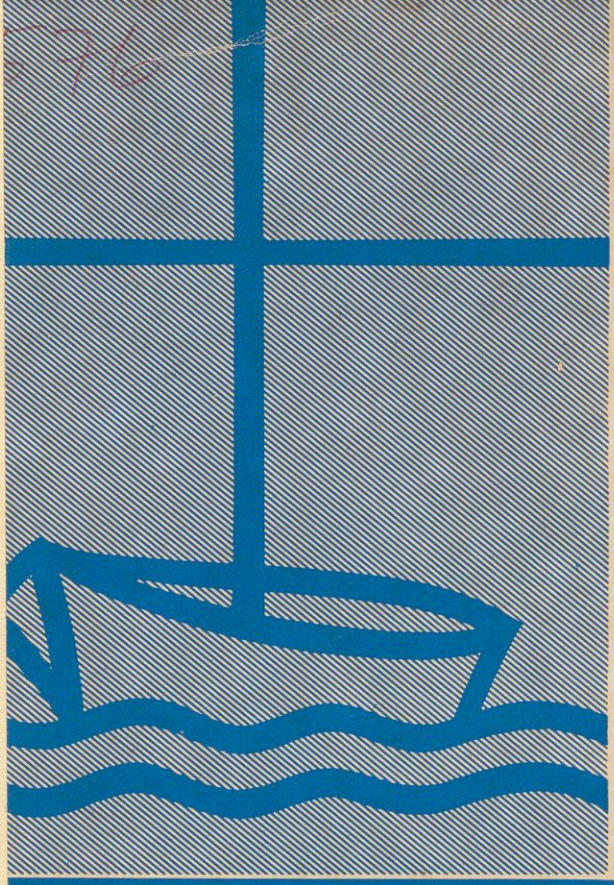
N11< 32238719 021

UB Tübingen

E 21472 F

TR



24. JAHRGANG
HEFT 1
JANUAR 1975

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
KORNTAL

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Prof. Dr. Heinrich Fries; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof i. R. Dr. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis; 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.
Postscheckkonto Stuttgart 2 38 02 - 706.
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart BLZ 60050101 Konto-Nr. 2 411 202.

Bezugsbedingungen:
Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 80 bis 140 Seiten. Jahresbezugspreis 24,— DM, für Studenten 21,— DM zuzüglich 2,— DM Porto; Ausland 26,— DM zuzügl. 2,— DM Porto. Einzelstück 7,80 DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können nur zum Jahresende entgegengenommen werden.

Druck: Druckerei Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

INHALT

Günther Bornkamm, Jesus Christus befreit und eint 1

Paul Verghese, Befreit und eint Jesus Christus? 18

Paul-Werner Scheele, Der Auftrag von Nairobi in katholischer Sicht 32

Karl-Ernst Nipkow, Zu den pädagogischen Aufgaben der Kirche im Horizont der Thematik von Nairobi 48

Martin Stöhr, Christentum und Marxismus 67

Rudolf Weth, Partikularität und Universalität Israels und der Kirche aus christlicher Sicht 75

Albert Brandenburg, Das Heilige Jahr 1975 in ökumenischer Sicht 87

Dokumente und Berichte

VII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Engelberg/Schweiz (Heinz Szobries) 93

Botschaft der Konferenz Europäischer Kirchen 95

Streben nach Einheit. Auszug aus dem Jahresbericht des Einheitssekretariats 1973 (Jan Kardinal Willebrands) 101

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 109

Nachwort der Schriftleitung 124

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1975 24. JAHRGANG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Bornkamm, Günther	„Jesus Christus befreit und eint"	1
Brandenburg, Albert	Das Heilige Jahr 1975 in ökumenischer Sicht	87
Brandes, Barbara	In Vorbereitung auf Nairobi	374
Brinkhues, Ilse	Delegiert nach Nairobi	477
Dulon, Günter	Das ökumenische Gespräch in der Bundesrepublik Deutschland „nach Lausanne"	206
Felmy, K. Christian	Petrusamt und Primat in der modernen und orthodoxen Theologie	216
Forck, Gottfried	„Jesus Christus befreit und eint"	142
Gaßmann, Günther	Taufe — Eucharistie — Amt	179
Gaßmann, Günther	Gemeinsames christliches Bekenntnis heute	291
Gensichen, Hans-Werner	In der Freiheit bestehen. Perspektiven Junger Kirchen vor Nairobi	304
Grohs, Gerhard	Das Ende der traditionellen Entwicklungshilfe	330
Hinz, Christoph	Christliche Gemeinde in der DDR und das Thema von Nairobi	455
Hinz, Rudolf	„Fünf Wünsche"	380
Käsemann, Ernst	„Jesus Christus befreit und eint"	129
Meyer, Hans Ph.	Nairobi 1975 — Konflikt unter Christen	370
Müller-Fahrenholz, Geiko	„Sichtbare Einheit?"	431
Nipkow, Karl-Ernst	Zu den pädagogischen Aufgaben der Kirche im Horizont der Thematik von Nairobi	48
Nissiotis, Nikos A.	Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung	347
Parmar, Samuel L.	Entwicklung: Prioritäten und Leitlinien	164
Rossel, Jacques	Weltmission und westliche Christenheit	317
Scheele, Paul-Werner	Der Auftrag von Nairobi in katholischerSicht	32
Scheffbuch, Rolf	Vergebliche Liebesmühe?	359
Scheuner, Ulrich	Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion	152
Sohn, Karl-Heinz	Umorientierung der westlichen Christenheit. Entwicklungspolitik im Horizont von Nairobi	342
v. Stieglitz, Klaus	„... auf daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube"	466
Stöhr, Martin	Christentum und Marxismus	67
Verghese, Paul	Befreit und eint Jesus Christus?	18
Walther, Christian	Welchen Sinn hat es, von Einheit zu sprechen?	447
Weth, Rudolf	Partikularität und Universalität Israels und der Kirche aus christlicher Sicht	75
Zumach, Hildegard	Lernprozeß in Nairobi	481

