

sion für Glauben und Kirchenverfassung stellte auf ihrer Sitzung in Accra 1974 neun Kriterien zusammen: 1. Einigkeit in der Wahrheit des Evangeliums, 2. Einigkeit an dem Tisch des Herrn, 3. Gemeinschaft um der Qualität menschlichen Lebens in der Welt willen, 4. Einheit an allen Orten, 5. volle Akzeptation der jeweiligen Vertreter der verschiedenen Kirchen untereinander, 6. Gemeinschaft als eine ineinander verflochtene Kette korporativer Beziehungen, 7. Entwicklung geeigneter Formen universaler Gemeinschaft, 8. Angemessene Autorität der kirchlichen Räte oder Konzile auf jeder Ebene, 9. Anerkennung der wirkungsvollen Gegenwart des Heiligen Geistes (vgl. Accra 1974, a.a.O. S. 70–74).

Seit der letzten Vollversammlung haben sich die Anglikaner, die Altkatholiken, der Lutherische und der Reformierte Weltbund, die orthodoxen Kirchen und kürzlich in Toronto auch die unierten Kirchen mit dem Gedanken der Konziliarität beschäftigt. Eine der Aufgaben in Sektion II von Nairobi (Voraussetzungen und Forderungen der Einheit) dürfte darin bestehen, dieses Konzept deutlich und verständlich herauszuarbeiten.

Welchen Sinn hat es, von Einheit zu sprechen?

VON CHRISTIAN WALTHER

In den folgenden Ausführungen soll eine Frage aufgegriffen werden, die in der Lage, in der sich die Ökumene augenblicklich befindet, ausdrücklich wird. Ob tatsächlich in bezug auf Ökumene noch von Einheit gesprochen werden kann, ist angesichts einer Fülle von Widersprüchlichkeiten vielen bereits zweifelhaft. Der Elan, der beim Aufbau des Ökumenischen Rates mitgewirkt hat, scheint erschöpft. Das, was seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung als das Ziel gegolten hat, die Einheit in Zeugnis und Dienst, scheint verblaßt. Allgemeiner formuliert: Die Kraft, sich jenem Allgemeinen zuzuwenden, das jede partikulare Ausformung des Christlichen schon immer umgreift und bestimmt, scheint erlahmt. Wollte man gar einem so engagierten Kritiker des „offiziellen Ökumenismus“ wie Georges Casalis folgen, für den das, was sich heute als Ökumene darstellt, seine Zukunft schon gehabt hat, dann müßte man nach einer ganz neuen Ökumene Ausschau halten.¹

Die Kritik an der Ökumene weist nun allerdings auf Störungen in einem Zusammenhang hin, der, besonders nach der Gründung des Ökumenischen Rates 1948, bei der Bestimmung des Selbstverständnisses der ihm angehörenden Kirchen zunehmend den Charakter einer Selbstverständlichkeit bekommen hatte. Denn die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat wurde nicht nur als Mitgliedschaft in einer internationalen Organisation mit bestimmten, kirchlich relevanten

Programmen verstanden, sondern in einem tieferen Sinne auch als Ausdruck der Teilhaberschaft an der werdenden Einheit der Kirche.²

Aber in dem Bemühen, Einheit organisatorisch und damit quantifizierbar darzustellen, ist auch der Grund für jene Spannungen und Aporien zu suchen, die jetzt zu einer Kritik an der Ökumene und zur Abwendung von ihr führen. In dieser Lage ist eine erneute Auseinandersetzung mit dem Begriff der Einheit unabdingbar. Hierzu wird der Versuch gemacht, Aspekte hervorzuheben, die diesem Ziel dienlich sein können.

I.

Als ökumenisch gilt „der Glaube an die Einheit der Kirche in Jesus Christus und die aus diesem Glauben wachsende Verwirklichung der Einheit unter den Kirchen“.³ In dieser Formulierung erscheint die Verwirklichung der Einheit als direkte Folge des Glaubens an die Einheit. Der Begriff der Einheit bekommt den Charakter einer allgemeinen pragmatischen Zielangabe für die Praxis des Glaubens. Damit ist eine wesentliche Grundvoraussetzung angesprochen, die seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung die Diskussionen über die Einheit mitbestimmt hat.⁴ In seiner Auslegung des Apostolikums hat W. Pannenberg erneut nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Verwirklichung „der Einheit aller Christen in der einen Kirche . . . nicht etwa ein an sich wünschenswertes Ziel (ist), dessen Verwirklichung aber ohne Schaden für die Christenheit einer unbestimmten Zukunft überlassen bleiben kann, sondern ohne die Einheit aller Christen ist Kirche im Vollsinn des Wortes gar nicht realisiert“.⁵ Dies impliziert dann, daß der Glaube ein eigenes, intentionales auf die sichtbare Einheit der Kirche gerichtetes Handlungsbewußtsein ausbilden muß, mit dem prinzipiell der Überschritt aus der Partikularität des je eigenen Daseins des Glaubens auf ein Ganzes hin vollzogen wird, das aber noch aussteht und von dem lediglich angenommen werden kann, daß es mit keiner bekannten Einheit ohne weiteres identisch ist oder die Summe solcher Einheiten darstellt.⁶

