieses Charakters „von den Theologen unterschiedlich erklärt wird“.

### 5. *Der Auftrag des Ordinierten an Wort und Sakrament*

Hier hat die Debatte sowohl die Unterschiede in Ausgangspunkt und Akzentsetzung zwischen der katholischen und den Reformationskirchen aufgezeigt, als auch Wandlungen auf beiden Seiten, die von einer Konvergenz sprechen lassen. Verstand sich die katholische Kirche primär als eucharistische Kultgemeinschaft und war, in Abgrenzung gegenüber der Reformation mit ihrer Betonung des Wortes, der Akzent im Trienter Konzil noch vollends auf den kultisch-sakramentalen Auftrag des Amtsträgers gelegt worden, so hat das II. Vaticanum gegen die hier drohende Vereinseitigung „die Verkündigung des göttlichen Evangeliums an alle Menschen als ‚erste Aufgabe‘ der Priester . . . bezeichnet“ und damit Zweifel beseitigt, „daß das Amt der römisch-katholischen Geistlichen wirklich ein Amt des Evangeliums ist“ (USA 30 als Urteil der lutherischen Teilnehmer). Freilich bleibt man auf katholischer Seite dabei, wie das Schweizer Gesprächsdokument sagt, „daß die Eucharistie nur in der von Christus gestifteten Kirche und mit Vorstehern gefeiert werden kann, die durch die apostolische Nachfolge (d. h. also bischöfliche Sukzession) zu diesem Dienst bevollmächtigt sind“ (24). Dem entspricht die Aussage: „Ohne die bevollmächtigten Zeugen des Wortes und Verwalter der ‚Mysterien‘ kann Kirche sich nicht ereignen<sup>15</sup>.“ Für das gesamte priesterliche Tun bildet nach *Mysterium Ecclesiae* „die ununterbrochene Verkündigung des Evangeliums den Ausgangspunkt und die Grundlage, den Höhepunkt und die Quelle des ganzen christlichen Lebens hingegen das eucharistische Opfer“ (VI). Die reformatorische Auffassung versteht demgegenüber *verbum* umfassend als die *viva vox evangelii*, die das Sakrament mit umschließt. Man bezeichnet mit Augustin das Sakrament als *verbum visibile*, und die Kirche ist *creatura verbi*, sie ereignet sich, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (vgl. Schweizer Dokument 25). Das Sakrament spricht die zentrale Verheißung des Wortes personaliter und actualiter zu, sein Inhalt ist kein anderer als der des Wortes, nur die Art und Weise der Zuwendung unterscheidet sich.

Freilich, wie auf katholischer Seite eine Vereinseitigung auf das Sakrament und seine Überbewertung hin drohte und geschah, ereignete sich auf evangelischer Seite eine Abwertung des Sakraments: die Taufe als bloßer Initiationsritus oder als eine Art Namensweihe verstanden, das Abendmahl als individuelle Bereinigung in bestimmten Zeitabständen. Unterdessen ist Bedeutung und Kraft der Sakramente neu entdeckt. Malta sagt: „Gegenüber einer früheren einseitigen Betonung der Verkündigung“ — bis hin übrigens zur Hochschätzung des begabten Kanzelredners! — „sind die Sakramente in den lutherischen Kirchen heute stärker in das geistliche Leben der Gemeinden einbezogen worden“ (61). So werden jetzt weithin Taufe und Abendmahl innerhalb des Gottesdienstes gefeiert, das Abendmahl findet viel häufiger als früher, meist monatlich statt, und auch die inzwischen wieder abgeebbte Diskussion um das Recht der Kindertaufe ist letztlich ja aus einem größeren Ernstnehmen des Taufgeschehens und der damit geforderten Entscheidung zu verstehen. Jedenfalls spielt das Sakrament seit den Tagen des Kirchenkampfes in den evangelischen Kirchen eine weitaus wichtigere Rolle als früher. Auf der anderen Seite sind gerade in diesem Zusammenhang die Wandlungen in der katholischen Theologie unverkennbar. Für das Malta-Gespräch steht die Kirche „als creatura und ministra verbi . . . unter dem Evangelium und hat in ihm ein übergeordnetes Kriterium“ (48). „Auch hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente wird Nachdruck darauf gelegt, daß es um Sakramente des Glaubens geht, der aus dem Wort geboren und durch das Wort genährt wird“ (61). Noch einmal Malta: „Beide Gesprächspartner waren sich einig, daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und daß sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann“ (21). Das Schweizer Dokument kann im Blick auf die Eucharistie vom „grundlegenden Wortcharakter der Handlung“ sprechen (42). Vielleicht wird man sagen dürfen, daß sich im Verständnis des Auftrags im Blick auf Wort und Sakrament — trotz der verschiedenen Amts- und Kirchenauffassung — die größte Annäherung innerhalb des Amtsproblems ereignet hat, vergleichbar der Konvergenz im Verständnis der Rechtfertigung oder des Inhalts von Eucharistie und Abendmahl. Gerade solche Annäherung in der Substanz läßt hoffen.

### *6. Hierarchisches Amt und Partnerschaft der Dienste*

Wir berühren damit noch eine besonders schwierige und kritische Frage: die Bindung der Wahrheit und der wahren Kirche an das hierarchisch strukturierte Amt. So sagt die Theologische Kontaktkommission der (evangelischen und katholischen) Kirchenleitungen in Hessen: „Für katholisches Verständnis ist die Traditionsentfaltung über das Neue Testament hinaus, in der sich aus der

Vielfalt der neutestamentlichen Ämter *eine* Form zur konkreten Amtsform der frühen Kirche herauskristallisiert hat, ein unabdingbares und konstitutives Moment für die Möglichkeiten heutiger Ämtergestaltung<sup>16</sup>.“ Dieses „hierarchische Amtspriestertum“ haben die Bischöfe von den Aposteln, die den Herrn selbst in der Kirche repräsentieren, als ihre Nachfolger übernommen und „ihrerseits in untergeordnetem Grade rechtmäßig auch an die Priester übertragen“ (Myst. Eccl. VI). Man kann bedauern, daß das Gewicht dieser hierarchischen Amtsstruktur in der ganzen Diskussion nur gelegentlich zur Sprache kommt. Gewiß ist die Lehre erst allmählich ausgestaltet worden, und nach dem Marseiller Dokument konnten „selbst nach Trient . . . 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“ (III C 4). Gewiß unterstreicht auch das II. Vaticanum „entgegen einer überzogenen Vertikalstruktur im ‚Hierarchie-Denken‘ der Vergangenheit die Horizontalstruktur“ und „proklamiert . . . die ‚mitverantwortliche Partnerschaft‘“ im Verhältnis zwischen Bischof und Priestern<sup>17</sup>. Damit aber ist die Bindung der wahren Kirche und ihrer Unfehlbarkeit an das hierarchische Amtspriestertum nicht aufgehoben: So empfehlen die katholischen Teilnehmer in Dombes nur „eine kollegialere Vollzugsweise des hierarchischen Amtes auf gesamtkirchlicher wie auf ortskirchlicher Ebene“ (II, 5), und *Mysterium Ecclesiae* erklärt: „Der Heilige Geist aber erleuchtet das Gottesvolk . . ., insofern es den Leib Christi darstellt, der in hierarchischer Gemeinschaft geeint ist“ (Myst. Eccl. II). Dieses Verständnis gründet in der frühkatholischen Tradition, die entsprechend der Kanonbildung für die Kirche aller Zeiten als verbindlich angesehen wird.

Zur Begründung der reformatorischen Auffassung können freilich nicht mehr so einfach wie früher Schrift und Tradition einander gegenübergestellt werden, seitdem deutlich wurde, daß auch der neutestamentliche Kanon Ergebnis der frühchristlichen Tradition gewesen ist. Aber so, wie die Exegese auch innerhalb des Kanons zentrale und Randaussagen, Kanonisches und Außerkanonisches im Kanon unterscheidet — siehe schon Luthers Urteile über den Jakobusbrief oder bestimmte Hebräerstellen oder die heutige Beurteilung der Spätschriften des Neuen Testaments —, so wird auch die Legitimität der Tradition an der Mitte des Neuen Testaments zu messen sein. Dabei kann es nach dem Neutestamentler Ferdinand Hahn nicht darum gehen, „eine uns . . . verloren gegangene ursprüngliche Ordnung wiederzufinden und nachzuahmen“, dennoch aber müsse gefragt werden, „welche *leitenden Prinzipien* im konkreten Einzelfall bei der Entscheidung zugunsten einer bestimmten Ordnung maßgebend waren . . . Dabei setzen wir voraus — und das Recht dazu sollte einer christ-

lichen Theologie nicht bestritten werden —, daß es für die Kirche Jesu Christi unaufgebbare, ihr Wesen konstituierende Elemente gibt, die sich auch in der Gestalt des Amtes niederschlagen müssen.“ Das Ergebnis: „Das Neue Testament kennt *keinen übergeordneten Amtsbegriff* . . . Das einzige Wort, das einigermaßen regelmäßig verwendet wird, ist das Wort ‚diakonia‘, Dienst<sup>18</sup>“. Und an anderer Stelle: „Kirche im neutestamentlichen Sinne gibt es nur, wo der lebendige Herr durch seinen Geist handelt. Wirklichkeit und Wesen der Kirche ist ‚in ihm‘ gegeben. Daher ist auch die wahre Kontinuität für die irdische Gestalt der Kirche nicht innergeschichtlich zu sichern, sondern allein durch ihren Herrn gewährleistet<sup>19</sup>.“ So ist die Bindung wahrer Kirche an eine bestimmte Amtsstruktur evangelischerseits nicht nachvollziehbar.

Die evangelischen Kirchen kennen kein mit höherer geistlicher Vollmacht ausgestattetes Amt. Für die lutherische Reformation gibt es im Grunde nur das eine Amt der Verkündigung, unbeschadet aller zunehmend notwendig gewordenen Spezialisierung und Sonderaufträge im einzelnen. Auch ein Gemeindepfarrer kann seinem Bischof entgentreten, wenn er die Autorität des Wortes, die einzige letztlich gültige Autorität in der Kirche, auf seiner Seite hat. „Denn das Predigtamt ist das höchste Amt in der Kirche“ (Apol. XV). Dies ist nicht im Sinne einer Monopolstellung des Pfarramts gemeint — so unbestreitbar die geschichtliche Entwicklung dahin gegangen ist —, sondern richtet sich gegen ein hierarchisches Amtsverständnis. Von daher erscheint es nur schwer verständlich, wie die evangelischen Teilnehmer im Jaeger-Stählin-Kreis der Feststellung zustimmen konnten, wonach der besondere Auftrag der Apostel, zu dem das kirchliche Amt des öffentlichen Verkündigungsdienstes in Bezug steht, „die gemeinsame Grundlage der Differenzierung der Ämter von Presbyter und Bischof bildet“ (2 a). Vollends ist der reformierten Tradition jedes hierarchische Denken fremd. In der Lehre vom vierfachen Amt (Pastoren, Doktoren, Älteste, Diakone) wird schon im Ansatz mit der Vielfalt der Gaben und der gemeinsam getragenen Verantwortung für die Leitung von Gemeinde und Kirche ernstgemacht, mit einer Partnerschaft der Dienste also, die auch in reformatorischen Kirchen anderer Tradition erst nach und nach als dem Wesen der Kirche entsprechend erkannt wurde. Diese Seite scheint in den verschiedenen ökumenischen Gesprächskreisen kaum in den Blick gekommen zu sein, sonst hätte nicht so selbstverständlich z. B. im Memorandum (12—13) vom Leitungsdienst der Ordinierten gesprochen oder im Jaeger-Stählin-Kreis (2 b) eine der zentralen Funktionen des Ordinierten „mit dem Begriff des Leitungsamtes bezeichnet“ werden können. Ebenso dürfte kennzeichnend sein, wie wohl in allen Dokumenten der Begriff „Presbyter“ ausschließlich für den vom Bischof zu unterscheidenden Priester, nicht aber einmal für den berufenen „Gemeinde-

Ältesten“ verwandt wird, obwohl eine ganze Kirchenfamilie auf evangelischer Seite presbyterial-synodal verfaßt ist. Es wäre dringend zu wünschen, daß im Fortgang der Gespräche auch reformierte und unierte Kirchen und Theologen erkennbarer beteiligt würden. Die Diskussion wird dadurch gewiß mehrschichtiger, zugleich aber auch den Gegebenheiten auf evangelischer Seite eher gerecht.

Jedenfalls aber ist für übereinstimmendes protestantisches Verstehen in der Institution des hierarchisch strukturierten Amtes als unabdingbarer Voraussetzung wahrer Kirche etwas zu sichern gesucht, was in der freien Gnade des Herrn allein steht, dessen Geist weht, wo er will. Eine Verständigung ist hier nicht abzusehen. Oder darf die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz gegebene Interpretation von „Unfehlbarkeit“, daß „Gottes Heiliger Geist die Kirche . . . — wenigstens da, wo Kirche im letzten Engagement sich in diesem Glauben und seiner Verkündigung einsetzt (diese Einschränkung ist sehr wichtig) — vor Irrtum bewahrt<sup>20</sup>“, als Hinweis dafür, daß auch die Amtsinstitution keine Garantie darstellt, und damit als Hilfe zur ökumenischen Verständigung verstanden werden?

Das Ergebnis der Übersicht mag, trotz aller erfreulichen Übereinstimmung und so nicht zu erwartenden Annäherung, im Blick auf die nach wie vor bestehenden Gegensätze enttäuschend sein. Aber es sollte auch nicht zu sehr überraschen, daß die breite und intensive Diskussion auch da und dort an den Nerv gerührt hat. Damit sind Grenzen sichtbar geworden, die — heute jedenfalls — nicht überwindbar erscheinen. Das heißt nicht, daß nicht weiter gearbeitet und gehofft werden dürfte. Aber könnte es nicht auch sein, daß wir uns an einer festzustellenden Übereinstimmung in zentralen Fragen des Evangeliums, wie dem Heilsgeschehen in Christus, der Rechtfertigung aus Gnaden, der Gegenwart des Herrn in seinem Mahl<sup>21</sup>, genügen lassen sollten und uns im übrigen die Freiheit unterschiedlicher Erkenntnis und kirchlicher Struktur zugestehen könnten, ohne damit die Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi zu bestreiten? Solche Freiheit müßte doch die Konsequenz sein, wenn man die Gedanken von Karl Rahner ernst nimmt, wonach „die *ursprünglichste* Offenbarung des Christentums als solchen in der Erfahrung Jesu als des Gekreuzigten und Auferstandenen und somit des absoluten Heilbringers und in sonst nichts besteht“, und daß der durch das Christusereignis an die Welt mitgeteilte eine Geist Gottes auf beiden Seiten am Werk gesehen werden darf: „Dieser Geist macht sich zwar in einer (in bestimmter Hinsicht) vollen Weise nach katholischem Kirchenverständnis geschichtlich, institutionell und sakramental durch die katholische Kirche präsent in der Welt, aber *er* wirkt das andere Christliche in der Welt und den Kirchen selbst<sup>22</sup>.“

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Genannt seien: Das Evangelium und die Kirche, (Malta-)Bericht der ev.-luth./röm.-kath. Studienkommission, HerKorr 25 (1971), 536 ff.; Eucharistie und Amt, Eine luth./röm.-kath. Stellungnahme (USA), in: H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt/M. 1973, 111 ff. (dort 143 ff. auch der Malta-Bericht); Teilkonsens über das kirchliche Amt, Studienergebnis der Gruppe von Dombes, HerKorr 27 (1973), 36 ff.; Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Marseille 1972), Ök. Rdschau 2/1973, 231 ff.; Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München/Mainz 1973; Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen, Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommission der Schweiz, Schweiz. Kirchenzeitung 141 (1973), 629 ff.; Amt und Ordination, Erklärung über die Lehre des Amtes der anglikanisch-katholischen internationalen Kommission, KNA Nr. 51/1973; Ordination und Amt, Stellungnahme des ökum. Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen („Jaeger-Stählin-Kreis“) zu Grundfragen zum Amt in der Kirche, KNA Nr. 9/1974.

<sup>2</sup> Zitiert bei K. Herbert, Ordination nach evangelischem Verständnis, Una Sancta 1973, 304 f.; jetzt in: Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche, hrsg. A. Burgmüller u. R. Frieling, Gütersloh 1973, 40 ff.

<sup>3</sup> Zitiert nach HerKorr 27 (1973), 416 ff.

<sup>4</sup> W. Averbek, Gegenseitige Anerkennung des Amtes? Catholica 2/1972, 185.

<sup>5</sup> W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? Stimmen der Zeit 4/1973, 230.

<sup>6</sup> epd-Dokumentation Nr. 40/73 S. 96; jetzt auch in: Amt und Ordination im Verständnis... (Anm. 2), 120 ff.

<sup>7</sup> So H. Jedin, Eine Frage der Sprachregelung? KNA-Kritischer Ökumenischer Informationsdienst Nr. 8 v. 14. 2. 73 oder E. Iserloh, Amt und Ordination, ebenda Nr. 13 v. 21. 3. 73.

<sup>8</sup> Allerdings sind gerade die zwischen den Kirchen offenen Fragen, die wir hier herauszustellen versuchen, wie „nach dem Verhältnis von Episkopat und Presbyterat sowie nach der Sakramentalität der Ordination und der priesterlichen Funktion des Amtes“ nur als weiterer Klärung bedürftig genannt, ohne daß die jeweilige Differenz näher bezeichnet wäre.

<sup>9</sup> W. Kasper, a.a.O. 223, zitiert von K. Lehmann, Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis, Catholica 3—4/1973, 254, der dem Memorandum vorwirft, daß es „haarscharf an diesem ‚in wirksamer Weise‘ vorbeigeht“.

<sup>10</sup> E. Iserloh, a.a.O. 8.

<sup>11</sup> Tübinger Studie: Wesen und Gestalt des kirchlichen Amtes, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, 175.

<sup>12</sup> H. Mühlen, Wohin würde eine gegenseitige Anerkennung führen? KNA-Kritischer Ökumenischer Informationsdienst Nr. 14 v. 28. 3. 73, S. 7.

<sup>13</sup> Münchener Studie: Ordination und Sakramentalität, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, 204.

<sup>14</sup> Wenn auch nur indirekt: „Für die Ordinationshandlung konstitutiv ist das fürbittende Herabflehen des Geistes auf die Person des Ordinanden. Dies geschieht durch Gebet in Verbindung mit Handauflegung“ (3 c).

<sup>15</sup> H. Bacht lt. Protokoll der Arbeitsgemeinschaft christl. Kirchen Rhein-Main v. 1. 3. 73.

<sup>16</sup> Amt und Ordination im Verständnis ... (Anm. 2), 122 ff.

<sup>17</sup> H. Bacht, a.a.O.

<sup>18</sup> F. Hahn, Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt, in: F. Hahn, W. Joest, B. Kötting, H. Mühlen, Dienst und Amt, Regensburg 1973, 13 f. u. 17.

<sup>19</sup> Derselbe, Das Amtsverständnis im Neuen Testament. Vervielfältigte Thesen, Ziff. 7.2.

<sup>20</sup> Zitiert nach HerKorr 27 (1973), 422.

<sup>21</sup> Mit den Worten von Bischof Tenhumberg also einer „Verständigung über das, was beide Seiten als ‚apostolischen Glauben‘ anerkennen“, KNA-Ökumenische Information Nr. 24 v. 12. 6. 74, S. 7.

<sup>22</sup> K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974, 35 u. 74 f. Auch H. Tenhumberg hält eine gewisse Freiheit in der Geltung des unbeschränkten Jurisdiktionsprimats für denkbar.

## Zwischen Uppsala und Nairobi: Berlin 1974

Die 27. Zentralaussschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Berlin (West) vom 11.—18. August 1974 war die letzte volle Arbeitstagung dieses 1968 in Uppsala gewählten Leitungsgremiums. Zwar werden die Mitglieder vor Beginn der Fünften Vollversammlung noch einmal zusammentreten, allerdings nur, um dort Bilanz zu ziehen und ein Schlußwort zu sprechen. In diesem Sinne bedeutete deshalb die Sitzung in Berlin das letzte Kapitel, und sie ließ eine ereignisreiche Arbeitsperiode freundlich und harmonisch ausklingen. Zu ihrem besonderen Charakter trug eher das reiche Beiprogramm der gastgebenden Kirche der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg entscheidend bei als die Tagesordnung. Die Nebenveranstaltungen reichten von einem Kammerkonzert im Eichensaal des Charlottenburger Schlosses über die Gottesdienste und die üblichen großen Empfänge — darunter einer für den scheidenden Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD D. Adolf Wischmann — bis hin zu einem audio-visuellen Programm „Schöpfung und Erlösung der Menschheit“ am letzten Tag. An den Plenarsitzungen in der Kongreßhalle nahmen zahlreiche Gäste teil, und das Aufgebot der deutschen Presse war angesichts des doch in den meisten Fällen mageren publizistischen Gehalts der Tagesordnungspunkte überraschend umfangreich. Weder die Verlegung der Vollversammlung nach Nairobi (23.11.—10.12.1975) noch die Weiterführung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus noch die Gründung einer „Ökumenischen Genossenschaft für Entwicklung“ haben harte Debatten ausgelöst. Der Zentralaussschuß hat sich in den vergangenen Jahren aufeinander eingespielt, und wer die Berliner Tagung mit der von Canterbury (1969) vergleicht, wird sich der veränderten Atmosphäre bewußt. Lag es an den schwülen Tagen in Berlin, lag es daran, daß man die Arbeit der kommenden Vollversammlung nicht durch weitreichende Entscheidungen präjudizieren wollte, lag es an dem ruhigen Gang der Ökumene in dieser postkonziliaren Epoche, daß so wenig Geschehen aufzuzeichnen ist? Sind die Ausschußmitglieder und Mitarbeiter müde geworden und verfallen dem institutionellen Trott? Oder gibt es gegenwärtig keine entscheidenden Probleme und gilt es, auf einen neuen Kairos zu warten und dafür bereit zu sein und inzwischen die kleinen Dinge zu betreiben, die die Ökumene im Gang halten?

Bezeichnend für die heutige kirchliche und besonders die ökumenische Lage ist in den letzten Monaten die intensive Auseinandersetzung mit der Ökumene in den deutschen Kirchen gewesen. Ist ein Fortschritt im gegenseitigen Verständnis und Ernstnehmen sichtbar? Es gibt hoffnungsvolle Zeichen — weniger im Geplänkel zwischen Philip Potter und Bischof Wölber in den Lutherischen Monatsheften (6 und 7, 1974), das voller Mißverständnisse ist und wo die Erwiderung gar auf einem falschen Zitat aufbaut, auch nicht im Besuch der württembergischen Landeskirche in Genf, sondern vor allem im Ergebnis der Sitzung, die der Rat der EKD in Genf (7.—8. Juni, vgl. ÖR 3/74 S. 375) abhielt.

Das Interesse, das der Ratsvorsitzende an der ökumenischen Diskussion nimmt, mag zu einem besseren Hören aufeinander beitragen und mag helfen, den Graben zwischen Evangelikalen und Ökumenikern zuzuschütten, der offenbar in Deutschland tiefer ist als andernorts. Jedenfalls ließ sich diese Konsequenz aus den bisher bekannten Ergebnissen des Internationalen Kongresses für Welt-evangelisation in Lausanne ziehen, von denen die „Verpflichtung von Lausanne“ den Teilnehmern in Berlin vorlag und auf der Fünften Vollversammlung berücksichtigt werden soll. Es hat sich gezeigt, daß der Lausanner Kongreß nicht von den Stimmen dirigiert wurde, die für eine getrennte Organisation eintraten, und das ist vom ÖRK aufmerksam zur Kenntnis genommen worden. Es ist zugleich erneut ein Beweis dafür, daß sich die Christenheit nicht in evangelikale und ökumenische, in konservative und revolutionäre, in fundamentalistische und bibelkritische Blocks aufteilen läßt und schon gar nicht in zwei Gruppen, in denen jeweils drei Charakteristika säuberlich vereint sind. Auch in der Berliner Kirche hat sich diese realitätsfremde, deutsch-grundsätzliche Betrachtung nicht durchsetzen können. Die Regionalsynode West hat mit seltener Einmütigkeit eine Erklärung „Unser Ja zur Ökumene“ abgegeben und sich zur Verantwortung bekannt. In ihr wurden die allen gemeinsamen biblischen Grundlagen bekräftigt, auf denen der ÖRK ebenso steht wie Bekenntnisbewegungen verschiedener Motivation und Richtung.

#### *Das Antirassismus-Programm*

Mit einiger Spannung war die Diskussion über die Weiterführung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus erwartet worden. Der erste Entwurf der Vorlage hatte vor Beginn aller Sitzungen in einer Form von Imperialismus, Reaktion, Skrupellosigkeit und der Umverteilung der sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Macht gesprochen, daß hinter solchen emotional geladenen Vokabeln der sachliche und durchaus gerechtfertigte Inhalt der Vorlage verdeckt sein und verlorengehen mußte. Die später angenommene Vorlage ist demgegenüber sachlich, terminologisch entideologisiert und bezieht sich im wesentlichen auf frühere ökumenische Aussagen. Deshalb brachte auch die Debatte keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte. Der Zentralausschuß billigte die Vorschläge der Rassismus-Kommission und des Ausschusses der Programm Einheit „Gerechtigkeit und Dienst“, die das Dokument — auch aufgrund deutscher Vorschläge — entschärft hatten. Es gab Vorschläge, die Entscheidung über die Weiterführung des Ende 1974 auslaufenden Programms der Fünften Vollversammlung zu überlassen, über die aber negativ entschieden wurde. Deutliche Unterstützung überwog, nur in der Frage des Sonderfonds stimmte Richard Freiherr von Weizsäcker als einziger dagegen, nachdem er dies begründet hatte. Es könne sich bei der Höhe der Beträge ohnehin nur um symbolische Zuwendungen handeln und um eine politische Geste, aber gerade deshalb könne er sich nicht damit einverstanden erklären, daß die Kirchen korporativ ungeprüft mit Etatmitteln Befreiungsbewegungen unterstützten. Er forderte Verwendung von Spenden und eindeutige Projektbindung. Die übrigen Delegierten stimmten sämtlichen drei Punkten der Vorlage zu, die zunächst Rassismus allgemein als Diskriminierung einer andersrassischen Gruppe definiert. Erst danach wird historisch erklärt, warum gerade der weiße Rassismus im Brennpunkt steht und warum bestimmte Gebiete bei der Bekämpfung

des Rassismus bisher nicht berücksichtigt wurden. Der Zusammenhang zwischen Rassismus und der Frage der Menschenrechte wird genannt, führt aber nicht zu einer Verallgemeinerung.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, 1969 beschlossen, war zunächst auf fünf Jahre angelegt. Der Beschluß in Berlin heißt, daß es unbegrenzt weiterläuft, wie das für die übrigen Referate und Sekretariate (beide heute Untereinheiten genannt) seit jeher üblich ist. Das bedeutet keine ewige Fortsetzung, wohl aber, daß es nicht ständig für bestimmte Laufzeiten neu beschlossen wird. In der üblichen Prozedur wird normalerweise nur das Wie der Weiterführung beschlossen, was erfahrungsgemäß allerdings auch dazu führen kann, daß eine Untereinheit wieder aufgegeben wird. Dies dürfte für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus zunächst unwahrscheinlich sein. Die Zeichen deuten auf schärfere rassistische Auseinandersetzungen, besonders im südlichen Afrika, von dem diesmal in der Debatte erstaunlich wenig die Rede war. Ein weiterer Beschluß des Zentralausschusses betraf den Rückzug von ÖRK-Geldern aus Banken, die direkte Geschäftsbeziehungen zum südlichen Afrika unterhalten.

Der Zentralausschuß beschloß in Berlin:

1. das Programm zur Bekämpfung des Rassismus als laufendes Programm des ÖRK fortzusetzen und das Mandat der Kommission zu erneuern;

2. die Zuwendungen an Bewegungen der unterdrückten Rassengruppen und Organisationen, die Opfer der Rassendiskriminierung unterstützen, aus dem Sonderfonds auf jährlich mindestens 300 000 Dollar zu erhöhen;

3. die Mitwirkung der Regionen im Antirassismus-Programm zu stärken und der Fünften Vollversammlung die weiteren Richtlinien zu unterbreiten und die Möglichkeiten multipler Strategien zu prüfen.

Die drei Punkte (hier sinngemäß referiert) wurden angenommen, der zweite mit einer Gegenstimme, die beiden anderen einstimmig. Die Beteiligten können sich über dieses Ergebnis freuen — die deutschen Kirchenführer besonders über Punkt drei —, das nach erheblichen Schwierigkeiten erzielt wurde. Es verdient an dieser Stelle festgehalten zu werden, daß das vieldiskutierte Programm zur Bekämpfung des Rassismus, das für viele Außenseiter den ÖRK schlechthin repräsentiert, nur 4 Prozent des ÖRK-Budgets ausmacht — und zwar einschließlich des Sonderfonds — und der Personalanteil sogar geringer als 4 Prozent des Stabes ist.

### *Die Ökumenische Genossenschaft für Entwicklung*

Seitdem die Frage der Entwicklungshilfe für die Kirchen besondere Aktualität gewonnen hat, wird nach angemessenen Formen für die Vermittlung von Hilfe gesucht. Das betrifft zum einen die Geberstruktur, zum anderen die Bedingungen, unter denen Hilfe noch als solche bezeichnet werden kann und nicht durch Zahlungsbedingungen oder Auftragsbindungen zu einer Bürde für die Empfänger wird. Bereits auf der letzten Zentralausschußsitzung in Genf 1973 war die Möglichkeit einer Kreditgenossenschaft der Kirchen ernstlich erwogen worden, erschien damals aber noch nicht spruchreif, da noch weitere Einzelheiten zu klären waren. In Berlin wurde nun dieser Plan einer Entwicklungsbank der Kirchen beschlossen. Der Zentralausschuß nahm einen Bericht des Sonderausschusses für die Kirchliche Investmentgesellschaft entgegen

und gab grünes Licht für die Gründung der geplanten Genossenschaft, deren Statut im Entwurf gedruckt vorlag.

Ziel dieser Genossenschaft nach schweizerischem Recht mit Sitz in Genf ist es, „wirtschaftliches Wachstum in Verbindung mit sozialer Gerechtigkeit und eigenständiger Entwicklung in der armen Welt zu fördern“ (Art. 2). Das Geschäftskapital setzt sich aus Anteilen (Mindestbetrag 500 Sfr.), zweitem Erträgen und Rücklagen und drittens Schenkungen und Spenden zusammen. Die Genossenschaft kann auch Fremdkapital aufnehmen. Die Anleger — Kirchen und Privatleute — können mit einem Realzins von 6—8 Prozent rechnen, eine Verzinsung, die aus der Schweizer Perspektive durchaus interessant ist. Die Beteiligten haften nur mit ihren Genossenschaftsanteilen, Verluste mögen deren Marktwert reduzieren, aber die Satzung kennt keine Nachschußpflicht. Jedes Mitglied der Genossenschaft hat unabhängig von der Höhe der Einlage nur eine Stimme in der Hauptversammlung, und jeder kann nur ein Mitglied vertreten. Die Genossenschaft soll „im Einklang mit den ethischen und sozialen Grundsätzen des ÖRK“ handeln, der Ökumenische Rat, der die Genossenschaft angeregt hat, soll auch Gründungsmitglied sein und zunächst den Vorstandsvorsitzenden der Genossenschaft stellen. Es liegen bereits Zusagen in Höhe von etwa 1 Million Dollar vor, darunter eine Einlage von 100 000 Sfr. vom ÖRK, der der Zentralausschuß zustimmte. Es ist damit zu rechnen, daß das Gründungskapital von 5 Millionen Dollar ohne Schwierigkeit kurzfristig zusammenfließt. Einige deutsche Kirchen haben bereits ihre Bereitschaft zur Beteiligung bekundet. Die Funktionsfähigkeit der Genossenschaft dürfte bis zur Fünften Vollversammlung gewährleistet sein. Als Prioritäten für den Einsatz der projektgebundenen Mittel gelten Landwirtschaft, Wohnungsbau, kleine und mittlere Industriebetriebe und das Handwerk.

Mit dieser Genossenschaft wird zwischen die potenten Geldgeber und die relativ armen Empfänger eine gemeinsame Institution eingeschoben, die auf beiden Seiten neutralisierend wirkt. Der Erfolg dieser Genossenschaft wird von der geschickten Geschäftsführung und von einer möglichst breiten Beteiligung der Kirchen abhängen. Von den Gründungsmitgliedern der Genossenschaft sollten mindestens die Hälfte der vorgesehenen dreißig aus der Dritten Welt kommen — das wurde vom Zentralausschuß beschlossen. Die Satzung spricht allerdings nicht von der „Dritten Welt“, sondern von einer „Förderung der Entwicklung in den armen Gebieten der Welt“, womit der ursprünglich politisch bestimmte Begriff Dritte Welt vermieden wird.

### *Die Fünfte Vollversammlung in Nairobi*

Die Entscheidung, die Fünfte Vollversammlung in Nairobi abzuhalten, wird von vielen mit einer gewissen Erleichterung aufgenommen worden sein. Bei der gegenwärtigen Lage in Indonesien war dies ein klarer und richtiger Beschluß zu einem Zeitpunkt, zu dem für die Hauptstadt Kenias noch eine technisch einwandfreie Vorbereitung möglich ist. Der Termin wurde nun etwas verschoben, und hier liegt für Delegierte aus Nordamerika und Europa ein gewisses Problem, da während der Vorweihnachtszeit einige Leute nicht abkömmlich sein werden. Aber die Stadt Nairobi und das Land Kenia bieten viele gute Voraussetzungen, zumal der kenianische Präsident Kenyatta gerade wiedergewählt worden ist. Jakarta war von Anfang an in Gefahr, abgesetzt

zu werden, sei es, weil die Versammlungshalle nicht rechtzeitig fertig und die Unterbringung nicht gesichert werden konnte, weil die Regierung politische Gefangene hielt und schlecht behandelte oder — was dann den Ausschlag gab — die Muslime eine solche Demonstration der Kirchen in ihrem Lande, in dem 85 Prozent der Bevölkerung dem Islam angehören, nicht dulden wollten. Was bedeutet dies für den Dialog mit Menschen lebendigen Glaubens, den der ÖRK in den letzten Jahren sehr gefördert hat, was bedeutet es für die Hoffnung, die Zusammenarbeit zwischen den Religionen möge der Einheit der Menschen dienen? Im Dialog sehen selbstbewußte Vertreter anderer Religionen häufig den Versuch einer neuen christlichen Mission, und sie wehren sich deshalb dagegen. Nachdem das Christentum lange in der Gestalt des kolonialen Usurpators und mit europäischer und nordamerikanischer Kultur und Zivilisation verbunden einherging, fehlt weithin das Vertrauen als Grundlage eines Gesprächs. Gerade im Dialog mit Religionen und Ideologien haben sich die Fronten versteift, und besonders der Islam wehrt Annäherungsversuche ab.

Die Verlegung war zwar eine der interessantesten Meldungen aus Berlin, aber sie hatte keinen dramatischen Akzent, die Entscheidung war durch vorausgehende Meldungen bereits wahrscheinlich geworden. Nun sind neue Vorbereitungen in Nairobi nötig, aber die Themen für die sechs Sektionen und die Bibelarbeiten bleiben bestehen (Vorbereitungsheft „Jesus Christus befreit und eint“) und die in Berlin beschlossenen Themen für die acht Plenarsitzungen — in Uppsala waren es 14 — sind für Nairobi wie für Jakarta gültig. Erfreulicherweise wurden die ebenfalls genannten kanadischen Städte oder Genf bereits im Diskussionsstadium wieder fallengelassen, die Fünfte Vollversammlung hätte dort einen ganz anderen Charakter bekommen können. So treffen sich die Delegierten in der Dritten Welt, und das entspricht der gegenwärtigen Entwicklung und dem Programm des ÖRK. Der Vorbehalt des Zentralaussschusses gegenüber Nairobi — man entschied sich dafür, sofern Daten und Arrangements zufriedenstellend sind — dürfte rein theoretischer Natur sein. Bischof Josuah M. Kibira von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania hieß die Delegierten der Vollversammlung in diesem Gebiet willkommen.

Die Formalitäten für die Fünfte Vollversammlung nahmen erwartungsgemäß in Berlin einen breiten Raum ein. Die Sitzverteilung liegt weitgehend fest, die in Berlin angenommenen vier neuen Mitgliedskirchen (Stand jetzt 271) haben das Bild nicht wesentlich verändert. Als Vollmitglieder kamen die Indonesische Christliche Kirche, die Kirche der Sangir- und Talaud-Inseln (Indonesien) und der Nationalrat der Community-Kirchen hinzu, als assoziiertes Mitglied (Mitgliederzahl bis 10 000) die Evangelische Kirche von Algerien. Von den 754 offiziellen Delegierten in Nairobi werden 15 Prozent vom Zentralaussschuß, der überwiegende Teil von den Mitgliedskirchen ernannt; insgesamt erwartet man in Nairobi mehr als 2000 Anwesende, davon etwa 1500 Teilnehmer aus den Kirchen und dem Stab des ÖRK. Für die Besetzung mit Frauen und Laien wurden weitere namentliche Vorschläge vorgelegt, damit eine entsprechende Repräsentanz gesichert ist.

In der Vorbereitung wurde ständig die besondere Bedeutung der Gottesdienste, der Begegnung untereinander und mit dem Land und mit der Bibel betont. Die Heilige Schrift soll zu Beginn bei der Eröffnung der Vollversammlung feierlich eingebracht und am Schlußtag sichtbar wieder hinausgetragen werden. Die Bibel soll als „ständige Realität und Mahnung“ vorhanden sein.

Abendmahlsfeiern in den Sektionen und Arbeitsgruppen sind geplant. Die Vollversammlung soll von freudiger, echter Offenheit bestimmt sein, und das abschließende Beisammensein (Gottesdienst) soll in Form und Schwerpunkt auf Afrika eingehen. Von den Plenarsitzungen sind die beiden ersten dem Hauptthema der Konferenz „Jesus Christus befreit und eint“ gewidmet, die erste Sitzung wird eine kurze Predigt enthalten, sonst vor allem von den audiovisuellen Medien bestimmt sein, die zweite fragt nach der Person Jesu Christi, der befreit und eint. Die dritte Plenarsitzung war in dem ersten Vorschlag nicht enthalten, sie wurde auf Antrag von Erzpriester Borovoj eingeführt. Ihr Thema ist das der kirchlichen Einheit: „Auf daß alle eins werden“, das Verhältnis des Evangeliums zur Einheit der Kirche und zur Einheit der Menschheit, die Fortschritte in der Gemeinschaft der Kirchen und die Erneuerung der Verpflichtung zur Einheit in Christus. Die vierte Plenarsitzung behandelt unter dem Motto: „Damit die Welt glaube“ das Weitergeben des Evangeliums. Auch an dieser Stelle wird über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit gesprochen werden, vor allem aber werden die Studien „Heil der Welt heute“ und „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“, d. h. die Ergebnisse der Konferenzen von Bangkok und Accra hier aufgegriffen werden. Die Plenarsitzung 5 „Die Frau in einer sich wandelnden Welt“ muß im Zusammenhang mit der früheren Berliner Tagung 1974 gesehen werden, die unter dem Stichwort „Sexismus“ zur Überwindung der Diskrimination der Frau aufrief. In der Plenarsitzung in Nairobi geht es positiv um das Selbstverständnis der Frau in der heutigen Wirtschaft, in Kultur und Sozialleben. Eine sehr enge Beziehung zum Hauptthema hat die Plenarsitzung 6: „Befreiung von Herrschaft und Unterdrückung“. In ihr werden Entwicklungstrends, Selbstbestimmung, Gerechtigkeit und Wirtschaftswachstum behandelt und die Überwindung wirtschaftlicher und kultureller Überfremdung. Dabei wird der Kontext Afrikas eine Rolle spielen, der allerdings auch ausdrücklich im Mittelpunkt der Plenarsitzung 7 stehen wird: „Die afrikanische Herausforderung“. Hier geht es im Plenum um die Begegnung mit der Vielfalt afrikanischer Kultur, das Verhältnis zu anderen Weltreligionen, besonders dem Islam, um Befreiungsbewegungen und die Rolle der Kirchen darin. Die letzte, die achte Plenarsitzung schließlich, „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit“ behandelt die Entfremdung zwischen Mensch und Natur und die Grenzen des Wachstums. In dieser Plenarveranstaltung sollen neue theologische Einsichten auf den heutigen Lebensstil und die Qualität des Lebens Anwendung finden.

Es würde zu weit führen, hier alle Aspekte der Planung für die Vollversammlung in Nairobi zu referieren; das muß einer späteren Darstellung an dieser Stelle vorbehalten bleiben. Als sachliche Grundlage stehen das Vorbereitungsheft „Jesus Christus befreit und eint“ (dazu eine ergänzende „Handreichung“) für die Sektionen und Bibelstudien (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt) und einführende Texte in die Sektionen (Materialdienst Nr. 8 der Ökumenischen Centrale) zur Verfügung. In Kürze wird dieses Material ergänzt durch „Dossiers“ für jede einzelne Sektion. Anfang 1975 erscheint der Bericht des Zentralausschusses an die Vollversammlung „Von Uppsala bis Nairobi“ (Eckart Verlag, Witten), der über die Entscheidungen der letzten Jahre Rechenschaft ablegt, etwas später dann noch das „Arbeitsbuch“ für die Delegierten, das die konkreten Unterlagen für die Entscheidungen der Vollversammlung enthält.

Wenn die finanzielle Seite auch für die Verlegung der Vollversammlung von Jakarta nach Nairobi nicht ins Gewicht fiel, sondern andere Gründe entscheidend waren, so bedeutet die Entscheidung doch auch eine finanzielle Entlastung für den Etat. Die Finanzierung gilt als gesichert, entsprechende Zusagen liegen vor. Entscheidend ist jetzt, daß durch die Verlegung nicht die Vorbereitung in den Gemeinden leidet, sondern daß sie daran beteiligt bleiben — auch unter den neuen Voraussetzungen. Den Kirchen in Indonesien hat der Zentralaussschuß Dank für die Bereitschaft ausgesprochen, dem ÖRK Gastfreundschaft zu gewähren, und die Hoffnung geäußert, daß bei anderer Gelegenheit darauf zurückgegriffen werden kann.

### *Berichte über die Genfer Arbeit und Konferenzen*

Zu den Zentralaussschußsitzungen gehören neben den Berichten von Kommissionen und Ausschüssen auch die des Generalsekretärs und des Vorsitzenden des Exekutiv- und Zentralaussschusses M. M. Thomas. Es war naheliegend, daß bei den offiziellen Reden auf den Empfängen dem Genius loci Tribut gezollt und die ökumenischen Väter genannt wurden, die hier gewirkt hatten. Das erstreckte sich bis auf den Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz und dessen ökumenische Vorstellungen, die vom Berliner Kultursenator Professor Dr. Werner Stein und von Ehrenpräsident Dr. Willem A. Visser 't Hooft zitiert wurden. Unter den Begrüßungsrednern seien als prominenteste hier sonst nur der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof D. Helmut Class, und der Gastgeber, Bischof D. Kurt Scharf, genannt. Generalsekretär Dr. Philip A. Potter hat sich in seinem Bericht einleitend auf einige jüngere Beispiele aus der Berliner ökumenischen Geschichte beschränkt. Die frühere zentrale Bedeutung Berlins für Deutschland zeigt sich auch am Beispiel der Ökumene. Potter holte in seinem Rückblick weit aus (s. S. 502), er versuchte vor allem, Verständnis für die Lage und die Entscheidungen des ÖRK zu wecken. Er äußerte deutliche Kritik an dem geringen sachlichen und finanziellen Engagement der Mitgliedskirchen. Die „Partizipationskluft“, deren Anwachsen Philip Potter bedauert, ist aber sicher nicht nur den Mitgliedskirchen anzulasten. Sie betrifft — das hat Potter schon früher gelegentlich betont — auch nicht nur die nordamerikanischen und europäischen Kirchen. Auf Potters Klagen läßt sich antworten, daß die Amtsträger des ÖRK mehr Verständnis dafür aufbringen sollten, daß die finanzkräftigeren Kirchen ungern wirklichkeitsferne, ideologisch getönte ökumenische Erklärungen unterschreiben, die die Lage der Unterdrückten nicht bessern, sondern die nur verärgern. Realitätsbezogene Entscheidungen der Mitgliedskirchen dienen der Unterstützung der Hilfsbedürftigen und der Veränderung ihrer Lebensbedingungen nachhaltiger als die harten Äußerungen kirchlich und politisch einflußloser Ökumeniker. Die Kritik an fehlendem Verständnis und mangelnder Unterstützung durch die Mitgliedskirchen und an der Berichterstattung der Massenmedien ist bestimmt berechtigt. Vor kooperationswilligen Zentralaussschußdelegierten vorgebracht, wird sie aber kaum — wie gewünscht — die Beziehungen verbessern.