Dokumente und Berichte

VII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Engelberg (Heinz Szobries) 93

Botschaft der Konferenz Europäischer Kirchen 99

Streben nach Einheit. Auszug aus dem Jahresbericht des Einheitssekretariats 1973 (Jan Kardinal Willebrands) 101

Unterschiede, zelebriert. Zur 12. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU) (Walter Böttcher) 228

Zehn Jahre Ökumenismusdekret 233

Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 240

Die orthodoxe Kirche inmitten der revolutionären Umwandlung der äthiopischen Gesellschaft (Friedrich Heyer) 386

Die irischen Kirchen und der irische Konflikt (Hermann Vogt) 399

Pastorales Wort zur Ämterfrage (Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)) 404

Ökumenische Orientierung — neuer Stil der Kirche. Das katholische Synodendokument: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit (Aloys Klein) 483

Das Treffen unierter Kirchen in Toronto vom 2.-9. Juni 1975 (Hartmut Löwe) 492

„Berufen, Christi Kreuz und Herrlichkeit zu bezeugen". Eine Botschaft der Konsultation von vereinigten Kirchen und Unionsausschüssen in Toronto 495

Berlin gegen Genf. Bemerkungen zu dem von Künneth/Beyerhaus herausgegebenen Buch „Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?" (Hendrikus Berkhof) 507

Antwort an Rolf Scheffbuch (Gerhard Benz, Hildegund Fischer, Anne-Lore Schmid) 513

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Amstutz, Josef u. a.	Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000	284
Andresen, Carl	Die Kirchen der alten Christenheit	120
Metropolit *Anthony* (Bloom)	Christus begegnen: Stationen	415
Arnold, Walter (Hrsg.)	Evangelisation im ökumenischen Gespräch	282
Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 8. Lieferung	278
Bänziger / Berger / Buhrer	Lateinamerika: Abhängigkeit und Gewalt	286
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1972	123
Beeson, Trevor	Discretion and Valour	122
van der Bent, Ans	Die Kirchen und die Eine Welt. Eine Herausforderung des ÖRK	116
Beyer, Ulrich	Entwicklung im Paradies	283
Biéler, André	Der Wahnwitz des Wachstums	284
Bienert, Walther	Der überholte Marx	532
Bühlmann, Walbert	Wo der Glaube lebt	269
Boeckler, Richard (Hrsg.)	Interkommunion — Konziliarität	414
Braunfels, Wolfgang (Hrsg.)	Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. VI + VII	422
Burgsmüller, A. / *Frieling*, R. (Hrsg.)	Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche	275
Danielsmeyer, W. / *Ratschow*, C. H. (Hrsg.)	Kirche und Gemeinde	279
Denzler, Georg (Hrsg.)	Das Papsttum in der Diskussion	271
Dombois, Hans	Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht II	533
Elliger, Walter	Thomas Müntzer. Leben und Werk	536
Erk, W. / *Scheel*, M. (Hrsg.)	Ärztlicher Dienst weltweit	527
Erler, Albert	Kirchenrecht. Ein Studienbuch	535
Fox, Helmut	Ökumene — Hoffnung oder Illusion?	270
Friedli, Richard	Fremdheit als Heimat	280
Fuerth, Patrick W.	The Concept of Catholicity in the Documents of the WCC 1948—1968	276
Gaede, Reinhard	Kirche — Christen — Krieg und Frieden	526
Goodall, Norman (Hrsg.)	Der Kongregationalismus	122
Groos, Helmut	Albert Schweitzer. Größe und Grenzen	420
Groscurth, Reinhard (Hrsg.)	Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit	274
Gründer, Horst	Walter Simons, die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongreß	278
Haendler, Gert	Schwedisch-deutsche Kirchenbeziehungen 1901—1936	416
Harkianakis, Stylianos	Orthodoxe und Katholizismus	525