Es ist nun gerade die, im Hinblick auf das von dem Begriff der Einheit angegebene Ziel, auftretende Unanschaulichkeit, die die Frage explizit werden läßt, woran sich das auf Verwirklichung der Einheit gerichtete Handlungsbewußtsein konkret orientieren soll. Darauf ist unter anderem so geantwortet worden, daß die Bedingung formuliert wurde, unter der es sinnvoll erscheint, Einheit zu realisieren: „Nicht Einheit um jeden Preis, sondern solche Einheit, die dem Wesen des von Gott vorgegebenen Einsseins der Kirche entspricht!“⁷ Dieser Vorschlag scheint plausibel. Denn wenn es tatsächlich gelänge, Einblick in die wahre Gestalt der Einheit zu gewinnen, dann wäre man jeder weiteren theoretischen

schen und praktischen Überlegung enthoben. Aber dieses ontologische Denkschema endete in einer Sackgasse, weil es seine eigenen Voraussetzungen nicht erfüllen konnte. Auch eine nach dem unverfälschten Wesen der einen Kirche suchende Theologie kann nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß das Material, dem sie die *notae verae ecclesiae* entnehmen will, auch nur geschichtlich vermittelte und damit gedeutete Wahrheit ist, nicht aber schon die Wahrheit an sich. So bleibt am Ende dieser Überlegung doch wieder nur das Eingeständnis, die Verwirklichung der Einheit als eine außerhalb der Praxis des Glaubens liegende Möglichkeit behaupten zu müssen.⁸

Aber auch dort, wo man keineswegs bereit war, sich von der Aufgabe, Einheit sichtbar zu machen, zurückzuziehen, ändert sich an dem Grundtatbestand der Unanschaulichkeit dessen, was angestrebt werden soll, nichts: Zwar wurden 1961 in Neu-Delhi formale Kriterien entwickelt, um den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen Einheit gesucht und hergestellt werden soll; zwar erfolgte 1968 in Uppsala eine Einigung darauf, auf dem Wege der Konziliarität die Verwirklichung der Einheit weiter zu verfolgen, aber die entscheidende Frage, „durch *welche* Gestalt und *welche* Strukturen das Wesen und die Sendung der Kirche angemessen zum Ausdruck gebracht werden können“, blieb offen.⁹

Die Frage, welche konkrete Orientierung am Begriff der Einheit zu gewinnen ist, ist, wie die gegenwärtige Diskussion zeigt, negativ beantwortet. Dies ist aber, um es dialektisch zu formulieren, das Positive an ihm. Und das aus zwei Gründen. Einmal bleibt die Einheit in Jesus Christus das umgreifende und doch alles bestimmende Allgemeine, das den ambivalenten Folgen geschichtlicher Transzendierungsprozesse nicht ausgesetzt ist. In dieser Bestimmung bildet sie vielmehr den Horizont, in den der Glaube verstehend eindringt und so in der Überschreitung seiner Partikularität die Identität seiner selbst im ergriffenen Zusammenhang mit diesem Allgemeinen ausbildet. Der Glaube hat seine Identität noch nicht, wenn dieser Zusammenhang nicht erkannt und angenommen ist.

Sodann ist in diesem Horizont die Freiheit des Glaubens gewahrt, in eigener Verantwortung das jeweils Mögliche zu tun, um – sicher in geschichtlicher Vorläufigkeit – Einheit darzustellen. Das könnte er nicht, wenn der Begriff der Einheit abschließend definabel wäre. Es ist so gerade die in seiner Unbestimmbarkeit liegende Rückweisung totaler Verwirklichung, die den Glauben dazu ermächtigt, Alternativen abzuwägen, sich also rational und nicht irrational zu verhalten. Denn Irrationalität herrscht dort, wo vermeintliche Notwendigkeit Alternativen unterdrückt.