M. M. Thomas, der Vorsitzende des Ausschusses hat es sich in den letzten Rechenschaftsberichten zur Gewohnheit gemacht, Ausblicke auf bemerkenswerte Veröffentlichungen und Denkanstöße zu öffnen. Auch in seinem Bericht (s. S. 487) ist den ökumenischen Konferenzen breiter Raum gewährt, aber er

setzt sich vor allem eingehend mit den orthodoxen Antworten auf die Bangkok-Konferenz auseinander. Es gelingt ihm dabei, die verschiedenen Standpunkte verbindend darzustellen, die unterschiedlichen Positionen aufeinander zu beziehen und so ökumenische Theologie zu betreiben. Die von ihm genannten zwei Formen von Messianismus (leidend oder erobernd) und seine drei Versionen von Freiheit: 1. aus der Abhängigkeit der Natur, 2. als Suche nach Identität und Gerechtigkeit und 3. als zukunftsgerichtete Schöpferkraft werden die Diskussion vor und in Nairobi beeinflussen. Was wird aus dem indischen Soziologen nach der Fünften Vollversammlung? Wird er auf den verdienstvollen, aber letztlich doch etwas sterilen Posten eines Präsidenten des ÖRK vorrücken? Dafür bestehen wohl ebenso gute Aussichten wie für eine Wiederwahl zum Zentralausschußvorsitzenden.

Über die Fachkonferenzen des ÖRK in den vergangenen Monaten ist in Berlin an verschiedenen Stellen berichtet worden. Mehr als je zuvor ist in Berlin deutlich geworden, daß die Prozedur der Berichterstattung bei den Zentralausschußsitzungen vereinfacht werden muß; das wurde auch vom Prioritätenausschuß in die Überlegungen bereits einbezogen. Mancher Delegierte hörte bis zu viermal Berichterstattung über ökumenische Vorgänge (z. B. Exekutivausschuß, Kommission der Einheit, Weisungsausschuß für Grundsatzfragen und Plenum des Zentralausschusses).

Den deutlichsten Nachhall und die größte unmittelbare Wirkung erzielte wohl die ökumenische Konferenz „Sexismus heute — Diskriminierung der Frau“, die im Juni in Berlin (West) stattfand. Sie hat offensichtlich auch in der allgemeinen Öffentlichkeit die Rolle der Frau in unserer Gesellschaft neu bewußt gemacht und damit einen Beitrag zum Weltfrauenjahr der Vereinten Nationen 1975 geleistet. Die Mitgliedskirchen des ÖRK wurden aufgefordert, dafür eigene Programme zu entwickeln, vor allem aber Frauen angemessen in ihren eigenen Gremien und Ausschüssen zu beteiligen. Auch politische und soziale Bewußtseinsbildung soll unterstützt und die Ausbildung gefördert werden. In Berlin wurden auch Schritte eingeleitet, die verbale Diskriminierung der Frau in den offiziellen Texten der ÖRK zu beseitigen, die allerdings besonders in den englischen Fassungen deutlich wird.

Mit viel Schwung und Überzeugungskraft wurde vor dem Zentralausschuß über die Konferenz „Familia 74“ im Juni 1974 in Tansania berichtet, zu der Ehepaare delegiert worden waren. Sie sollte zur Neugründung eines Referats Familienfragen in der Programmeinheit Bildung und Erneuerung einen Anstoß geben. Die Erfahrungen dieses erlebten ökumenischen Beisammenseins im Kontext der Ujamaa-Dörfer (tansanische Dorfgemeinschaften nach Art israelischer Kibbuze) haben die Planung einer asiatischen Parallele angeregt. Mit dieser Konferenz sollte Familie im sozialen Kontext erfahren werden. Abgesehen von den Konsequenzen für den ÖRK ist das Experiment Ausgangspunkt für die Bildung einer Internationalen Kommission für Familienbewegungen, ein Plan, der vom Zentralausschuß gebilligt wurde.

Mit besonderer Aufmerksamkeit nahm der Zentralausschuß die Empfehlungen der ökumenischen Bukarester Konferenz (24. 6.— 2. 7. 74) über die „Bedeutung von Wissenschaft und Technik für die Entwicklung des Menschen“ entgegen. In dem vom Referat für Kirche und Gesellschaft vorbereiteten Treffen ging es um die Auswirkungen der Welternährungs- und Entwicklungskrise. Eine neue Ethik der Askese und stärkere Bewußtseinsbildung wurden gefor-

dert. Das betrifft nicht nur das ökologische Gleichgewicht, Kritik an der Überflußgesellschaft, Entwicklungsstrategie, sondern auch hier wieder die Frage weltweiter sozialer Gerechtigkeit. Margaret Mead, die bekannte amerikanische Anthropologin, hatte über die Erkenntnisse dieser Studie und der Konferenz berichtet, die erneut zur Selbstbescheidung des Menschen aufrief und an die Verantwortung der Christen dafür appellierte. Die Industrialisierung könne die Probleme von Hunger und Armut nicht lösen. Die Kirchen müßten sich am Umweltschutz, an der Verringerung des Energieverbrauchs und an der Schaffung gerechterer und humanerer Gemeinschaften beteiligen. Naturwissenschaften und Religion müßten sich verbünden und — so führte Professor André Dumas weiter aus — zu gemeinsamen moralischen Entscheidungen führen.

### *Theologische und kirchenpolitische Linien*

Zu den traditionellen Berichten jeder Zentralaussschußsitzung gehört der des Direktors von Glauben und Kirchenverfassung, Dr. Lukas Vischer (s. S. 516). Hervorhebenswert scheint, daß hier wie in dem Bericht von M. M. Thomas das den orthodoxen Vorstellungen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, darüber hinaus der Beziehung zur römisch-katholischen Kirche. Lukas Vischer warnte davor, den ÖRK als eine Gemeinschaft nicht-römischer Kirchen aufzufassen. Der ÖRK müsse „immer auch für die römisch-katholische Kirche offen sein“. Damit wird auf eine Gefahr verwiesen, gegen die sich der ÖRK immer zur Wehr setzen mußte, nämlich „protestantisch“ ausgerichtet zu sein. In der jetzigen ökumenischen Flaute ist sie nicht zu unterschätzen. Die Berliner Tagung hat bewiesen, daß der ÖRK seine Mittlerrolle ernst nimmt, soweit es um kirchenpolitische Positionen geht. Die theologisch verbindende Funktion zeigte sich nicht allein in den Vorträgen von M. M. Thomas und Lukas Vischer, sondern war der Grundton der Tagung gegenüber orthodoxen Vorwürfen, den abweichenden Vorstellungen der konservativen Evangelikalen und der Abstinenz des Vatikans. Überall spürte man eine gewisse ökumenische Gelassenheit, und es fehlten Akzente von Apologie oder Erwiderung.

Die Kritik der Orthodoxen, bis 1964 im allgemeinen Gegenstand von Zusatz-erklärungen zu ökumenischen theologischen Dokumenten, hat sich im letzten Jahr wieder einmal an der Weltmissionskonferenz in Bangkok entzündet. Der Exekutivausschuß war in Bad Saarow (DDR) Anfang 1974 schon darauf eingegangen (s. ÖR 2/1974 S. 235 ff.), um der grundsätzlichen Bedeutung willen hat sich aber der Zentralaussschuß in Berlin erneut damit beschäftigt. Als Leitmotiv kehren die orthodoxen Denkanstöße diesmal an vielen Stellen wieder. M. M. Thomas sieht darin die Bestätigung des orthodoxen Engagements in der ökumenischen Bewegung. Lukas Vischer greift die Betonung des Heiligen Geistes und den Gedanken der ununterbrochenen Tradition auf und macht sich die orthodoxe Vorstellung zu eigen, daß die kirchliche Gemeinschaft gegeben und nicht erst zu verwirklichen ist. Der Zentralaussschuß — durch den Weisungsausschuß IV — war besorgt, gegenüber den Orthodoxen „übermäßig defensiv zu erscheinen oder den Eindruck zu erwecken, daß der Standpunkt der orthodoxen Kirche zum ersten Mal ernst genommen“ worden sei. Ergebnisse einer Konferenz orthodoxer Theologen (ebenfalls in Bukarest) über „Bekenntnis zu Christus heute“ im Juni 1974 wurden begrüßt, ebenso der

Plan, orthodoxe Theologen vor der Fünften Vollversammlung zu einer Vorbereitungs-konferenz zu versammeln. Außerdem bereitet Glauben und Kirchenverfassung eine Studie über protestantisch-orthodoxe Gespräche vor, die weitere Anstöße vermitteln wird.

Der Zentralaussschuß empfing einen Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Vatikan und ÖRK, die zuletzt im Mai 1974 in Venedig zusammengetroffen war. Dort waren charismatische Bewegungen, Mission, Ökumene am Ort und andere Fragen zwischenkirchlicher Beziehungen besprochen worden. Der Ausschuß nahm ferner zur Kenntnis, daß sich die römisch-katholische Bischofssynode mit dem Thema „Verkündigung heute“ beschäftigen wird. Für die Fünfte Vollversammlung wird ein neuer gemeinsamer Bericht der Arbeitsgruppe vorbereitet. Lukas Vischer setzte sich erneut nachdrücklich für eine Festigung der Gemeinschaft ein, vor allem auch für die Erhaltung des Forums, das die Gemeinsame Arbeitsgruppe darstellt. Sie ist ein Instrument zur Vertiefung und Ausweitung der ökumenischen Gemeinschaft auf der für den weiteren Weg entscheidenden kirchenpolitischen Ebene. Daß darüber hinaus die regionalen, nationalen und lokalen Beziehungen weiter gefördert werden müssen, wird auch von Lukas Vischer gefordert. Seinem Vorschlag entsprechend sollte sich die Studienarbeit jetzt vor allem dem gemeinsamen Zeugnis aller Christen und der Weiterentwicklung des gemeinsamen Verständnisses von der Einheit der Kirche zuwenden. — Der Zentralaussschuß bekräftigte auch den Willen zu weiterer Zusammenarbeit in Sodepax (Gemeinsamer Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden).

Ein vielbesprochenes Thema in Berlin war — wie bereits erwähnt — der Verlauf des Internationalen Kongresses für Weltevangelisation in Lausanne. Wenn auch geäußert wurde, daß ein abschließendes Urteil über diesen Weltkongreß erst möglich ist, wenn mehr vorliegt als die allseits begrüßte „Verpflichtung von Lausanne“ und zahlreiche Pressemeldungen und persönliche Erklärungen, so wurden doch vor allem die Anregungen der Lausanner Verpflichtung aufgegriffen. Im Denken der Lausanner Teilnehmer, und der ÖRK hatte ebenfalls fünf offizielle Gäste entsandt, wurde vielfach ein wünschenswertes Korrektiv gesehen. So hat es der Zentralaussschuß jedenfalls ausgedrückt (Weisungsausschuß IV). Die evangelikalen Bedenken, ob der ÖRK „die Bedeutung des befreienden Werkes Christi bei der Befreiung des Menschen von der Sünde und ihren Folgen klar genug hervorgehoben und die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und gehorsamem Dienst deutlich genug herausgestellt“ habe, wurden aufgegriffen. Hier kann die Gener-Mitarbeitergruppe für die Beziehungen zu den konservativen Evangelikalen weiterarbeiten. Der Ruf zur Evangelisation der Welt, nach sichtbarer Einheit der Kirche und die Suche nach Gerechtigkeit und Versöhnung für die gesamte Menschheit sind Punkte, die auch beim ÖRK auf dem Programm stehen. Die durchaus vorhandenen Überschneidungen in den Schwerpunkten theologischen Denkens sollten aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß verschiedene Akzente gesetzt werden. In Berlin wurde zunächst einmal das Gemeinsame registriert.

Weitere Beschlüsse betrafen u. a. die HumanumStudie, über die auf der Vollversammlung abschließend berichtet wird, und die Weiterführung des Ressorts Bibelstudien. Auf der Kommissionssitzung von Glauben und Kirchenverfassung in Accra war Anfang August die Studie „Einheit der Kirche —

Einheit der Menschheit“ zum Abschluß gekommen (s. S. 535). Die Kommission wird sich nun theologischen Fragen des Rassismus und des Dialogs zuwenden. Dem Dialog über das Thema Spiritualität widmeten sich auch Christen, Juden, Muslime und Hindus im April 1974 in Colombo (Sri Lanka) unter der Federführung der Untereinheit „Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit“ (s. S. 525). Für Glauben und Kirchenverfassung sind weitere Denkanstöße zu „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“, „Taufe, Heiliges Abendmahl und Amt“ und „Konziliarität“ zu erwarten. Auch dem Verhältnis zwischen Mann und Frau in der Kirche wird die Kommission eine Studie widmen. Eine mehrere Untereinheiten übergreifende Untersuchung wird die über „Ideologien und die ökumenische Bewegung“ sein, aber auch das Ergebnis von „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“ (s. ÖR 1973 S. 533) wird weiter diskutiert.

### *Politische Ökumene und Weltdienst*

Die Berliner Sitzung stand politisch im Zeichen der Zypernkrise, die gerade in diesen Tagen durch den Vormarsch der Türken und das Scheitern der Vermittlungsversuche neue Opfer forderte. Auf die Anregung von Metropolit Nikodim, eine offizielle Erklärung abzugeben, sandten dann nur die Amtsträger des ÖRK dem exilierten Glaubensbruder Makarios eine Sympathieerklärung, die sich jeder politischen Stellungnahme zugunsten des umstrittenen zypriischen Staatspräsidenten Makarios enthielt. Das Telegramm versicherte ihn betender und tätiger Anteilnahme am Schicksal seines Landes und seiner Landsleute. Entscheidender war das vorhergehende Telegramm vom 14. 8. 1974 an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, Dr. Kurt Waldheim, in dem „tiefe Sorge um Zypern“ geäußert und gebeten wurde, „schnelle und wirksame Maßnahmen zu ergreifen“, um die Parteien auf der Grundlage früherer Beschlüsse des UN-Sicherheitsrates „zu neuen Verhandlungen zu bewegen“. Am 17. August wurde eine von der Kommission für internationale Angelegenheiten (KKIA) vorbereitete Erklärung abgegeben, in der „die Intervention ausländischer Truppen, die für viele Menschen den Tod, schweres Leid für die Zivilbevölkerung und die Vertreibung Tausender aus ihrem Heim bedeutet hat“ deutlich verurteilt wird. Der Vorschlag eines Zentralaussschußmitglieds, wörtlich von „illegaler türkischer Besetzung“ zu sprechen, fand keine Mehrheit.

Mit einer weiteren Erklärung zum Nahen Osten wurden die sonstigen Fortschritte in diesem Gebiet dankbar begrüßt. Stellungnahmen der KKIA: „Überlebenschancen der Menschheit bedroht“ und „Wirtschaftliche Bedrohungen des Friedens“, die Erkenntnis aus der Arbeit der Vereinten Nationen aufgreifen, wurden den Mitgliedskirchen zu Studium und Aktion empfohlen. Der Generalsekretär des Irischen Rates der Kirchen referierte über den Plan des Irischen und des Britischen Kirchenrats, eine Konsultation über die Lage in Nordirland zu veranstalten. Daneben ist eine weitere von Sodepax zu erwarten, die auch Teilnehmer außerhalb des Vereinigten Königreichs einschließen wird.

Ausführlicher diskutiert wurde die Weiterführung der Stiftung für Wiederaufbau und Versöhnung in Indochina um fünf Jahre, eine Stellungnahme zur Jerusalemfrage und zu Südkorea und den Philippinen. Über die in Utrecht 1972 zunächst auf drei Jahre beschlossene Stiftung für Wiederaufbau und Versöhnung lag ein ausführlicher Tätigkeitsbericht vor, in dem Planung, Programm

und Arbeitsgebiete auf beiden Seiten geschildert sind. Kambodscha konnte bisher nicht einbezogen werden, wohl aber Nordvietnam (nur das Krankenhaus in Hai Duong), südvietnamesische Kampfgebiete und Laos. Eine Weiterführung ist angesichts der großen Not in diesen Gebieten dringend geboten und durch den Beschluß des Zentralausschusses gesichert.

Es ist nicht möglich, hier über alle größeren Projekte der Einheit Gerechtigkeit und Dienst zu berichten, unter denen vor allem die Hilfe für Äthiopien und die Sahel-Zone und die für Chile den größten Umfang haben. Einer Erwähnung bedürfen aber noch die diplomatischen Aktivitäten der KKIA angesichts politischer Umstürze in Chile und Portugal, die weniger spektakulär sind, aber der Vermittlung dienen. Die Arbeit der Kommission für internationale Angelegenheiten wird im Oktober 1974 erneut ins Blickfeld rücken, wenn in St. Pölten (Österreich) eine Menschenrechtstagung stattfindet; dieses Thema ist für den ÖRK seit langem Movens politischer Äußerungen.

Eine Erklärung über Südkorea und die Philippinen gab der Besorgnis des ÖRK angesichts der Verschlechterung der Menschenrechtssituation in diesen Gebieten Ausdruck. Die Beteuerung des Zentralausschußmitglieds und philippinischen Bischofs Ga, in diesem Gebiet sei alles in Ordnung, konnte nicht überzeugen. Der Zentralausschuß forderte die Regierungen auf, „alle in Verletzung der Menschenrechte inhaftierten Personen freizulassen“, und beschloß, durch Information der Mitgliedskirchen, durch Besuch von Delegationen und durch Konsultationen über mögliche Schritte den Leidenden zu helfen und christliche Gruppen in diesen Gebieten zu unterstützen.

Auch eine Stellungnahme zur Zukunft von Jerusalem war nicht ganz unumstritten. Die Diskussion betraf nicht „den Schutz der Heiligen Stätten“, die Berücksichtigung der „legitimen Interessen der direkt betroffenen Kirchen“ und der „Rechte und Bedürfnisse der in der Heiligen Stadt beheimateten Menschen“, sondern die wohl nicht nur rein formale Frage, ob die orthodoxen Kirchen in Jerusalem ihre Zustimmung zu dieser Erklärung gegeben hätten. Das wurde bejaht. Die Erklärung wird nun noch weiter mit jüdischen und muslimischen Vertretern erörtert.

### *Auf Nairobi zu*

Eine Reihe weiterer Beschlüsse wäre aufzuzählen, aber dafür kann auf das Zentralausschußprotokoll verwiesen werden, das hoffentlich diesmal in Deutsch frühzeitig zur Vorbereitung auf die Vollversammlung vorgelegt wird. Finanzprobleme — weniger drückend als früher, aber keineswegs dauerhaft gelöst —, Strukturfragen und Prioritäten nahmen Zeit in Anspruch. Von der Arbeitsgruppe Kommunikation wird rechtzeitig vor der Vollversammlung erstmals die Monatszeitschrift „One World“ erscheinen, die von den zahlreichen englischen Periodika des ÖRK leider nur „This Month“ und „Justice and Service“ vereinigt und zunächst nicht zur dringend notwendigen Flurbereinigung unter den ökumenischen Zeitschriften führt. An der 1971 versuchsweise eingeführten Struktur wird weiter herumgebastelt, diesmal geht es vor allem um die Gliederung und gegenseitige Zuordnung der Ausschüsse nach Nairobi. Vom Prioritätenausschuß wurde u. a. kritisiert, daß der Zusammenhalt der Programmeinheiten I (Glaube und Zeugnis) und II (Gerechtigkeit und Dienst) geringer ist als der von III (Bildung und Erneuerung).

Einsichtige werden daraus keine negativen Schlüsse ziehen können. In „Glauben und Zeugnis“ z. B. sind traditionsreiche, thematisch zielbewußte und theologisch fruchtbare frühere Referate (Glauben und Kirchenverfassung, Kirche und Gesellschaft, Weltmission u. a.) zusammengeschlossen, die auch heute noch mit ihrer Eigenart die ökumenische Bewegung beeinflussen und beleben. Das Profil der Untereinheiten in III ist demgegenüber undeutlicher, und das erklärt die größere Geschlossenheit der Programmeinheit.

In Berlin war festzustellen, daß Aktion und Studium des ÖRK heute zunehmend stärker miteinander verwoben sind, und zwar deutlich zugunsten des Handelns. Getrieben von dem Wunsch, auch in mageren Jahren der ökumenischen Bewegung Ergebnisse aufweisen zu können, wird angesichts geringer Fortschritte auf dem Gebiet kirchlicher Einheit der ökumenische Konsens in der Kritik an gesellschaftlichen Zuständen erprobt, unter denen vor allem die Christen in der Dritten Welt leiden. Durch die Dokumente zieht sich wie ein roter Faden die Erkenntnis von einer Zweiteilung unserer Welt. Norden und Süden, Entwickelte und Unterentwickelte, Arm und Reich — das sind Gegensätze, unter denen die Welt auch in den Kirchen seit 1966 gesehen wird. An die Stelle dieser Kategorien eher sachlicher Art ist jetzt im ökumenischen Vokabular „Unterdrücker und Unterdrückte“ getreten. Ist eine solche Terminologie differenziert genug, um der Stellung des Menschen und der Völker in dieser Welt gerecht zu werden? Ist ein solches Schwarz-Weiß-Bild nicht von vornherein pauschal und ideologisch und Ausdruck eines gefährlich einfachen ökumenischen Weltbildes? Die Frage scheint berechtigt, ob solche Einseitigkeiten für effektives ökumenisches Handeln unabdingbar sind.

In der gegenwärtigen Situation des ökumenischen kritischen Aktivismus verheißt die Studie „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ einige neue Ausblicke. In Berlin gab es ferner erfreuliche Zeichen dafür, daß kritische Stimmen von innen und außen in der Ökumene aufgegriffen und ernst genommen werden und theologische Vertiefung bewirken. Die Verbindung zwischen sozialkritischem Reden und Handeln und dem theologischen Weiterdenken darf nicht auf Kosten des letzteren gehen. In Berlin zeigte sich, daß durch gewisse terminologische Verengungen und thematische Einseitigkeiten hindurch doch die kirchliche Einheit im Gespräch vorangetrieben und bezeugt werden kann. Das weckt freudige Erwartungen für die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Nairobi.

*Walter Müller-Römheld*

## „Zwei Arten von Messianismus“

### Bericht des Vorsitzenden des Exekutivausschusses an den Zentralausschuß

Berlin (West) 1974

M. M. THOMAS<sup>1</sup>

Wieder einmal habe ich als Vorsitzender die angenehme Aufgabe, Sie zu dieser Tagung des Zentralausschusses zu begrüßen. Da im kommenden Jahr die ordentliche Vollversammlung stattfinden wird, ist dies die letzte Tagung des von der Vollversammlung in Uppsala gewählten Zentralausschusses. Aus diesem Grunde schließe ich in meinen Willkommensgruß den Dank dafür ein, daß Gott uns die Möglichkeit gegeben hat, miteinander nicht nur der Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen zu dienen, sondern auch als Gemeinschaft von Menschen in Christus im Laufe der Jahre aneinander zu wachsen. Ich möchte allerdings unsere Gemeinschaft nicht ekklesiologisch zu definieren versuchen, denn damit würde ich sofort eine Auseinandersetzung heraufbeschwören.

#### I

Seit unserer letzten Tagung in Genf haben wir zwei unserer geschätztesten Mitglieder — *Dr. George G. Beazley jr.* und *P. Taiwo Odumosu* — verloren. *Dr. Beazley* starb im vergangenen Oktober in Moskau während eines offiziellen Besuchs bei der Russischen Orthodoxen Kirche. Als ökumenischer Amtsträger der Christlichen Kirche (Jünger Christi) und zeitweilig Vorsitzender der Konsultation über Kirchenunion (COCU) in den Vereinigten Staaten war er in seinem Land ein leidenschaftlicher Ökumeniker. Im ÖRK war er Mitglied dieses Zentralausschusses und zugleich Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung; außerdem gehörte er dem Kuratorium des Ökumenischen Instituts Bossey an. Die Leser von *Beazley Buzz* kannten ihn als einen in seinen Beziehungen zu anderen verbindlichen und menschlichen und in seinem ökumenischen Engagement erfahrenen und zuversichtlichen Menschen. Er war einer der profiliertesten Fürsprecher der ökumenischen Bewegung. *P. Taiwo Odumosu* war Laie; er war im Amt des Militärgouverneurs von Westnigeria tätig. Er nahm an den quälenden Nigeriadiskussionen bei der Vollversammlung in Uppsala und danach teil und bereicherte unsere Überlegungen bei vielen Gelegenheiten mit seiner Sachkenntnis in Fragen der afrikanischen Regierungen und afrikanischer Politik.

Von früheren Mitgliedern des Zentralausschusses sind in letzter Zeit *Dr. Eric W. Baker* und *Dr. Liston Pope* verstorben. *Dr. Baker* war viele Jahre bis zu seiner Pensionierung leitender Verwaltungsbeamter der Britischen Methodistischen Konferenz und wirkte später als Vize- und Ehrenpräsident

des Weltrates methodistischer Kirchen. Er war in der Zeit zwischen Evanston 1954 und Uppsala 1968 Mitglied des Zentralaussschusses. Dr. Liston Pope, der ehemalige Dekan der Yale Divinity School (USA), war Geistlicher der Vereinigten Kirche Christi. Neben seiner Tätigkeit im Zentral- und Exekutiv-ausschuß zwischen 1954 und 1962 war er Stellvertretender Vorsitzender des Kuratoriums des Ökumenischen Instituts in Bossey und Mitglied des Ausschusses des Theologischen Ausbildungsfonds. Er war einer der ersten, die für Gerechtigkeit und gegen den Rassismus eintraten.

Wir gedenken auch des *Pfarrers Ernst Lange*, des Direktors der Abteilung für Ökumenische Aktivitäten und Beigeordneten Generalsekretärs des Ökumenischen Rates von 1968 bis 1970. Er war ein äußerst sensibler und der Sache der ökumenischen Bewegung aufgeschlossener Mitarbeiter.

Sie alle haben uns ein reiches Erbe im Dienst für Christus und für die Sache der ökumenischen Bewegung hinterlassen.

## II

Nach der letzten Tagung des Zentralaussschusses in Genf im vorigen Sommer tagte der Exekutiv-ausschuß zweimal — im Januar 1974 in Bad Saarow, Deutsche Demokratische Republik, und in einer kürzeren Zusammenkunft in der vorigen Woche in Berlin. Die leitenden Amtsträger trafen dreimal zusammen: zweimal bei den Informationsgesprächen leitender Mitarbeiter im November 1973 und im Mai 1974 und ein drittes Mal im Juli 1974. Pauline Webb hat darüber hinaus in einigen Bereichen des ORK-Programms eine überaus rege Tätigkeit entfaltet. Sie nahm an der Konsultation über die Zukunft des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und an der Arbeit des Gottesdienstaussschusses für die nächste Vollversammlung teil und präsiidierte als eine der Vorsitzenden dem bedeutenden Weltfrauenkongreß „Sexismus heute — Diskriminierung der Frau“, der in Berlin stattfand.

Die Tagungen des Exekutiv-ausschusses und der leitenden Amtsträger trugen dazu bei, die Fortschritte und Probleme bei der Verwirklichung der Beschlüsse des Zentralaussschusses ständig zu verfolgen. Dabei genossen sie die volle Unterstützung des Generalsekretärs und des Stabes. In diesem Zusammenhang muß ich insbesondere die Tatkraft hervorheben, mit der Alan Brash und Konrad Raiser, die von diesem Zentralaussschuß im vergangenen Jahr zu Stellvertretenden Generalsekretären ernannt worden waren, zu Werke gegangen sind; vor allem förderten sie die Kontakte zu den Mitgliedskirchen und Kirchenräten und sorgten für die Koordinierung des Programms, der Diskussion über die Prioritäten und der künftigen Planung; dabei wurden sie von Lukas Vischer, C. I. Itty und Brigalia Bam, den Vorsitzenden der Programmeinheiten, anderen leitenden Mitarbeitern und der Gruppe der leitenden Mitarbeiter unterstützt. Diejenigen unter uns, die an den Informationsgesprächen teilgenommen haben, wissen, wie unterschiedlich und vielfältig die Standpunkte der Mitglieder des Stabes in theologischer, ideologischer und anderer Hinsicht sind. Doch dank der stetigen Offenheit und dem Willen zur Zusammenarbeit untereinander und dank der gemeinsamen Treue zur ökumenischen Bewegung haben sie einen Teamgeist entwickelt, der nicht gering zu achten ist. Vielleicht ist hier eine geeignete Gelegenheit zu erwähnen, daß im Protokoll des Exekutiv-ausschusses mit tiefer Dankbarkeit vermerkt wor-

den ist, welche Dienste Nikos Nissiotis als orthodoxes Mitglied des Stabes und als Direktor des Ökumenischen Instituts dem Ökumenischen Rat und der ökumenischen Bewegung so viele Jahre hindurch geleistet hat. Er ist jetzt hauptberuflich an der Universität Athen tätig; der Exekutivausschuß bat ihn jedoch, als Berater des Stabes ehrenamtlich offiziell mit dem Rat in Verbindung zu bleiben, und ich freue mich, Ihnen mitteilen zu dürfen, daß er zugesagt hat. Weiterhin begrüßen wir John Mbiti, der Direktor des Ökumenischen Instituts geworden ist.

Da sich immer mehr Kirchen dem Ökumenischen Rat als Mitglieder anschließen, muß das Sekretariat in Genf vielseitiger denn je werden, um die verschiedenen Traditionen, Kulturen und Regionen zu repräsentieren. Dieser Prozeß vollzieht sich langsam aber stetig auf der Ebene der an den Programmen beteiligten Mitarbeiter, und noch langsamer und weniger stetig auf der Ebene der Mitarbeiter in den einzelnen Büros. In diesem Zusammenhang warfen einige von Ihnen bei der letzten Tagung des Zentralausschusses die Frage nach der Personalpolitik des Rates, insbesondere nach der Wiederernennung von Mitarbeitern für die Programme auf. Damals sagte ich Ihnen, „im allgemeinen werde bei diesen Wiederernennungen eine Dienstzeit von sechs Jahren (zweimal drei Jahre) als normal und von neun Jahren als Maximum angesehen“, der Exekutivausschuß wurde jedoch aufgefordert, sich noch einmal mit dieser Frage zu beschäftigen<sup>2</sup>. Der Exekutivausschuß hat sich mit dieser Frage befaßt und meine Auffassung über die allgemeinen Grundsätze bestätigt; außerdem hat er einen Beschluß gefaßt, in dem die Höchstgrenze für die Dienstzeit von leitenden Mitarbeitern des Stabes auf neun Jahre festgesetzt wird mit der Maßgabe, daß alle Ausnahmen von dieser Vorschrift, die vom Generalsekretär aus triftigem Grund empfohlen werden, der Zustimmung des Zentralausschusses bedürfen. Weiterhin bat der Zentralausschuß seine Mitglieder bei Neuberufungen von Kandidaten in verstärktem Maße um ihre Mitwirkung. Falls gewünscht, muß auf dieser Tagung das gesamte Verfahren weiterentwickelt und präzisiert werden.

### III

Die Berichte der Programmeinheiten werden Ihnen in den Weisungsausschüssen und im Plenum zu gegebener Zeit vorgelegt werden. Darum möchte ich hier nicht über die Programmtätigkeit des Rates im vergangenen Jahr im einzelnen berichten. Ich möchte jedoch auf einige Punkte hinweisen, denen der Exekutivausschuß und die leitenden Amtsträger besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben. Wie üblich, füge ich meine eigenen Gedanken hinzu.

1. Wie Sie wissen, ist das ganze Leben und alle Arbeit des Rates zur Zeit auf die Tagung der Fünften Vollversammlung im Jahre 1975 ausgerichtet. Ich hoffe, dieser Zentralausschuß wird sich darauf konzentrieren, sich einen Überblick über die Tätigkeit der Ausschüsse und des Stabes im Blick auf die Vorbereitungen an Ort und Stelle, die Liste der Delegierten und sonstigen Teilnehmer und das Programm der Vollversammlung zu verschaffen sowie die Mitgliedskirchen und ihre Gemeinden auf die Vollversammlung vorzubereiten und letzte Anweisungen zu erteilen.

2. Die Frage der „Menschenrechte in Gesellschaft und Staat“ hat unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße in Anspruch genommen. Der 10. Dezember

1973 war der 25. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Unter anderem haben wir diesen Tag mit einer Weihnachtsbotschaft des Generalsekretärs, in der er von dem fleischgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus als der Quelle der Menschenwürde und der Menschenrechte sprach<sup>3</sup>, und mit einer gemeinsamen Erklärung des Vatikans und des ÖRK gewürdigt, in der die „Ortsgemeinden und insbesondere die leitenden Amtsträger der Kirchen (aufgerufen wurden), Programme für die Aufklärung über die Menschenrechte und für die Sensibilisierung der Öffentlichkeit für ihre Verletzung ins Leben zu rufen oder in verstärktem Maße zu verwirklichen und die daraus folgende Verantwortung wahrzunehmen, um allen Menschen ohne Ansehen ihrer Rasse, Religion, Klasse oder Nationalität die Qualität des Lebens bewußt zu machen, auf die sie einen Anspruch haben“<sup>4</sup>. Sie haben sicher noch die Diskussionen der letzten Zentralaussschufstagung über das Studiendokument über Gewalt und Gewaltfreiheit im Gedächtnis. Danach hat sich der Exekutivausschuß mit dem Fall Solschenizyn und anderen Tagesereignissen befaßt, die Probleme der Menschenrechte berührten. Das Programm des ÖRK zur Bekämpfung des Kolonialismus, des Rassismus, des Sexismus und der Armut, die Männern und Frauen in der Welt die Menschenrechte streitig machen, haben fortwährend verdeutlicht, wie vielschichtig die damit verbundenen Probleme sind. Das Ausmaß ihrer Komplexität — ja ihrer Ambivalenz — wird im Verlauf der Vorbereitungsarbeiten der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) für eine Konsultation über Menschenrechte im Oktober noch immer deutlicher. In der Weihnachtsbotschaft heißt es: „Die Verletzung der Menschenrechte in anderen Ländern scheint heute viele Christen weitaus stärker zu berunruhigen als die Tatsache, daß dies auch in ihrem eigenen Land geschieht.“ Zum Teil mag das daher rühren, daß jede Gesellschaft in Situationen an anderen Orten eine Bedrohung ihrer selbst sieht. Häufig ist es jedoch auch eine Folge der Verabsolutierung von Teilaspekten der Menschenrechte und unzureichender Kenntnis ihres Inhalts. Wir brauchen eine neue Menschenrechtskonzeption, in der die Freiheit innerhalb eines Staates nicht von der Gerechtigkeit in der Gesellschaft und umgekehrt isoliert wird und die darüber hinaus auch die unterschiedliche sittliche Rangordnung von Freiheit und Gerechtigkeit in unterschiedlichen Situationen gelten lassen kann. Es ist zu hoffen, daß die von der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten geplante Konsultation über Fragen der Menschenrechte im Oktober, an der die Kirchen großes Interesse bekunden, dazu beitragen wird, diesem Bedürfnis gerecht zu werden.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus erhielt sein Mandat im Jahre 1969 in Canterbury für fünf Jahre; es läuft also in diesem Jahr aus. In ihrer Veröffentlichung „*A Small Beginning*“<sup>5</sup> bietet Elisabeth Adler als gut informierte Ökumenikerin eine persönliche Bewertung dieses Programms; die Kommission und die Kommission der Programmeinheit haben die Fortführung des Programms nach den bereits angenommenen Grundsätzen empfohlen; allerdings soll die Arbeit nicht befristet werden. Das ist berechtigt, denn auf diese Weise wird die Vollversammlung im kommenden Jahr Gelegenheit haben, dieses Programm ebenso wie andere Programme des Rates auszuwerten und Richtlinien für seine künftige Arbeit festzulegen. Diese Frage wird Ihnen zur Beschlußfassung vorgelegt.

Der Weltfrauenkongreß „Sexismus heute — Diskriminierung der Frau“, der in Berlin stattfand, hat die Notwendigkeit eines langfristigen Programms zur Bekämpfung des „Sexismus“, der Diskriminierung und Ausbeutung auf Grund der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht herausgestellt. Es war eine wichtige Konferenz, mit deren Schlüsselproblemen wir uns noch zu beschäftigen haben werden, und zwar durch viele Jahre hindurch; sie werden uns ein neues Verständnis von Partnerschaft in Familie, Kirche und Gesellschaft und nicht zuletzt im Ökumenischen Rat selbst abfordern.

Die Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst wurde als Ausdruck unserer Bemühungen geschaffen, die extreme Armut aus der Welt zu verbannen. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die Armut in der Welt nicht mit der Nächstenliebe der im Wohlstand lebenden Reichen beseitigt werden kann; dazu sind tiefgreifende Maßnahmen erforderlich. Ein Bericht des Stabes über „Die Entwicklungskrise und die armen Gesellschaften“ hat unser Augenmerk auf die sich zuspitzende „Welternährungskrise“ gelenkt. Gestützt auf diesen Bericht erklärte der Exekutivausschuß: „Viele meinen, die Entwicklung der armen Länder wäre ohne eine Verringerung der Wachstumsrate der reichen Staaten möglich. Die gegenwärtige Nahrungsmittelverknappung und die Energiekrise zeigen, daß diese Annahme falsch ist. Ohne eine gewisse Kürzung des Nahrungs- und Energiekonsums durch die Reichen in aller Welt zugunsten einer gerechteren Verteilung der natürlichen Hilfsquellen der Welt unter alle Menschen werden die Armen in wachsendem Maße dem Elend ausgesetzt sein.“ Das ist eine Angelegenheit „drängender, ernster Sorge“, mit der sich diese Tagung auseinanderzusetzen haben wird, damit wir, wie es der Exekutivausschuß formulierte, „Bereiche herausfinden, in denen wirksame Maßnahmen eingeleitet werden und die Kirchen ihren spezifischen Beitrag leisten können, um der Not Herr zu werden, die Gerechtigkeit zu fördern und eine Katastrophe zu verhindern“.

Der Kampf der Nicht-Weißen gegen den weißen Rassismus, der Frauen gegen die Herrschaft des Mannes, der Hungernden gegen die fortwährende Ausbeutung ist Kampf um die Rechte von Männern und Frauen um ein menschenwürdiges Leben und verantwortliche Teilhabe an der menschlichen Gemeinschaft; er muß als Teil des Kampfes der Unterdrückten für ihre legitimen Menschenrechte angesehen werden. Er schließt jedoch auch eine Abschneidung der unberechtigten Privilegien ein, die es vielen einzelnen und Gruppen heute gestatten, wirtschaftliche und/oder politische Macht zur Ausbeutung ihrer Mitmenschen auszunutzen, und zwar nicht nur innerhalb einer Gesellschaft, sondern auch zwischen verschiedenen Gesellschaften und Nationen. Selbstverständlich hat das christliche Bemühen um die Verwirklichung der Menschenrechte einen geistlichen Ursprung, der jenseits der Politik liegt, der jedoch auch ein Engagement in der Politik mit dem Ziel beinhaltet, bestehende Machtstrukturen zu verändern; dieses Engagement soll Ausdruck der Sorge um die Menschen in der Gemeinschaft und ein Mittel sein, Ordnung, Freiheit und Gerechtigkeit in ihrer wechselseitigen Bezogenheit in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Dieses christliche und menschliche Engagement zugunsten einer Politik des sozialen Wandels hat uns seit den Tagen von Stockholm im Jahre 1925 und Oxford im Jahre 1937 begleitet und war ein Element des Gedankens der Verantwortlichen Gesellschaft in Amsterdam im

Jahre 1948, mit dem einzigen Unterschied, daß der Ökumenische Rat der Kirchen seitdem in seiner Zusammensetzung sehr viel universaler und der weltweite Kampf um die Verwirklichung der Menschenrechte und der Widerstand dagegen sichtbarer und militanter geworden sind. Angesichts einer solchen Situation, birgt die Politik wirkliche Gefahren, denn sie tendiert zu einer Mißachtung der durch das sittliche und geistliche Engagement für die Menschen gesetzten Normen; diese Tendenz verstärkt sich jedoch, wenn die Christen und die Kirchen sich aus der Politik heraushalten. Tatsächlich leben wir in einer Phase, in der sich nationale Gemeinschaften und die Weltgemeinschaft herausbilden, einer Zeit, in der die Kirchen Christus und Seinen Heilsplan für die Menschheit bezeugen müssen, und zwar nicht dadurch, daß sie sich aus der Politik heraushalten oder sich zu einer vollständigen Negierung der Politik bekennen, sondern durch ein „Bekenntnis zur Mitwirkung“ am Kampf um die Vermenschlichung der Gesellschaft — zu einer Mitwirkung, die auch einen risikoreichen spirituellen Widerstand gegen die Abgötterei eines sich selbst überhebenden Humanismus und die Sakralisierung notwendiger Machtpolitik einschließt, die beide die menschlichen Zielsetzungen des Kampfes zunichte machen.

#### IV

Die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zur Feier des fünfundsingzigjährigen Bestehens des Ökumenischen Rates und die Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche, in der er zu dem Dokument der Bangkok-Konferenz über „Das Heil der Welt heute“ Stellung nimmt, bekräftigen unmißverständlich ihr Engagement für und ihre Mitwirkung an der ökumenischen Bewegung; sie gehören zu den bedeutsamsten Ereignissen des vorigen Zentralausschusses. Diese Dokumente haben größere Bedeutung erlangt, da die theologischen Fragen, die sie aufgeworfen haben, in der Folge in vielfältiger Form und auf verschiedenen Ebenen diskutiert wurden. Beim Besuch des Patriarchen Pimen im Ökumenischen Zentrum kam es auf offizieller wie nicht formeller Ebene zu Gesprächen über einige der in diesen Dokumenten aufgeworfenen Probleme. Unter Leitung der orthodoxen Mitarbeiter des Ökumenischen Rates hat der gesamte Mitarbeiterstab während der Informationsgespräche leitender Mitarbeiter die orthodoxen Standpunkte und ihre Kritik am Rat diskutiert. Sicher sind Ihnen die Antworten auf die beiden Verlautbarungen bekannt, die der Generalsekretär und ich nach Ihren Anweisungen und nach Abstimmung mit dem Exekutivausschuß den Patriarchaten zugeleitet haben. Auch im Exekutivausschuß selbst wurde ausführlich über die hier aufgeworfenen Fragen diskutiert. Stellungnahmen zu dem gesamten Briefwechsel erschienen in einem in französischer Sprache abgefaßten Artikel von Michael Evdokimov in der orthodoxen Zeitschrift „*Contacts*“<sup>6</sup> und in einem Dokument des anglikanischen Theologen Frank Weston unter dem Titel „*Theosis or Philanthropy*“<sup>7</sup>. Vielleicht gibt es auch noch andere Stellungnahmen, die mir bisher noch nicht zur Kenntnis gelangt sind. Diese Stellungnahmen sind ein Zeichen für das Interesse, das der Dialog in weiteren Theologenkreisen gefunden hat. Dieser Dialog wird, wie ich hoffe, weitergehen.

Ich habe nicht die Absicht, alle Fragestellungen, die in dieser Diskussion

aufgeworfen wurden, hier im einzelnen zu nennen. Angesichts des intensiven Engagements der ökumenischen Bewegung im Kampf um neue Formen der menschlichen Gemeinschaft in der modernen Welt kommt der Tatsache jedoch Bedeutung zu, daß der Kreis der orthodoxen Theologen die Frage aufgeworfen hat, welcher Zusammenhang zwischen der letzten geistlichen Bestimmung des Menschen und seinem konkreten Handeln für die soziale Befreiung in der Geschichte besteht, und versucht, auf diese Frage eine Antwort zu finden. Die Krise, die die christliche Kirche in einer sich wandelnden Welt durchlebt, ist keineswegs in erster Linie eine Krise der ökumenischen Bewegung, sondern eine fundamentale Krise, die alle theologischen Traditionen und die gesamte Gemeinschaft der Theologen in der modernen Welt durchmachen. Es ist eine Krise, von der auch die ökumenische Bewegung erfaßt ist; wenn wir uns bei dieser Tagung mit diesem Problem auseinandersetzen, dann legen wir uns wohl am besten als erstes die von der Orthodoxie aufgeworfenen Fragestellungen vor. Das soll nicht heißen, daß wir bei einer Tagung, die im Westen stattfindet, die Diskussionen, die im Westen geführt werden, übergehen wollen; wir wollen sie lediglich von einer neuen Warte sehen. Der Dialog mit der Orthodoxie ist deshalb bedeutsam, weil er uns zeigt, daß sich die Orthodoxie mit der uns allen gemeinsamen Krise, die wir in unserer Gemeinschaft mit anderen durchleben, auseinandersetzt und um die Entwicklung einer theologischen Anthropologie bemüht ist, die uns den Weg, auf dem wir alle voranschreiten können, weisen wird.

Das Ökumenische Patriarchat ist zutiefst davon überzeugt, daß die „Probleme einer von Mühen und Schmerz gezeichneten Welt“ naturgemäß die Probleme der Kirchen sind und daß es deshalb richtig ist, einen Zusammenhang herzustellen zwischen ihrem Wirken und „dem unsagbaren Maß an Mühe und Qual im Ringen der heutigen Menschheit“. Die Worte „Mühe und Qual“ sollen, glaube ich, zeigen, daß das Ökumenische Patriarchat anerkennt, daß es sich dabei um die geistliche Qual des Menschen handelt; und die wahre Frage lautet: Auf welche Weise findet die geistliche Qual des Menschen Ausdruck in seinem Ringen um Menschenwürde in Verbindung mit seinem Verlangen nach *theosis*, seiner letzten göttlichen Bestimmung — das, was der Ökumenische Thron das Verlangen des Menschen „nach der Beantwortung einer fundamentalen Frage nennt, die über sein brennendes Interesse an der Lösung der drängenden sozio-politischen Probleme unserer Zeit hinausgeht“, die Frage, was es bedeutet, „ein Wesen zu sein, das sich auf etwas zubewegt, das jenseits seines gegenwärtigen Lebens liegt und schließlich das ‚eschaton‘ in sich schließt“. Das Ökumenische Patriarchat fordert den ÖRK daher eindringlich auf, „den Menschen in seiner Dreidimensionalität zu begreifen, d. h. die ontologische, die ethische und die christliche oder charismatische Dimension des Menschen zu erkennen“. Wenn ich dies recht verstehe, so heißt dies, daß wir uns den gesellschaftlichen, ethischen und geistigen Problemen der Geschichte stellen müssen, indem wir sie in einen größeren Zusammenhang einordnen, in dem die Kirche Zeugnis ablegt für die „ontologische Einheit der Menschheit“ in dem ersten und zweiten Adam einerseits und für die letzte „Vergöttlichung“ und „Zusammenfassung“ aller Dinge in Christus (die in der Eucharistie vorweggenommen wird), damit wir „den Menschen, dem heute Leid in so vielerlei Gestalt widerfährt, überall suchen

und ihm hilfreicher begegnen“ und „Christus und Christus allein verkündigen“. Auf diese Weise wurden Problematik und Aufgabe der ökumenischen Bewegung auf unmißverständliche und überzeugende Weise zum Ausdruck gebracht.