Verfasser	Titel	Seite
Hollenweger, Walter J.	Evangelisation gestern und heute	281
Institut für Ökumenische Studien Freiburg/Schweiz	Zukunft der Ökumene	117
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Bd. 8 (1969)	422
Jacob, Günter	Der Christ in der sozialistischen Gesellschaft	531
Ruf, Walther (Hrsg.)	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1975	529
Jedin, Hubert (Hrsg.)	Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II/1	120
Jentsch / Jetter / Kießig / Reller (Hrsg.)	Evangelischer Erwachsenenkatechismus — Kursbuch des Glaubens	538
Kasper, Walter	Jesus der Christus	524
Keller-Hüschemenger, Max	Die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung	277
Kirchliches Außenamt (Hrsg.)	Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus	272
Kirchliches Außenamt (Hrsg.)	Die Eucharistie	272
Kottje, Raymund / *Moeller*, Bernd	Ökumenische Kirchengeschichte Bd. III: Neuzeit	276
Lienhard, M. / *Meyer*, H. (Hrsg.)	Wiederentdeckung des Heiligen Geistes	116
Lüpke, R. / *Pfäfflin*, G. F.	Abhängige Dritte Welt. Arbeitsbuch über Unterentwicklung	421
MacInnis, Donald E.	Religionspolitik im kommunistischen China	287
Madey, Johannes	Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens	270
Moltmann, J. / *Stöhr*, M.	Begegnung mit Polen. Evangelische Kirchen und Herausforderung durch Geschichte und Politik	537
Moritzen, Niels-Peter / *Willeke*, Bernward H.	China — Herausforderung an die Kirchen	286
Motel, Hans-Beat (Hrsg.)	Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen	419
Müller-Fahrenholz, Geiko	Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie	114
Neill, Stephen	Geschichte der christlichen Mission	280
Neumärker, Dorothea	Josef L. Hromádka	531
Niemöller, Martin	Briefe aus der Gefangenschaft Moabit	419
Ökumenischer Rat der Kirchen	Cantate Domino	424
Ökumenischer Rat der Kirchen	Risk: Gottesdienstheft	530
Ökumenischer Rat der Kirchen	Von Uppsala nach Nairobi. Ökumenische Bilanz 1968—1973	530
Pruisken, Johannes	Interkommunion im Prozeß	415
Schmidt, Kurt Dietrich	Die katholische Reform und die Gegenreform	417
Schütte, Heinz	Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche	118

Verfasser	Titel	Seite
Simonson, Conrad	The Christology of the Faith and Order Movement	413
Stammler, Eberhard	Kirche am Ende unseres Jahrhunderts	269
Stehle, Hansjakob	Die Ostpolitik des Vatikans 1917—1975	417
Stirnimann, H. / *Vischer*, L.	Papsttum und Petrusdienst	525
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten Bd. 17 (1974)	416
—	Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1974	123
Ulrich, Heinrich-Hermann	Missionarische Existenz heute	528

„Jesus Christus befreit und eint"

Zwei biblisch-theologische Studien

VON GÜNTHER BORNKAMM

ZUR EINFÜHRUNG

Nach Jesu Wort in der Bergpredigt ist der Weg zum Leben so schmal, daß ihn nur wenige finden, ein Gratweg zwischen Abgründen zur Rechten und Linken und also keine Aufmarschstraße für Demonstranten. Das sollte uns davor bewahren, die Aussagekraft des für die bevorstehende Vollversammlung des ÖRK ausgegebenen Leitwortes dadurch zu verschleißen, daß wir es zu einer handlich-gefügigen Parole werden lassen, weit genug gefaßt, so daß jeder ihre Vokabeln wie leere Hülsen mit dem ihm geläufigen und genehmen Inhalt füllen kann, und unbestimmt genug, um niemand mehr zu verwunden und keinen mehr zu heilen. Im radikalen Gegensatz zu solchem vorgetäuschten Einverständnis, kann sich rechte Einmütigkeit des gemeinsamen Bekenntnisses nur im gemeinsamen Hören auf die Stimme des guten Hirten erweisen, von dem Joh 10 redet und ebenso Paulus in kühner Ausdeutung der alttestamentlichen Erzählung von der Israel in der Wüste voranziehenden Wolken- und Feuersäule (2Mos 13,21; 1Kor 10,1ff). Diese Stimme ist das Wort, von dem allein der Glaube lebt — nicht ein Nachhall aus grauer Vergangenheit, sondern die Zusage und Herausforderung dessen, der der Christenheit immer schon voraus ist. Wird sein Wort so vernommen, so steht es unter der Verheißung, daß es nicht leer zurückkommen, sondern ausrichten wird, wozu es bestimmt ist: das Gottesvolk in Freuden ausziehen zu lassen und im Frieden leiten (Jes 55,11f).

Das immer schon vereinnahmte Wort Gottes, entstellt und entmächtigt zu einer vagen Zusammenfassung dessen, was wir immer schon meinen und worin wir immer schon eins zu sein glauben, ist die der Christenheit drohende Krankheit zum Tode. Gegen sie hilft allein, ihm seine Freiheit wiederzugeben; es selbst ausreden zu lassen, ohne ihm ins Wort zu fallen und sich eilfertig mit ihm einverstanden zu erklären. Dies und nichts anderes kann auch der Zweck einer biblischen Besinnung sein. Dazu gehört nicht zuletzt auch dies, ihm seinen eigenen geschichtlichen Ort, seine Sprache und Welt zu belassen und ihm nicht sofort die Anschauungen unserer Gegenwart aufzuzwingen. Sich darauf zu sammeln, ist im Gedränge der Gegenwartsfragen und -aufgaben keine Selbst-

verständlichkeit und mag bei nicht wenigen, von diesen Problemen leidenschaftlich Umgetriebenen sogar den Argwohn eines Rückzuges auf einen letzten sturmfreien Ort wecken, der einer in langer Geschichte zersplitterten Christenheit von ihren gemeinsamen Anfängen her gerade noch verblieben ist, und einer Ausflucht aus dem Heute in den sicheren Bereich geheiligter Zitate. Als ob wirkliches Hören auf die biblischen Zeugnisse möglich wäre, ohne daß die von ihnen Aufgerufenen sich selbst und ihre Zeit miteinbringen, auch wenn davon nicht allerorten eigens die Rede ist.