II.

Einheit unter den gegebenen Möglichkeiten verantwortlich sichtbar zu machen, führt konsequent dazu, Christen als Subjekte der Einheit anzusehen. Das berührt aber unmittelbar zwei Problemkomplexe.

1. Was sich hier zunächst zu Wort meldet, ist die neuzeitliche Geschichtsproblematik und die darin aufbrechende Frage, inwieweit der Mensch überhaupt steuernd in den Geschichtsverlauf eingreifen kann. In einer eindrucksvollen Darstellung dieser Problematik hat W. Schulz¹⁰ gezeigt, daß der Mensch immer wieder als Geschichtssubjekt negiert und durch „übermenschlich-irreale Größen“ ersetzt worden ist, die das Geschehen als subjektlose Subjekte bestimmen.¹¹ Dagegen stellt er die Verantwortung des Menschen für die Geschichte, die er mit „Vergeschichtlichung“ bezeichnet. „Der Akt der Vergeschichtlichung steht im Gegenzug zu der Meinung, daß die Entwicklung sich aufgrund der technischen Rationalität von selbst im Sinne des Fortschritts vollzieht. Er negiert aber ebenso das Bewußtsein, daß wir angesichts der Superstrukturen, die das Geflecht von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft bestimmen, zur Ohnmacht verurteilt sind. Positiv formuliert: Die Vergeschichtlichung ist zugleich Bedingung und Folge der Einsicht, daß Wirklichkeit nichts Vorgegebenes und als Tatsache Feststellbares ist, sondern ein *Wechselprozeß zwischen Subjekt und Objekt*: Ich bedinge das Geschehen ebenso, wie ich durch es bedingt werde. Geschichtliches Handeln offenbart die Macht und die Ohnmacht des Menschen.“¹²

2. Um des zweiten Problemkomplexes ansichtig zu werden, der in unmittelbarem Bezug zu den Kirchen steht, unter denen Einheit gebildet werden soll, läßt sich an den Schluß des obigen Zitates direkt anknüpfen. Die Erfahrung der Ohnmacht in bezug auf das Sichtbarmachen von Einheit scheint zu dominieren. Das wird an zwei Erscheinungen deutlich.

a) Trotz eines intensiven Dialogs zwischen den Kirchen, der durchaus Annäherungen gebracht hat,¹³ bestehen in so zentralen Fragen wie z. B. dem Abendmahl und dem Amt¹⁴ immer noch tiefgreifende Differenzen. Ohne die theologischen Anstrengungen, Gemeinsames in der Lehre aufzuspüren, Fehlerurteile zu korrigieren und offenkundige Mißverständnisse zu beseitigen, gering achten zu wollen, bleibt die Gemeinschaft unter den Kirchen immer noch weit hinter den Erwartungen zurück. In bezug auf den Verbindlichkeitsgrad von Empfehlungen, die gemeinsam in ökumenischen Gremien erarbeitet werden, kann man feststellen, daß er vergleichsweise gering ist. Im Blick auf das große Ziel der ökumenischen Bewegung stellt L. Vischer jedenfalls lapidar fest: „Das Ziel, das eine Evangelium gemeinsam zu bekennen, ist also hier gerade nicht erreicht, und

jeder Versuch, diese Grenze zu sprengen, ruft in der Regel heftige Reaktionen hervor.“¹⁵

b) Bereits 1964 hat H.-D. Wendland, aufgrund langjähriger ökumenischer Erfahrungen, auf die Gefahr aufmerksam gemacht, daß die Einheit nationalen Bezugspunkten untergeordnet zu werden droht.¹⁶ Dieser Trend hat sich eher noch verstärkt auf dem Hintergrund, daß eine Reihe von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sich um der eigenen Selbstbehauptung willen genötigt sieht, den besonderen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren, mit denen sie konfrontiert sind, auch eine besondere Priorität einzuräumen. In dieser Lage muß dann die organisierte Ökumene weniger wegen ihrer allgemeinen Zielsetzung als vielmehr wegen des für die je eigene Situation besonderen Nutzens Gewicht bekommen. Dafür gibt es, worauf Wendland ebenfalls hingewiesen hat,¹⁷ eine Vielzahl von verständlichen Gründen. Indessen wird aber nicht übersehen werden können, daß bei einem Fortwirken dieses Trends die Idee der Ökumene letztlich in den Hintergrund gerät.