Die Botschaft des Patriarchats von Moskau trifft mehr oder weniger dieselben Feststellungen. Sie hebt das Wesen des Heils hervor, „das von unserem Herrn Jesus Christus vollbracht (wurde) und durch das Wirken des Heiligen Geistes Wirklichkeit geworden ist“ und die unerschütterliche Grundlage des gesamten Lebens und Wirkens der Kirche bildet, zu dem auch ihre Bemühungen um die Einheit der Menschheit, um Dialog und Zusammenarbeit in brüderlichen Beziehungen zu Menschen anderen Glaubens gehören. Sie verweist darauf, daß es notwendig ist, eine Verbindung herzustellen zwischen den christlichen Begriffen der Soteriologie und der Tradition der Kirche. Sie spricht vom „ewigen Leben in Gott“ als „dem letzten Ziel des Heils“, das ein Geschenk Gottes ist, welches jeder Mensch, unabhängig von den sozialen Umständen, in denen er lebt, verwirklichen kann. Dennoch fordert sie „eine sittliche Läuterung und Vervollkommnung als unerläßliche Bedingung für die Erreichung dieses Ziels“ und „eine Vervollkommnung des einzelnen, der als Teil eines Gesellschaftsorganismus gegen die Sünde kämpfen soll, die in uns und um uns ist, damit wir in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott, in der zeitlichen und ewigen Welt Erfüllung finden“. Weiterhin nennt die Botschaft des Patriarchats von Moskau die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft klar beim Namen, wenn sie darauf verweist, daß diese Verantwortung einen wesentlichen Aspekt des kirchlichen Zeugnisses für das Heil in Christus ausmacht, wenn sie begrüßt, daß man in Bangkok „das enge Heilsverständnis“ abgelehnt hat, „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“; sie nennt diese Verantwortung klar beim Namen, wenn sie begrüßt, daß Bangkok „die Verpflichtung der Christen, sich einzusetzen im Kampf nicht nur gegen die Sünde, die in ihnen selbst ist, sondern auch die Sünde in unseren Gesellschaften“ bekräftigt, und sie tut dies insbesondere, wenn sie sich für den Kampf um die „Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit, der rassistischen Diskriminierung, der Entwürdigung des Menschen und anderer menschenfeindlicher Erscheinungen“ ausspricht. Bei seinem Besuch in Genf hat Patriarch Pimen vor dem Hintergrund „der Erfahrung“ der russischen Kirche „in den letzten Jahrhunderten“ weiter ausgeführt, was es bedeutet, als Christ zur Erneuerung der Kirche und zum Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft verpflichtet zu sein. In den Bemühungen der Kirche um Erneuerung und in ihrer „Einstellung zu Menschen anderer Konfessionen, Überzeugungen und Ideologien“ muß der Entwicklung und Vertiefung der *sobornost* (Gemeinschaft), die der Kirche von jeher innegewohnt hat, Vorrang eingeräumt werden. Die Kirche muß den Gedanken der „Herrschaft“ über die Menschen zurückweisen und nach Möglichkeiten suchen, „ihnen zu dienen und ihr Los in Freude und Leid zu teilen“. Ihrer göttlichen Berufung unerschütterlich treu bleibend, wird sich die Kirche „Leben, Gedanken, Bedürfnissen und Hoffnungen der Menschen gegenüber in jeder Weise offen erweisen und sich redlich darum bemühen, ihrem Wohl zu dienen. Nur unter dieser Voraussetzung wird ihre

Mahnung zur Buße und ihre Verkündigung des Reiches Gottes, ihre Berufung auf das ewige Heil in diesem Reich von Erfolg gekrönt sein<sup>8</sup>. Das heißt, der ewige Auftrag und das Amt der Kirche sind in gewissem Sinne nur dann überzeugend, wenn sie Mühen, Leid und Qual der Menschheit teilt und sie deren Wohl in dieser Welt aufrichtig zu dienen sucht.

Natürlich enthalten Erklärungen und Botschaft explizit wie implizit eine Kritik an manchen Richtlinien und Standpunkten des Ökumenischen Rates. Meines Erachtens sollen wir ermahnt werden, die spirituelle Dimension der Geschichte ernst zu nehmen und vom Heil in der Geschichte nur vor dem Hintergrund der Ontologie und Eschatologie zu sprechen, welche in der durch Tradition und Liturgie geschaffenen Gemeinschaft der Kirche symbolisiert und vorweggenommen werden. Ich begrüße diese Ermahnung. Natürlich besteht in allen Traditionen eine gewisse Furcht vor der Geschichte, die uns immer wieder mit dem Thema der tragischen Freiheit konfrontiert, und mitunter besteht die Tendenz, Ontologie und Eschatologie als Fluchtwege offenzuhalten, die es uns ermöglichen, uns unserer Verantwortung in der Geschichte und unserer Verpflichtung zum Handeln zu entziehen und uns einer ahistorischen Spiritualität hinzugeben, die dem Evangelium fremd ist. In der Tat sind es orthodoxe Theologen selbst, die uns in ihren Stellungnahmen zu Erklärung und Botschaft daran erinnern. In einer dieser Stellungnahmen heißt es: „Diese von der Liturgie bestimmte Vision der Geschichte kann natürlich zu einer Art Gleichgültigkeit gegenüber der gegenwärtigen historischen Realität führen“; weiterhin wird darauf verwiesen, daß das Gewicht, das die Orthodoxie der Kontemplation und der mystischen Erfahrung der Gläubigen beimißt, häufig zur Gleichgültigkeit gegenüber „prophetischem Handeln in konkreten Situationen in der Welt“ geführt habe. Der Autor fügt hinzu: „Doch würde dies für den orthodoxen Gläubigen ein schweres Mißverständnis bedeuten, denn die besondere Bedeutung, die die Auferstehung in Liturgie und Eucharistie besitzt, muß der Gläubige an sich selbst und in seinem eigenen Leben als die mächtigste Kraft erfahren, die Fortschritt, Kultur und Entwicklung in dieser Welt bewirkt. Wenn die Kirche im Kampf der Welt um Gerechtigkeit, Frieden und Fortschritt untätig bleibt, dann bietet diese von der Liturgie bestimmte Vision für den Orthodoxen keinerlei Rechtfertigung.“ Der Autor fügt noch hinzu, „das Handeln der orthodoxen Kirche in der Gesellschaft hat sich bisher“ auf Philanthropie, auf Menschenliebe beschränkt, d. h. „sie hat sich damit begnügt, Menschen in Leid, Not und Unterdrückung zu helfen und sie zu unterstützen“; nie jedoch habe sie soziopolitische Ziele verfolgt oder entsprechende Aktionen eingeleitet aus der Furcht heraus, dies werde „schließlich zu einer Ideologisierung des christlichen Glaubens führen“. Wie Erzbischof Sarkissian in den Diskussionen des Exekutivausschusses hervorhob, muß man hier auch die Grenzen, die den Ostkirchen durch ihre historische Situation auferlegt wurden, berücksichtigen. Das schöpferische Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Staat und Kirche und Gemeinschaft, das es dem Westen ermöglicht hat, die Tradition des prophetischen Amtes und auch die Tradition der Freiheit in Politik und Gesellschaft zu entwickeln, gab es im Osten nicht — und konnte es vielleicht auch nicht geben. Michael Evdokimov<sup>9</sup> betont in seinem Artikel, „die Orthodoxen müssen sich selbst die Frage vorlegen, wie man ihre wunderbar ausgeglichene Theologie auf realistische Weise

auf die Gegebenheiten der 70er Jahre anwenden kann“. Er ist der Ansicht, „die orthodoxen Christen haben ihre von der Liturgie bestimmte Vision anderen nicht hinreichend deutlich gemacht noch haben sie sie als die ‚frohe Botschaft‘ verkündet, die die Gesellschaft von Grund auf verwandeln kann“. Als orthodoxer Gläubiger verleiht er der Hoffnung Ausdruck, daß sich das nächste panorthodoxe Konzil vor allem „um ein tiefergehendes Verständnis vom menschlichen Leben“ bemühen werde, „in dessen Mittelpunkt das eucharistische Mysterium steht, durch das diejenigen, die geben, selbst gegeben werden, als Zeugen für das liturgische Leben in der Hitze des Lebens in der Welt<sup>10</sup>“.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß uns ein positives Verhältnis zwischen orthodoxer Spiritualität und dem Leben in der modernen Welt einen ungeheuren, noch verborgenen Reichtum erschließen würde. Wie das Penguin-Buch *The Orthodox Church*<sup>11</sup> klärend hervorhebt, „ist Theosis nicht etwas Losgelöstes, sondern ein gesellschaftlicher Prozeß“. Metropolit Khodr, der die Väter zitiert, um zu betonen, daß es zwar gut ist, die Hungrigen zu speisen, „es jedoch noch besser wäre, wenn es keine Hungrigen gäbe“, verweist darauf, daß orthodoxe Theologen das Bedürfnis verspüren und nach einer Möglichkeit suchen, über karitative Menschenliebe hinauszugehen, um durch konkretes Handeln in der Welt einen Strukturwandel zu bewirken und Gerechtigkeit zu verwirklichen, ohne dadurch den Glauben zu ideologisieren<sup>12</sup>. Frank Weston erkennt in der heutigen Situation — aus der Sicht eines westlichen Theologen — neue Herausforderungen für Ökumeniker im Westen wie im Osten. Er vermerkt: „Westliche Ökumeniker müssen sich deshalb vermutlich die Frage vorlegen, inwieweit ihre Prioritäten in der Mission einer Menschenliebe entspringen, für die die traditionelle trinitatische Theologie nur eine unsichere Basis bietet; östlichen Ökumenikern stellt sich die Frage, auf die Michael Evdokimov in seinem Artikel aufmerksam gemacht hat, nämlich inwieweit ihr großartiges theologisches System in der Lage sein wird, eine Antwort zu geben auf die brennenden Fragestellungen unserer Zeit, für die der Begriff der Menschenliebe nicht ganz adäquat ist. Unter Berufung auf Luthers *Vera theologia est practica* sagte Pater Joseph Spae von SODEPAX vor kurzem, jede Theologie — sei es die der Orthodoxen, der Pfingstler, der Protestanten oder Katholiken — „sollte ihre Authentizität nicht nur in ihrer Orthodoxie, sondern ebenso in ihrer Orthopraxie beweisen<sup>13</sup>“.

Und damit sind wir beim Thema angelangt, der Frage nämlich, was christlicher Glaube für das dialektische Verhältnis von menschlicher Freiheit und Einheit in der modernen Geschichte bedeutet. Hier besteht ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem Thema der nächsten Vollversammlung: Jesus Christus befreit und eint.

Ehe ich zu diesem Thema Stellung nehme, lassen Sie mich bitte zwei Vorbemerkungen machen. Erstens: Niemand kann sich als zeitliches und zugleich geistliches Wesen in einem ausschließlich „horizontalen“ oder ausschließlich „vertikalen“ Bereich engagieren; die horizontale und vertikale, die soziale und geistliche Dimension treffen im Wesen des Menschen und in allen menschlichen Bestrebungen und Handlungen zusammen. Wir als Christen und Kirchen haben die Aufgabe, „die Geister zu unterscheiden“ danach, ob es der Geist Gottes ist oder ob es die Geister der Abgötterei sind, und sie mit dem Geist

des Gott-Mensch-Seins Jesu Christi gegenüberzustellen; die christliche Theologie ist ein Werkzeug zur Unterscheidung und zur Gegenüberstellung. Zweitens: Aus diesem Grunde nimmt lebendige Theologie ihren sozialen, kulturellen und religiösen Kontext ganz ernst. Der Theologische Ausbildungsfonds hat die „Kontextbezogenheit“ zu einem Grundprinzip der theologischen Entwicklung in seinen Arbeitsbereichen gemacht. Auch die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Rechenschaft über die Hoffnung im Kontext der verschiedenen kulturellen und sozialen Situationen in der Welt<sup>14</sup> hat die Kontextbezogenheit als Grundsatz anerkannt. Die „Theologie der Befreiung“ wurde von der Konferenz über Sexismus als Reflexion der Erfahrungen mit der Unterdrückung im Lichte des göttlich-menschlichen Handelns für die Schaffung einer menschlicheren Gesellschaft definiert. In dem Dokument „New Approaches to Creation“ (Neue Wege zum Verständnis der Schöpfung), einem Beitrag für die Konferenz von Bukarest über die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt, schreibt André Dumas: „Die Theologie lebt von der Wechselbeziehung zu den Fragen, die ihr die Evolution in den Gesellschaften und ihren Kulturen stellt; er führt weiter über die Bedeutung dieser Wechselbeziehung aus, daß die Evolution Ort und Art der theologischen Fragestellung bestimme, „ihr Inhalt (hingegen) heute wie gestern an das Wort der Offenbarung, des Segens und des Gebotes gebunden ist, in denen sich Gott für uns manifestiert“<sup>15</sup>. All das bestätigt, was die Theologen auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft bereits 1966 gesagt haben, daß nämlich lebendige Theologie ein Wechselgespräch sei zwischen dem Evangelium von Christus und dem Selbstverständnis von Männern und Frauen in konkreten Situationen. Es ist eine Tatsache, daß das Wissen über das Ich, die Gesellschaft und Gott gesammelt im Leben der Menschheit und in Form der dreidimensionalen *einen* menschlichen Spiritualität zutage tritt, und es gibt keine wirkliche Theologie, die nicht zugleich in eine Interaktion mit der Soziologie und Anthropologie oder umgekehrt eintritt. Aus diesen beiden Überlegungen ergibt sich, daß jede christliche Deutung der Zeitgeschichte oder jede Gegenüberstellung Christi mit dem Menschen unserer Zeit auch das jeweilige Selbstverständnis des Menschen, das den in der Zeit wirkenden Kräften zugrunde liegt, und den Rahmen des Gottesverständnisses und des aus dem Glauben kommenden Engagements einschließen muß, innerhalb dessen die geschichtlichen Kräfte wirken.

Wie ich bereits sagte, vollzieht sich Geschichte im wesentlichen in der Dialektik von Freiheit und Einheit. Man kann die moderne Geschichte als die Erforschung der Freiheit in dreifacher Hinsicht betrachten: erstens Freiheit als „Befreiung“ des Menschen aus der Abhängigkeit von der Natur und als Beherrschung der Natur durch die Technik; zweitens Freiheit als „Befreiung“ von Ausbeutung und Unterdrückung in der Gesellschaft, als „Moratorium“ jeder paternalistischen Beziehung und Hilfe, die Identitätsfindung und selbständige Entwicklung abblockt, sowie als das Recht auf verantwortliche Teilhabe an den Machtstrukturen der Gesellschaft und der Welt der Nationen; drittens Freiheit als „Befreiung“ aus der Abhängigkeit von fixierten und statischen Moralstrukturen der menschlichen Natur und als Bejahung seiner Kreativität und seiner Dynamik auf eine „offene Zukunft“ hin.

Die ersten Ansätze zu dieser dreifachen Befreiung — Freiheit als Beherr-

schung der Natur, als Suche nach Identität und Gerechtigkeit in der Gesellschaft, und als zukunfts offene Kreativität — konnten nur in dem kulturellen und spirituellen Klima entstehen, das den von starkem Geschichtsbewußtsein geprägten sogenannten „messianischen“ Religionen eigen war, obgleich sie zunächst eine reine Gegenbewegung gegen letztere darstellten. Dieser Messianismus hat sich sogar in säkularen Ideologien der neueren Zeit erhalten. In dem Maße, wie die Moderne in allen Kulturen und Gesellschaften eindringt, übernehmen diese das messianische Bewußtsein, und Religionen wie z. B. die Naturreligionen Afrikas, die mystischen Religionen indischer Herkunft oder der chinesische Universalismus, bei denen der Hauptakzent von jeher auf der Vorstellung unterschiedsloser Einheit und ursprünglicher Harmonie zwischen Natur, Individuum, Gesellschaft und Göttern lag, erwecken die Keime des Messianismus, die in ihren eigenen Überlieferungen vorhanden sind, zu neuem Leben oder interpretieren sich in seinem theologischen Rahmen. So zeigt beispielsweise John Mbiti in seinem Buch *New Testament Eschatology in an African Background*<sup>16</sup> (Neutestamentliche Eschatologie im Kontext Afrikas), wie der traditionelle zweidimensionale Zeitbegriff, der „zum einen eine niemals endende ‚Vergangenheit‘, die zugleich Zielpunkt und Begrenzung alles Seienden und sich Ereignenden ist und vom Mythos beherrscht wird, und zum anderen eine ungeheuer aktive Gegenwart, in der sowohl Individuum als auch Gemeinschaft ihre Existenz sehr bewußt empfinden, umfaßt“, unter dem Einfluß der modernen Bildung und des Christentums sich wandelt und die Dimension der Zukunft „im Denken und Leben“ betont. Natürlich besitzt auch der Messianismus seine Einheitsvision, freilich nicht als Ursprung, sondern als Hoffnung auf das Ende und Ziel. Sie verhindert nicht, daß vorschnelle Einheit wieder zerfällt; sie verhindert auch nicht die Kämpfe und Konflikte, die zur Freiheit und zum Reifen der Menschheit gehören, aber sie kontrolliert sie als ihr letztes Ziel. Die Moderne wirft somit zwei spirituelle Probleme auf: Wie können wir das Wesen des Messias und der messianischen Gemeinschaft erfassen, und wie können wir das Wesen der eschatologischen Hoffnung erkennen, die dem Menschen weltweit Freiheit als Zusage reifer Menschlichkeit verheißt? Wie können wir einen so verstandenen Messianismus von anderen Formen des Messianismus unterscheiden, die diese Verheißung nicht erfüllen, sondern den Menschen seines Menschseins berauben?

Niemand hat sich so eingehend mit dem Zusammenhang von Messianismus und der Dialektik moderner Geschichte auseinandergesetzt wie Nikolai Berdjajew. In seinem Buch *The Beginning and the End*<sup>17</sup> unterscheidet er zwei Arten messianischen Denkens und messianischer Erwartungen, die zuerst bei den Hebräern auftauchten und über sie Eingang in die Geschichte verschiedener Völker in der ganzen Welt fanden. Es handelt sich um zwei von jeher antagonistische Formen des Messianismus: den nationalen Messianismus des eroberten Königs und den universalen Messianismus des leidenden Gottesknechtes. In der prophetischen Tradition hat sich die Idee des leidenden Messias durchgesetzt; und durch den Glauben an den gekreuzigten Jesus als den Christus Gottes wird das Christentum zur beispielhaften Religion des Leidenden Messias, und Königsherrschaft wird durch das Kreuz interpretiert. Doch die „historischen Theokratien“, die, inspiriert vom Geiste heiliger imperialer Macht und heiliger Kreuzzüge, in den christlichen Ländern des

Ostens und Westens entstanden, haben nach Ansicht Berdjajews die Idee des christlichen Messianismus vollkommen pervertiert. Als Ergebnis sei der Messianismus wieder national geworden und habe seinen nationalen Ambitionen universalen Charakter verliehen. Heute manifestiere sich der Messianismus in „neuem Gewande, in säkularen Formen“. Wie Berdjajew sagt, „kommen die Befreiungsbewegungen der christlichen Wahrheit sehr viel näher als die Theokratien, die wir aus der Geschichte kennen“, aber auch sie werden „von den Königreichen dieser Welt verführt und verwerfen das Kreuz“. Nach Berdjajew „wird die Irreführung des messianischen Bewußtseins bis zum Ende aller Zeiten dauern“, und dadurch wird die Geschichte zu einem tragischen Schauspiel. Dostojewski hat die dem Messianismus innewohnende Tragik in seiner Novelle „Der Großinquisitor“ eindrucksvoll geschildert. Man könnte dem Gesagten noch hinzufügen, daß selbst die moderne Missionsbewegung an diesem tragischen Irrtum nicht ganz unschuldig ist.

Die Spiritualität des Erobernden Messias, des Übermenschen, der den Leidenden Messias verwirft, sowie die technischen, gesellschaftlichen und religiösen Umwälzungen unserer Zeit und der daraus resultierende Freiheitsraum des Menschen führen zwangsläufig zu Aggressivität, Verschwendung der natürlichen Ressourcen, Gefährdung der Umwelt und Mißbrauch von Macht sowohl zur Ausbeutung und Unterdrückung ganzer Völker als auch zur Selbstzerstörung. Die Unmenschlichkeit auch der modernen Geschichte, die sich vor allem im Imperialismus und im Rassismus, im Faschismus, Stalinismus und in Vietnam gezeigt hat, liefert uns genügend Beweise dafür. Deshalb beginnen viele Zeitgenossen, das geistige Bewußtsein des Messianismus selbst als Quelle der Entmenschlichung in der modernen Zeit zu betrachten, und befürworten deshalb eine Rückkehr der Menschheit zum spirituellen Frieden, einer Art von Naturreligion oder zur vereinigenden Spiritualität der ursprünglichen, monistischen und gnostischen Religionen. Dies würde jedoch einer Ablehnung des gesamten Experiments, das die moderne Geschichte darstellt, gleichkommen, einer Mißachtung aller Bemühungen des Menschen, in Freiheit zu Mündigkeit und Reife zu gelangen: es würde sogar den sich in der Zwei-Drittel-Welt Afrikas und Asiens vollziehenden Bewußtwerdungsprozeß und das unter dem Einfluß der Moderne bedeutsame Wiederaufleben ihrer Kulturen und Religionen zum Stillstand bringen. Wir können dieser Alternative — entweder Selbstzerstörung in Freiheit oder Überleben durch die Rückkehr zur Unfreiheit — nur dann entgehen, wenn wir uns zum Messianismus des Leidenden Gottesknechtes bekennen.

Dr. Vissert 't Hooft sprach auf einem CWME - Symposium über Fragen der Verkündigung von der Bedeutung des Evangeliums für unsere, wie er sagte, „neo-heidnische Zeit“. Das Evangelium ist für ihn die „Übermittlung der Frage Gottes an den Menschen“, d. h. ob wir bereit sind, den gekreuzigten Jesus als „den einen und einzigen Herrn des Lebens“ anzuerkennen. Er fügte hinzu: „Meiner Ansicht nach müssen wir diese Frage, die Gott uns stellt, im Kontext der Verhältnisse sehen, unter denen die Menschen heute leben, und wir müssen zeigen, daß ihre Antwort auf diese Frage zugleich eine Antwort auf ihre existentiellen Probleme ist<sup>18</sup>“. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß der Zusammenhang zwischen dem evangelistischen Zeugnis und den existentiellen Problemen der Menschen erkannt wird. Ich freue mich,

hier sagen zu können, daß der Kongreß der „Evangelikalen“, der kürzlich in Lausanne stattfand, in seiner „Verpflichtung“ wie auch in anderen Dokumenten diese Meinung teilt. Eines der grundlegenden Probleme unserer Zeit ist die Frage, ob es möglich ist, im Glauben und in der Hoffnung auf die zukünftige Einheit aller Dinge und auf die Gemeinschaft aller Menschen, die Freiheit des Menschen durch die Beherrschung der Natur als gesellschaftliche Veränderung mit dem Ziel als sozialer Gerechtigkeit und Offenheit gegenüber der Zukunft zu fördern und gleichzeitig schon jetzt ein gewisses Maß an Freiheit und an geschichtlicher Einheit zu verwirklichen. Mit diesem Problem befaßt sich auch Thomas Derr in seinem Buch *Ecology and Human Liberation*<sup>19</sup>, und im Rahmen der ökumenischen Studie über die Zukunft des Menschen in einer wissenschaftlich-technischen Welt haben Naturwissenschaftler, Soziologen und Theologen diesen Problemkreis diskutiert. Peter Scherhans gibt in seinem Bericht über die Konferenz von Bukarest einen Überblick über diese Studie<sup>20</sup>.

Das Memorandum der multilateralen Gespräche, die zum Thema „Grundlagen und Erfordernisse des Zusammenlebens“ im Rahmen des Dialogs mit Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Ideologien in Colombo stattgefunden haben, zeigt, daß heute für alle Religionen und Ideologien dieses Problem von entscheidender Bedeutung ist<sup>21</sup>. Dies ist genau der Punkt, an dem die Botschaft Christi, die Präsenz der Christen und die Realität der Kirche eine neue spirituelle Relevanz erlangen. Man könnte auch sagen, eine „apostolische“ Relevanz — unter der Voraussetzung, daß Verkündigung nicht verstanden wird als das allzu menschliche Streben nach religiöser Eroberung, sondern als Zeugnis einer persönlich erfahrenen Wahrheit, die sich durch das Wirken des Heiligen Geistes im freien Menschengestalt verwirklicht und glaubhaft wird. „Sie sind“, wie Metropolit Antony Bloom es einmal ausdrückte, „Präsenz der Ewigkeit, der kommenden Welt, der letztgültigen Zusammenschau der Geschichte bereits hier und jetzt. Und aufgrund dieser unserer Möglichkeiten sollten wir in jedem Lebensbereich präsent sein“<sup>22</sup>.

Mit der Frage, was es bedeutet, heute in den verschiedensten Lebensbereichen präsent zu sein und am Ringen der Menschheit teilzuhaben, müssen wir uns noch auseinandersetzen.

In seinem Beitrag zur Konferenz von Bukarest „Mastery and Mystery“<sup>23</sup> (Macht und Mysterium) legt Paul Verghese die Bedeutung des Kreuzes für eine technisch orientierte Zukunft im einzelnen dar. Er sagt: „Unsere Herrschaft über die Welt gleicht der Beherrschung unseres Leibes; sie soll nicht eigennützigen Zwecken dienen, sondern wir wollen die Natur als den umfassenderen Leib in dem großen Mysterium des eucharistischen Selbstopfers in die Hände des liebenden Gottes legen. Das ist das Mysterium des Kreuzes. Christus brachte sich in sich selbst verleugnender Liebe mit seinem Menschsein und seiner Natur Gott dar und erlöste so Menschheit und Natur. Und an dieser ewigen Opfertat und Liebe sollen auch wir teilhaben. Die Technik ist ein Weg, die materielle Welt in Raum und Zeit humaner zu machen und dadurch den menschlichen Leib so weit auszudehnen, daß er das ganze Universum umschließt. Wenn die Humanisierung der Welt und die Ausweitung des Leibes aber heilbringend sein sollen, dann müssen sie ihren Höhepunkt darin finden, daß der Mensch sich selbst und das Universum in Liebe

Gott darbringt.“ In seiner häufig zitierten Erklärung „History and Consummation“ vertritt Hendrik Berkhof die These, daß Gottes Erlösungswerk, das darin besteht, daß er das Leben geschichtliches Leben sein läßt, wie es sich in unserer Zeit darstellt, sein Ziel „nur in seiner Glorifizierung (haben kann), in seiner Darstellung in einem größeren Zusammenhang“. Er sagt: „Vollendung heißt neue und tiefgreifendere Entfaltung der Freiheit und Herrschaft des Menschen.“ Und darum stellt das Neue Testament den geschichtlichen Prozeß in „dem Bild einer großen Bewegung von unten nach oben (dar), die durch Entfremdung und Krisen hindurchgeht, aber auch durch Buße und Erlösung, und zu dem letzten Ziel hinführt, zur verherrlichten Menschheit in der Fülle der Gemeinschaft mit Gott; Garant und Erstling dieses Ziels ist der auferstandene Christus<sup>24</sup>“.

Lassen Sie mich zusammenfassen. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft der Kirchen, die sich auf den Glauben an Jesus Christus als Gott und Heiland gründet und darauf verpflichtet ist herauszufinden, was Jesus Christus als Mitte für die Einheit der Kirche, für die Teilnahme der Kirche am Ringen der Menschen um ihr Menschsein in der heutigen Welt und für das apostolische Zeugnis der Kirche in der Welt der Religion, der Ideologie und der Spiritualität bedeutet; und wir haben uns weiter vorgenommen zu entdecken, wie Einheit, Dienst und Mission der Kirche in unserer Welt zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt werden können. Manchmal wünschte ich, wie sicher viele andere auch, wir könnten „Christus allein“ als Rückzug aus diesen vielen Welten und vielfältigen Verantwortlichkeiten für uns auslegen. Wir können es nicht, denn in Christus und durch Christus erneuert Gott alle Menschen und alle Dinge, wie es Thema und Botschaft der Vollversammlung von Uppsala 1968 so deutlich gemacht haben. Wir können nur darum bitten, daß der Ökumenische Rat und seine Mitgliedskirchen sich inmitten dieses unausweichlichen Engagements — um es in den Worten der Botschaft der letzten Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz zu sagen — „von Christus befreien lassen“ möge.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dr. M. M. Thomas, Syrische Mar-Thoma-Kirche von Malabar, ist Direktor des Christlichen Instituts für das Studium der Religion und Gesellschaft, Bangalore, Indien.

<sup>2</sup> Zentralauschuß-Protokoll, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1973, S. 111.

<sup>3</sup> *Ökumenischer Pressedienst*, Nr. 32, 22. November 1973.

<sup>4</sup> *The Ecumenical Review*, Vol. XXVI, Nr. 1, Januar 1974, S. 126.

<sup>5</sup> Elisabeth Adler, *A Small Beginning*, World Council of Churches, Geneva 1974.

<sup>6</sup> Michael Evdokimov, *Reflexions actuelles sur l'orthodoxie et l'œcuménisme*, *Contacts*, 1. Quartal 1974.

<sup>7</sup> Frank Weston, *Theosis or Philantropy*, unveröffentlichter Vortrag bei der Tagung der Anglikanischen Orthodoxen Gemeinschaft in Großbritannien.

<sup>8</sup> *The Ecumenical Review*, Vol. XXVI, Nr. 1, Januar 1974, S. 121—125.

<sup>9</sup> A.a.O.

<sup>10</sup> Vgl. Frank Westons Vortrag.

<sup>11</sup> Timothy Ware, *The Orthodox Church*, London, Penguin Books, 1967.

<sup>12</sup> *The Ecumenical Review*, Vol. XXVI, Nr. 1, Januar 1974, S. 14.

<sup>13</sup> Ebd. S. 93.

<sup>14</sup> *Study Encounter*, Vol. IX, No. 3, 1973, SE/45; s. auch: Lukas Vischer, *Rechenschaft über die Hoffnung*, Theologischer Verlag, Zürich 1973.

<sup>15</sup> André Dumas, Konferenz von Bukarest, *Beitrag* Nr. 18.

<sup>16</sup> John Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford University Press, London 1971.

<sup>17</sup> Nikolai Berdjajew, *The Beginning and the End*, Harper, New York 1957, S. 200—205.

<sup>18</sup> W. Arnold (Hrsg.), *Evangelisation im ökumenischen Gespräch*, Erlangen 1974, S. 100 ff.

<sup>19</sup> Thomas Derr, *Ecology and Human Liberation*, World Council of Churches, Geneva 1973.

<sup>20</sup> Peter Scherhans, *Monatsangabe*, August 1974.

<sup>21</sup> Towards World Community: Resources and Responsibilities for Living Together, *Study Encounter*, Vol. X, Nr. 3, 1974, SE/62; vgl. auch S. 525.

<sup>22</sup> Interview mit S. E. Antony, Metropolit von Sourozh, *International Review of Mission*, Vol. LXIII, Januar 1974, S. 92.

<sup>23</sup> Paul Verghese, *Mastery and Mystery*, Konferenz von Bukarest, *Beitrag* Nr. 10.

<sup>24</sup> God in Nature and History, *Study Encounter*, Vol. I, Nr. 3, 1965, S. 142 bis 164.

Übersetzt aus dem Englischen  
Sprachdienst des ÖRK

## „Teure Ökumene“

### Bericht des Generalsekretärs

PHILIP A. POTTER<sup>1</sup>

Es ist von ganz besonderer Bedeutung, daß die größte Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen auf deutschem Boden ausgerechnet in Berlin stattfindet, denn diese Stadt hat in den Anfängen der ökumenischen Bewegung eine führende Rolle gespielt und galt damals als ihr Zentrum in Deutschland. Diese Entwicklung ist vor allem auf Persönlichkeit und Wirken des bekannten Neutestamentlers Adolf Deissmann zurückzuführen, der in den Bewegungen „Praktisches Christentum“ und „Glauben und Kirchenverfassung“ eine führende Rolle gespielt hat. Er war auch Mitverfasser der Stockholmer Deklaration und der in Lausanne formulierten „Botschaft der Kirche an die Welt — das Evangelium“.

1930 stellte er mehrere Thesen für die Zusammenlegung der beiden Bewegungen zu einer Weltorganisation auf. Deissmann war es auch, der einen jungen Studenten und Dozenten, Dietrich Bonhoeffer, dazu anregte, sich der ökumenischen Bewegung anzuschließen. Bonhoeffer wurde einer der Jugendreferenten des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und war unermüdlich in seinem Bestreben, der Bewegung theologische Tiefe zu verleihen.

<sup>1</sup> Bericht an den Zentralausschuß, Berlin (West), August 1974.

Er war es auch, der vor mehr als 40 Jahren die Überzeugung zum Ausdruck brachte, daß die ökumenische Bewegung sich mit zwei grundsätzlichen Fragen auseinandersetze: „Die Kirche und die Kirchen“ und „Die Kirche und die Nationen“.

Für ihn waren die Suche nach einem echten Glaubensbekenntnis in sakramentaler Einheit und der Kampf für Frieden und Gerechtigkeit untrennbar miteinander verbunden. Das bewies er auch in seinen Schriften und durch sein unermüdetes Zeugnis während der schicksalsschweren dreißiger und vierziger Jahre, bis er seine ökumenischen Überzeugungen mit dem Märtyrertod bezahlen mußte.

Eine weitere Persönlichkeit, deren Name sich aufs engste mit Berlin verbindet, ist Bischof Otto Dibelius, der an der Lausanner Konferenz von 1927 aktiv beteiligt war und als unerschrockener Führer der Bekennenden Kirche und später auch als Bischof in Berlin bekanntgeworden ist. Von 1954 bis 1961 war er dem Ökumenischen Rat der Kirchen ein verdienter Präsident. Ich möchte nicht versäumen, an dieser Stelle auch unseren Präsidenten, Bischof Lilje, zu erwähnen, dessen Anwesenheit uns eine ganz besondere Freude ist und der nächste Woche seinen 75. Geburtstag feiert. Als Generalsekretär der Christlichen Studentenbewegung hat er sich in den zwanziger und dreißiger Jahren von seinem Amtssitz Berlin aus für die ökumenische Verständigung und Zusammenarbeit in Deutschland eingesetzt. Ein weiterer Präsident des Ökumenischen Rates, der zu unserer großen Freude heute anwesend sein kann, ist Dr. Martin Niemöller. Dr. Niemöller hat seinerzeit mutig seine Stimme gegen den Faschismus erhoben und sich für die Bekennende Kirche eingesetzt, und er war in den dreißiger und vierziger Jahren wohl der Mann, für den die Christenheit am meisten gebetet hat. Durch ihn haben wir die Bedeutung des Ökumenismus als Fürbitte kennengelernt. Sein Schuldbekenntnis 1945 in Stuttgart stellte nicht nur eine Verpflichtung für das deutsche Volk, sondern für alle Völker dar und hat den Weg für die Versöhnungsarbeit geebnet, ohne die der Ökumenische Rat nicht hätte gegründet werden können.

Berlin ist auch ein sprechendes Beispiel für den Kontext, in den die ökumenische Bewegung gestellt ist: eine geteilte Stadt in einer geteilten Welt, und eine Aufforderung an uns als eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu Jesus Christus dem Versöhner bekennen, auch weiterhin für die Versöhnung der Völker tätig zu sein. Wir haben die Worte Bonhoeffers nicht vergessen, der die Einheit der Kirche und die Versöhnung der Völker als ein und dieselbe Aufgabe bezeichnet hat.

Dies ist die letzte Tagung des von der Vollversammlung in Uppsala ernannten Zentralausschusses, und wir werden uns daher hauptsächlich mit der Vorbereitung der nächsten, für 1975 geplanten Vollversammlung beschäftigen und Rechenschaft über unsere Haushalterschaft ablegen müssen. Aus diesem Grunde ist zunächst ein Rückblick auf unsere Arbeit in den vergangenen sechs arbeitsreichen Jahren angebracht. Welche neuen Aufgaben haben wir in Angriff genommen? Welche neuen Akzente wurden in der laufenden Arbeit gesetzt? Wie haben wir unsere Arbeit bewältigt? Was haben wir in diesem Zeitraum erreicht? Welche Fragen wurden aufgeworfen, und was haben wir für und über die ökumenische Bewegung dazugelernt? Diese und andere Fragen werden uns in den kommenden Tagen beschäftigen und voll und ganz in Anspruch nehmen.

In diesen sechs Jahren haben wir viele und vielfältige Studien und Programme in Angriff genommen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat die Beziehung von „Einheit der Kirche und Einheit der Menschen“ in ein neues Licht gerückt, das dem ökumenischen Ziel neue Relevanz verlieh. Aus dieser bedeutenden Studie ergab sich die Notwendigkeit zu weiteren Studien wie „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ und „Konzepte von Kircheneinheit und Modelle von Kirchenunion“, ganz abgesehen von der laufenden Arbeit über die Sakramente und das geistliche Amt. Die Kommission für Weltmission und Evangelisation widmete sich vorwiegend der Studie „Das Heil der Welt heute“, die Ende 1972 das Zentralthema der Konferenz von Bangkok bildete. Die Konferenz kam zu der Erkenntnis: „Das Heil, das Christus brachte und an dem wir teilhaben, bietet uns ganzheitliches Leben in dieser geteilten Welt dar. Wir begreifen Heil als Erneuerung des Lebens — als die Entfaltung wahrer Menschlichkeit in der Fülle der Gottheit (Kol 2, 9)“, als ein Prozeß, in dem „sich Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung des Sünders und in sozialer und politischer Gerechtigkeit kund(tut)“<sup>2</sup>. Es ist bemerkenswert, daß der Internationale Kongreß für Weltevangalisation, der unlängst in Lausanne stattgefunden hat, in seiner Deklaration mit dem Titel „Die Lausanner Verpflichtung“ erklärt: „(. . .) bekräftigen wir, daß Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören. Denn beide sind notwendige Ausdrucksformen unserer Lehre von Gott und dem Menschen, unserer Liebe zum Nächsten und unseres Gehorsams gegenüber Jesus Christus . . . Das Heil, das wir für uns beanspruchen, soll uns in unserer gesamten persönlichen und sozialen Verantwortung verändern“<sup>3</sup>.

Das Referat für Kirche und Gesellschaft, dessen Konferenz 1966 so wegweisend für das soziale Denken der Ökumene gewesen ist, hat auch mit seiner Studie „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ Pionierarbeit geleistet. Im Rahmen dieser Studie sind einige der bekanntesten Experten aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft mit Theologen zusammengetroffen, um sich mit einigen der beunruhigenden ethischen und theologischen Fragen auseinanderzusetzen, die durch den unaufhaltsamen Fortschritt von Wissenschaft und Technik aufgeworfen werden. Daneben haben die mit dem Streben nach Veränderung verbundenen Probleme zu einer weltweiten Studie über „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“ geführt. Die Frage nach der Kommunikation zwischen dem christlichen Glauben und anderen Religionen, die die Weltmissionsbewegung bereits seit der Konferenz von Edinburgh im Jahre 1910 beschäftigt, wurde nach Uppsala in den Mittelpunkt der Tätigkeit eines speziell für diesen Zweck geschaffenen Ressorts „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien unserer Zeit“ gestellt, das seither ein umfangreiches und vielseitiges Programm durchführt.

Im Bereich „Gerechtigkeit und Dienst“ hat die Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst in dieser Welt der Notstände,

<sup>2</sup> „Das Heil der Welt heute“, Dokumente der Weltmissionskonferenz, herausgegeben von Philip A. Potter, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1973, S. 197.

<sup>3</sup> Vgl. Dok. 1, Anh. A. Tagung des Ausschusses der Programmeinheit „Glauben und Zeugnis“, Berlin 1974.

Katastrophen und Kriege nie gezögert, zur Linderung menschlicher Not aktiv zu werden und diese Not aus der Perspektive des Kampfes um soziale und rassische Gerechtigkeit zu sehen. Die Kommission hat sich mit allen Kräften bemüht, das Mandat von Uppsala zu erfüllen und „den Entwicklungsaufgaben eine hohe Priorität in ihrem Gesamtprogramm beizumessen“<sup>4</sup>. Zwei Fragen, die der letzten Vollversammlung viel Kopfzerbrechen bereiteten, haben sich in zwei neuen und unabhängigen Programmen konkretisiert: in der Einrichtung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus, das 1969 seine Arbeit aufgenommen hat und dessen Mandat in diesem Jahr zur Erneuerung ansteht, und in der Bildung der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst, die seit 1970 besteht. In dieser verhältnismäßig kurzen Zeit konnten diese beiden Programme ihren Aktionsradius stark erweitern, so daß sie nun in unseren Überlegungen eine sehr zentrale und sehr umstrittene Stellung einnehmen. Die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten hat sich — neben ihrer so bedeutenden Mittlerrolle an den verschiedenen Unruheherden in aller Welt und dem damit verbundenen Zeugnis — veranlaßt gesehen, eine weltweite Studie über die Menschenrechte durchzuführen, und wird im Oktober eine Weltkonsultation veranstalten, auf der die Ergebnisse regionaler und nationaler Studien ausgewertet werden sollen.

In Uppsala erhielt die damalige Abteilung für ökumenische Aktivität den Auftrag, „das Volk Gottes zu ökumenischem Verständnis, zu aktiver Beteiligung an der Erneuerung des kirchlichen Lebens und zur Mitarbeit am Werk Gottes in der sich verändernden Welt aufzurütteln und auszurüsten“<sup>5</sup>. Die Abteilung muß deshalb „ihren Dienst an den Bedürfnissen der Kinder Gottes ausrichten, die in der Welt miteinander handeln, und sie muß das dadurch tun, daß sie in der ganzen Gemeinschaft des Volkes Gottes Liebe und Würde aufrichten hilft“<sup>6</sup>. Nachdem diese Abteilung in die Programmeinheit „Bildung und Erneuerung“ übergang, sind verschiedene neue und ideenreiche Programme erarbeitet worden, obwohl es Schwierigkeiten personeller und finanzieller Art zu überwinden galt. Es konnte ein Aktions- und Reflexionsprogramm über die „Teilnahme am Wandel“ realisiert werden, das Gruppen, die auf lokaler Ebene für Veränderungen sorgen, ausfindig machen und anhören sollte. Um den Bedürfnissen der Enteigneten, der Machtlosen, der Schweigenden und derer, für die niemand eintritt, zu entsprechen, wurden wegweisende Konsultationen und Konferenzen abgehalten, wie beispielsweise über „Schwarze Theologie und die Theologie der Befreiung in Lateinamerika“, „Sexismus heute“ (die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft, ihre Diskriminierung aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit), über die Familie, charismatische Bewegungen und die Jugend als Träger sozialen Wandels.

Die Vollversammlung nahm in Uppsala den Bericht einer vom Ökumenischen Rat der Kirchen und vom Weltrat für Christliche Erziehung getragenen Gemeinsamen Studienkommission entgegen. Es wurde ein Büro für Bildungsfragen eingerichtet, das die Aufgabe erhielt, sich mit Fragen der Bildung und Ausbildung (allgemeine Bildung, christliche Erziehung, theologische Ausbildung) zu befassen. Der Weltrat für Christliche Erziehung, der bereits seit

<sup>4</sup> „Bericht aus Uppsala 68“, ÖRK, Genf 1968, S. 271.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 259.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 258.

1907 existierte, wurde 1971 in den Ökumenischen Rat integriert. Während der letzten sechs Jahre hat das Büro für Bildungsfragen einen spürbaren Einfluß auf die ökumenische Bewegung ausgeübt, indem es die Bildung als einen Prozeß der „Bewußtseinsbildung“ (ein neuer Begriff in unserem ökumenischen Sprachgebrauch) herausstellte: der Mensch erkennt, daß er nicht Objekt, sondern Subjekt und als solches befähigt ist, aktiv an der Gestaltung seiner Umwelt und der Umgestaltung der Sozialstrukturen mitzuwirken und den Weg zu bahnen für ein erfüllteres Leben in Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Neben mehreren Konsultationen und Seminaren in aller Welt hat das Büro für Bildungsfragen durch Beeinflussung der gesamten Denk- und Arbeitsweise nicht nur der Einheit „Bildung und Erneuerung“, sondern auch aller anderen Aktivitäten und Programme des Ökumenischen Rates einen wahrhaft schöpferischen Beitrag geleistet. Das zeigt sich ganz besonders deutlich in der Akzentuierung des Theologischen Ausbildungsfonds und der Christlichen Gesundheitskommission, die erst wenige Monate vor der Vollversammlung von Uppsala gegründet worden war. Seither hat die Arbeit des Büros für Bildungsfragen in der Bildungsarbeit der ÖRK-Mitgliedskirchen und darüber hinaus bereits einige Früchte getragen.