Die folgenden Überlegungen möchten zu einer Klärung der Doppelaussage unseres Themasatzes beitragen. Was heißt im Sinne des NT's „Befreien" und „Einen", und wie gehören beide zusammen? Unwillkürlich assoziieren wir mit beiden Begriffen zumal im heutigen Denken sehr verschiedene und gegensätzliche, weithin wohl auch gleichförmige Anschauungen und Forderungen, die dringend der Nachprüfung bedürfen. Das erfordert eine Reflexion über die nicht geringen Gefahren, denen wir von seiten der unter uns gängigen kirchlich-religiösen und theologischen Sprache ausgesetzt sind. Diese ist weithin durch die Tendenz gekennzeichnet, je nachdem entweder eine profane Terminologie durch eine religiöse zu ersetzen (z.B. „Freiheit" durch „Erlösung", „Rettung" u. dergl.) oder umgekehrt „Erlösung" und „Rettung" durch Freiheit, Befreiung, Einsetzung in ein Menschenrecht, das einzelnen oder einer Klasse vorenthalten wird. Beide Tendenzen gehen durcheinander oder lösen sich sprachgeschichtlich ab. Aus sehr begreiflichen Gründen, weil je nach dem herrschenden common sense entweder Religion und Glaube die Maßstäbe für die Beurteilung des menschlichen Daseins abgeben oder umgekehrt die allgemein menschliche Situation den Verstehenshorizont liefert. Letzteres gilt zumal für unsere Gegenwart, in der die religiöse Sprache sich weithin verbraucht und ihre Aussagekraft verloren hat. Sie ist für viele zu einem mehr oder weniger unverständlichen, nur noch im Raum der Kirche üblichen „Jargon" geworden und weckt bei den der Religion und dem Glauben Entfremdeten nicht mehr die gewünschte Resonanz.

Gleichwohl ist dieser missionarisch und psychologisch motivierte Sprachprozeß nicht ungefährlich, weil in ihm unter der Hand Verfälschungen unterlaufen und verschiedene Sinnzusammenhänge wechselseitig ausgetauscht werden. An die Stelle des Verhältnisses zu Gott treten dabei rein weltimmanente Existenz- und politisch-gesellschaftliche Beziehungen und umgekehrt. So werden die Differenzen zwischen beiden vernebelt und die Sache, um die es geht, durch ein Quidproquo ersetzt. Nicht minder gefährlich wäre freilich, beides auseinanderzureißen und dualistisch auf zwei verschiedene Welten zu verteilen. Das hebt jedoch die Notwendigkeit nicht auf, die Unterschiede der jeweils gemeinten Beziehungsfelder deutlich zu markieren.

Das Gesagte gilt wie für die Begriffe Freiheit/Befreiung beispielsweise ebenso für den Gebrauch z.B. des Wortes „Solidarität". Strenggenommen ist auch dieser Begriff mißverständlich, denn Solidarität meint seinem eigentlichen Wortsinne nach nicht primär die faktische Gleichheit der Situation, in der Menschen sich miteinander befinden, sondern das mit anderen in ihrer Situation Sich-verbunden-wissen und Sich-einig-erklären zum Zwecke eines gemeinsamen Handelns. Etwa wenn ich Schicksal und Sache politisch, sozial oder rassisch Entrechteter, Unterdrückter, Bedrohter zu der meinen mache und mich mit ihnen in ihren Protesten, Ansprüchen und Aktionen zur Durchsetzung ihres Rechtes und zur Veränderung der gegenwärtig bestehenden Verhältnisse verbinde.

Zu den genannten Schwierigkeiten rechten Verstehens und verantwortlichen Redens hilft uns die Bibel nicht dadurch, daß sie uns eindeutig definierte Begriffe liefert, mit denen sich handlich operieren läßt, sondern so, daß sie uns jeweils sehr verschieden mit einem Geschehen konfrontiert. Die folgenden Studien zielen darum nicht auf Begriffsanalysen nach Konkordanzmethode oder nach Art des Theologischen Wörterbuches zum NT ab. Vielmehr werden wir so verfahren, daß wir uns an Hand beispielhafter Texte und Themenbereiche jenes für uns entscheidende Geschehen vergegenwärtigen, in der ersten Studie an einem Evangelienabschnitt, in der zweiten an der Geschichte und Theologie des Paulus.