Die gegenwärtige Lage, wie sie durch die beiden Erscheinungen gekennzeichnet wird, kann generalisierend dahin beschrieben werden, daß die Konstituierung als Subjekte der Einheit auf seiten der Kirchen noch keineswegs jenes Stadium erreicht hat, das für eine nachdrücklichere Sichtbarmachung der Einheit unter den Kirchen wünschenswert wäre. Damit ist aber ein Defizit angesprochen, dessen Abdeckung innerhalb der ökumenischen Bewegung gegenwärtig auf Schwierigkeiten stößt. Einerseits hat dort eine Anpassung an diese defizitäre Lage stattgefunden, insofern jetzt die Befreiung „von dem Bestreben, um jeden Preis Konsensus und Gemeinsamkeit in Erklärungen und Zielsetzungen verwirklichen zu wollen“,¹⁸ gefordert wird. Andererseits wird diese Lage durch eine ständige Ethisierung politischer und gesellschaftlicher Weltlagen verdeckt, gegen die T. Rendtorff mit Recht kritisch eingewendet hat, daß der theoretische Bezugsrahmen, innerhalb dessen eine Vermittlung ökumenisch definierter Praxis an die gegenwärtige historische Situation sinnvoll wird, noch keineswegs theologisch hinreichend durchgeklärt ist.¹⁹ Dieser Mangel wird lediglich durch immer neue Programme und Forderungen überspielt, hat aber unmittelbar zur Folge, daß auf diesem Wege nicht Einheit, sondern Differenzen zwischen dem Ökumenischen Rat und den Mitgliedskirchen einerseits und unterhalb der Mitgliedskirchen andererseits sichtbar werden.

Diese widerspruchsvolle Lage kann allerdings nur den Sinn haben, die allen Kirchen gemeinsame Verantwortung für die Einheit nachdrücklicher bewußt zu machen. Denn sie ist ja nicht, um das zu wiederholen, etwas Beliebigen, von dem man sich auch distanzieren könnte, sondern eine aus dem christlichen Glauben

erwachsene und einzulösende Verpflichtung. Generalisierender formuliert ist Einheit schon immer Bedingung des je eigenen christlich-kirchlichen Selbstverständnisses, wenn anders die Fortgeltung der ökumenischen Glaubensbekenntnisse überhaupt einen Sinn haben soll. Sie nun aber auch als durch eigenes Handeln bedingte im ethisch-praktischen Bewußtsein zu erfassen, stellt die bisher nicht zureichend gelöste Aufgabe dar.

Für ihre Lösung bietet der Begriff der „Reflexionshandlung“ einen fruchtbareren Ansatzpunkt. W. Schulz definiert sie als einen „von mir selbst allererst zu leistenden Verstehensakt, der Freiheit“, der „Selbsttätigkeit“ voraussetzt.

„Sie ist als solche der Gegenzug zu einem Verhalten, das sich rein passiv von außen lenken läßt und dessen Ideal das Angepaßtsein an vorgesehenen Strukturen ist. Entscheidend bei dieser Reflexionshandlung ist es, daß der Bezug zu der Situation, in der man steht, gewahrt wird.“²⁰

Einheit solchermaßen in eine Reflexionshandlung einzubeziehen, impliziert dann kritische Rückfragen an die Stringenz der innerhalb der Ökumene betriebenen Analyse und der darauf aufbauenden Beschreibung der historischen Situation, wie ebenfalls auch kritische Rückfragen an die in diese Analyse und Beschreibung hineinwirkenden, vor allem theologischen Sichtweisen zu stellen sind.

III.

Diese letzte Bemerkung führt nun zur Hervorhebung eines abschließenden Aspekts im Rahmen dieser Ausführungen. Die Diskussion des Einheitsproblems wird sehr stark im Banne einer Entgegensetzung von konfessionsbestimmten Kirchen einerseits und einer neuen Universalität andererseits geführt, obwohl damit gerade nicht der Etablierung einer Super-Kirche das Wort geredet wird.²¹ Zweifellos liegt darin der große Anreiz, die Überwindungsmöglichkeiten konfessioneller Trennungen zu prüfen. Dem kommt zudem entgegen, daß die Theologie bei Überprüfung ihres wissenschaftlichen Selbstverständnisses heute die Auffassung vertritt, daß solche Trennungen nicht mehr für unüberwindlich gehalten werden müssen.²²