Außerdem hat die Vollversammlung eine Humanum-Studie angeregt, die eine „ausgezeichnete Gelegenheit bieten würde, neue Methoden ökumenischer Studienarbeit zu entwickeln und auszuprobieren, insbesondere eine Gelegenheit für Experimente, bei denen induktive Methoden verwandt werden und die Dimensionen der Biologie, Psychologie, Soziologie, Anthropologie und Philosophie ebenso hineinreichen wie in die der Theologie“<sup>7</sup>. Mit der Durchführung dieses außerordentlich anspruchsvollen Programms wurde eine einzige Kraft betraut. Im Rahmen der Studie wurden tiefgreifende Überlegungen darüber angestellt, wie Theologie betrieben werden könnte und sollte, und es wurden tiefgründige Fragen nicht nur dazu aufgeworfen, „was der Mensch ist“, sondern eigentlich wurde mehr danach gefragt, wie es um die Menschlichkeit der Beziehungen unter Christen und innerhalb des Ökumenischen Rates selbst bestellt ist. Sie werden sich im Verlauf dieser Tagung noch mit dem Abschlußbericht dieser Studie sowie mit den Konsequenzen zu befassen haben, die sich daraus für unser Leben in der Gemeinschaft der ökumenischen Bewegung ergeben.

Die ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat sind gehalten, „nach der Heiligen Schrift“ zu leben und zu wirken, und Bibelstudien geben uns ständig neue Kraft für unser Leben und Werk. 1971 wurde das Ressort „Bibelstudien“ geschaffen, das in den verschiedenen Teilen der Welt unterschiedliche Ansätze in der Bibelarbeit entwickeln, eine Dokumentation über die Entwicklungen auf diesem Gebiet zusammenstellen und Personen zur Leitung von Bibelstudien heranbilden und befähigen soll; darüber hinaus soll das Ressort auch aktiv an einer Reihe von Bibelstudien zu bestimmten Themen teilnehmen.

Ich habe versucht, Ihre Aufmerksamkeit auf einige der bedeutendsten Programme und Schwerpunkte unserer Arbeit zu lenken, die Sie als Zentralschuß im Laufe der vergangenen sechs Jahre eingeleitet und angeregt haben, doch sind sie keinesfalls repräsentativ für die Fülle der laufenden Arbeit des Rates. Ich möchte an dieser Stelle die vielseitigen Seminare und Kolloquien

<sup>7</sup> A. a. O., S. 214.

des Ökumenischen Instituts nicht unerwähnt lassen, das nach wie vor als ein Ort der Einübung in die Ökumene seine Aufgabe erfolgreich erfüllt und unerschrocken für Konfrontation sorgt, wo brennende Fragen unseres Glaubens und unserer Zeit das erforderlich machen. Auch die großen Anstrengungen des speziell zu diesem Zweck gegründeten Sekretariats für die Beziehungen zu nationalen und regionalen Räten dürfen nicht unerwähnt bleiben. Ebenso konnten die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche erweitert und intensiviert werden, und die Beteiligung von römisch-katholischer Seite an fast allen Programmen des ÖRK hat den Stil unserer Arbeit und ihre Resultate unverkennbar geprägt. Auch mit vielen internationalen und regionalen Organisationen, die auf Gebieten von allgemeinem Interesse tätig sind, konnten neue Kontakte geknüpft werden.

All dies ist eine erstaunliche Leistung, besonders wenn man bedenkt, daß wir in dem zur Diskussion stehenden Zeitraum gegen finanzielle Schwierigkeiten anzukämpfen hatten, die durch die Weltwährungskrise und durch die Inflation noch vergrößert wurden. Der Stab, der mit der Ausführung dieser Programme betraut ist, hat sich seit 1969 zahlenmäßig kaum verändert, obwohl die Zahl der Kirchen und Räte, die unsere Dienste in Anspruch nehmen, zu unserer Freude erheblich zugenommen hat.

Doch ehe wir uns mit den Konsequenzen auseinandersetzen, die sich aus unseren Aktivitäten für die ökumenische Bewegung und für den Ökumenischen Rat ergeben, sollten wir uns zunächst einige Gedanken darüber machen, warum wir gezwungen waren, die Richtung einzuschlagen, die wir im Verlauf der letzten Jahre verfolgt haben. Als wir uns 1968 in Uppsala versammelten, sind uns die untragbaren Zustände auf dieser Welt schmerzhaft bewußt geworden: die Ungleichheiten zwischen Arm und Reich, die den Menschen aufgrund ihrer Rasse, ihres Geschlechts oder ihrer Klasse zugefügten Ungerechtigkeiten und die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den Nationen, die sie in die ganze Menschheit bedrohenden Kriegen austragen. In der Botschaft der Vollversammlung heißt es:

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

Gott hört diese Rufe und richtet uns. Er spricht aber auch das befreiende Wort. Wir hören ihn sagen: Ich gehe vor euch her. Weil Christus eure schuldhaftige Vergangenheit auf sich nimmt, macht der Heilige Geist euch frei zum Dasein für andere. Lebt jetzt schon in meinem Reich in froher Anbetung und wagemutigem Handeln<sup>8</sup>.“

Wir konnten in den letzten Jahren eine Ausdehnung der Bewegungen für die Befreiung der Frau miterleben, die wachsende Ungeduld und Unruhe der Völker, die nach politischer und rassischer Befreiung streben, die Ausbreitung militaristischer Regierungen, die im Bund mit der Technokratie das teuflische Ziel verfolgen, das Bruttosozialprodukt ohne Rücksicht auf die machtlose Mehrheit zu steigern. Wir wurden Zeugen von Verstößen gegen die Menschenrechte und von Machtmißbrauch in aller Welt; von skrupelloser Unterdrückung der Bemühungen um eine aktive Mitbeteiligung des Volkes an der humaneren

<sup>8</sup> A. a. O., S. 1.

Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialstrukturen; von Kriegsausbrüchen zwischen den Nationen und von innerstaatlichen Auseinandersetzungen. Doch es hat auch Zeichen der Hoffnung gegeben, wie z. B. die Beilegung des Bürgerkrieges im Sudan, den Abbau des Einflusses der Supermächte in Indochina, die neue Lage in Portugal, Griechenland und Äthiopien.

Im gleichen Zeitraum ist aber auch das gesamte Wirtschaftssystem, das die Welt während der letzten 200 Jahre beherrscht hat, ins Schwanken geraten. Wachsende Umweltverschmutzung, Bevölkerungsexplosion, Weltwährungskrise, Inflation, Welternährungskrise und weltweiter Engpaß in der Versorgung mit anderen Gebrauchsgütern, die sich immer weiter vertiefende Kluft zwischen Arm und Reich in und zwischen den einzelnen Nationen — dies alles hat eine Situation entstehen lassen, die von KKIA in einer Erklärung<sup>9</sup> während der jüngsten Tagung dieser Kommission als „eine Bedrohung für die Zukunft der Weltbevölkerung“ bezeichnet worden ist.

Weiter heißt es in der Erklärung: „Aus Gleichgültigkeit, Gier, Neid, Angst, Machthunger und kurzsichtiger Dummheit heraus haben die Menschen ein nachweislich ungerechtes Wirtschaftssystem geschaffen bzw. entstehen lassen.“ Es ist ungeheuer bezeichnend, daß gerade die Entwicklungsländer die Initiative ergriffen und für April dieses Jahres die Einberufung einer Sondersitzung der UN-Vollversammlung forderten, die sich mit den Ursachen dieser Krise befassen sollte. Die Vertretungen sowohl der reichen als auch der armen Nationen erklärten feierlich und geschlossen ihren festen Willen, sich verstärkt einzusetzen für:

„Die Schaffung einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung, die auf Gleichheit, souveräner Gleichberechtigung, Interdependenz und Zusammenarbeit aller Staaten, ungeachtet ihres jeweiligen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems, beruht und die bestehende Ungerechtigkeiten ausgleicht, die sich verbreiternde Kluft zwischen den Industriestaaten und den Entwicklungsländern mit der Zeit wieder schließt und eine ständig fortschreitende wirtschaftliche und soziale Entwicklung gewährleistet<sup>10</sup>.“

Diese Erklärung gleicht in vielem der Erklärung der Vollversammlung in Neu-Delhi über die Einheit. Angesichts solcher Gefahren für den Frieden und das Überleben lassen sich sehr unterschiedliche Reaktionen beobachten. Zu Beginn dieses Jahres ist in einem europäischen Land ein Kolloquium veranstaltet worden, zu dem Vertreter verschiedener Fachrichtungen aus allen Lebensbereichen zusammenkamen, um sich mit diesen Gefahren auseinanderzusetzen. Sie unterschieden drei grundsätzliche Reaktionen auf die gegenwärtige Weltlage. Die erste besteht in dem Versuch, Heil und Sicherheit dadurch zu finden, daß man den Problemen ausweicht, indem man den ureigenen persönlichen oder Gruppeninteressen nachgeht, sich vormacht, nicht betroffen zu sein, sich in seine private Welt des eigenen Ichs oder der Drogen zurückzieht oder aber sich in Mystik und Religion flüchtet. Die zweite Reaktion manifestiert sich in dem Bestreben, die uns drohende Gefahr zu bannen, indem man sie in beruhigende ideologische oder religiöse Systeme zwingt, die für alles eine Erklärung parat haben und in denen die Erklärungen letztlich die Pro-

<sup>9</sup> KKIA-Dokument: „The Economic Threat to Peace“. KKIA-Exekutivausschußtagung, 1974.

<sup>10</sup> A. a. O.

bleme übertönen. Die dritte Reaktion schließlich ist die, den Gefahren realistisch ins Auge zu sehen und alle Möglichkeiten der Einsicht, der Phantasie, des Verstandes und der Geschicklichkeit auszuschöpfen, um sie in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen und zu interpretieren und so neue Wege zu entdecken und zu erproben, wie diese Gefahren künftig in Zusammenarbeit, und nicht mehr auf dem Wege der Konfrontation, überwunden werden können.

Ich halte es für sehr wichtig, daß wir über diese äußerst aufschlußreiche Analyse der verschiedenen Reaktionen angesichts der Lage der Menschheit nachdenken und uns die Frage stellen, was wir in der ökumenischen Bewegung und als Christen und Kirchen zu tun versucht haben. Und wenn wir einen Blick auf die Arbeit werfen, die wir in den vergangenen sechs Jahren im Ökumenischen Rat in Angriff genommen haben, dann werden zwei Dinge ganz besonders deutlich. Zum einen haben wir uns in unseren Programmen und Aktivitäten wie auch in der Prioritätensetzung ständig bemüht, eine relevante Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit zu geben. Und wir haben in Glauben und Gehorsam unser Äußerstes getan, um diesen Anforderungen gerecht zu werden. Vielleicht haben wir nicht sehr viel erreicht, doch sind wir auf unserem tastenden Weg mitten unter unseren verängstigten und gequälten Mitmenschen, die zu erkennen versuchen, was Gott in seiner Welt sagt und tut auf der Grundlage dessen, was er in der Heiligen Schrift und in dem fleischgewordenen Wort in Christus gesagt und getan hat und wie es im Laufe der Jahrhunderte von seinem Volk erkannt worden ist. Zum anderen haben wir versucht, die ersten beiden der in der oben erwähnten Analyse beschriebenen Reaktionen zu vermeiden und haben uns für die dritte als Weg des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entschieden. Wir betrachten dies natürlich nicht als eine für uns und für diese Zeit ganz besonders spezifische Entscheidung, vielmehr ist gerade diese Haltung die *Daseinsberechtigung* der ökumenischen Bewegung von Anfang an gewesen. Wir sind Erben der Tradition, die in den Worten J. H. Oldhams: „Wir müssen wagen, um zu erkennen“ und Dietrich Bonhoeffers: „Wir werden nur das begreifen können, was wir selbst tun“ zum Ausdruck kommt. Wagen und Handeln geschehen aus dem Glauben, aus der stets erneuerten und auf die Probe gestellten Überzeugung heraus, daß der Herr der *oikoumene*, der ganzen bewohnten Erde, tatsächlich den Sieg über die Mächte und Gewalten davongetragen und uns durch den Heiligen Geist mit seiner Macht und seiner Weisheit ausgestattet hat, damit wir seinen Willen in den und durch die Bedrohungen und Herausforderungen unserer Zeit hindurch erkennen und verwirklichen. Es kann für uns keinen Rückzug geben; wir können uns weder in ein Disengagement noch in die Errichtung ideologischer oder dogmatischer Schutzwälle flüchten.

Was bedeutet dies nun für die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates? Tatsache ist, daß unsere Gemeinschaft in der Berichtsperiode ernsthaft auf die Probe gestellt worden ist und daß sich eine ganze Reihe von Spannungen ergeben haben. Wie sollen wir diese Erfahrung der Prüfung deuten? Was lehrt sie uns über das Wesen unserer Gemeinschaft im Ökumenischen Rat? Ich werde an dieser Stelle nicht wiederholen, was ich bereits im vergangenen Jahr in bezug auf diese Fragen gesagt habe. Ich möchte hier nur auf einige Probleme hinweisen, die sich seit Uppsala herauskristallisiert haben.

1. Infolge der wachsenden Interdependenz zwischen den Völkern dieser Erde sowie der Tatsache, daß die Probleme eines einzelnen Landes nunmehr

alle betreffen, bestehen zwischen den verschiedenen Programmen des Rates enge Verbindungen und Querverbindungen. Diese Programme werden aber von verschiedenen Abteilungen oder Untereinheiten durchgeführt, die ihrerseits wieder unterschiedliche Mitgliedschaften haben und von verschiedenen Ausschüssen geleitet werden. Zwar ist der Zentralauschuß das koordinierende Gremium für all diese Programme, doch hat sich eine Reihe alter und neuer Aufgaben nach den Prinzipien einer bestimmten Eigendynamik entwickelt. Die Vollversammlung hatte vorgeschlagen, man möge sich eingehend mit der Struktur des Ökumenischen Rates auseinandersetzen, um besser koordinieren und vereinfachen zu können. Der Zentralauschuß hat 1971 eine neue Struktur gebilligt, die seither in die Praxis umgesetzt wird. Ferner ist ein Prioritätenausschuß eingesetzt worden, der alle Programme des Rates prüft und sich um eine bessere Koordinierung und Zusammenarbeit bemüht.

Unsere Schwierigkeiten sind zum Teil darauf zurückzuführen, daß den Mitgliedskirchen in vielen Fällen nicht bewußt ist, wie umfassend und vielfältig die Programme des ÖRK sind. Einige der Mitgliedskirchen kennen sich sehr gut in bestimmten Programmen aus, weil sie daran beteiligt sind; Programme, an denen sie nicht oder nur wenig beteiligt sind, bleiben ihnen dagegen unbekannt. Infolge unzureichender Kommunikation und Unterrichtung sowie aufgrund der Tatsache, daß die Arbeit des Ökumenischen Rates häufig nur aus den Massenmedien bekannt ist, ist man vielfach der Ansicht, diese Arbeit sei einseitig und konzentriere sich weitgehend auf ganz bestimmte Aspekte (z. B. speziell auf soziale und politische Probleme). Der Bericht über die Koordinierung der ÖRK-Programme, der im Verlauf dieser Tagung diskutiert werden wird, veranschaulicht unsere Bemühungen, die Zielvorstellungen des Struktur-ausschusses zu verwirklichen, und zeigt die Probleme auf, denen wir hierbei begegnet sind. Man kann natürlich das Argument vorbringen, daß der Dienst an nahezu 270 Mitgliedskirchen in über neunzig Ländern sowie an einer Reihe von unterschiedlich orientierten, inner- und überkirchlichen Gruppen eine Vielzahl von Ansätzen erfordert; doch sollte auch bedacht werden, daß die ungeheuren Aufgaben unserer Zeit und die begrenzten Mittel, die uns zu ihrer Lösung zur Verfügung stehen, möglicherweise eine Konzentrierung unserer Bemühungen erforderlich machen, damit wir den Mitgliedskirchen helfen können, verstärkt mitzuwirken und ihre Mitwirkung auf immer mehr Bereiche auszudehnen und so den Anforderungen der Zeit gerecht zu werden. Es ist wichtig, daß uns unsere Überlegungen über die Arbeit des Rates, über die Art und Weise, wie wir Programme entworfen und durchgeführt haben, und über die Zeit nach der Fünften Vollversammlung wirksame Mittel und Wege zeigen, wie wir — ohne die gebotene Vielfalt der Ansätze aus den Augen zu verlieren — Überschneidungen der einzelnen Programme vermeiden und unsere Arbeit stärker intensivieren können, um so die Kommunikation mit den Kirchen zu erleichtern.

2. Die Koordinierung und Konzentrierung unserer Bemühungen wirft allerdings wieder eine andere Frage auf: Wie kann die Tätigkeit des ÖRK optimal finanziert werden? Wie Sie wissen, gibt es einen Allgemeinen Haushalt, der aus den Beiträgen der zentralen Haushalte der Mitgliedskirchen gespeist wird. Daneben bestehen mehrere separate Haushalte, deren Deckung je nach strukturellem Aufbau und finanziellem Verfahren der verschiedenen Mitglieder nach anderen Modalitäten erfolgt; dies trifft zu für CICARWS, CWME und

die geförderten Einrichtungen dieser Kommission, CCPD und das Büro für Bildungsfragen. Diese Abteilungen und Kommissionen haben häufig angemessenere Mittel zur Verfügung als jene, die vom Allgemeinen Haushalt abhängen; sie können Programme in Angriff nehmen, die — auch wenn sie äußerst nützlich sein mögen — sich mit ähnlichen Programmen anderer Abteilungen und Kommissionen überschneiden, mit diesen rivalisieren und sogar von geringerer Priorität sein können. Darüber hinaus sind die Finanzmöglichkeiten des Allgemeinen Haushalts so knapp bemessen, daß die von diesem Haushalt abhängigen Abteilungen zusätzlich mit gesondert aufgebracht Mitteln für Programmprojekte finanziert werden müssen. Die Mitarbeiter müssen sehr viel Zeit dafür aufwenden, diese zusätzlichen Mittel wo immer möglich aufzubringen. Dieser in höchstem Maße unbefriedigende Zustand beeinträchtigt die Leistungsfähigkeit des Rates und hält die Mitgliedskirchen zum Teil davon ab, sich voll und ganz verantwortlich zu fühlen für das, was der Rat in ihrem Namen tut. Zudem hat die fortdauernde Währungskrise die fundamentalen Schwächen der Finanzstruktur des Rates aufgedeckt, und dies alles zusammengekommen sind untragbare Verhältnisse für eine Organisation, die aufgerufen ist, so viel zu tun und so vielen zu dienen.

Der Finanzausschuß hat wiederholt auf dieses Problem hingewiesen und dem Rat dringend empfohlen, einen koordinierten Haushalt einzurichten. Verschiedene Dinge sind in dieser Hinsicht bereits unternommen worden. Es darf aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, daß die Strukturen zur Finanzierung des Rates eine Widerspiegelung entsprechender Strukturen in den Mitgliedskirchen und ihren Hilfswerken und somit zu einem großen Teil bereits von vornherein determiniert sind. Wenn die Finanzierung des Rates wirkungsvoll verändert werden soll, dann müssen zunächst die Kirchen selbst ihre Finanzierungsmodi überprüfen und neu überdenken, ob ihre Mitglieder angemessen beteiligt sind.

3. Die unkoordinierte Finanzierungsweise im Rat wie auch in den Mitgliedskirchen selbst weist wiederum auf ein anderes Problem hin, das ein großes Handikap darstellt. Der Ökumenische Rat wird beschuldigt, seine Aufmerksamkeit und Anstrengungen viel zu sehr auf den sozialen, politischen und hilfsdienstlichen Bereich zu konzentrieren und die theologische Reflexion und ökumenische Erziehung der Kirchen zu vernachlässigen. Eine Schilderung unserer Aktivitäten, wie ich sie in diesem Bericht versucht habe, widerlegt dieses unfaire Urteil, mit dem man es sich ganz einfach zu leicht macht. Die Kritik, die zum größten Teil aus jenen reichen Ländern kommt, deren Kirchen die meisten Finanzmittel für die Arbeit des ÖRK zur Verfügung stellen, entbehrt jedoch bei näherem Hinschauen nicht einer gewissen Ironie. Die Kritiker sind nämlich Mitglieder von Kirchen, deren Hilfswerke gerade in weit größerem Maße eher diejenigen ÖRK-Abteilungen unterstützen, die im Bereich der Nothilfe, der Entwicklung und der sozialen Gerechtigkeit arbeiten, als diejenigen, die sich mit theologischen Studien und Reflexionen sowie mit Erneuerung und Verkündigung befassen. Eines der Hauptprobleme der vom Allgemeinen Haushalt abhängigen Abteilungen und Kommissionen ist, daß ihnen die Mittel fehlen, um ihre Arbeit in den Kirchen bekanntzumachen und greifbar werden zu lassen. Hinzu kommt noch, daß auch die Abteilung „Kommunikation“, die sich angesichts der wachsenden Mitgliedschaft vor immer größere Kommunikationsaufgaben gestellt sieht, von der prekären Finanzlage im Allgemeinen

Haushalt abhängig ist. Diese Anomalie ist bereits von den verschiedenen ÖRK-Ausschüssen und Kommissionen eingehend diskutiert worden, und ich hoffe, daß dieser Zentralausschuß die Mitgliedskirchen auf unser Dilemma aufmerksam machen wird.

4. Zwar haben es die Punkte, die ich bisher angesprochen habe, in erster Linie mit strukturellen und finanziellen Problemen zu tun, doch darf nicht vergessen werden, daß sich diese Dinge auch nachhaltig auf die Beziehungen zwischen dem Rat und seinen Mitgliedskirchen auswirken und die Fähigkeit des Rates, den Anforderungen unserer Zeit mit der Ganzheit des Evangeliums zu begegnen, beeinträchtigen. Daher muß jede Auseinandersetzung mit der Arbeit des Rates tiefer in das Bezugsverhältnis mit und unter den Kirchen eindringen. Die Vollversammlung in Uppsala sowie dieser Zentralausschuß haben sich mit Hilfe der nationalen und regionalen Räte sowie der Ausschüsse und Mitarbeiter bemüht, die brennenden aktuellen Probleme im Leben und Wirken der Kirchen und in ihrer Berufung zu Erneuerung und Einheit wie auch im gesellschaftlichen Leben insgesamt zu erkennen und in den Vordergrund zu rücken. Wir haben uns bemüht, christliches Denken unter ihnen zum Tragen zu bringen und in Worten und Taten Boten der Hoffnung zu sein. Dennoch müssen wir die Frage stellen: Versuchen die Mitgliedskirchen auch ihrerseits die Dinge zu tun, zu denen ihre Vertreter den Rat auffordern? Wenn einige Kirchen die Arbeit des Rates ignorieren oder nicht verstehen oder ihr sogar feindselig gegenüberstehen, bedeutet das dann vielleicht, daß es im Leben und Wirken unserer Kirchen nur wenige Gegenstücke zu den Aktivitäten des Rates gibt? Ich habe den Eindruck, daß viele unserer Mitglieder an Gottesdiensten, christlicher Erziehung und Programmen festhalten, die so sehr darauf abgestellt sind, eine bestimmte „spirituelle Sicherheit um jeden Preis“ aufrechtzuerhalten, daß sie schon gefährlich nah an die weiter oben beschriebenen ersten beiden Reaktionen auf die Bedrohungen und Herausforderungen unserer Zeit herankommen. Viele von uns sind in ihrem Glauben und Leben so erzogen worden, daß es ihnen außerordentlich schwerfällt und in einigen Fällen sogar gefährlich erscheint, sich offen und ehrlich mit den Fragen und Problemen der Kirche und der Gemeinschaft auseinanderzusetzen. Es muß in diesem Zusammenhang aber auch festgehalten werden, daß es den Mitgliedskirchen nicht immer ein leichtes gewesen ist, die in ökumenischen Diskussionen und Experimenten gewonnenen Erkenntnisse in das Leben und Denken ihrer Gemeinden hineinzunehmen und dort zum Tragen zu bringen. Diese „Partizipationskluft“ wird immer größer, und wir müssen Mittel und Wege finden, um die Kluft wieder zu schließen, damit sie der ökumenischen Bewegung und besonders der Relevanz des kirchlichen Zeugnisses in der heutigen Welt nicht unvorhersehbare Schäden zufügt.

Diese Situation verschärft den Konflikt zwischen dem reichen industrialisierten Norden und dem armen, industriell unterentwickelten Süden. In gewissem Sinne können die Kirchen der südlichen Hemisphäre gar nicht anders, als sich den Herausforderungen unserer Zeit zu stellen, denn sie sind in erster Linie die Leidtragenden aller Ungerechtigkeiten in dieser Welt. Sie sind deswegen nicht unbedingt wacher und ökumenisch aktiver als die nördlichen Kirchen; ihr Leben und ihre Strukturen sind schließlich durch die Kirchen der nördlichen Hemisphäre mitgeprägt worden, und sie haben dieselbe Tendenz zum Eskapismus angesichts der harten Wirklichkeit, in der sie leben. Im Ver-

gleich zu den Kirchen in den wohlhabenden Ländern bleiben den südlichen Kirchen allerdings nur sehr wenige Fluchtmöglichkeiten. Daher fällt es den Kirchenführern aus diesem Teil der Welt leichter, den ÖRK in seiner Arbeit zu ermutigen und seine Programme moralisch und verbal zu unterstützen, während es in den nördlichen Kirchen Gruppen und Einzelpersonen gibt, die der Tätigkeit des Rates skeptisch gegenüberstehen. Dies ist ein anderer Faktor, mit dem wir uns unbedingt intensiver auseinandersetzen müssen, denn hier stellt sich die Frage nach der Verpflichtung der Mitgliedskirchen untereinander und zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Welche ökumenische Bedeutung haben z. B. Kirchen im reichen Norden, die eine Kürzung ihrer finanziellen Unterstützung für den Rat in Erwägung ziehen, weil dieser Programme durchführt, mit denen viele ihrer Mitglieder sowie einflußreiche Interessenvertreter in den jeweiligen Ländern nicht einverstanden sind? Hier geht es nicht nur einfach darum, daß zwischen einer Minderheit von Mitgliedskirchen und dem Zentralausschuß Meinungsverschiedenheiten bestehen, es geht vielmehr um die Bedeutung der ökumenischen Verpflichtung für eine gespaltene Kirche in einer gespaltenen Welt.

In diesem Zusammenhang möchte ich die Fragen wiederholen, die ich bereits im vergangenen Jahr formuliert habe: „Wie lernen die meisten Mitglieder unserer Kirchen? Wie wachsen sie hinaus über veraltete Konzeptionen und Bewußtseinsformen, Vorurteile und Einstellungen? Wie differenzieren sie zwischen Dingen, die neu und kreativ sind, und anderen, die Modeerscheinungen und vergänglich sind? Wie werden sie offen für das, was Menschen anderer Kulturen ihnen geben können, und wie verwirklichen sie mit ihnen eine Gemeinschaft im Glauben?“ Wenn wir uns diese Fragen ernsthaft zu Herzen nehmen, so stoßen wir auf das immer wiederkehrende Problem, daß nämlich die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat in den Augen vieler unserer Mitgliedskirchen nicht als eine zwingende ernste Verpflichtung empfunden wird. Ich bin der Ansicht, daß wir uns auf der Vollversammlung und in den kommenden Jahren vordringlich mit diesen Fragen auseinandersetzen müssen. Dietrich Bonhoeffer hat uns einmal vor der „billigen Gnade“ gewarnt und von der „teuren Gnade“ als der notwendigen Grundlage wahrer Jüngerschaft gesprochen. Wäre er heute unter uns, so würde er nicht weniger starke Worte gebrauchen, um uns vor den Trugbildern eines „billigen Ökumenismus“ zu warnen. Gleich der Verpflichtung Gottes gegenüber der *oikoumene* kann auch die Verpflichtung der Kirchen nicht billig und bequem sein, denn die Verpflichtung, zu der sie aufgerufen sind, weist den Weg des Kreuzes, ist ein Ökumenismus, der seinen Preis fordert.

5. Die oben aufgestellte Behauptung, daß Programme und Aktivitäten des Rates in den vergangenen Jahren eine relevante Antwort auf die angstvollen Rufe der Menschheit gegeben haben und in mutiger und offener Auseinandersetzung mit der Problematik durchgeführt worden sind, rückt diejenigen in den Vordergrund, die diese Programme und Aktivitäten initiiert und durchgeführt haben: die Mitglieder des Zentralausschusses und anderer maßgeblicher Gremien sowie insbesondere die Mitarbeiter des Ökumenischen Rates. Die Massenmedien wie auch eine Reihe von Kirchenführern und kirchlichen Mitgliedern stellen den Rat zuweilen als eine Institution hin, in der die Ausschußmitglieder und Mitarbeiter auf der einen und die Mitgliedskirchen auf der anderen Seite stehen. Dies erlegt uns einer unerträglichen Verantwortungslast

auf, an der besonders die Mitarbeiter schwer zu tragen haben, da sie vielfach die direkten Empfänger der scharfen Kritik und Unterstellungen sind.

Daß ich auf diese Dinge zu sprechen komme, bedeutet nicht, daß ich an dieser Stelle um besondere Nachsicht für unsere Ausschußmitglieder und Mitarbeiter bitten möchte. Wir repräsentieren die Vielfalt der Konfessionen und Kulturen unserer Welt. Wir haben den Ruf gehört, der uns zur uneingeschränkten Mitarbeit in dieser ökumenischen Bewegung mit all ihren Risiken und Herausforderungen auffordert. Wir werden in Situationen hineingestellt, aus denen wir Lehren und Einsichten gewinnen, die der Mehrzahl unserer Mitglieder in den Kirchen vorenthalten bleibt. Wir sind leicht versucht, den Kirchen mit Ungeduld und stolzer Verärgerung zu begegnen, wenn sie nicht das sehen, was wir sehen, und nicht das tun, was wir zu tun versuchen. Darüber hinaus bringt unsere spezifische Situation als Mitarbeiter im Ökumenischen Rat auch ihre eigenen Gefahren mit sich. Wir sind wie jeder andere von den Widersprüchen dieser Welt betroffen, und hierzu gehört auch das Bedürfnis, uns vor der Realität unseres Lebens in verschiedene, manchmal vielleicht sehr subtile Formen der Sicherheit flüchten zu wollen. Belastung und Anspannung, die uns aus der Tatsache erwachsen, daß wir überall auf unseren Reisen, in unserem Denken und Handeln den Sorgen und Nöten dieser Welt begegnen, stellen hohe Anforderungen an unsere spirituellen Reserven, die wir brauchen, um uns mutig den Bedrohungen unserer Zeit zu stellen, im Glauben, in Hoffnung und in Liebe. Der Strukturausschuß war sich dieser Tatsache bewußt als er in Addis Abeba empfahl, Anstrengungen zur Vertiefung des geistlichen Lebens der Christen und des Rates zu unternehmen.

Was ich hiermit zum Ausdruck bringen wollte ist, daß sich der Ökumenische Rat sowie seine Ausschüsse und Mitarbeiter grundsätzlich denselben Herausforderungen an den Glauben und die Glaubensstreue gegenübersehen. Hier ist kein Raum für eine „Wir-sie“-Haltung, wie sie sich an einigen Orten durchgesetzt hat und unsere Nützlichkeit als Rat und als Kirchen bedroht. Wir müssen erneut lernen, was es heißt, Buße zu tun, und wie wir uns von unserer eigenen Person abwenden und uns unserem gemeinsamen Herrn zuwenden können, dem wir gehören und dem wir dienen. Das bedeutet, daß wir uns inmitten unserer ökumenischen Verpflichtung ohne Zögern als Rat und als Kirchen dem läuternden Wort des Kreuzes darbieten müssen, damit wir immer wieder im Sinn und im Herzen erneuert werden zu einer echten und opfervollen Verpflichtung füreinander und für die Sache der Einheit des Volkes Gottes und der Völker dieser Erde, die er in Christus erlöst hat und denen er seine Liebe schenkt. Auf diesem Weg entdecken wir vielleicht eine neue Schlichtheit und Spontanität zu leben, neue Offenheit und Geduld füreinander, die das Pilgervolk Gottes nicht entbehren kann, wenn es auf eine grundlegende Veränderung dieser Welt und auf ein menschlicheres Dasein für alle in Gerechtigkeit und Gemeinschaft hinwirken will.

Die Fragen, die ich angeschnitten habe, verweisen uns auf unsere Vorbereitungen für die bevorstehende Vollversammlung mit dem Thema „Jesus Christus befreit und eint“. Vieles wird von der Art und Weise abhängen, in der sich die Mitgliedskirchen und die Mitarbeiter im Ökumenischen Rat auf die Vollversammlung vorbereiten. Diese Vollversammlung wird die bisher repräsentativste sein und in ihrer Arbeit und ihren Diskussionen die Vielfalt der Glaubensrichtungen und Kulturen in der heutigen Welt zur Sprache kommen

lassen. Sie wird uns Gelegenheit bieten, bessere Mittel und Wege zu finden, um der Not, Verzweiflung und Ungerechtigkeit in dieser Welt, denen in so vielfältiger Weise abgeholfen werden muß, mit den uns zur Verfügung stehenden äußerst begrenzten menschlichen und finanziellen Möglichkeiten zu begegnen. Die Vollversammlung wird eine Begegnung derer sein, die von Konflikt, Haß und Elend selbst betroffen sind, und daher wird unsere Gemeinschaft auf eine harte Probe gestellt werden. Vor allem aber wird die Vollversammlung eine Gelegenheit sein, zusammen unseren gemeinsamen Glauben an Christus zu erforschen, der unsere zahlreichen Fesseln löst, uns zusammenführt, damit wir für die anderen da sein können, und der uns als Diener seiner befreienden und versöhnenden Liebe auf den Weg schickt.

Die ökumenische Bewegung wird gestützt durch das Gebet und ganz besonders durch das Gebot unseres Herrn für die Einheit seines Volkes in Wahrheit, Heiligkeit und Liebe so, wie es uns im Johannesevangelium, Kapitel 17, übermittelt worden ist. Da unsere Gemeinschaft größer geworden ist und da die Konflikte in unserer Zeit deutlicher zutage treten, scheint es mir eine Notwendigkeit zu sein, daß wir den paulinischen Gedanken von der Vielfalt der Charismata im Leib Christi (1 Kor 12—14) in unser Denken und Handeln miteinbeziehen.

Wenn wir erklären: „Jesus Christus befreit und eint“, dann müssen wir in dieser doppelten Perspektive eine vom ökumenischen Gedanken getragene Befreiung ins Auge fassen, die uns als einzelne und als Gemeinschaft unsere unterschiedlichen Berufungen als Errichtung der Einheit des Leibes entdecken, verkündigen, erreichen, berichtigen und erhalten läßt. In der Gnade Gottes müssen wir uns bemühen, befreit zu sein zur Verschiedenheit, zum Empfang unterschiedlicher Gaben, zur Ausführung des mannigfaltigen Auftrags Gottes und zur Entdeckung der Einheit in unserer Verschiedenheit, wir müssen frei werden, eins zu sein unter dem Kreuz und in der Kraft des auferstandenen Herrn.

Übersetzt aus dem Englischen  
Sprachendienst des ÖRK

# In der Anrufung des Geistes leben

Bericht über die Einheit der Kirche

LUKAS VISCHER

## *Einleitung*

Der Geist allein vermag die Kirchen aus dem gegenwärtigen Zustand der Trennung in die Einheit zu führen. Es ist wichtig, daß wir uns diese grundlegende Wahrheit immer wieder in Erinnerung rufen. Jeder, der sich je mehr als nur oberflächlich mit der Frage der Einheit der Kirche beschäftigt hat, weiß, mit wieviel Hindernissen und Widerständen zu rechnen ist. Gegensätze, die nicht nur auf den ersten, sondern auch noch auf den zehnten Blick unversöhnlich scheinen, Anomalien, Widersprüche — und vor allem jene ungeheure hartnäckige Trägheit, die jedem einmal bestehenden Zustand innezuwohnen scheint. Das Bemühen um die Einheit der Kirche kann angesichts dieser Widerstände menschlich gesprochen nur in einer Sackgasse enden.

Der Hinweis auf den Geist hat aber noch einen tieferen Grund. Denn ist nicht die Ausgießung des Geistes zugleich der Anfang der einen Kirche? Und kann darum nicht der Geist allein jene verschüttete Einheit wieder zum Leuchten bringen? Es ist kein Zufall, daß in der Aufzählung des Credo der Geist und die Kirche aufeinanderfolgen. Die Reihenfolge ist von Bedeutung. Der Geist ist der Schöpfer der Kirche. Sie stammt nicht aus sich selbst, und sie kann darum nur sein, was sie berufen ist zu sein, wenn sie ständig aus der Hand dieses ihres Schöpfers lebt. Der gegenwärtige Zustand der Trennung kann nur überwunden werden, wenn der Geist die Kirchen von neuem anrührt und die Mauern durchbricht, die sie nach wie vor voneinander trennen. Es kommt darum für die ökumenische Bewegung alles darauf an, daß die Kirchen in der ständigen Anrufung des Geistes leben.

Was heißt das nun aber: in der Anrufung des Geistes leben? Denn so wahr und zutreffend der Hinweis sein mag, ist er in seiner Allgemeinheit doch zunächst unbefriedigend. Gewiß, der Geist wird es schaffen. Was heißt das aber, wenn sich die Kirchen in Wirklichkeit nicht rühren? Ist es dann mehr als ein frommer Seufzer, der den Status quo der Trennung überdeckt, mehr als ein theologischer Kniff, der den Ungehorsam und vor allem jene falsche Geduld ermöglicht, durch die die ökumenische Bewegung immer wieder aufgehalten wird? Es ist darum notwendig, über die Allgemeinheit der Aussage hinauszugehen. Den Geist anrufen ist im Grunde ein gefährliches, ja ein explosives Unternehmen. Denn der Geist vertritt die Sache Christi unter uns, und indem er die Sache Christi vertritt, stellt er unausweichlich uns und unser Leben in Frage. Wo er einbricht, ist Christus gegenwärtig, seine Predigt, sein Leiden, sein Sieg über den Tod und alle Macht, die mit dem Tode geht. Der Geist durchbricht die Schwere, die uns an uns selber bindet, jene Schwere, von der einmal gesagt worden ist, daß sie Luzifer zu Fall gebracht habe. Er ist der Geist der Freiheit und kann darum

niemals als Rechtfertigung für irgendeine Gefangenschaft in Anspruch genommen werden. Er schafft aber die Freiheit nicht dadurch, daß er uns der Wirklichkeit dieser Welt, auch der Wirklichkeit der getrennten Kirchen mit ihren Gegensätzen, Anomalien und Widersprüchen entfliehen läßt. Gerade indem er den Blick auf die Zukunft, auf das Kommen des Reiches Gottes eröffnet, ist er auch der Geist der Verwandlung, der Verwandlung jetzt und hier. Der Geist gibt sich nicht mit der Möglichkeit oder der Vision der Verwandlung zufrieden. Er will da, wo er anrufen wird, an der Wirklichkeit rühren. Stehen aber die Kirchen nicht in der Versuchung, diesem Anspruch des Geistes gerade durch die ökumenische Bewegung auszuweichen? Denn ist die ökumenische Bewegung wirklich etwas anderes als das große „Spiel mit der Möglichkeit der Einheit“<sup>1</sup>? Wird die Einheit selbst nicht ständig durch die Vision der Einheit ersetzt? Wenn aber die Gabe des Geistes von vornherein nur als Möglichkeit betrachtet wird, kann der Geist nicht wirklich angerufen werden.

Es kann darum radikale Veränderungen im Leben der Kirchen und in der Gemeinschaft der Kirchen untereinander mit sich bringen, wenn die Anrufung des Geistes, die Epiklese, wie manche sagen würden, ernst genommen wird. Der Ort, an dem dies in erster Linie geschehen muß, ist ohne Zweifel der Gottesdienst. Ich denke dabei nicht so sehr an bestimmte Gebete, obwohl es auch notwendig ist, der Anrufung in bestimmten Gebeten klareren Ausdruck zu geben. Ich denke an den ganzen Gottesdienst als den Augenblick, in dem sich die Gemeinde dem Handeln Gottes öffnen muß. Nur wenn dort der Raum für den Geist geschaffen wird, kann sein Wirken auf das gesamte Leben der Kirche übergreifen.

Lassen Sie mich nun unter dem Vorzeichen dieser einleitenden Überlegung über einige Entwicklungen berichten, die für das gemeinsame Bemühen um die Einheit der Kirche von besonderer Bedeutung sind.

### *1. Die ununterbrochene Tradition in der einen Kirche: die kritische Anfrage von seiten der orthodoxen Kirche*

Sie erinnern sich an die Erklärung, die das Patriarchat von Konstantinopel letztes Jahr anlässlich des 25jährigen Bestehens des Ökumenischen Rates der Kirchen veröffentlichte. Aus verschiedenen Gründen ein überaus bedeutsamer Text. Vor allem natürlich darum, weil das Patriarchat keinen Zweifel darüber ließ, wie wichtig ihm die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen und die Teilnahme an seiner Arbeit seien. Der Text spricht von der „kostbaren Erfahrung des gemeinsamen Weges“. Aber zugleich auch darum, weil das Patriarchat in aller Offenheit darlegte, wie es sich den Weg in die Zukunft denke. Ich denke im Zusammenhang dieses Berichtes vor allem daran, mit welchem Nachdruck das Patriarchat betonte, daß der Ökumenische Rat der Kirchen als Werkzeug in ihrem gemeinsamen Bemühen um die Einheit zur Verfügung stehen müsse, jener Einheit, die heute so entstellt und unfassbar sei<sup>2</sup>. Erklärungen anderer orthodoxer Kirchen gingen in die-

<sup>1</sup> Vgl. Ernst Lange, *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972.

<sup>2</sup> *Ökumenische Rundschau*, 22. Jg. (1973), S. 524 ff.

selbe Richtung. Ich denke z. B. an den Brief der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralauschuß und vielleicht noch mehr an Äußerungen S. H. Patriarch Pimen anläßlich seines Besuches beim Ökumenischen Rat der Kirchen im September letzten Jahres<sup>3</sup>.

Alle diese Äußerungen haben die willkommene Gelegenheit zu neuem Austausch und neuen Begegnungen gegeben. Die Schreiben der Patriarchate von Konstantinopel und Moskau sind vom Exekutivauschuß ausführlich beantwortet worden<sup>4</sup>. Die in den Schreiben angeschnittenen Fragen sind anläßlich von verschiedenen Besuchen in orthodoxen Kirchen und Tagungen mit orthodoxen Theologen behandelt worden. Weitere Tagungen sind im Zusammenhang mit den Vorbereitungen für die Vollversammlung vorgesehen.

Die Frage nach der Einheit der Kirche ist in diesem Gespräch trotz aller Anstrengungen, die bereits unternommen worden sind, ohne Zweifel noch nicht ausreichend geklärt worden. Lassen Sie mich dies mit einem Hinweis illustrieren. Wenn orthodoxe Theologen von der Einheit der Kirche sprechen, betonen sie immer wieder die ununterbrochene Kontinuität der Kirche von den Anfängen durch die Jahrhunderte bis heute. Eine Gruppe von orthodoxen Theologen hat etwa kürzlich folgende Formulierung geprägt: Glaube, Hoffnung und Liebe der apostolischen Gemeinschaft wurden durch die Kraft des Heiligen Geistes Wirklichkeit und werden in der Kirche von Generation zu Generation fortgepflanzt. Die Kirche ist durch diese lebendige Tradition eins. Die getrennten Christen können darum ihre volle Gemeinschaft in dem einen Leib Christi nur wiederentdecken, indem sie einander in dieser lebendigen Tradition wiederentdecken<sup>5</sup>. Protestantische Christen können solche Aussagen schwer mitvollziehen. Sie sehen darin in erster Linie den Anspruch einer Kirche, die eine Kirche zu sein. Sie empfinden sie darum als irritierend, eine Irritation, die umgekehrt auf orthodoxe Christen wiederum irritierend wirkt. Steckt aber in dieser Betonung der Kontinuität nicht weit mehr? Ist sie im Grunde nicht ein gewaltiges Bekenntnis zur Treue Gottes? Was Gott einmal geschaffen hat, läßt er nicht mehr fahren. Seine Treue ist so groß, daß Gestern, Heute oder Morgen in gewissem Sinne verschmelzen und jedenfalls keinen entscheidenden Unterschied ausmachen. Die Kirche ist nie nur die Kirche von heute, sie ist immer zugleich auch die Kirche von gestern und morgen. Sie kann darum gar nicht ephemere sein. Die Kraft, die von diesem Bekenntnis zur Treue Gottes ausgeht, darf nicht unterschätzt werden. Das Bewußtsein der Gemeinschaft über die Generationen hinweg kann sich vor allem in einer Zeit großer und rascher Veränderungen als überaus wirksame Quelle der Freiheit erweisen. Gott bleibt derselbe in der Tradition und in der Kirche. Das Bekenntnis des Glaubens ist gegeben, nicht erst zu suchen, die Gemeinschaft ist gegeben, nicht erst zu verwirklichen. Wie oft hilft diese Gewißheit neue Probleme zu bewältigen, die sonst beinahe unüberwindlich vor uns stehen.