I. DER EINE UND DIE VIELEN

Am Anfang soll auch hier wie in den Bibelarbeiten des Vorbereitungsheftes die Heilung des Epileptischen nach Mk 9 noch einmal bedacht werden, aber unter besonderer Berücksichtigung der bisher noch nicht hinreichend geklärten Frage nach dem, was der Evangelist mit ihr seiner eigenen Gemeinde hat sagen wollen. Zu ihrer Beantwortung mögen einige Bemerkungen zu ihrer Wiedergabe und Gestaltung im zweiten Evangelium beitragen.

a) Wie bekannt, hat Markus — soweit wir wissen als erster und maßgebend auch für Matthäus und Lukas — die vor ihm in kurzgefaßten Einzelstücken mündlich umlaufende Jesusüberlieferung gesammelt, geordnet und zu einer Geschichte Jesu zusammengefügt. Zu ihr gehört auch die große Anzahl von Erzählungen, die ihn als den vollmächtigen Bezwinger dämonischer Gewalten schildern. Auffallend ist jedoch, daß Markus Geschichten solcher Art dicht gebündelt und nahezu ausschließlich im ersten Teil seines Buches bringt, während sie in dem zweiten, mit dem Petrusbekenntnis und der ersten Leidensweissagung einsetzenden und die Passionsgeschichte vorbereitenden Abschnitt 8,27-10,52 fast ganz zurücktreten. Dreimal folgt hier auf Jesu Worte über Tod und

Auferstehung des Menschensohnes (8,31; 9,31; 10,32ff) eine Belehrung der Jünger über die Nachfolge im Leiden. Im Zusammenhang dieses durchaus lehrhaft gehaltenen Komplexes wirken die einzigen beiden Heilungen des Epileptischen und des Blinden in Jericho (10,46ff) auf den ersten Blick wie ein Fremdkörper. Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch, daß sie den von Markus streng durchgehaltenen Sinnzusammenhang keineswegs unterbrechen und zerreißen, sondern gleichnishaft-sinnenfällig verdeutlichen. Das läßt sich unschwer an der dem Einzug in Jerusalem unmittelbar vorangehenden Heilung des Blinden, dem Jesus die Augen öffnet und der ihm alsbald als Glaubender auf seinem Leidensweg folgt, erkennen. Eindeutig wird hier nicht nur beiläufig-episodisch irgendeine Wundertat des Herrn, sondern ein jene Szene weit übergreifendes Geschehen von transparenter, umfassender Bedeutung berichtet. Eine Tatsache, die übrigens mehr oder weniger deutlich in allen in den Evangelien erzählten Blindenheilungen zutage tritt, nicht nur, aber am deutlichsten Joh 9. Nicht zufällig spielt dasselbe Thema des Glaubens aber auch in der Heilung des Epileptischen eine gewichtige Rolle und wird den Evangelisten veranlaßt haben, sie an dieser Stelle einzuordnen.

b) Unsere Perikope ist aber nicht nur hinsichtlich ihrer Stellung im Ganzen des Mk-Ev ein Gebilde eigener Art. Auch die Weise, wie der Evangelist sie gestaltet, ist zu beachten. Wie ist sie aufgebaut und wie sind die Akzente und Gewichte in ihr verteilt?

In ihrer ältesten, vormarkinischen Gestalt war sie, wie mit Sicherheit anzunehmen, eine der typischen Wundergeschichten, wie man sie in der damaligen heidnischen Umwelt reichlich auch von anderen, mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Wundermännern erzählte, um für sie zu werben. In Konkurrenz mit ihnen, aber auch im Kontrast zu diesen anderen Heilsangeboten haben auch Jesu Anhänger ihre Botschaft vernehmbar gemacht: „*Hier* ist der Mann, der helfen kann, bei dem nie was verdorben". Doch muß die Erzählung schon früh — vor Markus — eine von jenen heidnischen Wundergeschichten unterschiedene Gestalt angenommen haben. Wohl hat man ihr ihre volkstümlich-drastischen Züge belassen. Noch im Markusbericht nehmen sie einen breiten Raum ein: die furchtbare Verwüstung, die der Dämon angerichtet hat; die Ohnmacht der Menschen rings um den Besessenen; die Hoheit und Vollmacht des Helfers, demgegenüber sich alle anderen als Versager erweisen. Unverwechselbar neu aber ist in der Jesuserzählung, daß in ihr der Glaube zum zentralen Thema wird, erstlich in dem bewegenden Gespräch Jesu mit dem bedrängten Vater (V. 21ff) und hernach in seiner Weisung an die ohnmächtigen Jünger (V. 28f). Man wird diesen Besonderheiten der Erzählung nur gerecht, wenn man sie nicht nur darauf befragt, was hat sich in ihr abgespielt, sondern was will sie sagen und wem will sie es sagen. Die Antwort darauf kann nur

lauten: sie redet über den Kreis der damals und dort Beteiligten hinweg zu der Gemeinde, die von der Jesusüberlieferung lebte und der Weisung bedurfte in der bitteren Erfahrung ihrer Ohnmacht trotz ihres Glaubens an den Herrn. Sie selbst wird durch diese Aktualisierung an dem erzählten Geschehen beteiligt, das Einst wird zum Jetzt und ihr eigener Glaube und Unglaube mit zum Thema.