Darüber hinaus zeigt aber die Auseinandersetzung mit kirchentrennenden Faktoren auch, daß von der gegenwärtigen historischen Situation ein Zwang zur Beseitigung von Trennungen ausgeht. „Die Kirche steht nicht mehr an derselben Stelle ihrer eigenen Geschichte, und die Situation, in der sie ihre Sendung heute zu bewähren hat, ist gerade auch im Blick auf die Universalität an entscheidenden Stellen anders: Der Umstand, daß die Menschheit zu einer immer

überschaubareren Größe wird, läßt die wirksame Gegenwart der Kirche auf der universalen Ebene dringender denn je erscheinen.“²³

Reflektiert man diese Situation, dann erkennt man, daß sie aufs Ganze gesehen ein Novum ist. Sie ist von Grund auf zweideutig. Denn die Menschheit als schon feststellbare Einheit im Sinne eines einheitlichen politischen Handlungsbewußtseins, wie es die zitierte Formulierung vorauszusetzen scheint, ist noch nicht gegeben. Der Begriff Menschheit zeigt vielmehr nur in einem pragmatisch-politischen Sinne an, in welche Richtung sich die geschichtliche Entwicklung vollziehen muß, wenn anders die Menschheit überleben will. Auf der anderen Seite meint der Begriff Menschheit aber den Sachverhalt, daß es Probleme von solcher Tragweite gibt, die alle Menschen in der Weise betreffen, daß durch sie ein die ganze Menschheit umfassender Zusammenhang hergestellt wird. Von dieser Seite, d.h. von den in der Situation aufbrechenden Problemen und dem durch sie konstituierten einheitlichen Zusammenhang her geht nun allerdings der starke Impuls zu einer auch einheitlichen Haltung der Kirchen ihnen gegenüber aus.

Überblickt man diese Sachlage, so zeigt sich, daß sich hier ein Feld für die Sichtbarmachung von Einheit eröffnet. Allerdings läßt sich auch nicht übersehen, daß dabei Schwierigkeiten besonderer Art vorherrschen. Denn was den Bezug zu der Situation angeht, in der sich die Kirchen gemeinsam vorfinden, so trifft er auf höchst unterschiedliche Voraussetzungen. Das wird an der Vorbereitung für die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi erneut deutlich.²⁴ Daran kann man ablesen, in welchem Maße ein einheitlicher theoretischer Bezugsrahmen, innerhalb dessen die von der Situation geforderte Haltung durchgeklärt werden könnte, immer noch fehlt und das trotz der intensiven Anstöße, die seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 ausgegangen sind.

Angesichts dieser Sachlage wird die zu erstrebende Einheit unter den Kirchen nicht schon mit quantifizierbaren Begriffen wie Mehrheitsentscheidungen zu Resolutionsentwürfen oder zu ökumenischen Programmen und deren Finanzierung gemessen werden können.

Vielmehr wird sie sich – dabei die Lage unter den Kirchen realistischer treffend – als kommunikativer Zusammenhang charakterisieren lassen, als eine Gemeinsamkeit also, in der die Verständigung über die situativen Problemlagen erneut in den Vordergrund tritt. Wenn es zudem zutreffend ist, daß wir heute vor „einer Art Rezession der Hoffnung“ in bezug auf die Ökumene stehen, wie G. Casalis es ausgedrückt hat,²⁵ wenn also eine Differenz zwischen

dem Erwartungshorizont und dem faktischen Erfüllungshorizont feststellbar ist, dann legt es sich auch aus diesen Gründen nahe, die Verständigung neu zu verflüssigen.

Der Sinn der Einheit, der sich als Frage an die Ökumene gegenwärtig stellt, und der, weil er als abgeschlossenes Ganzsein theoretisch nicht feststellbar ist, sich als praktische Problematik den Kirchen stellt, könnte jedenfalls in der dynamischen Kategorie des kommunikativen Geschehens angemessener bewahrt sein als in einer Sichtweise, in der institutionelle und strukturelle Fragestellungen den Vorrang haben.

ANMERKUNGEN

¹ Die Zukunft des Ökumenismus, Ökumenische Perspektiven Nr. 1, hrsg. von M. Lienhard und H. Meyer, 1972, S. 27–66.

² Vgl. dazu W. Visser 't Hooft, Art.: Ökumenisch und Ökumenische Lebensäußerungen, RGG³ Bd. IV, Sp. 1569 f. und Sp. 1579 f.

³ J. Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung, 1959, S. 250.

⁴ Vgl. dazu W. Müller-Römheld, Zueinander-Miteinander, 1971, S. 21.