Dieses Zeugnis der orthodoxen Kirche ist für die Kirchen, die aus der

<sup>3</sup> Ebd., S. 530 ff. und *The Ecumenical Review*, Vol. XXVI, Nr. 1, Januar 1947, S. 119 ff.

<sup>4</sup> Ebd., 23. Jg. (1974), S. 235 ff.

<sup>5</sup> *Minutes of the Faith and Order Working Committee*, Zagorsk 1973, S. 46 bis 47.

Reformation hervorgegangen sind, von größter Bedeutung. Denn die Tradition ist in der Tat in ihnen nicht mit derselben Selbstverständlichkeit gegenwärtig und lebendig. Die Betonung liegt vielmehr auf der Notwendigkeit der ständigen Erneuerung. Die Erfahrung der Reformation ist in dieser Hinsicht für sie bestimmend. Der Bruch, der sich damals als notwendig erwiesen hat, kann sich offenkundig auch in der Zukunft wieder als notwendig erweisen. Sie haben darum die Neigung, in ständig neuen Aufbrüchen und Anfängen zu leben, das, was eben erst geworden ist, zu verneinen und sich dem nächsten zuzuwenden, kurz: den Geist so anzurufen, als ob er noch nie vorher angerufen worden wäre, als ob er noch nie vorher am Werke gewesen wäre. Eine Betonung der Diskontinuität, die in den Ausblick auf die Zukunft ein Element der Unsicherheit einführt und damit sowohl die Gemeinschaft als auch schließlich die Fähigkeit zu gemeinsamer Erneuerung in Frage stellt.

Die orthodoxe Betonung der ununterbrochenen Tradition in der einen Kirche wirft allerdings auch manche Fragen auf. Wie können bei dieser Betonung die notwendigen Erneuerungen vollzogen werden? Besteht nicht ständig die Neigung, weit mehr zu dieser einen Tradition zu rechnen, als in Wirklichkeit zu ihr gehört? Wird es dadurch nicht auch unmöglich, gemeinsam konkrete Schritte auf die Einheit hin zu unternehmen? Der Außenstehende kann sich des Eindrucks eines Widerspruchs nicht erwehren. Er hört die orthodoxen Kirchen von der zentralen Bedeutung der Einheit reden. Er hört sie aber kaum etwas davon sagen, wie sie je verwirklicht werden könnte. Der Schaden, der mit der Spaltung einmal eingetreten ist, scheint irreparabel zu sein. Haben darum nicht auch die Kirchen der Reformation ein Zeugnis abzulegen, ein Zeugnis, das sie im Gespräch mit der orthodoxen Kirche offenkundig bisher noch nicht genügend verständlich gemacht und zur Geltung gebracht haben? Die Erfahrung der Reformation könnte zu einem tieferen Verständnis der ununterbrochenen Tradition führen. Der Bruch, der sich im 16. Jahrhundert ereignete, muß ja nicht notwendigerweise als Bruch, er kann auch als Schritt der Erneuerung *in* der einen Tradition verstanden werden. Die Tradition erweist sich gerade darin lebendig, daß sie solche Schritte möglich macht. Die Kontinuität ist zwar nicht weniger wirklich, aber doch verborgener und weniger greifbar, als es unsere menschliche Schwachheit gerne haben möchte.

Es könnte darum wohl sein, daß eine Auseinandersetzung über das Wesen der einen, lebendigen und ununterbrochenen Tradition das Gespräch um ein gutes Stück weiterführen und ein tieferes gegenseitiges Verstehen schaffen würde.

## 2. *Universalität der Kirche — Einheit auf der Ebene regionaler Zonen*

Die bisherige Diskussion über die Einheit hat in der Regel die Einheit entweder auf der universalen oder dann auf der nationalen und lokalen Ebene ins Auge gefaßt. Alle an allen Orten oder alle an jedem Orte. Die Gespräche über die Einheit vollziehen sich entweder auf der universalen Ebene zwischen verschiedenen konfessionellen Familien oder auf der nationalen Ebene zwischen gewissen Kirchen in einem bestimmten Lande. Ich habe bereits letztes Jahr darauf hingewiesen, daß in Zukunft die Einheit auf der regionalen Ebene größere Bedeutung gewinnen könnte. Einige Entwicklungen,

die seither stattgefunden haben, verdienen in diesem Zusammenhang Erwähnung.

Ich denke dabei zuerst an die Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka. Es ist dort mit den stärkstmöglichen Worten von der Notwendigkeit der Selbständigkeit und Einheit der afrikanischen Kirchen gesprochen worden. So ist etwa gesagt worden: „Der Begriff der Selbständigkeit enthält zwei Elemente ‚selbst‘ und ‚stehen‘. Selbst — die Kirche Afrikas muß — mit Christus als ihrem Fundament — ihre Aufgaben und Verantwortungen selbst wahrnehmen; sie muß sich mit der Tradition Afrikas identifizieren. Stehen — sie muß genügend Kräfte und Mittel aufbringen, um auf eigenen Füßen stehen zu können.“ Um diese Selbständigkeit erreichen zu können, ist es notwendig, dem Verhältnis der Abhängigkeit zu den westlichen Kirchen, die das Evangelium gebracht haben, ein Ende zu setzen. Die afrikanischen Kirchen sollen darum von sich aus auf jede Hilfe von außen, jedenfalls für eine gewisse Zeit, verzichten. Die Versammlung ist sich der Radikalität und des Risikos dieses Vorschlages durchaus bewußt. Sie ist aber davon überzeugt, daß es einzig durch solche Maßnahmen zur Einheit und Erneuerung der Kirchen in Afrika kommen kann.

Vor einer Woche ist in Accra die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu Ende gegangen. Unmittelbar vorher fand in Accra eine Konsultation über Einheit der Kirche in Afrika statt. Sie brachte Delegierte aus allen Ländern Afrikas zusammen, in denen vereinte Kirchen bereits entstanden sind oder wenigstens Verhandlungen mit diesem Ziel im Gange sind. Es war eindrucksvoll, mit welchem Nachdruck diese Konsultation zur Verwirklichung organischer Einheit aufrief. Zugleich wurde auch unmißverständlich klar, daß die afrikanischen Kirchen ihre eigenen Modelle der Einheit entwickeln müssen. Überlegungen über die Einheit müssen z. B. die Ansätze zu einer afrikanischen Theologie in Rechnung stellen; und die Einheit muß so konzipiert werden, daß grundsätzlich auch die sogenannten unabhängigen Kirchen daran teilnehmen können.

Ich denke in diesem Zusammenhang regionaler Einheit aber auch an Entwicklungen in Europa. Die Annäherung zwischen lutherischen und reformierten Kirchen hat seit dem letzten Jahr beträchtliche Fortschritte gemacht. Etwas mehr als die Hälfte der Kirchen hat der Leuenberger Konkordie ihre endgültige Zustimmung gegeben, noch keine hat sie abgelehnt. Es steht also bereits fest, daß am 1. Oktober dieses Jahres die Kirchengemeinschaft zwischen der Mehrzahl der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas hergestellt werden kann. Die Frage nach der Einheit der Kirche findet überdies vermehrte Aufmerksamkeit in der Konferenz Europäischer Kirchen. Sie wird eines der beiden Hauptthemen der Vollversammlung sein, die in einigen Wochen in Engelberg stattfinden soll. Die entscheidende Frage ist offensichtlich. Wie können die Kirchen ihrer Gemeinschaft Ausdruck geben in einem Kontinent, der unter anderem auch durch die Gegensätze der Konfessionen zerrissen ist? Wie können sie darüber hinauswachsen, daß jede für sich allein die universale messianische Mission meint erfüllen zu müssen? Wie können sie sich aufs neue als regionale europäische Gemeinschaft in die universale Gemeinschaft eingliedern? Es ist noch nicht vor auszusehen, inwieweit die Kirchen auf diese Fragen wirklich antworten werden. Sie sind aber jedenfalls gestellt.

Die Entwicklungen in anderen Kontinenten sind vielleicht weniger greifbar. Es ist aber offenkundig, daß sich die Frage nach der Einheit auch dort je auf ihre Weise stellt.

Je mehr aber die Besonderheiten der verschiedenen Regionen hervortreten, desto mehr stellt sich die Frage, wie sie in Zukunft zueinander in Beziehung treten werden. Die Kirche ist von den frühesten Jahrhunderten an in Regionen gegliedert gewesen. Denn was anderes sind die Patriarchate der Alten Kirche als die Regionen der damals bekannten Oikoumene? Und vergessen wir dann auch nicht, wie wichtig das Verhältnis der Patriarchate zueinander für die Einheit der Kirche war! Die Aufgabe ist in ihrer heutigen Gestalt nicht weniger entscheidend. Die Qualität der universalen Gemeinschaft der Kirche wird zu einem guten Teil davon abhängen, ob es gelingt, ein konstruktives Verhältnis zwischen den Regionen herzustellen.

Die Frage hat die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra beherrscht. Auf der einen Seite wurde deutlicher, daß die Einheit in den Gegebenheiten des jeweiligen Kontextes gewahrt und verwirklicht werden müsse. Die Kommission hat dazu aufgerufen, über die Allgemeinheit der Rede über die Einheit hinauszukommen und die Aufgabe entschlossener in der jeweiligen Situation anzupacken. Auf der anderen Seite wurde aber mit nicht weniger Nachdruck die Notwendigkeit universaler Gemeinschaft hervorgehoben. Die Betonung des jeweiligen Kontextes darf nicht zur Vernachlässigung der universalen Gemeinschaft führen. Im Gegenteil, sie ruft geradezu nach einer neuen Manifestation universaler Gemeinschaft. Die Kommission hat in diesem Zusammenhang den Begriff der konziliaren Gemeinschaft weiterentwickelt und mit neuem Inhalt gefüllt.

Die Arbeit an dieser universalen Gemeinschaft ist aber natürlich nicht eine interne Aufgabe des Ökumenischen Rates. Sie muß von den Kirchen selber in Angriff genommen werden. Überall muß nach Mitteln und Wegen Ausschau gehalten werden, der universalen Gemeinschaft neu Ausdruck zu verschaffen. Überall muß darum gekämpft werden, daß die universale Sendung nicht durch neue Formen von Separatismus beeinträchtigt wird. Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang nur ein Beispiel nennen, das mir von besonderer Bedeutung scheint. Die Überlegungen, die in der Kommission für Weltmission und Evangelisation im Rahmen des Programms für den ökumenischen Austausch von Personal angestellt werden. Es wird dort an einem neuen Verhältnis der gegenseitigen Hilfe und Solidarität gearbeitet. Es ist davon die Rede, daß eine Gemeinschaft zustande kommen soll, in der alle Teile in gleicher Weise einander verpflichtet sind und gemeinsam über den Austausch von Personal entscheiden. Die Überlegungen sind nicht nur von unmittelbarer praktischer Bedeutung, sie sind eine konkrete Illustration für die weit umgreifendere Frage nach der heute notwendigen Manifestation der universalen Gemeinschaft der Kirche.

### *3. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen*

Es sind nun beinahe zehn Jahre vergangen seit der feierlichen Promulgation des Dekretes über den Ökumenismus und seit der Gründung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Wie stellen sich im Rückblick auf diese Zeit

die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat dar? Wie können sie in Zukunft gestaltet werden? Da die nächste Vollversammlung bevorsteht, ist es doppelt wichtig, sich diese Fragen von neuem zu stellen.

Zunächst ist vor allem zu betonen, in welchem Maße sich im Laufe dieser zehn Jahre die Gemeinschaft zwischen den Kirchen auf allen Ebenen gefestigt hat. Die Mauern, die die römisch-katholische Kirche von den übrigen Kirchen zu trennen schienen, sind gefallen. Christen beten zusammen, leben zusammen, handeln zusammen, machen in immer höherem Maße dieselben Erfahrungen, stellen dieselben Fragen und sind in ähnliche Auseinandersetzungen verwickelt. Die Gemeinschaft, die uns im Namen Christi gegeben ist, kommt gegen alle Hindernisse immer wieder überwältigend und unwiderstehlich zum Durchbruch. Sie ist oft so greifbar, daß es möglich scheint, ihr bleibenderen und sichtbaren Ausdruck zu verschaffen.

Gerade dieser Versuch bleibt aber mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Denn sobald es darum geht, der Gemeinschaft Ausdruck zu geben, stoßen nach wie vor gegensätzliche Konzeptionen aufeinander. Die eine Kirche Jesu Christi ist in der römisch-katholischen Kirche gegenwärtig! Wie kann es bei diesem Anspruch zu einer Gemeinschaft zwischen den Kirchen kommen? Gewiß, sie kann sich für sie öffnen. Muß sie aber nicht ihnen gegenüber ihre Identität als römisch-katholische Kirche uneingeschränkt aufrechterhalten? Die geistliche Erfahrung der ersten Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die unerwartete Entdeckung der in Christus tatsächlich gegebenen Gemeinschaft, war so stark, daß diese Fragen für eine Weile in den Hintergrund treten konnten. Je weiter aber die Bewegung fortschritt, desto unausweichlicher mußten sie sich wieder geltend machen.

Das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen war von Anfang an von einem inneren Widerspruch belastet. Es ist insofern ein hinkendes Verhältnis, als sich zwei Größen gegenüberstehen, die nicht wirklich miteinander verglichen werden können. Die römisch-katholische Kirche ist eine Kirche, der Ökumenische Rat eine Gemeinschaft von Kirchen. Die römisch-katholische Kirche hat sich sofort nach der Promulgation des Dekretes über den Ökumenismus bereit gefunden, mit dieser Gemeinschaft von Kirchen zusammenzuarbeiten, und es kann kein Zweifel sein, daß die Zusammenarbeit der letzten zehn Jahre manche Früchte für die Gemeinschaft unter den Kirchen getragen hat. Indem die römisch-katholische Kirche sich bereit findet, *mit* dieser Gemeinschaft von Kirchen zusammenzuarbeiten, gibt sie aber auch zu verstehen, daß sie sich nicht in vollem Umfang *zu* dieser Gemeinschaft zählt. Sie steht ihr bei aller Aktivität, die entfaltet worden ist, nach wie vor gegenüber. Die Anomalie hätte vielleicht durch die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat überwunden werden können. Sie wissen, daß die Möglichkeit untersucht worden ist, sich aber jedenfalls im jetzigen Zeitpunkt nicht hat realisieren lassen. Es ist bis jetzt auch noch von keiner Seite ein Vorschlag gemacht worden, wie der Gemeinschaft aller Kirchen in der ökumenischen Bewegung allenfalls auf andere Weise sichtbar Ausdruck verschafft werden könnte.

Warum ist aber die Schwierigkeit an dieser Stelle so groß? Warum haben andere Kirchen, deren Selbstverständnis doch ähnlich ist, nicht dieselben Hem-

mungen? Der Grund ist vermutlich darin zu suchen, daß die römisch-katholische Kirche in weit höherem Maße als andere Kirchen als universale Gemeinschaft konstituiert ist und die universale Struktur, die sie kennzeichnet, als wesentlichen Bestandteil ihrer Identität betrachtet. Sie tritt als die eine Kirche Jesu Christi gerade auf der Ebene in Erscheinung, auf der die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen gemeinsam handeln. Würde die römisch-katholische Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen oder einer ihm ähnlichen Gemeinschaft von Kirchen werden, würde sie darum weit unmittelbarer und einschneidender in ihrer Identität betroffen. Das Gegenüber zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen weist darum im Grunde auf eine ungelöste ekklesiologische Frage zurück: Wie muß heute die Kirche Jesu Christi als universale Gemeinschaft in Erscheinung treten? Die Diskussion, ja Auseinandersetzung über diese Frage ist sowohl in der römisch-katholischen Kirche als auch in den Kirchen, die dem Ökumenischen Rat angehören, in vollem Gange. Nur wenn aus diesen gesonderten Diskussionen eine ökumenische Diskussion wird, werden aber weitere gemeinsame Schritte möglich werden. Muß aber dazu die Bereitschaft auf beiden Seiten nicht erst wachsen?

Wie können also die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen für die Zukunft konzipiert werden? Der Ökumenische Rat muß weiterhin das in seinen Kräften Stehende dafür einsetzen, daß die Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche auf allen Ebenen wachsen kann. Die Tatsache, daß sich im Laufe der letzten Jahre Schwierigkeiten eingestellt haben, mag zu einer Veränderung der Zusammenarbeit führen, aber nicht zu einer Reduktion der Bereitschaft dazu. Denn der Ökumenische Rat würde sich selbst untreu werden, wenn er begänne, sich als Gemeinschaft nicht-römisch-katholischer Kirchen zu verstehen. Er muß darum immer auch für die römisch-katholische Kirche offen sein, selbst wenn er dabei gewisse Anomalien und Komplizierungen in Kauf nehmen muß. Er muß vor allem dazu bereit sein, auch die Fragen anzunehmen, die von der römisch-katholischen Kirche an ihn gerichtet werden. Nur solche Offenheit ist fähig, jene „Einheit der ökumenischen Bewegung“ zu bezeugen, von der die Vierte Vollversammlung in Uppsala sprach. Was bedeutet dies aber für die nächste Zukunft? Vermutlich dreierlei:

a) Es wird auch in Zukunft so etwas wie eine Gemeinsame Arbeitsgruppe notwendig sein. Wenn die Gemeinschaft wachsen soll, bedarf es eines Forums, das die Diskussion gemeinsamer Probleme ermöglicht, eines Werkzeugs, das die Zusammenarbeit ständig zu entfalten sucht.

b) Die Aufmerksamkeit muß sich in den kommenden Jahren vielleicht mehr als bisher auf die grundlegenden Fragen richten, die durch die Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung aufgeworfen werden. Was kann getan werden, um das gemeinsame Zeugnis aller Christen zu ermöglichen? Wie kann ein gemeinsames Verständnis der Einheit der Kirche entfaltet werden? Nur wenn diese Fragen geklärt werden, können auf längere Sicht Fortschritte erzielt werden.

c) Das heißt nicht, daß die Zusammenarbeit zugunsten von allgemeinen Überlegungen suspendiert werden müßte. So notwendig die Klärung der grundlegenden Fragen ist, bedarf es gerade zu dieser Klärung des unmittelbaren Kontaktes und der Zusammenarbeit. Jede Gelegenheit zur Zusammen-

arbeit, die die Verheißung wachsender Gemeinschaft in sich trägt, muß darum wahrgenommen werden. Diejenigen Projekte werden dabei den Vorrang haben müssen, die die römisch-katholische Kirche und den Ökumenischen Rat nicht nur auf der internationalen Ebene in Verbindung bringen, sondern zugleich etwas dazu beitragen, die Gemeinschaft auf regionaler, nationaler und lokaler Ebene zu stärken.

#### 4. *Einheit der Kirche: im Vorfeld der Fünften Vollversammlung*

Drei Themen! Und sogleich stellen sich Dutzende von Fragen! Diese Vielfalt von Fragen, in die sich die eine Frage nach der Einheit aufzufächern scheint, hat etwas Verwirrendes, ja Lähmendes. Denn werden wir sie je beantworten können? Was können wir tun, um nicht über der Vielfalt der einzelnen Fragen das Ziel der Einheit aus den Augen zu verlieren?

##### a) *Rechenschaft über die Hoffnung*

Wichtiger als alles andere ist schließlich das ständig neue Bemühen, das Evangelium in unserer Zeit zu verstehen und verständlich zu machen. Die Anrufung des Geistes hat in dieser Bitte ihre Mitte. Den Geist anrufen heißt, in der Hoffnung und Erwartung leben, daß die Wahrheit Christi durch die Kirche, durch uns zur Geltung kommt. Es ist der Ruf, daß sich das Geheimnis Christi heute von neuem erschließe. Alle Kirchen stehen vor der Aufgabe, ihrem Glauben Ausdruck zu geben. Sie bilden in dieser Aufgabe bereits eine Gemeinschaft, eine Gemeinschaft des Fragens im Geiste. Die Einheit wird wachsen, wenn es uns gelingt, diese Gemeinschaft zu entfalten.

Diese Überlegung zeigt sofort, welche Bedeutung dem Thema „Christus heute bekennen“ für die Einheit der Kirche zukommt. Es ist nicht selbstverständlich, daß eine Vollversammlung sich diesem Thema zuwendet. Es hat sich bisher jedenfalls noch keine der Vollversammlungen so direkt mit der Frage des gemeinsamen Zeugnisses befaßt. Die Tatsache, daß sie jetzt ausdrücklich im Programm erscheint, birgt darum eine gewaltige Chance in sich. Dieser Zentralausschuß hat vor zwei Jahren in seinem Brief an die Kirchen erklärt: Wir müssen lernen, gemeinsam offener von unserem Glauben zu sprechen. Die Vollversammlung könnte dazu beitragen, daß dieser Wunsch in Erfüllung geht. Und ist es vielleicht nicht mehr als nur ein zufälliges Zusammentreffen, daß noch vorher die römisch-katholische Synode in Rom das Thema „Evangelisation der heutigen Welt“ behandeln wird? Die römisch-katholische Kirche hat bis jetzt noch verhältnismäßig wenig über die Möglichkeit des gemeinsamen Zeugnisses gesprochen. Die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils sprechen nur in Andeutungen davon. Die Synode könnte — zehn Jahre nach der Promulgation des Dekretes über den Ökumenismus — die Gelegenheit bieten, einen weiteren Schritt in dieser Richtung zu machen.

##### b) *Das Ja zur Gemeinschaft*

Das Zweite ist die ständig neue Bejahung der in Christus gegebenen Gemeinschaft. Wir leben in einer Zeit zentrifugaler Kräfte. Wir haben entdeckt, daß die Einheit in der Vielfalt Wirklichkeit sein kann, und niemand möchte mehr hinter diese Entdeckung zurückgehen. Die Vielfalt muß vielmehr noch größeren Raum erhalten. Wir haben begriffen, daß die Einheit Spannungen, Auseinandersetzungen und Konflikte nicht ausschließt. Einheit ist nicht sta-

tische Ruhe, sondern dynamische Bewegung. Diese Einsichten können aber auch mißbraucht werden. Sie können dazu führen, daß die Bedeutung der Gemeinschaft gering geachtet wird. Die Sache, für die auf dieser oder jener Seite gekämpft wird, kann tiefe gegenseitige Entfremdungen in den Kirchen und quer durch die Kirchen mit sich bringen. Die Spannungen und Konflikte scheinen zudem die Kirchen in manchen Ländern in die Defensive zu drängen. Sie haben so viel mit sich selbst und ihren eigenen Schwierigkeiten zu kämpfen, daß sie sich auch noch mit der Gemeinschaft über ihre Grenzen hinaus beschäftigen können. Diese Tendenz, sich in gesonderten Bezirken einzurichten und sich von der Verantwortung der Begegnung und der Zusammenarbeit zu isolieren, ist aber gefährlich, und sie wird auch dadurch nicht besser, daß sie heute oft durch den vielleicht an sich richtigen, aber leicht fragwürdig verwendeten Hinweis auf die verschiedenen Christologien und Ekklesiologien im Neuen Testament gerechtfertigt wird. Die Einheit kann nur dadurch bewahrt werden, daß wir die Auseinandersetzungen nicht scheuen. Gewiß, es gibt falsche Einheit. Unwahrheit und Ungehorsam können durch scheinbare Einheit verdeckt werden, und es kann darum notwendig sein, diese Einheit in Frage zu stellen. Der Bruch kann aber letztlich immer nur zeitweilig sein. Der Kampf um die Einheit wird immer von neuem beginnen müssen. Die Tatsache, daß Einheit suspekt sein kann, heißt nicht, daß es die wahre Einheit nicht geben könnte. Den Geist anrufen heißt, ständig die Türe für diese Einheit offenzuhalten.

## Der Dialog von Colombo

Ein weiteres Kolloquium zwischen Hindus, Buddhisten, Juden, Christen und Muslimen

Im März 1970 fand in Ajaltoun bei Beirut der erste vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiierte Dialog einiger Christen mit einigen Hindus, Buddhisten und Muslimen statt, worüber in dieser Zeitschrift 1970, S. 450—462 berichtet worden ist. Zur Vorgeschichte jenes Dialoges von Beirut gehörten sowohl einige lokale und regionale Begegnungen, vor allem zwischen Christen und Hindus in Indien, als auch die in der ökumenischen Diskussion nicht zuletzt im Blick auf die Gespräche zwischen Christen und Juden sowie gelegentlich zwischen Christen und Marxisten vertiefte Frage nach dem Dialog von Gruppen, die sich in Theorie und Praxis gegenseitig ausschließen, unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen jedoch nicht in jedem Falle ohne einander auskommen können. Vorangegangen war überdies eine erstmalige kleine Begegnung zwischen Christen und Muslimen im März 1969 in der Nähe von Genf, deren Anlaß in der Sorge um einen Mißbrauch der Religionen im Nahostkonflikt schon das gesellschaftliche und politische Moment der Veranlassung der zeitgenössischen Dialoge zeigt. Veranlaßt waren und sind sie jedenfalls nicht von Irrealitäten wie etwa der Idee einer Welteinheitsreligion.

Der Dialog von Beirut war von einer Integrität und Substanz, die es dem Ökumenischen Rat ermöglichten, von einem Experiment zu einem Programm voranzuschreiten. Das theologische Thema der dem Ereignis von Beirut fol-

genden Sitzung des Zentralausschusses des Rates 1971 in Addis Abeba war der der Christenheit zuwachsende Dialog mit Formationen jenseits ihrer Grenzen. Eine vorläufige Grundsatzerklärung „Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien“ wurde verabschiedet, eine einschlägige Abteilung in der Programmeinheit „Glaube und Zeugnis“ wurde eingerichtet. Überdies begannen andere Abteilungen und Einheiten des Rates, von je ihrem Interessen- und Aufgabenbereich her spezielle Dialoge anzuregen und Aspekte der Dialogproblematik aufzunehmen. In Löwen 1971 kam das Dialogthema in die Beratungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in Bangkok 1973 beschäftigte es eine Weltmissionskonferenz. Folgende Dialoge wurden seitens des Ökumenischen Rates gehalten:

— Oktober 1970 in Lugano und Dezember 1972 in Genf mit Vertretern des Internationalen Jüdischen Komitees über jüdische und christliche Perspektiven zur Frage einer Weltgemeinschaft. Eine weitere Konsultation zum Verständnis der Macht ist für Januar 1975 geplant.

— März 1972 in Genf mit süd- und nordvietnamesischen Buddhisten sowie mit südvietnamesischen Vertretern der Religion des Cao Dai über christliche und buddhistische Beiträge für die Erneuerung der Gesellschaft in Vietnam.

— Juli 1972 in Broumana bei Beirut mit Muslimen über christliche und muslimische Beiträge zur Aufgabe des gegenseitigen Verstehens und der Zusammenarbeit. Dabei standen in diesem ersten weltweiten Dialog zwischen Christen und Muslimen Fragen von Wahrheit, Offenbarung und Gehorsam, von Gebet und Gottesdienst und der gegenseitigen kommunalen Beziehungen mit dem gesellschaftlich konkretisierenden Problem der geschichtlich-menschheitlichen Ziele der beiden Religionen zur Diskussion.

— September 1973 in Ibadan/Nigeria mit und über die Menschen jener Religion, die man „primal“ oder „urtümlich“ nennen kann, die sich in einigen Fällen eingewoben in den sog. Hochreligionen, zumeist aber selbständig und noch oder wieder lebensfähig vor allem in Afrika und überhaupt in Stammeskulturen findet. Das Thema war die Frage der Ganzheit des Lebens.

— April 1974 in Colombo/Sri Lanka.

— Juli 1974 im zeitlichen Rahmen der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra/Ghana zwischen afrikanischen Christen und afrikanischen Muslimen über die Einheit Gottes und die Gemeinschaft der Menschen. Ein anderer regionaler christlich-muslimischer Dialog zur Aufgabe gegenseitiger Konsultation und Zusammenarbeit in Südostasien ist für Dezember 1974 in Singapore geplant.

Die Dialoge von Beirut und Colombo waren multilateral, die anderen bilateral, einige wurden in globalem, andere in regionalem Rahmen gehalten. Der Dialog von Ibadan erbrachte in dem exemplarischen Überschritt von der Begegnung mit Menschen aus den sog. Hochreligionen zum Gespräch auch mit Menschen „primärer“ Religion eine nun im wesentlichen vollständige Dimensionierung des interreligiösen Dialoges. Ist dies gesagt, so muß freilich ebenso festgestellt werden, daß bisher alle Versuche eines direkten Dialoges mit Sprechern jener Formationen, die der Zentralausschuß in Addis Abeba „Ideologien“ nannte, steckengeblieben sind, und zwar nicht zuletzt wegen des Mangels einer präzisen Abklärung der ideologischen Komponenten in den Kirchentümern selber.

Nicht unbeachtlich ist weiterhin, daß der Frage und der Problematik des Dialoges erstmals auf der kommenden Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen eine Sektion gewidmet ist: „Auf der Suche nach Gemeinschaft — Das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien“. In diesem Titel steckt das Thema der menschlichen, der kommunalen, der regionalen und schließlich der menschheitlichen Gemeinschaft, das sich in all den genannten Dialogen spätestens nach, meist aber schon inmitten der Abklärungen über die Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten und nicht zuletzt der Unvereinbarkeiten der Religionen ergab und bei aller Aussichtslosigkeit interreligiöser Einigung die Aussicht auf wenigstens das weitere Gespräch bereitstellte.

### *Colombo*

Der Dialog, über den hier zu berichten ist, fand in Weiterführung der Beirut-Linie vom 17. bis 26. April 1974 in Colombo/Sri Lanka (Ceylon) statt. Angeregt, organisiert und teils finanziert vom Ökumenischen Rat war er in der Vorbereitung und Durchführung doch nur anteilig seine Sache. Die Entscheidung über die Teilnehmer, die Tagesordnung und die Themen lag unter Federführung von Dr. Stanley J. Samartha und Dr. John B. Taylor aus Genf in den Händen von Dr. Sivaraman, Venerabilis Ananda Mangala Thera, Dr. Uriel Tal, Bischof Anastasios (Yannoulatos) und Dr. Mushir-ul-Haq. Ebenso interreligiös war der lokale Vorbereitungsausschuß zusammengesetzt, gleichfalls das Präsidium der Konferenz mit Dr. (Miss) C. Parvathamma/Mysore, Dr. W. Ananda Thera/Colombo, Dr. Shemaryahu Talmon/Jerusalem, Dr. Hans Jochen Margull/Hamburg und Kultusminister Prof. A. Mukti Ali/Jakarta. Versammelt waren acht Hindus, acht Buddhisten, vier Juden, zwanzig Christen und zehn Muslime. Die angestrebte Parität konnte also nicht durchweg erreicht werden, weniger Christen als andere entschuldigend sich, auch war es wie schon in Beirut 1970 und trotz der Anwesenheit eines Rechtsgelehrten der Kairoer Al Azhar Universität in Broumana 1972 nicht gelungen, die zwei oder drei eingeladenen Mitglieder dieses Zentrums des Islam in Kairo zur Teilnahme am Dialog von Colombo zu gewinnen. Dazu hatte Kardinal Sergio Pignedoli, der Leiter des vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen, kurzfristig absagen müssen. Die damit angedeuteten Schwierigkeiten und Lücken lassen sowohl das schon Erreichte als auch das noch Anstehende erkennen. Erreicht ist ein Kreis von Menschen an einigen wichtigen Stellen der großen Religionen, mit denen seitens des Ökumenischen Rates eine wirksame und dauerhafte Verbindung hergestellt werden konnte und die auch unter sich eine weit ausbaufähige Verbindung angeknüpft haben. Erreicht ist aber noch nicht ein im wesentlichen lückenloser Kreis, wie die Zurückhaltung z. B. im Bereich der Al Azhar Universität erkennen läßt. Gar nicht zu erreichen angestrebt war dabei eine volle und autorisierte Repräsentation religiöser Körperschaften, weshalb jeder Teilnehmer an diesem oder an vergleichbaren Dialogen nur für sich selber, dabei freilich immer als ein verantwortliches Glied seiner religiösen Gemeinschaft sprechen konnte.

Dieser Dialog nun fand in Colombo, der Hauptstadt der Republik Sri Lanka statt, die sich laut ihrer Verfassung als „sozialistische Demokratie“ versteht, in deren Verfassung es bei Zusicherung voller Religionsfreiheit aber auch heißt:

„Die Republik Sri Lanka räumt dem Buddhismus den ersten Platz ein und betrachtet es dementsprechend als ihre Pflicht, den Buddhismus zu schützen und zu fördern.“ Der Mönch, der Anfang 1970 die Bewegung zur Aufnahme dieses Artikels in die neue Verfassung schuf, Dr. Havanpola Ratanasara, war Teilnehmer des Dialogs und zeigte bei diesem sowohl die großen sozialetischen Möglichkeiten im Buddhismus als auch die nach etwa 450 Jahren europäischer Dominanz und Verfremdung tatsächlich wiedergewonnene religiös-kulturelle, singhalesisch-buddhistische Identität. Gleichermaßen holten die drei leitenden Äbte des singhalesischen Sangha in ihrem umfangreichen Grußschreiben an die Dialogkonferenz die buddhistische, durch die Prinzipien des Aśoka geprägte Vergangenheit des Landes hervor, wobei sie auf die freilich gedachte Widerspruchslosigkeit der nun offenbar als klassisch geltenden frühen buddhistisch-ceylonesischen Gesellschaft ebenso aufmerksam machten wie auf die damalige führende und jetzt wieder gültige, nicht nur den Tempeln, sondern auch den Reisfeldern geltende Rolle des buddhistischen Mönchtums. Damit war zwar das Phänomen samt der Leistung des modernen Laienbuddhismus übersehen, wohl aber kraftvoll auf die gegenwärtige buddhistische Renaissance hingewiesen worden. Diese Renaissance ist natürlich ein Faktum, freilich zeigt sie sich auch dem sympathischen Beobachter sehr bald in ihrer sowohl den Buddhismus als auch die ceylonische Gesellschaft betreffenden Problematik. Sie ist einmal in dem sozialen, politischen und kulturellen Prozeß, in dem sie stattfindet, je ein partikularer, hier also ein singhalesischer Vorgang und steht darin in Spannung zum universalen Selbst- und Aufgabenverständnis des Buddhismus. Sie schließt in einer pluralen Gesellschaft zum anderen eine wiederum unbuddhistische Distanz, wenn nicht gar eine eigentlich undenkbbare Aggressivität gegen nichtbuddhistische Minderheiten, besonders gegen die vornehmlich hinduistischen Tamilen ein, ganz abgesehen davon, daß mit ihr in den Minderheiten, etwa bei den ceylonischen nationalbewußten Christen, ein neues Identitätsproblem unter der Frage geschaffen werden kann, wie christliche Herkunft und buddhistische Sozialität zu vereinbaren sind. Damit war pars pro toto das allen Weltreligionen eigene Problem universalen Anspruchs und doch nur partikularer Verwirklichung demonstriert.

Freilich lassen sich nun im singhalesischen Buddhismus zugleich auch Gegenkräfte beobachten, die sich aus der im ganzen elenden wirtschaftlichen und sozialen Lage eines überbevölkerten und rohstoffleeren Entwicklungslandes von der einen Seite und einer wachsenden Dialogbereitschaft von der anderen Seite her ergeben. Jedenfalls scheint sich die gerade angedeutete Problematik praktisch oder fürs erste inmitten einer in den letzten Jahren kräftig anhebenden Kooperation sozialorientierter Buddhisten, Hindus, Christen und Muslime zusammen mit einigen traditionsoffenen Marxisten an der Stelle aufzuheben, an der alle gemeinsam betroffen sind und die sich jedem in Sri Lanka an den langen Schlangen unterernährter sowie unterbeschäftigter Menschen vor den Reisverteilungsstellen und an den Ausgehverböten an politisch besonders gespannten Tagen unmittelbar zeigt. Gleich im Anschluß an den Dialog von Colombo, in dessen Zeit im übrigen ein Ausgehverbot fiel und der wegen der politischen Unruhe auf eine öffentliche Veranstaltung verzichten mußte, saßen Vertreter der religiösen und der politischen Gruppen Sri Lankas vier Tage lang zur Erörterung der dringendsten Schritte für die Entwicklung und Friedenserhaltung des Inselstaates zusammen. Für mich als einen Beobachter war diese

Konferenz nicht nur eine frühe und auch gar nicht erwartete lokale Frucht des Geistes unseres weltweiten Dialoges, sondern ein in der ceylonesischen Situation auch lindiger Erweis, daß Not, wenn wegen der Buddhisten und Marxisten auch nicht beten lehrt, dann doch an einigen nicht unwichtigen Stellen nüchtern und gemeinschaftsbewußt macht. Der Weg zur Einlösung des Anspruches auf Universalität geht in der Geschichte offenbar nur über die Kreuzungen von Dialog und Kooperation.

Überhaupt wurden in Colombo 1974 die Bedrängnisse gegenwärtiger Geschichte samt der Möglichkeit, in einem interreligiösen Dialog geschichtlich zu denken, viel stärker empfunden als im Dialog von Beirut 1970. Die Welt-ernährungskrise war vor der Tür deutlich, die Inflationsfolgen der Energie-krise waren an den Ärmsten am schrecklichsten zu sehen, die alten und nun auch ganz neue Abhängigkeitsverhältnisse schoben sich grell in den Blick, das Bewußtsein der Dritten Welt hatte ein epochales Maß erreicht. Die internen Probleme Sri Lankas wurden von einem Sprecher der tamilisch-hinduistischen Minderheit scharf thematisiert, harte Fragen zum Kastenproblem Indiens kamen von einer ihrer Herkunft nach kastenlosen Religionssoziologin, eine buddhistische Klage über mangelnde Religionsfreiheit im theistisch fundierten, einen nicht-theistischen Buddhismus also ausschließenden Indonesien wurde laut, Muslime waren sich sowohl einiger restriktiver Tendenzen der gerade zu Ende gegangenen Islamischen Gipfelkonferenz in Lahore als auch der Anwesenheit dreier Israelis bewußt, mit den Juden wurde überhaupt das Problem von Religion und Staat sinnfällig; überdies wußte jeder, daß die Regierung von Sri Lanka erst in der Stunde ihr Versprechen einlöste, allen und somit auch den eingeladenen Israelis Visa zu erteilen, als man sich in Genf entschlossen zeigte, den Dialog notfalls eben nicht in Sri Lanka zu halten. Und dann war es natürlich das Dialogthema, das in Beirut noch allgemein eröffnend „Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens“ hieß, in Colombo aber, ein wesentliches Dialogmotiv schon spezifizierend, lautete: „Auf dem Wege zur Weltgemeinschaft — Gaben und Aufgaben für das Zusammenleben der Menschen“; oder genauer original: „Towards World Community: Resources and Responsibilities for Living Together“.

### *Weltgemeinschaft*

Zum Verständnis des fragwürdigen und natürlich auch leicht diskreditierbaren Konzepts einer Weltgemeinschaft, ja schon des Begriffes der Gemeinschaft überhaupt, kann in unseren Breiten auf Name und Vorstellung der „Europäischen Gemeinschaft“ hingewiesen werden. Gleichzeitig ist zu sagen, daß bei aller Vorbegrifflichkeit von Weltgemeinschaft das immerhin anliegende Konzept in einer internationalen und interdependistischen Mentalität von hohem praktischen Wert ist. Die Frage der Weltgemeinschaft ist im wesentlichen die Frage nach den Überlebenschancen der Menschheit. Sie ist von daher nicht auch, sondern unmittelbar und wesentlich eine Frage religiöser Verantwortung, und zwar in allen Religionen. Für den Religionsgeschichtler wie überhaupt für den Theologen war es in Verfolg der Diskussionen von Colombo interessant zu sehen, wie einseitige und absolute Definitionen der Religionen auf deren jenseitsorientierung hin einfach obsolet sind.

Gleichfalls ließ sich unter dem gerade und hilfreich im Dialog vermittelten

Zwang zu geschichtlichen Verifikationen der in religiösen Einsichten liegenden Weltvorstellungen und gesellschaftlichen Ansprüche ein Übergang von einer idealtypisch-lehrhaften Entfaltung zu einer geschichtsbezogenen Befragung des jeweiligen Erbes erkennen. In den ersten Tagen des Dialoges wurden zu dessen Thema neun Papiere vorgelegt, zur Eröffnung ein Grundsatzreferat von Dr. Samartha, zum Beschluß eine naturwissenschaftliche Betrachtung des Edinburgher Physikers Dr. John M. Francis und eine sozialwissenschaftliche Auslassung des Jerusalemer Politologen Dr. Shlomo Avineri, in der Mitte Entfaltungen oder auch Erörterungen der in den vertretenen Religionen liegenden Vorstellungen von Art und Weise einer Weltgemeinschaft oder deren aus den religiösen Traditionen her möglichen Problematisierung. Hier referierten der Buddhist Prof. L. G. Hewage, der Hindu Dr. K. Sivaraman, der Jude Prof. Talmon, die Muslime Dr. Mushir-ul-Haq aus Indien und Prof. Mukti Ali aus Indonesien sowie der Christ Bischof Anastasios von Androussa/Athen. Diese Papiere werden veröffentlicht, brauchen hier also nicht wiedergegeben zu werden, und die sechs Rechenschaftsablagen aus den Religionen werden dann an sich selber zeigen, inwieweit sie und inwieweit sie nicht von der hier gewagten Generalisierung betroffen sind, daß sich an ihnen tatsächlich erwies, was zu befürchten war, nämlich im ganzen eine Modellierung der Weltgemeinschaft nach dem Bilde dessen, was die jeweilige Religion in der Welt totaliter sein will.

Das in Colombo während der beiden letzten Konferenztage gemeinsam verfaßte und erstaunlich umfangreiche Memorandum vermerkt diese Papiere nicht gerade nur im Vorbeigehen, aber doch in auffälliger Kürze. Es hält fest, daß von muslimischer Seite über „eine ausgewogene Synthese von Gesetz und Geist“ gesprochen worden ist, von jüdischer Seite über „die Komplementierung der Partikularität durch Universalität“, von christlicher Seite über eine „Gemeinschaft der Liebe“, von buddhistischer Seite über den „mittleren Weg“ und aus hinduistischer Orientierung über die „Toleranz zwischen alternativen Absoluten“. Gewiß braucht es über die Nennung zentraler Stichworte hinaus nicht Aufgabe eines Memorandums zu sein, ohnehin zu publizierende und inhaltlich schwergewichtige Papiere ausreichend zu summieren, dennoch erklärt sich die Kürze zunächst aus einem Vorgang, schließlich aber auch aus einem Problem, das zu formulieren gewesen wäre, wenn man sich nicht hinter die Form eines solchen Memorandums hätte zurückziehen können. Das Problem war das von Religion/Religionen und Geschichte, der Vorgang waren die Diskussionen, in denen über die Positionen der Papiere bald zu gemeinsamen Fragen hin fortgeschritten wurde.

Man kann Problem und Vorgang am ehesten anhand des Papieres exemplifizieren, das Bischof Anastasios als ein Sprecher der Christen vorlegte. In diesem hieß es, daß mit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus eine neue Bewegung der Einheit in der Geschichte der Menschheit eingesetzt, eine Gemeinschaft andersartiger Ordnung und Qualität begonnen habe. Die Kirche sei in Christus durch den Heiligen Geist als eine Gemeinschaft der Liebe (koinonia agapes) zusammengerufen worden, und zwar unter der Tatsache oder mit der Aufgabe (with the — Ambivalenz des Englischen, aber hier auch offenkundige Ambivalenz christlicher Lehre!) der Abschaffung aller Grenzen zwischen den Rassen, Sprachen, Geschlechtern, Klassen und Kulturen. Als diese Kirche könne sie kraft des Glaubens, daß der Leib Christi die gesamte menschliche Natur

ergreife, innerhalb der Menschheit nicht zu einem weiteren ihrer Teile oder Partikularitäten werden, weshalb sie als ein Zeichen für die menschheitliche Sehnsucht nach universaler Einheit zu verstehen sei. Was immer sie besitze, was immer sie tue, gehöre und gelte um der Gabe für die Menschheit willen der gesamten Welt. Damit war das christlich-weltgemeinschaftliche Modell umrissen worden, und dies in voller Treue zum kirchlichen Selbstverständnis und in vollem Ernst angesichts des in jeder Religion als Religion liegenden absoluten Anspruchs auf Wahrheit.

Im Wesen des Gegenstandes solcher Darlegung, also der menschheitlichen Bedeutung von nichts weniger als einer Religion, scheint es zu liegen, diese in ihrer lehrhaften Statik vorzuführen. Außer in dem jüdischen und dem hinduistischen Beitrag und bei diesen auch aufgrund des persönlichen Bewußtseins ihrer Verfasser, fehlten ebenso in den anderen Darlegungen überzeugende und eben weiterführende Versuche geschichtlicher Verifikation. Am Ende des muslimischen Beitrages hieß es, daß sich der Islam am potenziertesten als Instrument zur Verwirklichung der Weltgemeinschaft erweisen könne. Noch einmal also: Was vom Gegenstand her gar nicht anders zu erwarten, vom Thema dieses Dialoges her aber auch zu befürchten war, trat in den Angeboten unvermittelter religionsgeschichtlicher Modelle für die Weltgemeinschaft ein. In den Diskussionen nach jedem Papier standen dann aber die Verifikationsfragen an erster Stelle und eröffneten die Phasen der Zusammenkunft, die nach der gegenseitigen Belehrung schließlich zum Dialog im genaueren Sinne führten. So mußte sich Bischof Anastasios nicht nur gleich von einem buddhistischen Sprecher aus dem kolonisierten und missionierten Ceylon und von einem an die europäischen Katastrophen erinnernden Juden, vielmehr auch und nicht ohne spontane Schärfe von einem Christen die Frage stellen lassen, welchen Wirklichkeitswert die Abschaffung aller Grenzen zwischen den Rassen, Sprachen, Geschlechtern, Klassen und Kulturen habe, die nach seiner Dogmatik in und seitens der Kirche vollzogen ist oder vollziehbar sei.