Markus ist hinter diese neue, die Gegenwart der Gemeinde, für die er sein Evangelium schrieb, miteinbeziehende Reflexionsstufe nicht zurückgefallen; im Gegenteil, die Art, wie er die Perikope gestaltet, zeigt, daß er Glaubensanfechtung und Glaubenshilfe tiefer und wesentlicher bedacht hat als die Überlieferung vor ihm. Anders als sonst in außerbiblischen und biblischen Wundergeschichten üblich, ist sein Interesse nicht primär und allein auf den Ablauf der erstaunlichen Wundertat gerichtet, vielmehr sammelt er von vornherein alle Aufmerksamkeit auf den, der hier als ein Fremdling in eine von grauenhafter Not geplagte, ohnmächtige Welt hineintritt und Hilfe bringt. Am Anfang steht darum, breit erzählt, die Epiphanie, das Erscheinen des Herrn inmitten Ohnmacht und Verwüstung, nicht wie sonst stilgerecht am Schluß nach vollbrachter Tat und bekräftigt durch den Ausbruch des Erstaunens aus dem Munde einer umstehenden Menge. Der Heilungsakt selbst folgt in seiner Erzählung erst lange nach dem Erscheinen des Herrn und dem Gespräch mit dem Vater und ohne den sonst oft begegnenden „Chorschluß" (V. 25ff).

Zu beachten ist auch, daß der Erzähler von Anfang an der Geschichte einen umfassenden, beispielhaften Sinn gibt. Dem entsprechen die in ihr auftretenden Gruppen und Gestalten: die Jünger und Schriftgelehrten, die Menge, der Besessene und der Vater, sie alle formulieren eine Welt, im Gegensatz zu dem Einen, in aller ihrer Verschiedenheit eine darin solidarische Welt, daß sie sich des hier sein Unwesen treibenden „sprachlosen" Dämons nicht erwehren kann. Daß der zweite Evangelist — nur er, im Unterschied zu Matthäus und Lukas — den widergöttlichen Geist so kennzeichnet, wird in der Regel kaum beachtet. Doch haben wir allen Grund zu der Annahme, daß gerade dieser Zug der Erzählung Transparenz und beispielhafte Bedeutung geben soll. Selbstverständlich ist er keineswegs, nicht einmal von dem die Erzählung sonst beherrschenden Krankheitsbilde der Epilepsie her. Er erklärt sich auch nicht daraus, daß der Erzähler durch Hinzunahme dieses aus der Taubstummheit entnommenen Symptoms den Eindruck der Krankheit noch zusätzlich verstärken wollte. Dem widerspricht schon seine gewichtige Stellung am Anfang und Ende (9,17.25). Vollends aber die Tatsache, daß die Erzählung von einer Fülle von Aussagen durchzogen ist, die alle positiv oder negativ *auf Wort und Sprache* bezogen sind, und zwar auf das menschlich ohnmächtige, wie auf das göttlich vollmächtige, befreiende Wort. Das erstere deutlich an dem hilflosen Disputieren der

Schriftgelehrten und Jünger — ja, auch dieser doch von Jesu Wort zum Dienst Gerufenen und der täglich über der Schrift sitzenden jüdischen Theologen, beide eins in ihrer Ohnmacht. Sprachlos, nur zum Schreien fähig erst recht der Besessene, und hilflos der Vater in seinem gebrochenen Glauben. Auf der anderen Seite dagegen Jesus, der hier als der „Stärkere" in das Haus des Starken einbricht und ihm seine Beute entreißt (Mk 3,27): sein vorwurfsvolles Wort bei seinem Erscheinen „O ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein ..." (V. 19), seine Entgegnung an den Vater (V. 23) und sein bedrohendes, gebietendes Wort an den Dämon (V. 25).

c) Was Markus mit alledem sagen will, wird vollends darin deutlich, daß er die Heilung des Epileptischen aufs engste mit der *Verklärung Jesu* (9,1-13) verknüpft und beide zueinander in Beziehung gesetzt hat. So verschieden beide Szenen, so enthalten sie doch bedeutsame, wenn auch gegensätzlich sich entsprechende Züge. Das gilt bereits für das geheimnisvolle Gespräch, das der von himmlischem Lichtglanz umstrahlte Herr nach 9,4 mit den Gottesboten des Alten Bundes führt — ein Gegenbild zu dem hilflosen Disput der Irdischen, mit dem die nachfolgende Geschichte einsetzt. Erst recht aber für die Gottesstimme aus der Wolke: „Dieser ist mein geliebter Sohn. Hört auf ihn" (V. 7), die wie ein mächtiger Gegenruf nun auch in das Toben des „sprachlosen Geistes" und in die Ohnmacht der Menschen hineindringt.