⁵ Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Siebenstern Taschenbuch 165, 1972, S. 153.

⁶ Vgl. dazu insbesondere die Überlegungen, die E. Kinder, Die Kirche und die Kirchen, in: Einheit der Kirche?, hrsg. von W. Marxsen, 1964, S. 61 f., angestellt hat.

⁷ E. Kinder, a.a.O. S. 61.

⁸ Dies wird mit wünschenswerter Deutlichkeit von E. Kinder hervorgehoben, wenn er feststellt: „Nicht *wir* stellen die Einheit der Kirche her, sondern das wesenhafte Einssein der Kirche selbst, das längst gegeben und am Werke ist, will sich in seiner Eigenmacht bei uns neu durchsetzen.“ A.a.O. S. 73.

⁹ L. Vischer, Ökumenische Skizzen, 1972, S. 139.

¹⁰ Philosophie in der veränderten Welt, ²1974, S. 470–624.

¹¹ Z. B. a.a.O. S. 593 f.

¹² A.a.O. S. 470.

¹³ Vgl. dazu z. B. Auf dem Weg. Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, polis Bd. 33, 1967, und Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Weg II, polis Bd. 41, 1971.

¹⁴ In dieser Frage hat jetzt das Memorandum ökumenischer Universitätsinstitute in der Bundesrepublik Deutschland, Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, 1973, deutliche Übereinstimmung zwischen römisch-katholischen und evangelischen Auffassungen zutage gebracht.

¹⁵ Ökumenische Skizzen, S. 13.

¹⁶ Die weltweite Gesellschaft und die Ökumene der Kirchen, in: Einheit der Kirche? Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. von W. Marxsen, 1964, bes. S. 83 ff.

¹⁷ A.a.O. S. 79 ff.

¹⁸ So der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Ph. Potter, 1973 vor dem Zentralauschuß des ÖRK, Beiheft zur ÖR 24, 1974, S. 35 f.

¹⁹ Theologie oder Prophetie?, in: Humane Gesellschaft, hrsg. von T. Rendtorff und A. Rich, 1970, S. 117–139; zur wissenschafts-theoretischen Bedeutung des Bezugsrahmens vgl. T. Parsons, Soziologische Theorie, 1973, S. 33 ff.

²⁰ A.a.O. S. 599.

²¹ Vgl. dazu L. Vischer, Ökumenische Skizzen, S. 132 ff.

²² So W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, S. 415; vgl. ferner auch das Vorwort zum Memorandum: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, a.a.O. S. 7.

²³ L. Vischer, a.a.O. S. 139.

²⁴ Vgl. dazu: Nairobi 75 – Zum Verständnis der 5. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi 1975, hrsg. von J. Schroer, 1975.

²⁵ Die Zukunft des Ökumenismus, a.a.O. S. 31.

Christliche Gemeinde in der DDR und das Thema von Nairobi

VON CHRISTOPH HINZ

Es ist nicht möglich, repräsentativ für alle Gemeinden in der DDR zu schreiben. Auch die Kirchen in der DDR sind keine so homogene Gemeinschaft, daß sie mit einer Stimme sprechen können. In diesem Artikel gebe ich meine Sicht wieder. Sie kann sich auf die Kenntnis vieler Gemeinden, Gemeindegruppen und zahlreicher Gespräche aus den letzten Jahren berufen. Aber ich weiß auch, daß manche christlichen Äußerungen aus unserem Land dies und jenes anders sehen und Akzente anders setzen und in Berichten gesetzt haben. Unter diesem Vorbehalt versuche ich folgende vier Gedankenschritte:

1. Mein Verständnis des Themas von Nairobi, Programm einer Hoffnung.
2. Gemeinden in der DDR und die Ökumene.
3. „Christus befreit“ und die gebrochene Erfahrung politischer Befreiung.
4. „Christus eint“ und das Mißtrauen gegen politisches Versöhnlerturn.

1. Das Thema von Nairobi, Programm einer Hoffnung

Das Thema von Nairobi klingt in meinen Ohren wie das Signal einer Hoffnung, beinahe wie ein vorausgreifendes Bekenntnis, dem die Wirklichkeit der Weltchristenheit gerade in den letzten Jahren mehr widersprochen als entsprochen hat. Mir stellt es sich dar, als ob die Erfahrungen seit Uppsala eingesammelt werden sollen, in denen der Zentrifugalismus das ökumenische Urmandat der Einheit fast zu zerreißen droht. Sind diese Erfahrungen nicht die Auswir-