An dieser Stelle brach dann auch in dem Dialog von Colombo, in dem die Geschichte christlicher Mission nicht mehr unmittelbar und reflexionslos angesprochen worden war, das Problem dieser Mission wieder frontal auf. Für mich selber erreichte der Dialog an diesem Punkt die eine seiner zwei Stunden hoher Reife. Sie ergab sich aus der Verlegenheit, in die alle Gruppen mit den lehrhaften Darlegungen je einer Weltreligion als Modell einer Weltgemeinschaft geraten waren. Der Gruppe der Christen stellte sich in einem eigenen Nachgespräch die Frage, ob nicht jede Rede von Christentum und Weltgemeinschaft das Mißtrauen nichtchristlicher Hörer erwecken müsse, falls in ihr besonders die missionsgeschichtlich begründeten Befürchtungen nicht respektiert und reflektiert würden. Dabei wurden die Befürchtungen der Aufspaltung gegebener sozio-religiöser Gemeinschaften, des Einbruchs westlicher oder in jedem Fall andersartiger Werte und damit der Entfremdung genannt, welche die christliche Mission hervorruft — aber natürlich alle andere Mission auch hervorrufen muß, ganz abgesehen von jeder auf Mensch und Gesellschaft gerichteten Veränderungsbewegung. Wie in allen solchen missions- und damit selbstkritischen Diskussionen kam die Gruppe dann natürlich vor die weitere Frage der in der Eigenart des Evangeliums liegenden Unbedingtheit und Permanenz der Herausforderung aller Menschen, thematisierte sie aber in der Dialogsituation, d. h. unter dem Zwang und der Erwartung ihrer Annehmbarkeit bei den Dialog-

partnern, in der Schlußfrage, worin diese die störende, die einschneidende und scheidende Herausforderung am Ende als heilvolle Befreiung erkennen könnten. Aus konferenztechnischen Gründen kam es dazu direkt zu keinem weiteren Dialog, wohl aber war das anschließende Gespräch von nichts weniger und nichts Erstaunlicherem als dem Mitleiden der Nichtchristen mit den Christen gekennzeichnet, deren Leiden an den geschichtlichen Widersprüchen zwischen einem glaubensvollen Angebot einer alle Grenzen aufhebenden Gemeinschaft der Liebe und den unmittelbaren Wirklichkeiten christlicher Abgrenzungen und Entfremdungen erkennbar geworden war. Wie eine Hilfe klang die Bemerkung eines Juden, daß das Christentum doch wohl christlicher sei als in seinen Gestaltungen oder gar an seinem weltgemeinschaftlichen Streben erkennbar werden könne; wie eine Paränese kam die Frage eines Muslim, ob christliche Lehre womöglich den Christus Jesus verendlichen würde. In dieser Dialogstunde kam es somit zu einer unerwarteten Ansehung Jesu und zu einer Betroffenheit — freilich einer doppelten: einer Betroffenheit durch seine offenbar menschheitlich, weltgemeinschaftliche Person und einer Betroffenheit über die in diesem Augenblick als tragisch empfundene Möglichkeit eines in der Gestaltung seiner Gültigkeit liegenden gewissen unchristlichen Umgangs mit Jesus. Dabei fügte der vietnamesische buddhistische Mönch in diesem Kreise ein Wort über seine Beobachtung einer christlichen Abendmahlsfeier ein, bei der ihm das Brotbrechen als das Brechen mit der Vergangenheit, buddhistisch als das Erwachen zur Wirklichkeit erschienen sei. In dieser Stunde, so würde ich interpretieren, ergab sich im Dialog der Übergang von der anfänglichen und bestenfalls einfältigen Vorstellung der eigenen Religion als Modell einer Weltgemeinschaft zu der tragenden Frage, welche Funktionen für eine sich ja schon bildende Weltgemeinschaft im jeweiligen Kern der Religionen liegen könne. Damit wurden Religion und Weltgemeinschaft kommensurabel, damit war auch die gemeinsame Formulierung zunächst anliegender gemeinsamer Schritte möglich geworden, damit vertiefte sich vor allem die Erkenntnis, daß so, wie der Mensch wesenhaft über sich hinausfragt, er auch über jedes Konzept und jeden Verwirklichungsversuch einer Weltgemeinschaft hinausfragen muß. War diese Hinausfrage als die in den Religionen hervorgebrachte und durch sie vermittelte Kernfrage sichergestellt, so konnte unter ihrem Vorzeichen und damit natürlich auch im Hinausfragen über die Absoluta der religiösen Systeme das Leben auf eine „Gemeinschaft der Gemeinschaften“ hin als Einübung in eine Weltgemeinschaft gesehen werden — und dies nicht in pragmatisch-pluralistischer Manier, sondern eben im Wissen um die Vorläufigkeit des Menschen und die bleibende Unfertigkeit der Welt.

### *Unmöglichkeit und Tatsächlichkeit des Dialogs*

Der gerade herausgehobene Vorgang ließ den Konsultatoren von Colombo den Dialog deutlich als einen schon weltgemeinschaftlichen Akt begreifen. Immerhin konnte sich in ihrem Treffen virtuell ein Durchbruch andeuten. Faktisch selbstgenügsame, zur Vergangenheitsorientierung und Isolation neigende Religionen waren durch sie im Zuge weltgeschichtlicher Möglich- und Notwendigkeiten in eine gewisse Beziehung gebracht, die Frage der Funktionen der Religionen in der Entwicklung einer Weltgemeinschaft war durch sie aufgerissen worden. Der Stellenwert der Religionen in der gegenwärtigen Sozialgeschichte

war dabei nicht überschätzt, die Wirkungsgeschichte der religiösen Traditionen aber auch nicht unterschätzt worden. Die gegenseitige Befragung wurde von allen ausgehalten, keiner verließ den Dialog, nachdem er sich für seinen Versuch einmal entschieden hatte, es herrschte Offenheit; Respekt und gar Zuneigung wuchsen, religionsgeschichtliche Kenntnisse wurden erheblich vitalisiert und vertieft, Meinungen konnten sich ändern, Befremdlichkeiten führten zur Frage nach ihren Gründen, Streitfälle dienten der Konturierung von Problemen. Im Memorandum der Konferenz konnte gemeinsam festgehalten werden, daß das Zusammenleben während der zehn Tage des Dialogs als „ein authentischer Ausdruck“ der Wegsuche für ein Zusammenleben der Menschheit erfahren wurde. Der Dialog wurde als eine wesentliche Vermittlungsmöglichkeit herausgestellt, seine Notwendigkeit und Unaufgebarkeit gerade in Konfliktlagen zwischen sozio-religiösen Gemeinschaften wurde nachdrücklich betont.

Gleichzeitig mußte freilich festgestellt werden, daß die in diesem Dialog befragten Religionen „ein gemeinsames Element“, in dem sie schließlich verknüpft werden könnten, nicht haben erkennen lassen. Selbst die Kategorie der Religion, unter der praktisch eine Beziehung eingeleitet und tatsächlich ein Dialog zustande gekommen war, blieb bei dem über die vordergründige Voraussetzung des gemeinsamen Menschseins hinausführenden Definitionsversuch einer Gemeinsamkeit nicht unbestritten. Zu unterschiedlich war das Verständnis dessen, was ja auch nur in einem abendländischen Bewußtsein „Religion“ heißt; zu stark war besonders im theistischen Bereich des Hinduismus die Schwierigkeit, den nicht-theistischen Buddhismus als Religion zu akzeptieren; unübersehbar war überhaupt die oft aporetisch empfundene Spannung zwischen theistischer und nicht-theistischer Grundlegung. Um ein Beispiel auch für überraschende Schwierigkeiten zu geben: Für die in den Entwurf des Memorandums gekommene Frage, ob wir in bestimmten Situationen zum Leiden bereit seien, beantragte mit Erfolg ein buddhistischer Mönch die Streichung, und zwar mit der Begründung, daß nach seiner Tradition Leiden zu vermeiden sei.

Am deutlichsten wurde das Fehlen eines gemeinsamen Elements in dem Versuch, inmitten der durchlaufenden Intellektualität des Dialogs der den Religionen innewohnenden Spiritualität zum Ausdruck zu verhelfen. Im Dialog von Beirut 1970 fanden an jedem Morgen eine christliche Andacht, am Sonntag eine christliche Eucharistiefeier, an den Abenden wechselweise ein islamisches Gebet, ein hinduistischer Ritus und eine buddhistische Meditation statt. An Andacht und Abendmahl nahmen die Nichtchristen, an Gebet, Ritus und Meditation die Christen als respektvolle Beobachter teil. In Colombo, wo nur die Juden, und zwar spontan zu ihrer Sabbatfeier eingeladen hatten, wurde darüber hinausgehend versucht, täglich vor Konferenzbeginn Gelegenheit zur Lektüre aus den heiligen Schriften und zu gemeinsamer Stille zu geben, wovon, wie gleich bemerkt werden muß, keineswegs alle Dialogteilnehmer Gebrauch machten. Die Textauswahl war von einem paritätischen Ausschuss besorgt worden, der in seiner Arbeit natürlich auch vor der Frage gestanden hatte, ob die Texte verlesen und vielleicht kommentiert werden sollten und ob überhaupt gemeinsam mehr möglich sei als das stille Zusammensitzen von Menschen, wenn es nicht um einen freien Diskurs des Glaubens oder tiefster Selbsterkenntnis, sondern um deren gottesdienstlichen, rituellen oder meditativen Erweis gehen soll. Die Entscheidung des Ausschusses fiel gegen jegliche gemeinsame religiöse Handlung aus, ja selbst gegen die Verlesung von Texten. Was blieb,

war die schmale oder gar schale Möglichkeit einiger Minuten gemeinsamen Schweigens, schwer erträglich für diejenigen Religionen, die „reden“, für alle eine Verlegenheit.

Zur zweiten Stunde hoher Reife dieses Dialogs kam es anlässlich der Thematisierung dieser Verlegenheit. Eine Gruppe, die mit der Diskussion des Problems der Spiritualität beauftragt worden war, mußte vor dem Plenum die Unmöglichkeit offenlegen, eine universal akzeptierbare Grundlage nicht nur für ein gemeinsames Verständnis von Spiritualität, sondern vor allem auch für jegliche interreligiöse Gemeinsamkeit zu finden. Nicht einmal die Verallgemeinerung zur Hinsicht der religiösen Erfahrung sei durchgehend annehmbar, ja schließlich wäre nicht mehr sagbar gewesen, was in den Religionen überhaupt den Dialog möglich mache. Der Bericht fügte ein Dennoch an, dem sich viele Dialogteilnehmer freilich erst anzuschließen in der Lage sahen, als sich in einer kurzen, aber spürbar ernüchternden Diskussion die Einsicht in einen gemeinsam nicht begründbaren Dialog erhärtet hatte. Im ganzen war es die Stunde, in der für manche, die in der religiösen Erfahrung eine Brücke oder in ihrer Tradition einfach einen Ausdruck allgemein verbindender Religion gesehen hatten, die Naivität zerfiel. Die Partikularität der Religionen, die bisher überwiegend nur kulturgeographisch anschaulich geworden war, ließ sich hier als offenbar unüberwindlich selbst im Feld religiös postulierter Universalität der Religion sehen. Der Religion in den Religionen oder der Religion überhaupt, so könnte man als Christ dazu sagen, war in dieser Stunde ein Schlag versetzt worden. Nicht aber, daß sich die Dialogteilnehmer daraufhin gleich wieder fingen und im Dennoch zu einer nun nicht mehr tragfähigen Ausgangsbasis zurückstrebten. Dennoch, so wurde gesagt, sind wir dankbar, daß wir auch dann miteinander reden können, wenn Übereinstimmung nicht erzielt werden kann. Zu Ende dieses Dialogs war klar geworden, daß die gegenwärtige Geschichte, die die Frage der Weltgemeinschaft brennend aktualisiert und eine Begegnung von Menschen verschiedener religiöser Traditionen nahegelegt, wenn nicht unausweichlich gemacht hat, den Dialog provozierte, wobei die Provokation freilich in mehr als nur einem vernünftigen guten Willen zur Zusammenarbeit angenommen worden ist. Wie auch immer im Hinduismus und Buddhismus, im Judentum und Islam diese Annahme motiviert sein mag, der christliche Glaube wird in der Provokation unserer Geschichte den Herausruf Gottes zu einer in ihm offengehaltenen und alle Verendlichkeiten aufhebenden Geschichte sehen.

*Hans Jochen Margull*

## „Rechenschaft über die Hoffnung“

Bericht über die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Legon bei Accra, Ghana, vom 23. Juli bis 5. August 1974

Afrika ist für „Glauben und Kirchenverfassung“ Neuland. Denn gewöhnlich tagt die Kommission im Schatten der Universitäten Europas und Nordamerikas. Hier hat sie ihre Wurzeln in der christlich geprägten Bildungswelt des Abendlandes, aus der eine Theologie hervorgegangen ist, die getragen wird von einem Anspruch auf wissenschaftliche Allgemeingültigkeit einerseits und von kritischer Distanz zur kirchlichen Wirklichkeit andererseits. Auf diesem traditionellen Hintergrund erscheint die Vermittlung von Theorie und Praxis, von Vergangenheit und Gegenwart als ein ständiges Problem der Wirklichkeitsbewältigung oder auch des Legitimationsnachweises. In einem Land wie Ghana geht es indes für die christlichen Gemeinden nicht so sehr um die Bewältigung von Tradition, sondern um die Bewältigung der Konfrontation mit anderen religiösen Wirklichkeiten, die keineswegs auf den Bereich eines frommen Bewußtseins beschränkt oder religionsgeschichtlich neutralisiert sind, sondern die das Leben und das soziale Gefüge tiefgreifend bestimmen. In diesem Zusammenhang ist das verkündigte Evangelium ganz unmittelbar Befreiung und Veränderung der Verhältnisse, und die seltsame Unterscheidung von Religiösem und Sozialem, von Mission und Entwicklung erweist sich als völlig verfehlt. Eine Katechetin aus Afrika bestätigt es in einem Tischgespräch: Die europäische religionspädagogische Literatur, soweit sie die Möglichkeit des Redens von Gott in der heutigen Zeit zu begründen sucht, erweist sich als nutzlos, wo Gott eine echte Notwendigkeit ist. Ähnlich zeigt sich die Unmittelbarkeit an einer Prüfungsfrage im Fach Dogmatik in einer theologischen Schule: „Welche dogmatischen Prinzipien helfen uns, heute das Wirken des Heiligen Geistes von einer bloßen Erregung des Gefühls zu unterscheiden?“ Wo alle möglichen Geister zur Sprache kommen, deren Propheten Seelen und Gelder sammeln, hat die Fähigkeit zur Beantwortung dieser Frage ganz unmittelbare Folgen, und die Lehre vom Heiligen Geist ist in der Auseinandersetzung mit solchen Erscheinungen Anleitung zur Scheidung der Geister. Jedenfalls kann sie sich nicht auf eine theoretische Begründung des Redens vom Heiligen Geist heute beschränken.

Die theologischen Probleme sind hier wie dort verschieden; sie sind auch nicht für den Export bestimmt, so gewiß sie sich an jedem Ort und zu jeder Zeit aus der Begegnung mit dem einen Evangelium ergeben. Doch die Universalität des Evangeliums impliziert noch lange nicht die Universalität der Theologie, und das ist der Punkt, an dem Ort und Thema der Konferenz aufeinandertrafen, wenn es galt, „Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die in uns ist“.

### 1. Das Hauptthema: *Rechenschaft von der Hoffnung*

Das neue Thema, das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in das ökumenische Gespräch eingebracht wird, lautet im Anschluß an 1Petr 3,

15: „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist.“ Das Projekt war auf der letzten Tagung der Kommission in Löwen 1971 gestartet worden; vom Arbeitsausschuß war es in Utrecht 1972 und in Zagorsk 1973 präzisiert worden; außerdem hatte eine Konsultation, die im Anschluß an die Weltmissionskonferenz von Bangkok im Januar 1973 getagt hatte, ein Modell der Rechenschaftsablage ausgearbeitet. Das erste greifbare Ergebnis ist wohl das bisher umfangreichste Dokument einer ökumenischen Konferenz, ein Konvolut von 220 Seiten. Die Bewältigung dieses Materials war die Aufgabe für die erste Konferenzwoche.

Das neue Thema schließt eine neue Methode ein, die man kurz so zusammenfassen kann: Es sollen *Erfahrungen* gesammelt, selbst gemacht und weitergegeben werden. In dieser Verbindung von Thema und Methode ist das Projekt geradezu als ein Prozeß gedacht, in den weit über die Kommission hinaus christliche Gruppen aus aller Welt einbezogen werden sollen. Zusammen mit der ersten Reaktion auf dieses Thema ist der Dokumentenband eine Quellensammlung aus Geschichte und Gegenwart mit Texten verschiedenster Form und Herkunft, die alle irgendwie Beispiele für die Rechenschaft von der Hoffnung sind.

Es beginnt mit dem Bericht von der Konsultation in Bangkok, es finden sich einzelne Berichte von Tagungen, die zu diesem Thema in verschiedenen Ländern durchgeführt wurden, es finden sich kirchliche und individuelle Bekenntnisse aus verschiedenen Zeiten, angefangen bei den altkirchlichen Symbolen bis zu einer Bekenntnisformulierung von Dorothee Sölle, es finden sich Dokumente aus Konfliktsituationen, und dabei reicht der Spannungsbogen von der amerikanischen Frauenbewegung bis zu dem Text einer Frauengruppe von den Philippinen, in dem es zum Schluß heißt: „Women's liberation bildet für uns, wie wir es in unserer Gruppe sehen, nicht ein Grundproblem. Vielmehr versuchen wir die Hoffnung auf Christus zum Ausdruck zu bringen in einem Leben von Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft, wie es sich im Leben, im Tod und in der Auferstehung unseres Herrn Christus zeigt; und das muß in unseren Häusern beginnen.“ Ein ähnlicher Gegensatz steht zwischen der Erklärung von Santiago, Chile, über „Christen für Sozialismus“ von 1972 und der „Barmer Theologischen Erklärung“ von 1934, die sich gegen den Einfluß fremder Voraussetzungen und ihren Anspruch auf Verbindlichkeit in der Verkündigung und Ordnung der Kirche zur Wehr setzte.

Den Arbeitsgruppen, die sich um die zehn Themenkreise des Dokumentenbandes sammelten, war damit nicht nur eine Aufgabe gestellt, sondern die Gegensätzlichkeit der einzelnen Texte wirkte provozierend für eine theologische und praktische Stellungnahme. Der Vorschlag, in drei Schritten zu bedenken, was diese Texte uns sagen, wie sie unseren eigenen Ausdruck der Hoffnung anregen, bereichern oder verändern, und welche Folgerungen sich daraus für Einheit und Zeugnis der Kirche ergeben, ließ sich in der Brisanz der berührten Fragen kaum durchhalten. Aber gerade der Verlauf der Gespräche macht das Verfahren dieses neuen Programms deutlich. Bei vielen Texten gab es eine Provokation in doppeltem Sinne: Sie waren bereits aus ganz bestimmten Situationen herausgefordert worden, und sie wurden nunmehr für Christen in anderen Situationen wiederum zu einer Herausforderung. Die Option von Christen für Sozialismus unter südamerikanischen Verhältnissen stößt auf die Einwände eines Christen, der in Nordirland den Generalstreik als Mittel gewerkschaftlicher Machtpolitik miterlebt hat. Das ist nicht ein Gegensatz von Ideo-

logien, sondern von Erfahrungen. Der vielbeschworene Sozialismus zeigt sich auch dort in seiner Ambivalenz, wo er von den einen als Zeichen von Fortschritt und Befreiung proklamiert, von anderen hingegen als öffentliche Pflichtübung deklamiert wird. Rechenschaft von der Hoffnung ist in einem Land mit christlicher Dominanz offenbar etwas völlig anderes als in einem Land, wo Christen die Minderheit bilden oder auch direkt von anderen Religionen und Weltanschauungen unterdrückt werden. So wurde dem Entwurf christlicher Gesellschaftsverantwortung europäischer Prägung von einem Afrikaner die lapidare Frage entgegengehalten: „Und was tut man, wenn das Staatsoberhaupt militanter Mohammedaner ist?“

Diese und viele ähnliche Reaktionen aus der Arbeit der Konferenz zeigen einen ersten, wohl auch beabsichtigten Erfolg des neuen Programms. Es sollte versucht werden, die Trennung von theologischer Reflexion und christlichem Existenzvollzug in der Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung“ zu überwinden. Dies geschah jedoch unter der ursprünglichen Erwartung, daß die Wirklichkeit christlichen Lebens der kirchlichen Einheit näher stehe als die lehrmäßigen Formulierungen der Theologie. Auf der Konferenz von Löwen hatte es dazu geheißt: „Wir sind aber in dem, was wir gemeinsam leben, im Gebet aussprechen und gemeinsam verkündigen, offensichtlich weiter als in dem, was wir gemeinsam lehrmäßig fixieren können. Deshalb sollten wir aussprechen, was Inhalt und Sinn unseres Lebens, Betens und unserer Verkündigung ist. Das wird in einem Prozeß geschehen müssen, an dessen Ende vielleicht so etwas wie eine Erklärung stehen könnte, die die Kirchen gemeinsam abzugeben vermögen. Vorläufig geht es nur darum, daß einzelne Gruppen in eine Besinnung eintreten und Auskunft darüber geben, was sie heute als Gottes Heil erkennen, im Dankgebet vor Gott aussprechen und weiterzubezeugen verpflichtet sind...“ (Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, 1971, S. 216).

Das Experiment bestätigt, wie *wichtig* die Verbindung von Lehre und Leben für das Gespräch im Bereich von „Glauben und Kirchenverfassung“ ist, um die künstliche Isolierung theologischer Probleme zu überwinden. Aber aus dem Verlauf der Gespräche ergibt sich auch die Frage, ob die Erwartung einer weitergehenden Gemeinschaft außerhalb der lehrmäßigen Formulierungen *richtig* ist. Mindestens als Erfahrung aus dieser Konferenz ist mitzunehmen, daß es keineswegs gelungen ist, einmütig eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung in uns, bezogen auf konkrete Situationen und Entscheidungen des Lebens, abzulegen. Dies zeigt auch der Schlußbericht, um dessen Abfassung und Annahme heftig diskutiert wurde. Es war keine Schwierigkeit, weitere Zeugnisse nebeneinanderzustellen, die im Laufe der Konferenz von einzelnen und von Gruppen formuliert worden waren und die sich auf bestimmte Situationen und Probleme bezogen. Gerade durch ihre Situationsbedingtheit und Individualität sind sie der Kritik entzogen, bedürfen aber auch nicht einer allgemeinen Zustimmung.

Sehr schwierig war es jedoch, im Grundsätzlichen das Verhältnis der Hoffnung auf Christus zu den Hoffnungen der Christen zu bestimmen. Dies betrifft sowohl die sogenannte *Verwirklichung* christlicher Existenz im gesellschaftlichen Handeln wie die *Bewertung* von Programmen und Bewegungen im sozialen und politischen Bereich durch die Christen. Dabei steht man vor der Frage, ob die Gemeinschaft in der politischen Ausrichtung Kennzeichen der Kirche ist und zu ihrer Einheit gehört oder nicht.

Wie verhält sich die in Christus offenbare und im Glauben empfangene Hoffnung zur Wirklichkeit der gesellschaftlichen Gestaltung? Weithin als eine unreflektierte Selbstverständlichkeit hat sich die Vorstellung verbreitet von einer Konvergenz oder gar Identität der in Christus geschenkten Freiheit mit politischer Befreiung. Die theologische Verwirrung äußert sich in zahlreichen Äquivalenzen, bei denen z. B. Freiheit als allgemeiner Wert betrachtet wird, ohne daß noch zwischen der von Gott geschenkten und der vom Menschen erstrebten Freiheit unterschieden wird. Es ist schwer, hier auf Klärung zu dringen, weil jede Kritik unweigerlich sich den Vorwurf zuzieht, die Freiheit Gottes werde auf einen Bereich von Innerlichkeit oder Jenseitigkeit beschränkt, während man sich um die Befreiung von Menschen nicht kümmere. Auf der anderen Seite wird der Vorwurf erhoben, man betreibe eine triumphalistische Theologie, in der die Weltgeschichte mit der Heilsgeschichte und das Reich Gottes mit einer idealen Gesellschaftsordnung in dieser Zeit gleichgesetzt werde.

In der Diskussion über den Schlußbericht war eine Überwindung dieser weitverbreiteten Polarisierung nicht zu erwarten. Aber man kann wohl die mehrfach vorgebrachte Empfehlung weitergeben, in diesem Zusammenhang einmal wieder das Verhältnis von erstem und zweitem Artikel, von Schöpfung und Erlösung, neu und sorgfältig zu bedenken. Dabei wäre auch zu prüfen, wie sich der allgemeine schöpfungsmäßige Auftrag zur vernünftigen Weltgestaltung in menschlichem Planen und Handeln verhält zu der von Christus vollbrachten und als Evangelium verkündigten Freiheit. Denn allzu leicht wird übersehen, daß schließlich auch die sogenannten guten Taten der Vergebung bedürfen. Es wird ebenso leicht übersehen, daß Gottes Wirken nicht einfach mit dem Guten gleichzusetzen ist, sondern daß er auch in den Leiden und durch die Finsternisse menschlicher Existenz und Geschichte hindurch am Werk ist.

L. Vischer hat in seinem Einleitungsreferat darauf hingewiesen, daß in 1 Petr 3,15 die Rechenschaft über die Hoffnung in der Situation von Verfolgung und Anklage gefordert wird. „Die äußere Bedrohung führt zu klaren Trennungslinien, die man nicht übersehen kann. Diese Christen wußten, was sie zu sagen hatten, und Gruppen, die unter ähnlichen Bedingungen heute leben, machen dieselbe Erfahrung.“ Dem stellte er entgegen die heute bestimmende Frage, wie es aussieht, wenn wir keine klaren Grenzziehungen haben. „Was geschieht, wenn die Bedeutung von Berufung und Sendung verstellt und verzerrt ist? Wie kann dann eine überzeugende Rechenschaft abgelegt werden? ... Wie können wir die seltsame Sprachlosigkeit, die für viele in den Kirchen charakteristisch ist, heute überwinden?“

In dieser Besinnung auf die biblische Verankerung des Themas zeigt sich ein Grundproblem des neuen Studienprojekts, wenn es verstanden wird als Suche nach Möglichkeiten für eine glaubwürdige Rechenschaftsablegung bzw. für eine christliche Krisenbewältigung. In den Evangelien (Mk 13, 11 pp) heißt es, man solle und brauche nicht vorher zu sorgen, was man unter der Anklage sagen wird; vielmehr gilt es, in einer solchen Stunde auf den Beistand des Heiligen Geistes zu vertrauen. Ob nicht auch die frühe Christenheit die sorgenvolle Erfahrung von Anfechtung und Sprachlosigkeit kannte, wenn sie solche Ermahnungen und Ermutigungen weitergab? Vielleicht wird im Ringen mit der Sprachlosigkeit des christlichen Glaubens heute wie auch in den vielen Bemühungen um eine Gemeinsamkeit im konkreten Zeugnis übersehen, daß doch in all diesen Fragen bereits der Grund der Hoffnung vorgegeben ist. Die gegen-

wärtige Verkündigung des Evangeliums in der christlichen Gemeinde ist das auslösende Moment. Der Grund der Hoffnung trägt die Rechenschaft von der Hoffnung; doch diese Rechenschaft kann und braucht den Grund nicht zu begründen. Eine sorgfältige Besinnung auf die biblische Verankerung des Themas könnte helfen, manche Unklarheiten, vielleicht auch manche Sprachlosigkeiten zu überwinden.

## 2. *Abgeschlossene Studien zur Einheit der Kirche*

Der zweite Schwerpunkt im Konferenzprogramm lag auf der Sichtung der laufenden Studien und der Entscheidung über ihre weitere Verwendung. Damit hatte die Kommission, die auf der nächsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates neu zusammengestellt werden muß, am Ende ihrer Amtszeit eine Bestandsaufnahme zu vollziehen. Drei Studien aus den letzten Jahren lagen vor: 1. „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, 2. „Einheit der Kirche — die nächsten Schritte“, 3. die sogenannten Konsens-Papiere zu den Themen Taufe, Eucharistie und Amt. Die Stellungnahmen der Konferenz bilden zwar einen Abschluß, dürfen jedoch nicht mit einem Ergebnis verwechselt werden. Denn gerade bei diesen Themen trägt der Studienprozeß in der Kommission und in den einzelnen Kirchen seine Bedeutung in sich. Dabei sollen auch die Beiträge in Erinnerung gerufen werden, die aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß „Zum Thema: Eine Kirche — Eine Menschheit“ (Stuttgart 1971) sowie zu den Themen „Interkommunion — Konziliarität“ (Beiheft zur ÖR 25, Korntal 1974) geleistet worden sind. Freilich kann man fragen, in welchem Umfang die innerhalb wie außerhalb der Kommission geleisteten Arbeiten wirklich bei den Beratungen präsent sind, so daß auf einer breiten Grundlage Entscheidungen gefällt werden können und sorgfältige Vorarbeiten nicht aus Unkenntnis auf dem Niveau von Improvisationen zerredet werden. Im Blick auf diese bekannte Schwierigkeit war die „Bilanz eines Studienprozesses“, die im Genfer Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von Dr. G. Müller-Fahrenholz zu dem Thema „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“ verfaßt worden war, eine große Hilfe und Ermutigung. Überblicke dieser Art dienen der Information, vor allem beseitigen sie das bekannte Gefühl der Vergeblichkeit, das Arbeitsgruppen und Verfasser von Einzelbeiträgen befällt, wenn sie ihren oft jahrelangen Einsatz von Zeit und Kraft im Abfall der ökumenischen Papierflut verschwinden sehen. Ein Wunsch für die Zukunft wäre die Ausweitung dieses Verfahrens, in das zusätzlich die regionalen Studien zu entsprechenden Themen aufgenommen werden könnten. Auch bei den Themenkreisen von Taufe, Eucharistie und Amt, wo inzwischen viele Studienprojekte vorliegen und laufen, wäre eine systematische Auswertung geradezu eine ökumenische Aufgabe.

Die Studie über „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“ war seit Jahren Gegenstand heftiger Debatten innerhalb wie außerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Zugleich ist sie, wie John Deschner in seiner einführenden Würdigung mit aller Deutlichkeit zeigte, kennzeichnend für das Bemühen um eine Neuordnung der Arbeit im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung und um ihre Eingliederung in die übrigen und oft wesentlich gewichtigeren Aktivitäten des Ökumenischen Rates. Über dem Thema steht das Stichwort „Säkularökumenismus“, unter dem die ökumenische Bewegung

sich nicht nur den Nöten, sondern auch den Werten der Welt zu öffnen versuchte. In dem damit verbundenen Reflexionsprozeß liegt der Wert dieser Studie und ihrer verschiedenen Stadien, der auch nicht durch ein weithin negatives Ergebnis und oft sehr scharfe Einwände aufgehoben wird. Erkannte Fehler sind oft fruchtbarer als tote Richtigkeiten. In diesem Fall muß man von einer Auflöfung von Illusionen sprechen, die Ende der sechziger Jahre proklamiert wurden. Deschner drückte das in seinem Rückblick so aus: „... Im Blick auf den umfassenden theologischen Rahmen unseres Experiments neigte die Kommission dazu, mehr Realismus und größere Bescheidenheit zu empfehlen. Die von uns verwendeten Begriffe waren enorm: Menschheit, menschliche Interdependenz, kommende Einheit, Zeichen, und dies alles hatte einen Beigeschmack von Triumphalismus, den viele als unpassend empfanden in dem heutigen Reden über Kircheneinheit. Hinzu kommt die Belastung durch theologische Ungenauigkeit. Man drängte energisch auf eine größere christologische Konzentration und auf einen Einsatz mehr beim Evangelium als bei der Analyse menschlicher Interdependenz. Vor allem aber sollte die Einheit deutlicher herausgestellt werden als Frucht von Gottes Tun im Richten und Heilen der Sünde.“

„Open-ended study“ — so lautete das Urteil der Konferenz, und sie empfahl, das Material in zwei Bänden zu veröffentlichen und durch einige weitere Studien zu ergänzen, um damit den Reflexionsprozeß den Kirchen zu eigenen Überlegungen weiterzureichen. Beigefügt ist eine Reihe von Hinweisen auf Spezialthemen, die sich im Studienprozeß herauskristallisiert haben. Es wird außerdem empfohlen, den Ertrag dieser Studien für die Verbindung der Kommission mit anderen Abteilungen des Ökumenischen Rates, besonders mit dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus sowie mit der Kommission für den Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit, ins Gespräch zu bringen. Für das Antirassismusprogramm könnte sich auf diese Weise die Möglichkeit ergeben, die durch die dramatischen Vorgänge der Konferenz von Notting Hill von 1969 unerledigt liegengebliebenen theologischen Überlegungen wiederaufzunehmen. Hierfür könnte der gesamte Studienprozeß, gerade weil er in seiner Unabgeschlossenheit keine Fronten fixiert, sehr hilfreich zur Verständigung sein.

Aus der Diskussion im Plenum der Konferenz seien noch einige wichtige Bemerkungen mitgeteilt. Einer der schärfsten Einwände gegen die Behandlung des Themas „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“ ist der Vorwurf, daß die Mission überhaupt nicht berücksichtigt wurde, wo es doch um das Verhältnis von Kirche und Welt geht und damit um den Auftrag, das Evangelium weiterzugeben. Ferner erschien auch hier, wie schon bei der „Rechenschaft über die Hoffnung“, die dringende Empfehlung, das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung zu bedenken. Dabei wäre auch zu beachten die Unterscheidung zwischen der Erhaltung der Welt durch Gott auch unter der Sünde und der Errettung der Welt durch Christus von der Sünde. Hier wie beim folgenden Thema wurde außerdem Kritik geübt an dem mehrfach auftauchenden Verständnis der Kirche als Zeichen kommender Einheit. Dies ist eine Wendung, die vor allem seit der Vollversammlung von Uppsala 1968 für die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt eine zunehmende Verbreitung gefunden hat. Dabei wird die Verbindung von Kirche und Welt, von Weltgeschichte und Heilsgeschichte bisweilen in sakramentalen Kategorien dargestellt, wobei dann

der Kirche bzw. den Christen die Exekutive des göttlichen Wirkens in ihrem Denken und Handeln übertragen wird. Nicht nur sorgfältige dogmatische Überlegung, sondern auch die Beispiele aus der Kirchengeschichte können zeigen, wie gefährlich solche Fehlansätze in ihren praktischen Konsequenzen sind.

Für das zweite Dokument mit dem Thema „Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche“ lag der Konferenz die letzte Fassung vor, die von der Salamanca-Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Vorstellungen von Einheit und Modelle für Vereinigung“ im September 1973 ausgearbeitet worden war. Die Konferenz schlug vor, den Titel des Dokuments zu ändern in „Die Einheit der Kirche — das Ziel und der Weg“. Damit wird schon deutlicher, wie in dieser Studie die ökumenischen Zielvorstellungen mit den praktischen Aspekten kirchlicher Beziehungen verbunden werden sollen, weil Einheit nicht nur ein Ziel, sondern auch ein Vorgang ist.

Gegenüber der weitgreifenden Problemerkennung dieser Studie, in der auch in einem Abschnitt über „Unionsverhandlungen und Rechtsfragen“ wichtige praktische Gesichtspunkte der Kirchengemeinschaft aufgegriffen wurden, war es schade, daß sich die Diskussion im wesentlichen auf das Stichwort „Konziliarität“ zuspitzte. Der Vorzug dieses Begriffs scheint darin zu bestehen, daß eine Zielvorstellung von Einheit mit konkreten Möglichkeiten ihrer schrittweisen Verwirklichung verbunden wird, wie sie in der konziliaren oder synodalen Praxis christlicher Kirchen in Geschichte und Gegenwart bereits vorliegen. Konziliarität ist nicht nur eine Organisationsform, sondern auch ein Ausdruck von Gemeinschaft in den Kirchen und unter den Kirchen.

Die Schwierigkeit des Begriffs liegt jedoch darin, daß er in verschiedener Weise bereits besetzt ist. Man braucht nur daran zu erinnern, wie die Konziliarität schon einmal in den Anfängen der ökumenischen Bewegung das zugkräftige Leitbild war für die Einberufung der Weltkonferenz für Leben und Arbeit nach Stockholm 1925, im Jubiläumsjahr des Konzils von Nicäa. Daran zeigt sich die Wirkung, aber auch die Problematik dieser Vorstellung. Für die orthodoxe Theologie sind mit den Ökumenischen Konzilen das Verständnis und die Praxis der Konziliarität als Ausdruck kirchlicher Einheit bereits scharf umrissen. Ähnlich aber liegt in der synodalen Praxis jeder Kirche die Erwartung und der Anspruch, daß sie nicht nur partiell, sondern ganz unter der Wirkung des Heiligen Geistes steht, der sie in die Wahrheit leiten und in ihr erhalten wird. Diesen Vollzug kirchlichen Lebens wird man nicht gegenüber einer Zielvorstellung als „vorkonziliar“ abwerten dürfen. Erinnerung wurde auch an den Konziliarismus des Mittelalters, und gegenwärtig zeigt sich die Dynamik dieses Begriffs ja auch in dem „Konzil der Jugend“, das von der Bruderschaft in Taizé als weltweite Bewegung ausgelöst worden ist.

Nach der vorliegenden Studie ist die volle Konziliarität bestimmt durch Einheit in der Wahrheit, volle Gemeinschaft in den Sakramenten und universale Repräsentanz der Kirche. Den Nutzen dieses Begriffs erblickte man darin, daß er gegenüber einer administrativen Einheit von Kirchen, in der dann die Organisation und beim Zusammenschluß verschiedener Kirchen die größte Zahl dominiert, die Möglichkeit einer bleibenden Vielfalt bei voller Einheit bietet.

Wie die kirchenrechtlichen Überlegungen zur Kirchenvereinigung — sie werden in einer besonderen Studie fortgeführt — am Rande blieben, so wurde die in diesem Dokument ebenfalls auftauchende Bezeichnung der Kirche als Sakra-

ment und Zeichen nur beiläufig moniert. Wegen der Bedeutung dieses Problems sei aber der betreffende Abschnitt zitiert: „Zunächst beziehen sich die Begriffe *Sakrament* und *Zeichen* auf das Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus — auf das große Geheimnis, daß Gott ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, gepredigt den Heiden, geglaubt von der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit (1 Tim 3, 16). Im Laufe der Geschichte wurden diese Begriffe aber auch für die Gemeinschaft derer, die an ihn glauben, benutzt, denn diese Gemeinschaft ist unauflöslicher Teil des Mysteriums des göttlichen Wirkens für sein Reich; sie ist in einem abgeleiteten Sinn *Sakrament* und *Zeichen* in der Geschichte, die Gottes Plan und Verheißung für alle Menschen widerspiegelt.“ Später aber heißt es dann noch ausdrücklich: „Die Begriffe *Sakrament* und *Zeichen* werfen viele Fragen auf, die in der ökumenischen Bewegung weiterbedacht werden müssen.“ Dies kann nur mit Nachdruck unterstrichen werden. Denn bei dieser Übertragung liegt die Gefahr sehr nahe, das Handeln der Kirche in der Welt mit dem Handeln Gottes gleichzusetzen und zumal bei dem Sakrament zu übersehen, wie die Gemeinde selbst darin durch das Handeln ihres Herrn gegründet und erbaut wird.

Die sogenannten Konsens-Papiere über Taufe, Eucharistie und Amt enthalten die Standardthemen von „Glauben und Kirchenverfassung“, zu denen immer wieder neue Studien angefertigt werden, an denen sowohl der Wandel der Methode (vor und nach Lund 1952), neue Einsichten aus Exegese und Geschichte, aber doch auch eine Begegnung und Verständigung durch die ökumenische Arbeit festzustellen sind. Wo man unter dem Eindruck der „Erfolglosigkeit“ theologischer Gespräche leidet, wäre es ermutigend, gerade in diesen Studien einmal ökumenischen Fortschritt vorzuführen. Abgesehen von der grundlegenden Bedeutung dieser Themen haben sie auch einen methodischen Vorzug darin, daß in ihnen Lehre und Leben ganz unmittelbar verbunden sind und daß so die kirchliche Praxis mit ihrer Eigenart wie auch mit ihren Problemen in den Blick gerückt wird. Dazu gehören die Auseinandersetzungen um den Taufvollzug, die Überlegungen zu Sinn und Form der Ordination, die Auseinandersetzungen um die Ordination von Frauen u. a. Die Gespräche zwischen den Kirchen sind so direkt mit den Überlegungen in den einzelnen Kirchen verbunden.

Aus der Fülle von Einzelfragen, auf die nicht eingegangen werden kann, sei nur ein sehr wichtiges Ergebnis der Konferenzarbeit hervorgehoben. Der sehr weitgehende Taufkonsens, der ja eine Grundlage in der ökumenischen Arbeit bildet, fand seine Grenze regelmäßig am baptistischen Taufverständnis. Der Gegensatz von Gläubigen- oder Bekehrungstaufe einerseits und Kindertaufe andererseits schien unüberwindbar und wurde durch regelmäßige Sondererklärungen dokumentiert. Auch diesmal wurde zu dem Taufkonsens ein Anhang mit einer Erläuterung der baptistischen Position eingebracht, in dem auf diesen Gegensatz hingewiesen wird. Doch diese Erklärung hat einen wichtigen Schlußabschnitt: „Vielleicht sind wir aufgerufen zu erkennen, daß der wahre Grund kirchlicher Einheit nicht der Taufritus an sich ist, sondern vielmehr das, worauf die Taufe hinweist, nämlich Christus, der Erlöser, dessen Geist alle vereint, die ihn als Herrn und Heiland bekennen, wodurch sie ein Leib in Christus werden. Es kann keine mächtigere Quelle der Einheit geben als Christus durch seinen Geist. Daher sollte keine Schwierigkeit für eine gegenseitige Anerkennung von Kirchen bestehen, in denen die Realitäten, für die die Taufe Zeugnis ablegt, bekannt werden und erkennbar gegenwärtig sind. Es wäre

sicher weiser, wir würden unseren Grund der Einheit in dem gemeinsamen Bekenntnis zu Christus und in dem Evangelium erblicken, nicht aber in einem Ritus, der seine ganze Bedeutung doch nur von ihm bezieht, während er für sich Anlaß wird zu Verwirrung und Ungewißheit im Verständnis von vielen.“ Was ursprünglich nur ein Anhang sein sollte zur Wahrung einer bestimmten Position, wurde zum Schluß als Bestandteil in den Bericht selbst aufgenommen. So ist hier eine Brücke geschlagen worden über eine bislang unüberwindliche Kluft in der ökumenischen Gemeinschaft.

### 3. Neue Studienprojekte

In einem Anhörungsverfahren wurden einige Themen vorgestellt, die in den letzten Jahren seit der Konferenz von Löwen 1971 neu zur Behandlung vorgeschlagen worden sind und für die Arbeitsskizzen angefertigt worden waren. Es genügt, die Themen zu nennen:

1. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament. Diese Vorlage stammt von einer Gruppe holländischer Theologen. Die Frage nach Bedeutung und Interpretation des Alten Testaments wird darin verbunden mit der Frage nach der Bedeutung der Religionen in ihrem Verhältnis zur Christusoffenbarung.
2. Der nächste Themenvorschlag steht unter dem Begriff „Magisterium“ und stellt die Frage, in welcher Weise die Kirchen *heute* verbindlich bzw. autoritativ lehren.
3. Das bereits erwähnte Thema „Ökumenische Bewegung und Kirchenrecht“ soll in einer besonderen Studie behandelt werden. Denn immer wieder wird die Erfahrung gemacht, daß, auch wenn ein theologischer Konsensus erreicht ist, die Wirklichkeit kirchlicher Organisation eine Vereinigung erschwert oder gar unmöglich macht. Daneben ist nicht zu übersehen, daß aber auch die ökumenische Bewegung und der Ökumenische Rat Auswirkungen haben für das Recht in den einzelnen Kirchen und für die zwischenkirchlichen Beziehungen. Dies ist ein weites, unerforschtes Gebiet. Dazu gehören sicher auch die Vorbereitungen in der römisch-katholischen Kirche für eine neue „lex fundamentalis“.
4. Ein weiterer Studienvorschlag betrifft die „World Confessional Families“, also die konfessionellen Weltbünde in ihrer organisierten Form und die Konfessionsgemeinschaften im weiteren Sinne. Die — informelle — Konferenz der Sekretäre der Konfessionellen Weltbünde hat von einer Konsultation einen ersten Entwurf ausarbeiten lassen, um Möglichkeiten einer Zusammenarbeit untereinander, vor allem aber mit dem Ökumenischen Rat zu sondieren. Dabei geht es auch um die Koordination der theologischen Gespräche, die zwischen den einzelnen Kirchen und Kirchengemeinschaften geführt werden.