Das alles sind nicht nur gelehrte Beobachtungen zum kunstvollen Aufbau und Stil der Erzählung, die uns zumal im Zusammenhang unseres Themas gleichgültig sein könnten. Vielmehr tragen sie entscheidend dazu bei, die Antwort des Evangelisten auf die Frage zu verstehen: Wer ist der Eine, der in der Heilungsgeschichte als Helfer in das heillose Getümmel irdischer Not eintritt? Doch drängt sich sofort der Einwand auf: Was soll das schon für eine Hilfe sein für Welt und Jünger, wenn sie in ihrer übermächtigen Not auf den ihr hoffnungslos fernen, zum Himmel entrückten Herrn verwiesen wird? Sollen sie aus dem sie bedrängenden Hier und Jetzt ausschwärmend in einem Jenseits ihre Zuflucht suchen? Wir tragen damit keinen fremden, modernen Gedanken in die Auslegung der Texte ein. Vielmehr zeigt das töricht-enthusiastische Ansinnen des Petrus in der Verklärung, für die drei himmlischen Gestalten Hütten zu bauen und so den Augenblick der den drei Vertrauten zuteil gewordenen Schau in eine Ewigkeit zu verwandeln, daß ein solcher illusionärer Wunschtraum sich der Jüngerschaft Jesu in der Tat aufdrängen konnte. Doch sagt das Ende der Verklärungsszene zu solcher Ausflucht ein klares, entschiedenes Nein. Darum der abrupte Schluß der Erzählung: Der, den die drei alsbald bei sich sehen, ist nicht der himmlisch Verklärte, sondern allein der irdische Jesus (V. 8). Was heißt das anderes als dies: „Nichts ist der Gemeinde gegeben außer Jesus; alle Visionen, die auf anbrechende Endzeit hinweisen könnten, wollen nur an-

deuten, in welcher Dimension das zu sehen ist, was sich mit Jesus in seiner Passion (V. 12) abspielen wird" (E. Schweizer). Nur und erst in seiner Passion? Das könnte noch immer mißverstanden werden. Denn gerade unser Evangelist hat darin Jesu irdische Geschichte im ganzen einbezogen, von der Taufgeschichte bis zum Bekenntnis des heidnischen Centurio unter dem Kreuz: Seine Verkündigung der nahen Herrschaft Gottes, der, nicht mehr der Gefangene seiner eigenen Erhabenheit, in souveräner Mächtigkeit aus der sakralen Sphäre, in die ihn die Tradition verbannt hat, im befreienden Angriff und heilbringender Zuwendung zu den in der Welt Geknechteten hervorbricht und die Gefangenen befreit. Nicht anders in seiner Auslegung des göttlichen Willens, die das scheinbar unerschütterliche, in unantastbare Normen gefaßte Zwangsgefüge der Welt aufsprengt und zugleich mit der Ansage des nahen Gottes auch den verachteten Mitmenschen in unausweichlich gebieterische Nähe rückt. Wenn irgendetwas, so ist für Jesu ganze Geschichte dies eine kennzeichnend: Die Menschen, die ihn umgeben und ihm begegnen, sind ohne Ausnahme von einer abgründigen Unfreiheit gezeichnet: in Krankheit, Besessenheit, Schuld, aber auch als Gefangene ihrer religiösen Konventionen und Traditionen, ihrer Frömmigkeit und vermeintlichen Gerechtigkeit. In der Begegnung mit ihm wird sie erst eigentlich offenbar. Wo aber sein Wort gehört und angenommen wird, werden die Gefangenen frei: von den Verderbensmächten, von der Last ihrer Vergangenheit durch seine Zusage der Vergebung, frei aber auch von der Zukunft, auf die sich ihr Sorgen und Eifern richtet. Jedes seiner Worte, jede seiner Taten, jeder Zug in seinem Verhalten ist ein solcher Schlag auf die Ketten der Gefangenen.

Diesen Irdischen hat Gott durch die Auferstehung zu dem Einen und Einzigen gemacht, der die Welt befreit aus Verderben und Ohnmacht. Als solchen proklamiert ihn in der alttestamentlichen Sprache der Einsetzung des Messias zum König der Welt als den Gottessohn (Ps 2,7). Darauf weist bereits in 9,2-8 (13) die den drei zuteilgewordene Schau des Verklärten. Sie hat nicht getrogen, und die Gottesstimme ist nicht verklungen. Doch eröffnet sich der Inhalt des einen wie des anderen nur denen, die sich an den zum Tode Bereiten und für Menschenaugen Gescheiterten halten. Jesu irdische Geschichte und seine Auferstehung werden damit aufs engste miteinander verbunden. Nicht im Sinne eines zeitlichen Nacheinander. So ließe sich Jesu Auferstehung allzu leicht als seine Entrückung in ein von aller Erdennot geschiedenes mythisches Jenseits mißverstehen und seine irdische Geschichte würde in eine erledigte Vergangenheit zurücksinken. Diesem Irrglauben wehrt unser Evangelium mit aller Kraft und zeigt darum eindrücklich: In Verkündigung, Wirken und Geschick des irdischen Jesus wird der große, endzeitliche Kampf zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten bereits vollmächtig ausgetragen. Dieses Geschehen

ist durch Jesu Auferstehung ein für allemal gültig in Kraft gesetzt. Indem der Evangelist die vor ihm sehr wahrscheinlich als vereinzelte Wundertat erzählte Heilung wohl erstmalig mit der Verklärung und ihrem nachfolgenden Gespräch (V. 9-13) verklammerte und in die Geschichte des Irdischen im ganzen einbettete, hat er sie nicht mehr nur als ein auch von anderen erzählbares Mirakel berichtet, sondern dem angefochtenen Glauben der Gemeinde Grund und Halt gegeben.*