### 4. Die Zukunft: Interkontextuelle Methode?

Die Konferenzen der Kommission sind regelmäßig ein Anlaß, Prognosen für die Zukunft von „Glauben und Kirchenverfassung“ anzustellen. Das Schlagwort der Krise gehört auch hier zum festen Vokabular, um anzudeuten, daß der bisherige Weg nicht mehr weiterführt und mithin neue Wege zu suchen sind. Bezeichnendes Dokument für diese Bestandsaufnahme und Neubesinnung

ist der Entwurf „Methodologische Erwägungen zur Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung“ (FO/14: 3. Febr. 1974). Über die besonderen Aufgaben von „Glauben und Kirchenverfassung“ hinaus wird darin versucht, den Ort, die Quelle und die Funktion von Theologie in der heutigen Zeit neu zu bestimmen. Da die Kommission schließlich keine eigene Theologie hat, sondern durch die Theologie ihrer Mitglieder bestimmt wird, haben diese Überlegungen als Ausdruck der Situation und als Programm für die Zukunft theologischer Arbeit natürlich eine sehr große Bedeutung, auch wenn dieses Dokument nur ganz am Rande der Konferenz gestanden hat.

Die Überlegungen gehen aus von der Feststellung einer Entwicklung und eines Wandels im Verständnis von Theologie. „Diese Entwicklung beschränkt sich nicht auf den klassischen Typ westlich-akademischer Theologie. Noch deutlicher wird der Wandel in den theologischen Diskussionen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Man rufe sich nur Themen wie Dialog, Befreiung, Indigenisation oder Konzeptionen wie Schwarze Theologie, Afrikanische Theologie usw. ins Gedächtnis. *Gemeinsam ist allen diesen neuen Ansätzen, daß sie den Kontext, den Erfahrungshorizont, in dem theologische Aussagen formuliert werden, als einen konstitutiven Faktor in die theologische Reflexion selber einbeziehen.* Die Einsicht, daß Theologie durch ihre soziale Lokalisierung und ihre kulturelle Erfahrung beeinflusst wird, ist nicht neu; neu aber ist, daß sie diesen Einfluß bewußt als grundlegend für die Aufgabenstellung der Theologie anerkennt. *Das bedeutet, daß die Möglichkeit verallgemeinerter, d. h. nicht ‚lokalisierter‘ theologischer Aussagen in Frage steht.* Damit stellt sich in aller Schärfe das *Problem der Kriterien*, anhand derer die Gültigkeit irgendeiner allgemeinen oder spezifischen theologischen Aussage beurteilt werden kann.“

Die entscheidenden Stellen sind hier durch Kursivdruck hervorgehoben. Sie zeigen in aller Klarheit, was als Symptom und Problem für das Verständnis von Theologie im allgemeinen und entsprechend für die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im besonderen angesehen wird. Der Kontext wird zu einem konstitutiven Faktor, damit stellt sich die Frage nach der Möglichkeit gemeinsamer Aussagen und nach den Kriterien für die Gültigkeit, richtiger wohl für die Wahrheit von Theologie.

Als Analyse ist dies durch den Verlauf der Konferenz, vor allem aber bei der Arbeit an dem Thema „Rechenschaft von der Hoffnung“ durchaus bestätigt worden: Individuelle und lokale Zeugnisse scheinen gerade in ihrem sozialen und politischen Kontext schwer kommunizierbar. Von hier aus erweist sich dann auch eine Verständigung über gemeinsame Grundaussagen und Kriterien als unmöglich.

Zu dieser Analyse gehört aber auch die oft enttäuschende Erfahrung der ganzen bisherigen ökumenischen Arbeit, daß die Überwindung traditioneller Differenzen noch keineswegs Einheit bedeutet, sondern lediglich einen „negativen Konsensus“ bildet. Dasselbe Problem stand bereits hinter dem vielbeschwerenen Wechsel in Lund 1952 von einer komparativen zu einer christozentrischen Methode.

Empfohlen wird nunmehr seit der Konferenz von Löwen 1971 eine „*interkontextuelle Methode*“, mit der versucht werden soll, die Einheit in der Verschiedenheit der Kontexte zu entdecken oder herzustellen. In dieses Programm ordnet sich der Gedanke der Konziliarität ein als Modell für eine Einheit in der Verschiedenheit gegenüber der Vorstellung von einer organisatorischen Uni-

formität. Außerdem wird im Verfahren das Stichwort der Interdisziplinarität aufgenommen, um mit der Hilfe entsprechender Wissenschaften die Kontexte der Theologie in ihrer Eigenart sachgemäß zu erfassen. Daraus ergeben sich natürlich Konsequenzen nicht nur für die Arbeitsweise, sondern auch für die personelle Zusammensetzung der Kommission. Die systematische Grundlage dieser Methode liegt in der Vorstellung von einem Entwicklungsprozeß, in den die theologische Arbeit integriert ist, den sie zu analysieren und dem sie zu folgen hat.

Als Programm spiegelt sich hier sehr treffend wider, was seit Jahren in der Theologie vieler Kirchen gefordert und ausprobiert wird. Sehr deutlich sind die Abgrenzungen gegenüber dem, was als starrer Dogmatismus früherer Zeiten oder bestimmter Kreise aufgefaßt wird. Deutlich ist auch, daß die Analyse geschichtlicher Entwicklungen eine normative Funktion für die Theologie bekommen soll. Völlig ungeklärt bleibt indes, welches die Kriterien für die Wahrheit, damit aber auch für die Einheit der Christen sind. Ein Zitat mag dies gerade auch mit der Unschärfe seiner Formulierung veranschaulichen. Von der Vielfalt der situationsbedingten Ausdrucksform des christlichen Glaubens wird ausdrücklich gesagt, daß alles bezogen sei auf ein gemeinsames Zentrum, „auf die Person Jesu Christi, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Dieses Zentrum ist uns zweifellos nur durch die unterschiedlichen Interpretationen, die wir dem apostolischen Zeugnis geben, zugänglich. In der Treue zu diesem personalen Zentrum besitzen wir jedoch ein, wenn nicht das wesentliche Kriterium, an dem sich der Übersetzungsprozeß orientieren kann.“ Das wäre richtig, wenn es nicht in der Form der Möglichkeit, sondern im Sinne der Ausschließlichkeit gesagt würde. Denn die Treue des Herrn ist nicht identisch mit dem Gehorsam seiner Jünger. Andernfalls würde christliche Existenz mit der Person und Herrschaft Jesu Christi gleichgesetzt — ob man das will oder nicht.

Es ist merkwürdig, doch nicht zufällig, wie sich in diesem Entwurf zur theologischen Methode bei dem Versuch, Tradition und Situation zu verbinden, das alte Problem von Schrift und Tradition wiederholt. Nur wird die Tradition jetzt ausgeweitet auf die universale gesellschaftliche und geschichtliche Entwicklung, die eine normative Funktion erhält. Genau genommen bekommen dabei die Zeit- und Situationsanalysen eine Verbindlichkeit, deren Richtigkeit geradezu Inhalt eines Bekenntnisses wird, das ebenso verbindend wirkt auf die, die ihm zustimmen, wie trennend gegenüber denen, die es ablehnen. Der Verlauf der Konferenz hat dies bestätigt. Denn die Gegensätze brechen regelmäßig dort auf, wo versucht wird, die Erfahrungen von einzelnen Personen und Situationen zu verallgemeinern. Der Ideologieverdacht ist dann rasch zur Hand, um denjenigen, der der eigenen Wirklichkeitsanalyse nicht zustimmt, zu disqualifizieren. Bestätigt wird dies auch vielfach durch die Bemühungen um eine Aktionsgemeinschaft in der ökumenischen Bewegung.

Daß die Frage nach der Einheit in der Verschiedenheit, ja auch Gegensätzlichkeit der Kontexte gestellt wird, ist daher eine sehr wichtige Einsicht gegenüber früheren Thesen des Säkularökumenismus. Zu ihrer Beantwortung müssen aber die Kriterien für die Wahrheit vorhanden sein, die in diesem Dokument noch gesucht werden. Denn Einheit an sich ist noch nicht Wahrheit; es gibt Einheit auch im Irrtum und in der Unwahrheit. Wohl aber begründet die Wahrheit Einheit; sie trennt aber auch von der Unwahrheit.

Im christlichen Verständnis, d. h. bezogen auf das Evangelium von Jesus

Christus, kann die Wahrheitsfrage niemals theoretisch gestellt werden, sondern sie richtet sich an die Kirche und an den Vollzug christlicher Existenz. Sie richtet sich also auch an die ökumenische Bewegung mit den hier wirksamen Vorstellungen von christlicher Einheit. Die Aufgabe theologischer Verantwortung, wie sie innerhalb der ökumenischen Bewegung, besonders der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgetragen ist, bestünde dann aber auch in einer kritischen Prüfung der Faktoren, die heute in den einzelnen Kirchen wie auch in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen verbindend und trennend wirken. Wo wir uns der Gemeinschaft im *Grund der Hoffnung*, von dem wir getragen werden, bewußt sind, dort ist es vielleicht auch möglich, die Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit in der Rechenschaft von *unseren Hoffnungen* zu ertragen.

Reinhard Slenczka

## Zweite Weltkonferenz der Religionen für den Frieden Löwen, 28. 8. bis 3. 9. 1974

„We Religionists“ — diese kaum übersetzbare Selbstbezeichnung, die sich in den Aussagen der Zweiten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP II) wiederholt, zeigt Anspruch und Grenze des ganzen Unternehmens: Als „Religionisten“, als überzeugte Anhänger je verschiedener Religionen wollten die Konferenzteilnehmer erproben, was sie angesichts der großen Menschheitsprobleme von Frieden und Entwicklung gemeinsam zu sagen und zu tun vermochten. Die erste Weltkonferenz dieser Art in Kyoto lag vier Jahre zurück. Der Anschluß an jenes erste Experiment war zwar dadurch gesichert, daß immerhin gut ein Fünftel der Löwener Delegierten auch schon 1970 dabei war. Nicht weniger offenkundig war freilich die Tatsache, daß sich die Weltsituation seit und trotz Kyoto einschneidend, und durchweg nicht zum Besseren, verändert hatte. WCRP II, zeitweilig durch diese und andere Ungewißheiten ernsthaft in Frage gestellt, kam dank der Zielstrebigkeit und Ausdauer seiner Initiatoren dennoch zustande. Schon damit war dokumentiert, daß die Sache, der man sich verpflichtet wußte, an Dringlichkeit nicht verloren hatte. Man übersah nicht, daß auch zahlreiche andere Gruppen und Organisationen bemüht waren, „den Frieden zu entwickeln“. Aber für die besondere Motivation, die von der WCRP zu vertreten war, fand sich, wie es schien, anderweitig kein Ersatz.

So war es ein in vieler Hinsicht beachtliches Aufgebot, das der katholische Erzbischof von Neu-Delhi, Angelo Fernandes, als derzeitiger WCRP-Präsident in der Katholischen Universität in Löwen begrüßen konnte: Über 400 Teilnehmer aus fünfzig Ländern der Erde und aus allen größeren religiösen Traditionen, davon 177 offizielle Delegierte, die sich auf die verschiedenen Religionen wie folgt verteilten: 72 Christen (überwiegend Katholiken), 28 Muslime, 25 Hindus, 23 Buddhisten, 7 Shintoisten, 6 Juden, 4 Sikhs, 3 Parsen, 2 Jainas, dazu einige Vertreter kleinerer Gemeinschaften, insgesamt eine Versammlung, wie sie seit dem Weltparlament der Religionen von Chicago

1893 wohl kaum mehr zustande gekommen ist. Aufschlußreich ist, trotz aller offenkundigen Verschiedenheiten, auch der Vergleich mit Zusammenkünften der christlichen Ökumene. Während dort die Differenzen zwischen Teilnehmern aus der Dritten Welt und Vertretern der nordatlantischen Christenheit häufig eine gespannte Atmosphäre schaffen, traten in Löwen Gegensätze dieser Art kaum in Erscheinung. So gewiß man sich in der Abwehr von Kolonialismus, Neokolonialismus, rassistischer und anderer Diskriminierung einig wußte, so gewiß ließ man es nicht bei einseitiger Abrechnung mit dem Westen bewenden. Zu stark war das Bewußtsein der universalen Bedrohung, zu tief die Einsicht in die Gefährdung des Überlebens aller, als daß man sich mit monokausalen Sündenbock-Theorien oder partikularistischer Selbstgerechtigkeit hätte zufriedengeben wollen. Es war ein bewährter weißer „Friedenskämpfer“, dessen Warnung vor nationalistischer Eigensucht allenthalben aufmerksames Gehör fand — freilich bedurfte es dazu der einzigartigen Autorität und Integrität eines Michael Scott. Bemerkenswert war schließlich, wie wenig der in der Ökumene oft so belastende Kontrast von „Geistlichen“ und „Laien“ zu spüren war. Die farbige amerikanische Richterin, der buddhistische Professor der Philosophie aus Ceylon, der kanadische Berufspolitiker, der iranische Sprachwissenschaftler kamen ebenso ungezwungen zu Wort wie der Hindu-Mönch aus Indien oder der katholische Bischof aus Ghana.

Was aber war es, das dieser zunächst so heterogenen Versammlung dennoch Zusammenhalt gab? Zwei naheliegenden Versuchungen ging man, aufs Ganze gesehen, erfolgreich und einmütig aus dem Wege: Weder wurde ein religiöses Monopol für die Lösung der Weltprobleme verkündet, mit dem man sich doch nur vor der Friedens- und Entwicklungswissenschaft ungläubwürdig gemacht hätte, noch rief man zum Rückzug aus den irdischen Verstrickungen in eine weltentrückte Spiritualität auf. Es blieb die dritte Möglichkeit, wie sie in der abschließend verabschiedeten Löwener Erklärung umschrieben ist: „Wir sind entschlossen, fortan gemeinsam der Menschheit zu Diensten zu sein, so wie es jedem von uns durch die Überzeugungen seiner religiösen Gemeinschaft und die jeweilige Situation ermöglicht ist.“ Die Dialektik dieser Aussage ist durchaus beabsichtigt. Die Konferenz stand und fiel damit, daß sie eben dies Risiko einging — Mut zu machen zu gemeinsamem Handeln im Dienst des gemeinsamen Humanum, motiviert in religiöser Verantwortung, ohne doch die Differenzen religiöser Wahrheitserkenntnis zu ignorieren oder in irgendeiner künstlichen Allerweltsreligiosität aufgehen zu lassen. Ein Maßstab für dies Wagnis ist der Wille, die überkommenen religiösen Werte auch kritisch zu betrachten, sie auf soziale Vorurteile hin zu überprüfen und ihnen gerade so die Motivation abzugewinnen, die der „Dreiecksprozeß“ von Friede, Entwicklung und Befreiung in den Grenzen einer auch künftig noch „erhaltungsfähigen“ Menschheitsgesellschaft (sustainable society) erfordert. Wer allerdings gewöhnt ist, ausschließlich nach der revolutionären Dynamik radikaler Veränderung alles Bestehenden zu fragen, wird kaum auf seine Kosten kommen. WCRP II hat sich nicht gescheut, dem Frieden der Völker die „strenge geistliche Zucht, die den Frieden der Herzen bringt“, voranzustellen, Gegengewalt als Antwort auf Gewalt nicht einfach pauschal zu sanktionieren, solange man sich nicht um die Beseitigung der Wurzeln der Gewalt bemüht habe. Das alles mag nicht sehr populär sein. Es mag vielleicht auch hinter dem, was heute mancherorts als christlich-ökumenischer Bewußtseins-

stand gilt, zurückbleiben. Dennoch zeugt es für den Ernst einer Bemühung, die weniger von anderen zu fordern als auf die eigene Verantwortung zu nehmen bereit ist.

Was die Konferenz auf dieser Basis zu den Sachgebieten erarbeitet hat, die in den vier Unterausschüssen behandelt wurden — Abrüstung, Entwicklung, Menschenrechte, Umweltfragen — bedarf noch der eingehenden Auswertung, ehe ein abschließendes Urteil möglich ist, ebenso die Ergebnisse aus den Diskussionsgruppen, die sich mit konkreten Konfliktsituationen, mit dem Gewaltproblem und mit der Erziehung zum Frieden zu befassen hatten. Sicherlich lassen die Konferenzdokumente in vieler Hinsicht zu wünschen übrig, verglichen mit dem, was von Experten bei anderen Anlässen bereits zur Sache gesagt worden ist. Immerhin verdienen viele der konkreten Anregungen Beachtung, so z. B. der Bericht einer Arbeitsgruppe über Religion und Bevölkerungspolitik, der — in betonter und bewußter Abgrenzung gegenüber der kurz zuvor abgeschlossenen Weltbevölkerungskonferenz von Bukarest — die Aufgaben, die mit der Bevölkerungsexplosion gestellt sind, als globale Entwicklungsaufgaben behandelt und nicht lediglich den jeweiligen nationalen Machtinteressen untergeordnet wissen will. Von unmittelbarer praktischer Bedeutung ist auch die Forderung, religiösen Minderheiten volle Gleichberechtigung zu gewähren. Hier wurde beiläufig das fragwürdige Beispiel der Bundesrepublik zitiert: Wie lange sollen die 1,6 Millionen Muslime in diesem Land noch auf die gesetzliche Anerkennung als Religionsgesellschaft warten, die etwa die ungleich kleinere Gruppe der jüdischen Kultusgemeinden längst besitzt?

Die WCRP hat keine Möglichkeiten, diese und andere ihrer Mahnungen und Vorschläge durchzusetzen. Sie kann zwar darauf rechnen, daß durch ihr rühriges Generalsekretariat in New York ihre Stimme bei den Vereinten Nationen nachdrücklich zur Geltung kommt, nicht zuletzt in Fragen der Abrüstung und des Schutzes der Minderheiten. Im übrigen ist sie aber ausschließlich auf die Einsicht, den guten Willen und die Initiative ihrer Freunde angewiesen. Sie hat sich auch in Löwen wieder bewußt gemacht, daß ihre Kraft begrenzt, ihre Einwirkung auf die wirklichen Machtverhältnisse verzweifelt gering ist — die Entwicklung des Weltgeschehens seit Kyoto 1970 gibt ja wahrlich keinen Anlaß zu Euphorie. Sie muß schließlich immer wieder erfahren, daß sie an die Grenzen gebunden ist, die ihr durch die verschiedenen Glaubensüberzeugungen ihrer Mitglieder gesetzt sind. In Löwen haben vor allem die Buddhisten mehr als einmal daran erinnert, daß man auch in der Gemeinschaft der „Religionists“ eben nicht unbedenken Begriffe wie Gott, Vorsehung, Schöpfung gebrauchen kann, ohne sie in einem behutsamen und tiefdringenden Dialog zu klären, für den im Raum dieser Gemeinschaft aber gerade die Voraussetzungen fehlen. Trotzdem bleibt, diesseits alles interreligiösen Überschwangs, ein Feld für gemeinsame Besinnung, gemeinsames verantwortliches Handeln, das nach Kyoto 1970 und erst recht nach Löwen 1974 nicht mehr geräumt werden sollte.

*Hans-Werner Gensichen*

## Chronik

Zur Sitzung des Zentralaus-schusses des ÖRK vom 11.—18. August in West-Berlin vgl. den Bericht S. 474 ff.

Nach der Entscheidung des Zentralaus-schusses des ÖRK, die nächste Voll-versammlung von Jakarta nach Nairobi zu verlegen, hat sich als erster moslemischer Würdenträger der Generalsekretär des Islamischen Welt-kongresses, Syid Inamullah Khan, in Karachi dafür eingesetzt, auch weiterhin „Brücken der Verständigung und des Ver-stehens“ zu den christlichen Kirchen zu suchen.

Für die Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenver-fassung vom 22. Juli bis 5. August in Accra (Ghana) verweisen wir auf den Be-richt S. 535 ff.

Der Diskriminierung der Frau galt eine Konsultation des ÖRK vom 15.—22. Juni in West-Berlin, an der 154 Frauen aus 49 Ländern teilnahmen.

Eine Studientagung des ÖRK über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ führte 130 Theologen sowie Natur- und Sozialwissenschaftler vom 24. Juni bis 2. Juli in Bukarest zusammen.

Auf dem Internationalen Kon-gress für Weltevangalisation

vom 16.—25. Juli in Lausanne werden wir im nächsten Heft eingehen.

Vom 12.—16. September tagte der In-ternationale Bund Freier Evangelischer Gemeinden, der 1948 in Bern gegründet wurde, in Ewersbach (BRD). Die 50 Vertreter von 15 Gemeindebünden aus Europa und den USA beschlossen, daß die Freien Evange-lischen Gemeinden künftig in ihrer theo-logischen Arbeit verstärkt die Autorität der Bibel betonen, die evangelischen Akti-vitäten intensivieren und Gemeindeglieder zu konkreter Nachfolge Christi anleiten. Neuer Präsident wurde Pastor José Martinez (Barcelona), neuer Generalsekre-tär Pastor Walter Persson (Stockholm).

Vom 30. August bis 1. September trafen sich in Taizé etwa 10 000 Jugendliche zum ersten „Konzil der Jugend“, um die Bedeutung des Evangeliums für den einzelnen wie für die Welt zu bedenken.

Über die VII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kir-chen (KEK), die vom 16.—23. Septem-ber in Engelsberg (Schweiz) abgehalten wurde, berichten wir in der nächsten Nummer.

Im Juli fand ein erstes theologi-sches Gespräch zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Russischen Orthodoxen Kirche in Sagorsk statt, das etwa alle zwei Jahre wiederholt werden soll.

## Von Personen

Pastor Dr. Carl H. Mau (New York) wurde als Nachfolger von Pfarrer Dr. André Appel zum neuen Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes gewählt.

Für den ausscheidenden Pfarrer Jo-hannes Snoek ist Dr. Franz von Ham-merstei n zum Exekutivsekretär für den Genfer ÖRK-Ausschuß „Die

Kirche und das jüdische Volk“ berufen worden.

Zum neuen Erzbischof von York wurde der Bischof von Liverpool, Stuart Yarworth Blanch, ernannt. Blanch, der als einer der führenden britischen Evangelikalen gilt, wird damit Nachfolger von Dr. Donald Coggan, der im November sein Amt als Erzbischof von Canterbury und neues Oberhaupt der Anglikanischen Gemeinschaft antritt.

Der Vorsitzende der Deutschen Evangelischen Allianz und Präsident der Europäischen Allianz, Pastor Wilhelm Gilbert, langjähriger Vertreter der Freien Evangelischen Gemeinden in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in

Deutschland, wurde am 11. Juli 70 Jahre alt.

Unser Mitherausgeber, Landesbischof i. R. D. Dr. Hanns Lilje, einer der Präsidenten des ÖRK, vollendete am 20. August sein 75. Lebensjahr.

Altbischof D. Ernst Hornig, der sich als Bischof von Görlitz in der Nachkriegszeit für die Ausbreitung der ökumenischen Bewegung in den deutschen Kirchen praktisch und literarisch einsetzte, feierte am 25. August seinen 80. Geburtstag.

Prof. D. Robert Stupperich, langjähriger Leiter des Ostkircheninstituts in Münster, wurde am 13. September 70 Jahre alt.

## Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. 9. 1974)

*Eberhard le Coultre*, „Eigenständigkeit und Befreiung. Theologische Perspektiven afrikanischer Christen“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 7/1974, S. 329—334.

Daß die Afrikaner begonnen haben, selbst ihre Zukunft zu bestimmen und dies nach den Werten und Erfahrungen der eigenen Kultur und Tradition — das zeigte sich deutlich auf der Dritten Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz, 11.—24. Mai 1974 in Lusaka. Die fortgeschrittene Afrikanisierung machte sich bereits im Finanziellen bemerkbar: als die Konferenz vor 10 Jahren in Kampala zum ersten Mal zusammentrat, konnten nur fünf Prozent der Konferenzkosten aus den afrikanischen Quellen aufgebracht werden, jetzt in Lusaka waren es 60 Prozent. Mit den neu aufgenommenen Mitgliedskirchen — u. a. die Mekane Jesus Kirche — gehö-

ren zur Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz 112 Kirchen aus 31 von 47 Staaten, dazu einige nationale Christenräte — ein Drittel der heute auf 149 Millionen geschätzten christlichen Bevölkerung Afrikas.

Lusaka war eine politische Konferenz, aber es ging ums theologische Begründen und Einordnen des Politischen, darum, herauszufinden, „wie die Kirche in Afrika zugleich authentisch afrikanisch und integraler Bestandteil der universalen Kirche Jesu Christi sein kann“ (Sektion I). Von der Missionarstheologie mit ihrem Zielen auf den einzelnen erwartet man hier wenig Hilfe, man fordert eine „Theologie des Kampfes, der Krise“. Und vor allem bedenkt man, daß beim Wachstum der afrikanischen Kirchen in einigen Jahrzehnten nicht mehr Europa, sondern Afrika als *der* christliche Kontinent gelten wird. Ein Signal war die Moratoriumsdebatte. Viele Afrikaner meinen,

ihre Mission im afrikanischen Kontext besser ohne die Mittel und Methoden der ökumenischen Freunde erfüllen zu könne. Moratorium meint nicht den Abbruch, sondern die Neugestaltung der ökumenischen Beziehungen. Dies alles ist zunächst mehr „Theoriedebatte“, hochpolitisch dagegen war in Lusaka die Frage: Wie stellen sich die afrikanischen Kirchen zu den Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika? Der Tag von Sharpeville war der „Karfreitag Afrikas“ (Burgess Carr). Die afrikanischen Kirchen sehen in den Befreiungsbewegungen nicht nur kämpfende Guerillatruppen — vielmehr ist „für die afrikanischen Kirchen und ihre Führer eines unmißverständlich klar, was bei uns erst noch vollzogen werden muß: Die Befreiungsbewegungen von heute sind die politische Führung unabhängiger Staaten von morgen. Legal und theologisch legitim sind daher die durch sie vertretenen Rechte des Volkes auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit, nicht aber der fortgesetzte Versuch, diese Völker weiterhin an ihrer Befreiung zu hindern. . . . Die Solidarität der afrikanischen Kirchen gilt allen Bemühungen dieser Bewegungen einschließlich des Aufbaus eigener Verwaltungen, eines eigenen Gesundheits- und Schulwesens und der politischen Bildung ihrer Landsleute“ (S. 333). Das Ja zum bewaffneten Kampf aus der Solidarität mit den Befreiungsbewegungen herauszunehmen, dazu sehen sich die afrikanischen Kirchen nicht in der Lage. Weil die Botschaft des Evangeliums aber „Versöhnung“ heißt, spricht man von „Befreiung, Gerechtigkeit und Versöhnung“ und will die Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, zu der sich der südafrikanische Kirchenrat bekannt hat, als möglichen Weg nicht ausschließen.

Die Konferenz von Lusaka gilt als ein Ereignis, dessen ökumenische Bedeutung noch nicht abzuschätzen ist. Weitere Berichte und Stellungnahmen geben u. a. die *Herder-Korrespondenz*, Heft 7/1974, S. 337—340: „Aufbruch der

afrikanischen Kirchen in Lusaka“; Klaus Viehweger, „Gesucht wird der eigene Weg“, *Das Wort in der Welt*, Nr. 4, August 1974, S. 5.

*Hans Norbert Janowski*, „Der Geist von Lausanne. Internationaler Kongreß für Weltevangalisation“, *Evangelische Kommentare*, Heft 8/1974, S. 479—482.

Der mit Spannung erwartete „Internationale Kongreß für Weltevangalisation“, der vom 16.—25. Juli in Lausanne tagte, führte zu keinem Bruch mit dem Weltrat der Kirchen, sondern brachte im Lager der Evangelikalen eine Art Bewußtseinsklärung und Positionsbestimmung. Bekehrung, Wiedergeburt, das Heil im persönlichen Verhältnis zu Jesus: diese Fragen evangelikaler Frömmigkeit und Evangelisation waren Hauptthemen. Aber immer wieder führte das Interesse die Redner auf die Kernfrage: Welchen Stellenwert hat soziales und politisches Engagement in der christlichen Existenz? — und der Zusammenhang von Glauben und Handeln wurde erkannt, aufgezeigt und bekräftigt. Oft in zugespitzten Wendungen: „Wir sollten uns ein für allemal von der falschen Vorstellung freimachen, daß die Sorge um die sozialen Zusammenhänge des Evangeliums und um den sozialen Umfang des Zeugnisses von Jesus von falscher Doktrin und Mangel an evangelischer Überzeugung herrührt. Es ist ganz im Gegenteil die Sorge um die Integrität des Evangeliums, die uns veranlaßt, seinen sozialen Umfang zu betonen“ (Samuel Escobar, Peru, S. 480). Die deutsche Gruppe blieb am Rande. Ihre Berliner Ökumene-Erklärung spielte kaum eine Rolle, wenig beachtet blieb auch die Frankfurter Erklärung und die dazugehörige Zusatzklärung über das Sakramentsverständnis. „Durch dieses Nadelöhr wollten andere nicht sich zwingen“ (S. 481). Überhaupt trat die Auseinan-

dersetzung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen zurück hinter der Beschäftigung mit den Sachfragen und hinter der Kritik an eigenen Traditionen. Die Probleme hatten für beide, für Genf und Lausanne, zuviel Gemeinsames. Nach Lausanne wird es wahrscheinlich eine evangelikale Organisation zur Koordinierung der gemeinsamen Aufgaben geben, aber keine evangelikale Alternative zur ökumenischen Bewegung. Hier legt sich eine kritische Korrelation zwischen beiden nahe, und „es dürfte Anlaß zu der Hoffnung bestehen, daß sich in Genf und Lausanne die christliche Brüderlichkeit als stärker erweist als das Bedürfnis, sich im Schutz eines christlichen Ghettos stark zu machen“ (S. 482).

Einige weitere Beiträge zum Lausanner Kongreß:

*Wilhelm Gilbert*, „Lausanne 74“, *idea*, Nr. 33/74, S. IV—V.

*Hans-Joachim Girock*, „Keine Gegenökumene“, *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, Heft 16/1974, S. 304—306.

*Hans-Wolfgang Heßler*, „Milde Tage in Lausanne“, *Deutsche Zeitung*, 2. August 1974, S. 16.

*Gerhard Hoffmann*, „Eine Antwort auf Lausanne“, *Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation*, Nr. 8/1974.

*Gerhard Schmolze*, „Lausanne: Primat der Praxis“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 8/1974, S. 391 f.

*Karl Stürmer*, „Evangelikal — weltweit verstanden“, *Der Evangelische Bund*, Nr. 3/1974, S. 1 f.

*Nils Ehrenström*, „The World Confessional Families in the Service of Unity“, *The Ecumenical Review*, Heft 2/1974, S. 265—277.

Hand in Hand mit der Entstehung der ökumenischen Bewegung ging eine gewisse Stärkung des Selbstbewußtseins der einzelnen Konfessionen, die nicht zuletzt in jenen Organisationen ihren Ausdruck fand, die wir gemeinhin die konfessionellen Weltbünde nennen. Auf welche Weise können die konfessionellen Weltbünde zu wahren Dienern der Einheit werden? Zweifellos wurden in einigen bilateralen Gesprächen der jüngeren Vergangenheit entscheidende Fortschritte erzielt. Diese Gespräche haben ihre Schwächen — ihre Distanz zum tatsächlichen Leben der Kirchen ist zu groß, nur allzu selten sind sie für die konfessionellen Gemeinschaften der Welt wirklich repräsentativ — und es muß sich noch erweisen, in welchem Umfang die betroffenen Kirchen die Ergebnisse solcher Gespräche in ihrem Handeln rezipieren. Die Tatsache jedoch, daß man sich in diesen Dialogen eingehend mit Fragen auseinandersetzt, die in der Geschichte die Spaltung der Kirchen bewirkt haben, bedeutet einen wesentlichen Fortschritt auf dem Wege zur ganzen Fülle der Einheit. Ein Blick in die Zukunft lehrt, daß diese bilateralen Bemühungen in einen größeren Zusammenhang gehören. Dazu gehört auch eine weitgehende Überprüfung und Neueinschätzung der Rolle der konfessionellen Weltbünde überhaupt. Schritte in dieser Richtung wurden bereits eingeleitet. Der Begriff der „Katholizität“, der in Studien der jüngeren Vergangenheit untersucht wurde, beispielsweise in Sektion I der Vollversammlung in Uppsala, könnte hier eine wegweisende Rolle spielen.

Bei einer solchen Neueinschätzung müssen die Ziele und möglichen Aufgaben der konfessionellen Weltbünde im Rahmen der ökumenischen Bewegung klar herausgearbeitet werden. Die Überprü-

fung muß zur Wandlung führen, so daß wir über das „Jeder macht seine Sache selbst“ hinausgelangen zu einer Gemeinschaft der gemeinsamen Anbetung des einen Herrn.

*Heinrich Tenhumberg*, „Kirchliche Union. Utopie oder Möglichkeit?“ KNA — Ökumenische Information, Nr. 24 vom 12. Juni 1974, S. 5—9.

Die „korporative Wiedervereinigung“, wie sie Bischof Tenhumberg als Modell vorschwebt, meint keine „Rekatholisierung im Sinne der Konversion“, auch nicht die „Einebnung der Besonderheiten“, sie geht vielmehr davon aus, „daß Formen kirchlichen Lebens, die über Jahrhunderte hin gewachsen sind und sich als fruchtbar erwiesen haben, von Gott gesegnet sind“ (S. 6). Solches Zusammenwachsen der Kirchen verschiedener Konfessionen ist jedoch mehr als eine gegenseitige Anerkennung und Selbstbestätigung. Die katholische Kirche, würde sie dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten, sähe in dieser Gemeinschaft des Weltrates die Einheit ebenso wenig verwirklicht wie im Straßburger Europarat die Einheit Europas. „Korporative Wiedervereinigung“ zielt auf organische Einheit, setzt volle Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft voraus und damit eine gemeinsame Antwort auf die Frage nach apostolischem Amt und apostolischer Vollmacht. Aus der schlimmsten Sackgasse ist man hier bereits heraus: es „wird deutlich gesehen und anerkannt, daß es sich beim Dienstant in den Kirchen der Reformation um eine geistliche Wirklichkeit handelt“, und „umgekehrt sieht man auf evangelischer Seite wieder deutlicher, daß der sichtbare Zusammenhang der Träger des kirchlichen Dienstantes keine bloße Äußerlichkeit und die Handauflegung keine Magie ist, sondern ein wirkkräftiges Zeichen, das den apostolischen Glauben des Amtsträgers voraussetzt, seine apostolische Gesinnung erfordert

und die apostolische Einheit der Kirche in Raum und Zeit wirksam bezeichnet und sichert“ (S. 7). Die gegenseitige Anerkennung der Ämter ist „auf die Dauer nicht mehr unmöglich“. Sie setzt aber eine Verständigung voraus über das, was beide Seiten als apostolischen Glauben anerkennen, eine Verständigung auch über die Aussagen der altkirchlichen Konzilien. Die späteren Entfaltungen der römisch-katholischen Kirche könnten, wenigstens zum Teil, Dinge betreffen, die in ihrer konkreten Ausfaltung nicht unbedingt für alle verbindlich gemacht werden müßten. Und unüberwindlich braucht auch die Primatsfrage nicht zu sein: hier „sehe ich eine Lösungsmöglichkeit darin, daß die evangelische Seite den Fortbestand des Petrus-Amtes anerkennt, wobei bestimmte Formen der konkreten Ausübung des unbeschränkten Jurisdiktionsprimats aber auf den Bereich der römisch-katholischen Kirche beschränkt bleiben“. Das alles ist noch kein fertiger Plan und darum vor Mißverständnissen nicht geschützt, aber es ist wünschenswerte Möglichkeit. Die gegenseitige Anerkennung, Annahme und Integration der Ämter würde in einem Gottesdienst erfolgen. „Nach einem gemeinsamen Schuldbekenntnis und einem Akt gegenseitiger Vergebung legen sich katholische und evangelische Bischöfe bzw. Präses der Landeskirchen unter Gebet gegenseitig die Hände auf, zum Zeichen, daß sie sich ihre Schuld an der Spaltung vergeben, daß sie sich die Vollmacht des Amtes zusprechen und sich als Mitglieder des Leitungskollegiums der einen Kirche annehmen und anerkennen und damit die zerbrochene Einheit wiederherstellen. Eine entsprechende Vollmachtsübertragung müßte dann von jedem Bischof für die Pfarrer und Gemeindeleiter seiner Teilkirche erfolgen“ (S. 8).

Eine Diskussion des Tenhumbergschen Modells hat noch nicht eingesetzt. Unvermindert weiter ergeht indessen die Debatte über die Anerkennung der Ämter.

Zu nennen sind u. a.: *Heinrich Fries*, „Ökumenisches Amtsverständnis?“, *Stimmen der Zeit*, Heft 8/1974, S. 555—564.

*Edmund Schlink*, „Anerkennung der Ämter abgelehnt“, *Der Evangelische Bund*, Nr. 3/1974, S. 3.

*George Tavard*, „The Recognition of Ministry“, *Journal of Ecumenical Studies*, Heft 1/1974, S. 65 bis 83.

Ferner einige Artikel aus *Catholica*, Heft 2/1974:

*Vinzenz Pfnür*, „Das Problem des Amtes in heutiger lutherisch/katholischer Begegnung“, S. 114—134.

*Johann Werner Mödlhammer*, „Amtsfrage und Kirchenverständnis. Eine Überlegung zum theologischen Standort des katholisch/evangelischen Gesprächs“, S. 135—139.

*Wolfhart Pannenberg*, „Ökumenische Einigung über die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter?“, S. 140—156.

*Karl Lehmann*, „Nach dem Streit um das ‚Ärtermemorandum‘“, S. 157—160.

#### Weitere beachtenswerte Beiträge

*Antirassismus-Programm*: „Machtstrukturen in Frage stellen“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 7/1974, S. 357—360.

„Auftakt zu offiziellen Gesprächen zwischen Katholiken und Kopten“, *Her-*

*der-Korrespondenz*, Heft 6/1974, S. 282—284.

*Peter C. Bloth*, „Konfessioneller als konfessioneller Religionsunterricht“, *Evangelische Theologie*, Heft 4/1974, S. 349—356.

*Philip Potter*, „Den Konflikten nicht ausweichen. Ein Gespräch“, *Lutherische Monatshefte*, Heft 6/1974, S. 284—287.

*Joseph Ratzinger*, „Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen“, *Internationale Katholische Zeitschrift*, Heft 4/1974, S. 289—303.

*Jean Meyendorff*, „Schwesterkirchen. Ekklesiologische Implikationen im ‚Tomos Agapes‘“, ebd. S. 308—322.

*Edmund Schlink*, „Thesen zur Methodik einer kontextuellen Theologie“, *Kerygma und Dogma*, Heft 2/1974, S. 87—90.

*Reinhard Slenczka*, „Vom Bleiben in Wahrheit. Ökumenische Aspekte der Kontroversen um Hans Küng“, *MD des Konfessionskundlichen Instituts*, Nr. 4/1974, S. 70—75.

*Gerhard Voß*, „Ökumenismus — Anstoß zur Einheit oder zur Spaltung?“, *Unsancta*, Heft 2/1974, S. 123—137.

*Damaskinos Papandreou*, „Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode“, ebd. S. 161—165.

*Kamiel Duchatelez*, „Ökonomie — ein Weg zur Vereinigung der Kirchen?“, ebd. S. 166—175.

## Neue Bücher

### TAUFE — EUCHARISTIE — AMT

#### *Katholische Stellungnahmen zu Karl Barths Tauflehre*

*Hans Hubert*, Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage. Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/Main 1972. 215 Seiten. Kart. Sfr. 46,—.

*Richard Schlüter*, Karl Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch. (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd. XXXIII). Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1973. 301 Seiten. Leinwand DM 34,—.

„Die Literatur über die Taufe gleicht einem Urwald, in dessen Dickicht man sich zu verirren droht“ (S. 17). Hans Hubert versucht in seiner Dissertation (München 1966) einige Schneisen durch das Dickicht zu schlagen. Er stellt das Problem unter Würdigung der Positionen von K. Barth und H. Schlier dar, schildert die historisch-exegetischen Bemühungen (vor allem bestimmt durch die Kontroverse Jeremias-Aland), fragt im bibel-theologisch-exegetischen Teil nach der theologischen Berechtigung der Kindertaufe von der Schrift her, sichtet dann die Arbeiten über die Tauftheologie der Reformatoren und zieht abschließend einige Konsequenzen für die heutige Tauffrage.

In der Sicht des Verfassers halten weder Barths noch Schliers Interpretationen einer Prüfung anhand gegenwärtiger historisch-kritischer Maßstäbe stand — beide tragen dogmatische Positionen in das Neue Testament ein (S. 32). Die historisch-exegetischen Bemühungen aber haben die Kindertauffrage bisher nicht wirklich lösen können. Es lasse sich nicht beweisen, daß am Anfang der Kirche nur

Erwachsene getauft wurden, vielmehr sei bei der Vielfalt der christlichen Gemeinden der Frühzeit auch eine verschiedenartige Taufpraxis zu erwarten (S. 59 f.). Der Vielfalt der urchristlichen Gemeinden parallel gibt es heute eine Vielfalt biblisch-theologischer Entwürfe, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind, wobei besonders der jeweilige Ansatz und die verschiedene Sicht der Zuordnung von Taufe — Eucharistie, Taufe — Kirche, Taufe — Glaube wie das Sakramentsverständnis überhaupt eine Rolle spielen (S. 122—131). Letzteres ist vor allem durch die Reformatoren zu einem Problem geworden (S. 172—175). Für Hubert ist das Problem der Kindertaufe „zunächst ein typisch reformatorisches“. „Von katholischem Sakramentsverständnis aus bereitet sie (bisher wenigstens) keine Schwierigkeit“ (S. 176). Auch pastoral-theologische Überlegungen sprächen nicht gegen die Praxis der Kindertaufe (S. 176 ff.), doch hat das 2. Vatikanische Konzil neue Akzente für die katholische Tauftheologie gesetzt: „Die Heilsnotwendigkeit der Taufe (ist) keine andere als die der Kirche“ (S. 188). Die Taufe soll nicht überschätzt, sondern in ihrer engen Beziehung zur Eucharistie gesehen werden (S. 189). Gegenüber einem punktuellen Sakramentsverständnis wird die Taufe als sakramentale Form des Lebensvollzuges des Volkes Gottes verstanden (ib.). Neuformulierungen sind nötig über das Verhältnis Erbsünde—Kindertaufe, hinsichtlich des ex opere operato-Verständnisses und der character indelebilis-Lehre (S. 191—197).

Hubert macht es dem protestantischen Gesprächspartner nicht leicht, und zwar dadurch, daß er aus einem sicheren Gehäuse (einseitiger?) katholischer Dogmatik heraus redet — aber das ist sein gutes Recht! Deutlich wird wieder einmal, daß die Tauffrage nicht ohne die Frage nach der Ekklesiologie und der Sakramenten-

lehre im allgemeinen zu lösen ist. In seinen Schlußbetrachtungen steht der Verfasser dem nahe, was in den letzten Jahren in Faith and Order-Studien über die Taufe im Kontext eines breiteren Initiationsprozesses erarbeitet worden ist (S. 196 f.).

Während Hans Hubert die zahlreichen Stimmen zur Kindertauffrage seit Karl Barths Taufschrift darzustellen und zu ordnen unternommen hat, konzentriert sich *Richard Schlüter* ganz auf die Erfassung der Position Barths selber. Dies bedingt auch einen anderen Fortschritt von Kapitel zu Kapitel: Zunächst stellt sich der Verfasser die Aufgabe, die Tauflehre Karl Barths darzulegen. Ihre Würdigung verlangt die Beleuchtung ihres theologiegeschichtlichen Hintergrundes. Diese wiederum ruft nach der bibeltheologischen Beurteilung der Tauflehre Barths. Erst dann erfolgt ihre systematische Beurteilung und Auswertung.

Ausgangspunkt des Verfassers ist die heutige Erfahrung der „radikale(n) Vergeschichtlichung der Wirklichkeit“. „Als eine Gemeinschaft von Glaubenden ist sie (die Kirche) in allem geschichtlich bestimmt bis in ihre konstitutiven Elemente hinein, wie Dogma, Sakrament und Kirchenordnung“ (S. 11). Für Schlüters Untersuchung ergibt sich „die konkrete Fragestellung, ob die Sakramente, insbesondere die Taufe, wie sie vom NT her auf uns gekommen sind, nur Modelle sind, ‚Ausdruck eines symbolistischen Weltverständnisses‘, ‚die unter neuen sozio-kulturellen Verhältnissen offen sind für Neuverwirklichungen“ (S.13). Auf diesem Hintergrunde geht es darum, „die Tauflehre Karl Barths auf ihre Relevanz für die gegenwärtige Situation zu befragen“ (S. 14).

Das Ziel dieser Dissertation (Münster 1972) ist letztlich das gleiche wie bei Hubert, doch wie verschieden Anlage, Durchführung und Ergebnis der Arbeiten! Schlüter zeigt, daß sich die Konzentration auf Karl Barth lohnt. Die notwendige (von der Zeitschriftenredaktion

gewünschte) Kürze der Buchanzeige möge der Verfasser als uneingeschränktes Kompliment und Zeichen der Bewunderung auffassen — für seine verständnisbereite Erfassung Barthscher Theologie, die systematische Kraft der Darstellung und Weiterführung, die Klarheit und Konsequenz der Gedankenführung, die hervorragende Dokumentation und detaillierte Auseinandersetzung mit umfangreicher Literatur in den Anmerkungen. Vergleicht man Huberts und Schlüters Dissertationen und überlegt man ihre Relevanz für das ökumenische Gespräch, so scheint mir, daß die entscheidende Frage die nach dem Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie (einschließlich Sakramentenlehre) ist (vgl. Hubert S. 175 Nr. 9 und Schlüter S. 20, 23, 239 ff.) und in ihrem Gefolge die Frage, „wie Gott konkret am Menschen handelt“ (Schlüter S. 274).

Es ist Schlüters Verdienst, daß er in kritischer Auseinandersetzung Barths Tauflehre als „eine provokative Anfrage, die weiterführen will und weitergeführt werden soll“ (S. 284), gewürdigt hat. Vom Inhalt sei wenigstens noch der Schlußabsatz des Buches (zustimmend) zitiert: „Sowohl vom Neuen Testament, von der Theologiegeschichte als auch von Barth her kann die Taufe als Indienstnahme des Menschen für Gott und damit für den Menschen verstanden werden. Von dieser Grundaussage her müßte ein neues Modell für die Taufe entworfen werden, das nicht gebunden ist an ‚Elemente‘, sondern jeweils an den Erfahrungsbereichen des Menschen orientiert ist, der Freiheit des Geistes sichtbaren Ausdruck verleiht und als einheitstiftende Handlung der Kirche, ihrem Auftrag für den Menschen entsprechend, die Indienstnahme des Menschen und seine bewußte Übernahme dieses Auftrags, grundgelegt im Geschehen Jesu Christi, versinnbildlicht“ (S. 286 f.). Wahrhaftig, eine *ökumenische* Herausforderung!

Günter Wagner

*Eucharistische Gastfreundschaft*, Ökumenische Dokumente, herausgegeben von Reinhard Mumm. (Kirche zwischen Planen und Hoffen, Bd. 11.) Johannes Stauda-Verlag, Kassel 1974. 153 Seiten. Brosch. DM 15,—.

*Hauseucharistie*, Gedanken und Modelle, herausgegeben von Hermann Reifenberg. Kösel Verlag, München 1973. 181 Seiten. Brosch. DM 15,—.

*Gott und Gottesdienst*, herausgegeben von Marc Lienhard und Harding Meyer. (Ökumenische Perspektiven Nr. 4.) Verlag Otto Lembeck und Josef Knecht, Frankfurt 1973. 94 Seiten. Brosch. DM 9,50.

Nicht nur im Vorwärtsdrang ökumenischer Avantgardisten, auch in der theologischen Reflexion und im zwischenkirchlichen Dialog bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die Zulassung zur Eucharistie nicht mehr beschränkt bleiben kann auf die eigene und verwandte Konfessionen. Unter dem bewußt verhaltenen Titel *Eucharistische Gastfreundschaft*, der in Straßburg aufgekommen ist, hat Reinhard Mumm Dokumente leicht zugänglich gemacht, die uns die neueste Entwicklung in der Ökumene und in Europa vor Augen führen. Die großen Fortschritte im Verständnis der Eucharistie und des Amtes (Validität) — Uppsala 1968 und Löwen 1971 — sind ebenso zur Hand wie einschlägige konfessionelle Instruktionen, Konkordien und Vereinbarungen. Und in die Zukunft weisen die Gruppe von Dombes, das Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute und Zeugnisse vor allem aus Frankreich und der Schweiz. Ein hilfreiches Heft mit guten Einführungen von Mumm und Lienhard.

Auch das Verlangen nach der häuslichen Eucharistiefeyer ist für die ökumenische Entwicklung kennzeichnend. Fünf Bamberger Autoren haben unter dem Titel *Hauseucharistie* Abhandlungen und

Modelle veröffentlicht. Was in der theologischen Grundlegung (Otto Dietz) und in pastoralen Erwägungen einleuchtend dargestellt wird — daß zur großen Parochialgemeinde-Eucharistie die Feier der Hausgemeinde nach eigenen Ordnungen hinzutreten kann —, scheint dann aber in den praktischen Beispielen weniger überzeugend (z. B. S. 128: „Das war jetzt schön, nicht wahr? Kinder nicken“). Auch ist das Problem der neuerlichen Verbindung von Eucharistie und Agape trotz aller ökumenischer Bemühung noch nicht gelöst. Oder sollte es auch nicht lösbar sein, nachdem die Kirche sehr früh die Eucharistie vom Sättigungsmahl trennte?

In die zentralen Probleme des Gottesdienstes heute führt das Straßburger Institut für ökumenische Forschung mit der Veröffentlichung von Referaten zum Thema *Gott und Gottesdienst*, die auf einem internationalen Seminar gehalten worden sind. Vilmos Vajta, seit zwei Jahrzehnten einer der verlässlichen Promotoren lutherischer Gottesdiensttheologie, gibt die Einführung unter der Überschrift „Gottesdienst als Glaubensexperiment“. Der Naumburger Dozent Martin Seils liefert eine kompromißlose Auseinandersetzung mit der Form- und Sinnkrise des Gottesdienstes aufgrund der Diskussion über die Gottesfrage: „Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes“. Der Anglikaner Peter Selby reflektiert über „Vergangenheit und Gegenwart im Gottesdienst“, ohne freilich die Dynamik des zakar-anamnesis-Geschehens einzubeziehen. Der Dominikaner Jean-Pierre Jossua greift das Verhältnis von Meditation und Handeln auf „Der Glaube als Überwindung der Spannung zwischen Handeln und Gebet“. Den Referaten ist ein Aufsatz von Heiner Hoffmann „Lebendiger Gottesdienst“ angefügt, in dem der Überblick des früheren Forschungsassistenten des Genfer LWB über die weltweite Bemühung um das Neuworden des Gottesdienstes frucht-

bar wird. Das kleine Büchlein öffnet in der Tat „ökumenische Perspektiven“ und wird jedem an der Sache Interessierten hilfreich sein.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

*Raymund Erni / Damaskinos Papan-dreou*, Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie. Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1974. 99 Seiten. Kart. DM 7,60.

Bis zum 2. Vaticanum wurde häufig übersehen, daß auch die orthodoxe Kirche in der Mehrheit ihrer Sprecher, ungeachtet ihrer Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung, Wiederherstellung der Einheit der Kirche nur als Rückkehr zu ihr selbst begriffen hat. Seit aber die römisch-katholische Kirche ihren entsprechenden Standpunkt differenziert hat, wird dieses vorher überhaupt nicht beachtete orthodoxe Selbstverständnis nun wiederum oft einseitig hervorgekehrt. Die Tendenz, den orthodoxen Standpunkt einfach nicht wahrzunehmen, wurde dahin abgewandelt, daß er als schlechthin indiskutabel und typisch für die vermeintliche Starrheit des östlichen Christentums abgetan wird. Mit Dank wird man es deshalb begrüßen, daß die beiden Verfasser durch die gemeinsame Veröffentlichung schon früher getrennt publizierter Aufsätze die orthodoxe Stimme zur Frage der eucharistischen Gemeinschaft einem breiten Forum zu Gehör gebracht haben.

R. Erni bringt in seinem Aufsatz „Möglichkeiten und Grenzen eucharistischer Gemeinschaft“ neben einer Zusammenfassung der wichtigsten römisch-katholischen und orthodoxen offiziellen Verlautbarungen zur Frage der eucharistischen Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken so gewichtige Stimmen wie die der Metropoliten Damaskinos Papan-dreou, Emilianos Timiadis, Bartholomäos Archondonis und Antonij (Blum) sowie der Theologen

John Meyendorff, Boris Bobrinskoj, Vasilios Stavridis, Panagiotis Tremvelas, Nikolaj Afanas'ev und Emile Simonod zu Gehör. Seine Darstellung ist dabei weit aus objektiver und zuverlässiger als so subjektiv gefärbte Zwischenüberschriften wie „Ablehnende...“ und „Differenzierte Stellungnahmen von Theologen“ erkennen lassen.

Der Beitrag von Metropolit Damaskinos „Eucharistie, Gemeinschaft der Glaubenden — Offenheit für die Welt“ beweist beispielhaft, daß auch eine „Ablehnende Stellungnahme“ nicht undifferenziert sein muß. Da er aber das Haupthindernis in der Tatsache der Trennung selbst, nicht aber in diesem oder jenem konkreten Mangel sieht, gilt es ihm, zunächst die Trennung selbst zu beseitigen.

Fürchtet er wirklich ohne jeden Grund, daß eucharistische Gemeinschaft ohne Glaubensgemeinschaft zu einem bloß horizontal verstandenen Brüderlichkeits-erlebnis entarten kann? In jedem Falle sollte sein Aufruf an Orthodoxe und Andersgläubige, vor einer gemeinsamen Kommunion zu lernen, gemeinsam Büsser zu sein, gehört werden. Eine allzu selbstverständlich praktizierte „Interkommunion“ könnte wohl tatsächlich dazu verleiten, sich diese notwendige Buße zu ersparen.

K. Christian Felmy

*Karl Rahner*, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. (Reihe: *Quaestiones disputatae* Bd. 65.) Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1974. 94 Seiten. Kart.-lam. DM 12,80.

Die Diskussion um die Anerkennung der kirchlichen Ämter, 1973 ausgelöst durch das Memorandum der Universitätsinstitute, ist noch nicht abgeschlossen, und wenn vielfach behauptet wird, die Debatte habe sich festgefahren, so ist es gerade dieses Festgefahrensein — bedingt möglicherweise durch die mangelnde Flexibilität einer sogenannten katholischen

Schultheologie —, das zu neuerlichem Hinterfragen der traditionellen Positionen herausfordert. „Reichen denn die vermeintlich so sicheren Kriterien einer Schuldogmatik aus, um das Problem des gemeinsamen Amtes in seiner Komplex- und Differenziertheit und im Kontext ökumenischer Glaubens- und Welterfahrung zu erfassen?“ Der Theologe fühlt sich vielmehr zurückgerufen in seine theologische Werkstatt, sieht sich genötigt zu untersuchen, wie vom Grundbestand christlicher Glaubenswirklichkeit aus die getrennten Kirchen ihre Ämter gegenseitig anerkennen können. In diesem Sinne, gleichsam als „gedruckte Werkstattmonologe“ (S. 10), verstehen sich diese auf ein ökumenisches Amtsverständnis abzielenden Vorfragen über Themen wie das Wesensrecht der Kirche und ihre hierarchische Struktur, über Recht als Anerkennung schon bestehender Wirklichkeit, gemeinsame Heilswirklichkeit in getrennten Kirchen, Gestaltwandel der Sakramente und ihre Gültigkeit. Ein Ergebnis kann nur andeutungsweise, eher als Frage und Anfrage, skizziert werden — der Leser wird vielmehr hineingenommen in einen Frageprozeß, in das Mitdenken. — Anhangsweise ist ein Exkurs „Über Interkommunion“ angefügt, eine Ausarbeitung, die seinerzeit der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz als Arbeitspapier vorgelegen hat.

Richard Boeckler

## SCHWARZE THEOLOGIE UND MISSION

*Theo Sundermeier* (Hrsg.), *Christus — der schwarze Befreier. Aufsätze zum Schwarzen Bewußtsein und zur Schwarzen Theologie in Südafrika.* (Erlanger Taschenbücher Band 25.) Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1973. 156 Seiten. Kart. DM 12,—.

Schwarze Theologie und Schwarzes Bewußtsein in Verbindung mit der Situation im Südlichen Afrika signalisieren für die einen den lang ersehnten Aufbruch aus der Unterdrückung, für die anderen sind sie erschreckende Anzeichen eines Mißbrauchs der Theologie. Um aus der Polarisierung herauszukommen, ist es notwendig, sich intensiv und sachlich mit der angezeigten Problematik zu beschäftigen. Dazu hat Theo Sundermeier, Dozent in Umpumulo, eine Reihe von Texten, Predigten und Vorträgen vorgelegt, der er eine bemerkenswerte Einführung voranstellt.

Der Leser in Deutschland muß sich klarmachen, daß er als Weißer nicht nachvollziehen kann, was es heißt, schwarz zu sein. Er muß daher zuerst alle Beurteilung und Kritik der Schwarzen Theologie zurückstellen und versuchen zuzuhören.

„Dem Schwarzen Bewußtsein gemäß zu denken, bedeutet für den Schwarzen, sich selbst als ein menschliches Wesen zu verstehen, das in sich selbst eine Ganzheit ist, nicht die Verlängerung eines Besens oder die zusätzliche Hebelkraft einer Maschine“ (S. 55).

„Schwarze Theologie — das ist die Herausforderung an junge schwarze Männer und Frauen, tief in der Heiligen Schrift zu schürfen, die biblischen Sprachen zu erlernen, von überall her Auslegungs- und Deutungsmethoden für die Bibel kennenzulernen und sie so anzuwenden, daß die Schwarzen die Botschaft der Bibel besser verstehen und schätzen lernen“ (S. 105 f.). Es widerspricht dem Evangelium, den Glauben an Christus den privilegierten Weißen zu überlassen. In der Bibel entdecken die schwarzen Theologen, „daß der Gott der Bibel der Gott der Befreiung ist, der in Jesus Christus lebendig-dramatisch seine Macht zur Befreiung der Menschheit unter Beweis stellt“ (S. 107). Wenn diese Botschaft allen Menschen gilt, dann müssen sich die Schwarzen an dieser Befreiung beteiligen und beteiligt werden. Sie müssen für sich

selbst denken und handeln und dürfen sich nicht mehr gefallen lassen, daß der Weiße für sie denkt und handelt.

Dieses Verdikt trifft nun auch diejenigen unter den Weißen, die sich dafür einsetzen, daß die Schwarzen gleiche Chancen bekommen wie die Weißen. Man verzichtet auch auf ihre Solidarität, da sie die Privilegien der Weißen genießen und eben auch für die Schwarzen denken und handeln.

Schwarze Theologie muß heute relevant sein; sie ist — nach Sundermeiers These — „durch und durch Situationstheologie“ (S. 45). Sie hat die Aufgabe, dem Schwarzen in seinem leidvollen Alltag, dessen Not Kameeta in Anlehnung an Psalm 22 so verletzt hinausstreit (S. 133 f.), zu sagen, was Gottes Wort für ihn bedeutet. Es geht um eine neue geistliche Heimat, die auch dem Schwarzen eine Zukunft als Mensch bietet.

Diese Aufgabe kann nur geleistet werden, wenn Schwarze Theologie konkret gepredigt und gelebt wird (S. 19); auch wenn die südafrikanische Regierung einige der Autoren der vorliegenden Texte gebannt hat. Ihre Beiträge dürfen in ihrem Land, in der Situation, in der sie geschrieben wurden, nicht mehr veröffentlicht werden. Auch einige der Zitate in einem Beitrag wie diesem müßten unlesbar gemacht werden. Konkrete Theologie führt ins Leiden und zu Christus, der sich mit den Leidenden solidarisiert und sie befreit. Es geht den schwarzen Theologen um ein Leben, das auch für die Schwarzen lebenswert ist, für das sich der Einsatz des Lebens lohnt.

Jörg Schnellbach

*Christus hat viele Farben.* Ein missionarisches Lesebuch. Herausgegeben von Günter Bezzenberger und Wolfgang Erk. J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1974. 157 Seiten. Kart. DM 6,90.

Dieses „missionarische Lesebuch“ — Hans Heinrich Harms zum 60. Geburtstag gewidmet — ist eine Sammlung von Gedanken, Geschichten und Gedichten, die — verklammert durch biblische Texte — um die Sendung der Kirche kreisen. Einfall- und hilfreich, für die persönliche Lektüre ebenso anregend wie für den Gebrauch in Gemeindearbeit und Unterricht verwendbar, spiegeln diese Texte Problematik und Verheißung der Weltmission in unserer Zeit wider.

Kg.

*Evangelische Mission, Jahrbuch 1974.* Im Auftrag des Verbandes evangelischer Missionskonferenzen hrsg. von Walther Ruf. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1974. 196 Seiten. Kart. DM 4,80.

Das Jahrbuch „Evangelische Mission“ sollte man nicht nur wegen seiner Arbeitsberichte, Statistiken, Literaturangaben und Anschriften in die Hand nehmen, es vermittelt vielmehr jedesmal zusammenfassende und weiterführende Einsichten in die Gesamtlage der Mission, wie man sie anderswo in dieser Zielstrebigkeit und Gegenwartsnähe kaum zu finden vermag. Das gilt diesmal in ganz besonderer Weise von der abgewogenen und zu klärender Besinnung anleitenden Wertung der Weltmissionskonferenz von Bangkok aus der Feder von Hans-Werner Gensichen. Ebenso sollte aber auch der Artikel von M. S. Abdullah „Der Islam und die Probleme der Gegenwart“ im Blick auf die in unserem eigenen Lande anstehenden Begegnungen Aufmerksamkeit finden. Kurzum — es wäre zu wünschen, daß das Jahrbuch über die Berufs- und Fachkreise der Mission hinaus als ökumenisches Arbeitsmaterial beachtet und benutzt würde. Der erstaunlich niedrige Preis dürfte dem entgegenkommen.

Kg.

*Klaus Hollmann*, Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Band XXX, Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1972. 360 Seiten. Leinen DM 28,—.

Die keineswegs reibungslos verlaufene Begegnung zwischen R. Bultmann und der katholischen Theologie hat letztere zweifellos nicht unwesentlich in ihrer Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg beeinflußt. Bei gleichzeitiger Vermittlung der wesentlichsten und zentralsten Komponenten von R. Bultmanns Programm der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation versucht Hollmann, diese Begegnung unter dem Gesichtspunkt des Selbstverständnisses katholischer Theologie zu beschreiben. Der Feststellung, daß in der katholischen Theologie eine Wandlung hinsichtlich der Beurteilung R. Bultmanns stattgefunden hat, fügt der Autor die seine Monographie methodisch bestimmende Frage nach den Gründen dieser Wandlung hinzu. Es geht ihm nicht um R. Bultmann im Spiegel katholischer Theologie, sondern um die eigene Verfaßtheit katholischen Denkens im Zugehen auf Bultmanns Programm. Unter diesem Gesichtspunkt befragt Hollmann die katholische Exegese, aber auch die katholische Systematik nach den Formen ihres Dialogs mit Bultmann in den vergangenen dreißig Jahren sowie nach den etwa stattgefundenen Entwicklungen. Darüber hinaus fragt er aber auch kritisch, ob die Möglichkeiten der Gemeinsamkeit mit Bultmann katholischerseits erschöpft sind oder gar schon in unangemessener Weise überschritten wurden. Damit tritt der Autor selber ins unmittelbare Gespräch mit Bultmann.

Für die Ökumene wird man wohl

Hollmann beipflichten dürfen, wenn er schon die Tatsache relevant findet, daß man sich heute gültig mit Bultmann allein an Hand der zahlreichen katholischen Stellungnahmen zu seiner Theologie befassen kann. Aber genauso relevant dürfte für den ökumenischen Dialog Hollmanns eindeutiges Ergebnis sein, daß die katholische Bereitschaft, die Intention und Durchführung von Bultmanns Programm positiv aufzunehmen, ganz erheblich gewachsen ist, nachdem man sich anfänglich lediglich auf die Aufzeichnung von Bedenklichkeiten und Gefahren seiner Theologie beschränkt hat. Dies behält seine Gültigkeit, auch wenn Hollmann in seinen Ergebnissen mit Recht auf die Tatsache verweist, daß gerade im Hinblick auf eine echte Entwicklung auch heute mit deutlichem Nachdruck die Grenzen einer katholischen Rezeption Bultmanns gesehen werden müssen.

Hans-Jörg Urban

*Erika Weinzierl* (Hrsg.), Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Verlag Styria, Graz 1974. 412 Seiten. Leinen DM 60,—.

Die Aufarbeitung des gesamten geschichtlichen Komplexes von „Modernismus“ und „Antimodernismus“ tangiert in ganz wesentlichen Punkten und wohl auch stärker, als man sich bis heute Rechenschaft gegeben hat, die ökumenischen Beziehungen zwischen unseren Kirchen. Das hängt nicht nur damit zusammen, daß die evangelischen Kirchen mit den Strömungen der liberalen und der positiven Theologie einen zum katholischen Modernismustreit fast parallel laufenden Prozeß durchgemacht haben, sondern auch damit, daß die unbewältigten Probleme dieses Streites des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts mehr unbewußt als bewußt katholische Positionen prägen, die sich maßgeblich auch in der ökumenischen Bereitschaft und Haltung widerspiegeln. Bis zu einer endgültigen Klä-

zung dieser nicht unverworrenen und vielseitigen Sachlage ist wohl noch ein weiterer Weg zu gehen. Eine nicht zu unterschätzende Hilfe auf diesem Weg ist aber zweifelsohne der von Erika Weinzierl in diesem Jahr herausgegebene Sammelband, in dem Mitarbeiter und Freunde des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg in 16 Beiträgen die gesamte Problematik des Modernismusstreites in sachlicher Abgewogenheit ins Blickfeld rücken.

In einem ersten Hauptteil werden die Grundprobleme des Modernismus behandelt. An Hand der Konstitution „*Dei filius*“ des *Vaticanum I* und der als Modernisten gekennzeichneten Autoren George Tyrell und Friedrich von Hügel wird hier die Begriffskonstellation „Glaube — Wissen — Erfahrung“ erläutert. Im zweiten Hauptteil werden verschiedene Erscheinungsformen des Modernismus dargestellt, besonders anschaulich der sogenannte katholische „Literaturstreit“. Im dritten Hauptteil kommen die wichtigsten Momente des bekannteren, aber kirchengeschichtlich durchaus nicht in jeder Hinsicht ruhmreichen Streites zwischen Modernismus und Antimodernismus zur Sprache. Von diesen drei Hauptabschnitten aus werden abschließend in zwei Beiträgen „erkenntnistheoretische Fragen an die Theologie“ formuliert, in denen die ganze Offenheit und Unabgeschlossenheit der gesamten Problematik nochmals deutlich wird.

Hans-Jörg Urban

*Arno Schilson / Walter Kasper, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1974. 164 Seiten. Kart.-lam. DM 18,—.*

Elf zeitgenössische Beiträge zum Verstehen Jesu Christi und seiner Botschaft (vielleicht kann man den Titel des Buches so paraphrasieren) liegen hier in der Zusammenfassung und knappen Würdi-

gung Schilsons vor: Beiträge von Bultmann, Braun, Ebeling, von Balthasar, Teilhard de Chardin, Rahner, Pannenberg, Moltmann, Schoonenberg, Sölle, Kasper. Die Kirche, ihre Lehre und ihr Erscheinungsbild, steckt in der Krise, also besinnt man sich wieder auf ihre Grundlage: Jesus Christus, seine Lehre und sein Erscheinungsbild. Kasper bezeichnet diesen Vorgang sogar als „eine Wende“ und denkt dabei in erster Linie an seine eigene, die katholische Kirche, dürfte aber auch — wie ein nicht verifiziertes Zitat aus „*Der gekreuzigte Gott*“, München 1973, S. 12, beweist — von Jürgen Moltmann auf den Gedanken gebracht worden sein, daß nur noch eines hilft: die Besinnung auf Jesus Christus — und das eben im Präsens, jetzt und hier.

So lobenswert eine solche kleine Übersichtssammlung christologischer Entwürfe auch ist, die Christologie selbst ist nun ganz und gar kein neues Thema! Man soll — gerade in einem solchen für einen breiteren Leserkreis bestimmtes Buch — doch ehrlicherweise nicht so tun, als führe man hier ein völlig neues Stück auf, das noch niemand kannte! Daß eine bestimmte Art katholischer Ekklesiologie, insbesondere in manchen Lehrbüchern für angehende Pfarrer, wirklich unzulänglich ist, weil sie offenbar den Grund unseres christlichen Glaubens und Lebens und damit auch den Grund der Kirche, nämlich Jesus Christus, allzusehr mißachtet, bezweifelt niemand. Aber es ist einfach nicht wahr, daß es in der katholischen Kirche *nur* solche Ekklesiologien gibt. Ich nenne nur einmal Künigs Kirchenbuch von 1967, und schon sieht man, daß die „Wende“ in der Besinnung auf die Christologie nicht erst jetzt stattfindet, sondern längst vorbei ist.

Natürlich ist es erfreulich, daß man sich auch an den Universitäten, und zwar vor allem unter den Systematikern, wieder intensiv mit der Christologie befaßt. Aber man soll doch nicht so tun, als sei das etwas völlig Neues. Diese Beschäfti-

gung mit der Christologie ist auch in der Praxis der Pfarrer ganz und gar nichts Neues. Hätten die Pfarrer nicht so konstant sich immer wieder diesem einen zugewandt, dem Kerygma Jesu Christi, es sähe viel betrüblicher aus in den Kirchen. Eines ist klar: hilfreicher für den Dienst in der Gemeinde — auch für die Gemeindeglieder selber — wäre ein Buch über Christologien der Gegenwart gewesen, die uns in Deutschland nicht so vertraut sind wie die hier vorgeführten, also etwa aus Japan, Afrika, Süd- und Nordamerika stammende. Das wäre dann zugleich auch ein ökumenischer Dienst gewesen.

Bernd Jaspert

*Willi Hentze, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XXXIV. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974. 236 Seiten. Leinen DM 26,—.

Das Buch ist eine unter Leitung von Angel Antón SJ an der Gregoriana angefertigte und dort im Wintersemester 1971/72 angenommene Inauguraldissertation. Ihr Verfasser hatte sich zum Ziel gesetzt, die Ekklesiologie des Erasmus unter dem Aspekt der Einheit *systematisch* zu untersuchen, nachdem schon von verschiedener Seite her kirchengeschichtliche Abhandlungen darüber vorlagen. Natürlich war es ein Wagnis, einen so unsystematischen Denker wie Erasmus systematisch — und das auch noch nur an einem einzigen Punkt — zu verstehen und erfassen zu suchen, aber die Durchführung und das Ergebnis dieser Arbeit beweisen, daß das bei entsprechend durchdachter und streng beibehaltener Methode durchaus möglich ist. Diese Methode hieß: nichts überinterpretieren, nichts aus dem Zusammenhang isolieren, Leben und Werk aus der Zeit heraus ver-

stehen, so weit wie möglich Konzentration auf Erasmus selber, die Kritik an seiner Ekklesiologie — in Zustimmung und Ablehnung — schließlich in deutlicher Absetzung von der eigentlichen systematischen Untersuchung.

Entgegen manchen Fehlurteilen über Erasmus' Ekklesiologie — etwa von Pastor, Lortz und Kantzenbach — betont Hentze im Anschluß an Forschungen von Kohls, vor allem aber von Padberg, daß das Problem der kirchlichen Einheit wie überhaupt die Kirche durchaus eine bedeutsame Stellung innerhalb seiner Theologie — und zwar durch ihre ganze Entwicklung hindurch — innegehabt hat. Hentze sagt zu Recht, daß Erasmus' Kirchenverständnis entscheidend christologisch motiviert sei und daß auch von daher sein sich oft in ganz praktischen Vorschlägen (etwa zur Toleranz) zeigender Einheitsgedanke geprägt sei. Im übrigen wird die innere Verbundenheit mit der Ekklesiologie der Kirchenväter aufgezeigt.

Die Untersuchung Hentzes kommt zu dem angesichts der bisherigen Erasmusforschung erstaunlichen, aber durchaus überzeugenden Ergebnis, „daß für Erasmus die Einheit der Kirche mehr war als nur äußere Ordnung, Sicherheit und allgemeiner Friede, daß Erasmus auch eine Theologie der kirchlichen Einheit bietet, die Beachtung und positive Würdigung verdient“ (S. 218). Als Mangel empfindet Hentze, daß Erasmus kein „theologisches und ekklesiologisches Verständnis für das Papsttum und den ihm von Christus her zukommenden Auftrag“ hatte (S. 219), daß sich bei ihm „ein gestörtes Verhältnis zum Dogma, zur Entfaltung und Explikation der Wahrheit“ feststellen lasse (S. 222). Freilich bewertet Hentze diesen Mangel auch nicht zu hoch und tut gut daran, denn gerade an diesen beiden Punkten muß man Erasmus ganz aus seiner Zeit heraus verstehen, und dann wird man seine Zurückhaltung gegenüber dem Papsttum und

seiner dogmatischen Begründung auch als Katholik durchaus respektieren können.

Das Buch ist nicht nur eine wertvolle systematische Untersuchung zu einer geschichtlich bedeutsamen Frage, sondern leistet am Beispiel des erasmischen Kirchen- und Einheitsverständnisses auch dem heutigen Ringen um ein theologisches Begreifen und im Alltag Praktizieren der *unitas christianorum* eine gute Hilfe. Uns Heutige dürfte dabei vor allem die Konzentration des Erasmus auf Christus als den Stifter, Erhalter und Vollender der Einheit aufhorchen lassen!

Bernd Jaspert

## KIRCHENKAMPF UND ÖKUMENE

*Armin Boyens*, Kirchenkampf und Ökumene 1939—1945. Darstellung und Dokumentation. Chr. Kaiser Verlag, München 1973. 463 Seiten. Leinen DM 43,—.

Die Wechselbeziehung von Kirchenkampf und Ökumene in den Jahren 1933—39 hatte Boyens in seinem 1969 erschienenen Buch auf Grund langjähriger Forschungen dargestellt. Nun legt er die Fortsetzung vor. Er darf hier mit um so größerem Interesse rechnen, als bis dahin weder die deutsche noch die ökumenische Kirchengeschichte der Zeit des Zweiten Weltkrieges quellenmäßig erschlossen und dargestellt worden ist. Boyens basiert vor allem auf den Beständen des ÖRK-Archivs in Genf sowie auf den Akten des Kirchlichen Außenamts, des Auswärtigen Amts und des Foreign Office. Höchst bedauerlich ist es, daß dem Verfasser die Einsichtnahme in die Privatarchive wichtiger deutscher Akteure, wie Bischof Heckel und E. Gerstenmaier verweigert worden ist. Das Bild, das sich aus den zugänglichen amtlichen Akten vom Wirken, besonders Heckels, ergibt (etwa in seinem Verhalten gegenüber dem polnischen evangelischen Bischof Bursche oder gegenüber Henri Cla-

vier), ist betrüblich genug. Würden wohl die persönlichen Korrespondenzen gesperrt, weil sich daraus noch peinlichere Belastungen ergeben hätten?

Die sorgfältige Darstellung von Boyens läßt deutlich werden, wie sehr in der Zeit, wo Hitlers Macht auf dem europäischen Kontinent im Zenit stand, der deutsche Kirchenkampf zum europäischen Kirchenkampf wurde. Es zeigt sich auch, wie — trotz aller notgedrungenen offiziellen Zurückhaltung und trotz aller äußeren Behinderung — der noch kleine Genfer Stab mit Visser 't Hooft an der Spitze als Verbindungsglied und Schaltzentrum eine wichtige Funktion hatte. Sowohl die ökumenischen Aktivitäten in der Betreuung von Kriegsopfern wie die — sehr verschieden motivierten — Bemühungen um Friedensvermittlung in der Anfangsphase des Krieges und später um den kommenden Wiederaufbau Europas nach dem längst ersehnten Ende des Hitlerreiches werden untersucht und geschildert. Ein besonderer Abschnitt ist der Reaktion der Kirchen und des ÖRK auf den Massenerschießung an den Juden gewidmet. Gerade die Konfrontation mit der „Endlösung“ zwang die Kirchen, wollten sie ihrem Auftrag treu sein, nicht nur zu verbalen Protesten, sondern zu konspirativem Handeln. Diese Erfahrung mußte für die weitere Entwicklung in der Ökumene bedeutsam werden.

Schließlich wird auch der kirchliche Neubeginn 1945 analysiert und reflektiert, besonders im Blick darauf, was für Konsequenzen nun aus dem Erleben sowohl des Kirchenkampfes wie der ökumenischen Gemeinschaft gezogen wurden. Mit guten Gründen, wenn auch etwas schematisierend sieht Boyens in den Entscheidungen von Treysa und von Stuttgart die beiden Grundtendenzen, die im deutschen Protestantismus der Nachkriegszeit miteinander rangen: auf der einen Seite („Treysa“) „Restauration, Kirchenbürokratie, Konfessionalismus, landeskirchlicher Partikularismus und binnendeutsche Kirchturmspoli-

tik“, — auf der andern Seite („Stuttgart“) „Reform, Bekennende Kirche mit einem neuen Verständnis des kirchlichen Auftrags, politische Prophetie, kirchliche Erneuerung, Stärkung der Gemeinde und der Synoden, ökumenische Weite und Verantwortung“. Wer wollte bestreiten, daß auch heute noch das Erbe von 1945, das Übergewicht von „Treysa“ über „Stuttgart“ die Situation in der EKD prägt und belastet?

Besonders wertvoll ist es, daß Boyens im zweiten Teil seines Buchs eine Reihe wichtiger und instruktiver Dokumente publiziert, die seine Darstellung eindrucklich ergänzen.

Andreas Lindt

## KIRCHE IN RUSSLAND

*Chrysostomus Dahm OSB*, Millionen in Rußland glauben an Gott. Miriam-Verlag Josef Künzli, Jestetten, 2. Aufl. 1973. 284 Seiten. Leinen DM 29,—.

Schon frühere Bildbände des Verfassers haben sich durch die hervorragende Qualität der in ihnen veröffentlichten Bildreproduktionen ausgezeichnet. Darin steht ihnen der vorliegende Band nicht nach. Da ist keine Fotografie, die nicht zu langem Betrachten einlode, die nicht ihre eigene deutliche Sprache spräche und nicht durch Motivwahl, Bildaufbau und brillante Technik überzeugte. Wer also eine ausgezeichnete Bilddokumentation des Lebens der Kirchen in Rußland, insbesondere der Russischen Orthodoxen Kirche, sucht, dem kann das vorliegende Buch nur warm empfohlen werden.

Anders als in den Bildern mit ihren fein nuancierten Aussagen mischt sich im Text jedoch klischeehaft Faszinösum des heiligen und Tremendum des von jeher imperialistischen Rußland in einer Aneinanderreihung von undifferenzierten, allein von Emotionen geprägten Aus-

sagen. Und alle Geister von Dostojewskij über Otto von Habsburg bis selbst zum Hellseher Cayce werden bemüht, um die alten Klischees zu bestätigen.

Mit seinem naiven, das ganze Buch durchziehenden und schließlich peinlich berührenden Antikommunismus beruft sich der Verfasser ausgerechnet auf Berdjaev, wobei er geflissentlich verschweigt, daß dieser nicht nur von der „Lüge“, sondern eben auch und zuerst von der „Wahrheit“ des Kommunismus gesprochen hat (S. 11 f.). In dieser vereinfachenden Sicht werden Moskauer Mietskasernen zum „Sinnbild der Macht des Bösen“ (S. 120), wird auf der anderen Seite die innere Situation der Russischen Orthodoxen Kirche im 19. Jh. in unwirkliches rosiges Licht getaucht (S. 107), werden die unlegbar vorhandenen „religiösen“ Züge des sowjetischen Kommunismus kindlich vereinfachend dargestellt (S. 147). In diese Darstellungsweise paßt es, daß nur die groben antireligiösen Maßnahmen erwähnt werden, das schwer durchschaubare Gemisch aus administrativem Druck, mündlichen Verfügungen usw., dem die Gläubigen jedoch viel häufiger ausgesetzt sind, kaum ins Blickfeld tritt. Die alles vereinfachende Sicht der Lage der Gläubigen in Rußland läßt den Verfasser natürlich das Rezept wissen, mit dem der russischen Kirche zu helfen ist: lautstarker Protest — gute Gelegenheit, die angeblich furchtsame Haltung der russischen Kirchenführung wegen eines Defizits an solcher Lautstärke zu verunglimpfen. Es soll nicht gelehnet werden, daß der deutliche Hinweis auf die qualvolle Lage der russischen Christenheit hilfreich sein *kann*. Aber daß sich sowjetische Politik nicht allein von der Rücksicht auf die Weltmeinung bestimmen läßt, müßte spätestens 1968 deutlich geworden sein.

In die Kette seiner Pauschalurteile hat der Verfasser eine Reihe von Fehlern und Unstimmigkeiten eingeflochten. Zuweilen stimmt die Bildlegende einfach nicht mit

der Abbildung überein, etwa wenn das Bild auf S. 32, 33 als „Innenhof eines der vielen von Chruschtschow geschlossenen Klöster“ bezeichnet wird, obwohl es sich ganz eindeutig um den von Pilgern gefüllten Hof des Pleskauer Höhlenklosters handelt, das als eines der wenigen Klöster in Rußland noch geöffnet ist. Ebenso stellt die Abbildung auf S. 156 nicht die Mariä-Heimgangskathedrale der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra dar. Amüsant in ihrer Unwahrscheinlichkeit ist die Schilderung der russischen Osternacht (S. 51 ff.), die nur noch stellenweise Anhalt an orthodoxer Praxis und den Vorschriften des Typikon findet. Falsch ist u. a. die Behauptung, die Deutung des

Besuchs der drei Männer bei Abraham (Gen 18) auf die hl. Dreifaltigkeit gehe auf Andrej Rublev zurück (S. 155); Rublev selbst habe das Bild der Dreifaltigkeit über dem Haupteingang zur Lavra in Zagorsk geschaffen (S. 74) und nur Mönche dürften in der orthodoxen Kirche Ikonen malen (S. 46), usw.

Der bedrängten russischen Kirche wäre durch den nüchternen Aufweis von Fakten besser gedient als durch Unrichtigkeiten, Halbwahrheiten und Emotionen. Der prachtvolle Bildband, den der Betrachter immer wieder gern und liebevoll anschauen wird, hätte zudem einen besseren Text verdient.

K. Christian Felmy

### *Nachwort der Schriftleitung*

Die ersten Artikel dieses Heftes sind wiederum auf die V. Vollversammlung des ÖRK ausgerichtet. Für besonders wesentlich halten wir die biblische Begründung der Thematik der Vollversammlung und werden daher in den nächsten Heften noch weitere Untersuchungen dieser Art bringen. Landesbischof Prof. E. Lohse wird selbst als Delegierter an der Vollversammlung teilnehmen. Der Beitrag von Prof. McAfee Brown stammt aus der im Juliheft der „Ecumenical Review“ veröffentlichten Vorbereitungsreihe.

Warum wir auf den Indonesien-Artikel von Pfarrer Dr. P. G. Aring nicht verzichten wollten, haben wir in einem kurzen Vorspann begründet. Gar zu sang- und klanglos hat man sich nach unserer Meinung mit der — durch islamischen Druck freilich unvermeidbar gewordenen — Verlegung der Vollversammlung nach Nairobi abgefunden.

Der Fragenkreis „Kirchen und Biologie“ sollte auch in unserer Zeitschrift Raum und Beachtung finden. Wir sind dankbar, in Gerd von Wahlert, der 1972/73 zum Mitarbeiterstab des Ökumenischen Instituts in Bossey gehörte, dafür einen fachkundigen Autor gewonnen zu haben.

Die zusammenfassende Auswertung des Gesprächs über Amt und Ordination wird allen willkommen sein, die an der Sache interessiert, aber kaum noch in der Lage sind, die breit auswuchernde Diskussion im einzelnen zu verfolgen.

Zahlreich sind diesmal die unter „Dokumente und Berichte“ aufgeführten Konferenzen, die alle ihre besondere Relevanz für den Fortgang des ökumenischen Gesprächs haben. Hingewiesen sei auf die nüchterne oder gar ernüchternde Bilanz des Dialogs mit den Weltreligionen (H. J. Margull), die jedem falschen Enthusiasmus wehrt und gerade dadurch evangelikale Einwände hinfällig macht. Bedeutungsvoll für die ökumenische Gesamtsituation ist auch der Verlauf der Tagung der Kommission für Glau-

ben und Kirchenverfassung in Accra (R. Slenczka). Nicht unbeachtet sollte auch die Zweite Weltkonferenz der Religionen für den Frieden in Löwen bleiben (H.-W. Gensichen), die sich übrigens von katholischer Seite starker Förderung erfreut, während evangelischerseits bisher eine erhebliche Zurückhaltung besteht.

Die wichtigste Konferenz dieses Sommers dürfte die Zentralauschußsitzung des ÖRK gewesen sein, die letzte vor der Vollversammlung in Nairobi. Dr. Müller-Römheld hat die Sitzung eingehend dargestellt und kommentiert. Im Anschluß daran bringen wir die grundlegenden Berichte von M. M. Thomas, Philip Potter und Lukas Vischer. Dem Genfer Sprachendienst haben wir für die Überarbeitung der Übersetzungen zu danken. Da ein Beiheft nicht zu lohnen schien — thematische Vorträge fehlten dieses Mal — und die Vorbereitung auf Nairobi die schnelle Veröffentlichung der genannten Texte empfahl, haben wir über den Abdruck in diesem Heft hinaus *Sonderdrucke* (mit Umschlag) herstellen lassen, die die Beiträge von Müller-Römheld, M. M. Thomas, Philip Potter und Lukas Vischer enthalten. Der Preis beträgt pro Stück DM 2,50, ab 25 Ex. DM 2,30, ab 100 Ex. DM 2,—. Bestellungen sind unmittelbar an den Verlag zu richten.

Im Heft 3/1974 sind leider einige Berichtigungen vonnöten. Auf S. 275, 2. Absatz lautet der Satz wie folgt: „Diejenigen, die die Säkularisierung ausschließlich als Folge der biblischen Verkündigung verstehen, sind überzeugt, daß der Säkularisierungsprozeß unumkehrbar ist.“ In der Rubrik „Von Personen“ (S. 386) muß es richtig heißen: „Zum Nachfolger des nach seinem 70. Geburtstag im November zurücktretenden Erzbischofs von Canterbury, Dr. Arthur Michael Ramsey, hat Königin Elizabeth II. den Erzbischof von York, Dr. Donald Coggan, ernannt.“ Schließlich ist in dem hinterlassenen Manuskript von Ernst Lange am Ende des 1. Absatzes auf S. 382 ein „nicht“ einzufügen, so daß der Satz lautet: „nicht zu irgendeinem schlüssigen Ergebnis geführt.“

Kg.

#### *Anschriften der Mitarbeiter*

Pfarrer Dr. Paul Gerhard Aring, 514 Erkelenz 7, Schwanenberg / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. K.-Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, 69 Heidelberg, Eckenerstr. 1 / OKR i. R. D. Karl Herbert, 6146 Alsbach/Bergstraße, Am Vogelsang / Vikar Bernd Jaspert, 3551 Treisbach, Pfarrhaus / Prof. Dr. Andreas Lindt, 44 Münster, Von-Bodelschwinger-Str. 22 / Landesbischof Prof. Dr. Eduard Lohse, 3 Hannover, Haarstr. 6 / Prof. Dr. Hans Jochen Margull, 2 Hamburg 52, Jenischstr. 29 / Prof. Robert McAfee Brown, Stanford University, Stanford, USA / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts., Am Hang 10 / Pfarrer Dr. Philip Potter, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pastor Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, 23 Kiel, Lorentzendamm 40/41 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, 7 Stuttgart, Vogel-sangstr. 62 / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, 69 Heidelberg, Moltkestr. 6 / M. M. Thomas, 17 Miller Road, Bangalore 6, Indien / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Günter Wagner, Theological Baptist Seminary, CH 8803 Rüs-chlikon/ZH / Prof. Dr. Gerd von Wahlert, 7121 Ingersheim, Wolfsgrubenstr. 30.

# ..et renovabis faciem terrae

## **Evangelisation im ökumenischen Gespräch**

Hrsg. von Walter Arnold. Beiträge eines Symposium mit Sprechern aus Afrika, Asien, Mittelamerika, Europa.

Erlanger Taschenbücher Band 29. 112 Seiten, kart. DM 9,—.

## **Ans Joachim v. d. Bent: Die Kirchen und die Eine Welt**

Eine Herausforderung für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsch von Walter Müller-Römheld.

Erlanger Taschenbücher Band 31. 128 Seiten, kart. DM 9,—.

## **Frequenzen der guten Nachricht**

10 Jahre Rundfunksender „Stimme des Evangeliums“.

Hrsg. von Christoph Jahn. Bericht, Sendebispiele, Hörerpost, Umfrage, LWB-Studie zur Kommunikation.

Erlanger Taschenbücher Band 24. 200 Seiten, kart. DM 9,—.

## **China – Herausforderung an die Kirchen**

Hrsg. von N. P. Moritzen/B. Willeke im Auftrag des Deutschen Evangelischen und des Katholischen Missionsrates.

Erlanger Taschenbücher Band 27. 96 Seiten, kart. DM 6,—.

Die Erneuerung der Kirchen und der von ihnen geforderte Beitrag „für das Leben der Welt“, das ist in verschiedenartiger Darstellung das gemeinsame Thema dieser Neuerscheinungen 74 zu ökumenischen Fragen. Gesprächspartner aus der weltweiten Christenheit zeigen und deuten Entwicklungen, verdeutlichen die Forderungen, die in der Weltevangelisation (Lausanne 74), in der Entwicklungsproblematik, in den modernen Mitteln der Kommunikation und in der schrittweisen Öffnung der Volksrepublik China nach der Kulturrevolution auf die Christenheit zukommen. Bücher, die zu weiteren Studien und Gesprächen einladen.



**VERLAG DER  
EV.-LUTH. MISSION ERLANGEN**