II. FREIHEIT UND EINHEIT IM WERDEN DER URKIRCHE

Die Kirche hat nicht damit ihren Anfang genommen, daß Jesu Jünger sich des verweisten Erbes ihres Meisters annahmen, um seine Lehre vor der Vergessenheit zu bewahren. Auch fanden sie sich nicht als eine auf ein Programm verschworene Aktionsgemeinschaft zusammen. Ostern, Pfingsten oder irgendeine gottesdienstliche Versammlung der ersten Christenheit haben weder mit einer Testamentsvollstreckung noch mit einem Rütlischwur auch nur das geringste gemein. Vielmehr hat die Kirche ihren Ursprung in einem in Tod und Auferstehung Jesu Christi Ereignis gewordenen und in Gang gesetzten Geschehen, in dem ein unbegreiflich Neues in das Gefüge von Welt und Geschichte eingebrochen ist und seitdem die Glaubenden aller Zeiten einbeschlossen sind. *Freiheit und Einheit sind darum nicht der Kirche erst zur Verwirklichung aufgegebene Ziele, sondern eine ihr in Christus vorgegebene Wirklichkeit, die in ihrem Glauben und Leben sich ereignen will,* — in diesem Sinne der Grund ihres Daseins überhaupt.

Freilich ein höchst spannungsvolles Geschehen, das nicht nur für den Unglauben befremdlich, sondern auch bei den Glaubenden selbst sich nur gegen Widerstände durchsetzen und als Wahrheit erweisen konnte und schon in den Anfängen der Gemeinde — so paradox es klingt — ihre Einheit auf härteste Zerreißproben stellte. Einblicke in diese Frühzeit des Urchristentums geben uns Geschichte und Wirken des Paulus[1].

---

* Eine genauere exegetische Begründung dieser Interpretation der Erzählung von der Heilung des Epileptischen in Mark 9 in G. Bornkamm, Πνεῦμα ἄλαλον. Eine Studie zum Markusevangelium, in: Geschichte und Glaube. Zweiter Teil (Ges. Aufs. IV), 1971, S. 21-36.

[1] Im Folgenden werden als Quellen die nach dem neuesten Stand der kritischen Forschung als authentisch geltenden Paulusbriefe zugrunde gelegt (in der mutmaßlichen Reihenfolge ihrer Abfassung: 1Thess, 1 u. 2Kor, Gal, Phil, Phm, Röm), dagegen nicht die sogen. Deuteropaulinen (2Thess, Kol, Eph, 1 u. 2Tim, Tit). Auch die Apg wird als wichtige, aber zusätzliche Quelle in kritischer Auswahl herangezogen. Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfaßt, und zwar ohne Kenntnis der Paulusbriefe, bietet sie das Geschichtsbild der nachapostolischen Zeit. Die Anfangszeit mit ihren Spannungen ist in ihr, soweit überhaupt noch bekannt, weithin stark harmonisierend dargestellt. Zur Einführung in die Quellenfrage und ihre Probleme vgl. G. Bornkamm, Paulus (Urbanbücher 119, 1970²), bes. S. 11 ff, 245 f

1. Als der einstige Eiferer für das Gesetz und Verfolger der Christen als letzter in den Kreis der Auferstehungszeugen eintrat (1Kor 15,8) und zum Apostel der Heiden berufen wurde, war die noch junge Kirche schon keine einheitliche Größe mehr. In engem Zusammenhang mit der von Stephanus geführten Bewegung, seinem Märtyrertod und der Vertreibung seiner Anhänger war ein um die Urapostel gescharter Teil der Jesusjünger in Jerusalem verblieben, während sich unter der Predigt der aus den Grenzen Judäas Vertriebenen bald neue Gemeinden aus hellenistischen Juden- und Heidenchristen mit Antiochia als Mittelpunkt bildeten. Zwar deutet nichts darauf, daß das Band zwischen beiden zerriß. Der Glaube an Jesus als den Messias und Herrn blieb ihnen gemein; das aber heißt zugleich die Bindung an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und die im Alten Testament bezeugte Geschichte. Aber in Verständnis und Praxis ihres Glaubens zeigten sich sehr bald erhebliche Unterschiede und entwickelten sich zu Kontroversfragen, die ausgetragen werden mußten. Angesichts der Quellenlage ist eine vollständige und lückenlose Rekonstruktion der Frühzeit des Christentums nicht mehr möglich. Doch geben uns vor allem die in der Mitte des Jahrhunderts verfaßten unbestritten echten Paulusbriefe Anhaltspunkte genug, die unterschiedlichen leitenden Motive und Tendenzen im Jerusalemer und hellenistischen Urchristentum uns etwa so vorzustellen: Offensichtlich waren für das erstere die durch Jesu erste Jünger vermittelten und wachgehaltenen Erinnerungen an seine Reich-Gottes-Predigt und seine Verkündigung des göttlichen Willens entscheidend und die Erwartung der baldigen Ankunft des Auferstandenen und Erhöhten zu Weltgericht und Heil. So lebten sie gewissermaßen in einem Vakuum zwischen Einst und Dann, das sie im beharrlichen Festhalten am Tempeldienst und den Überlieferungen des auserwählten Gottesvolkes durchzustehen bemüht waren. Im Unterschied dazu galt den anderen der exklusive Heilsanspruch des seit eh und je widerspenstigen Volkes Israel als zutiefst problematisch[2]. Um so mehr aber war ihr Glaube von der geradezu „pleromatischen" Gewißheit getragen, daß der Auferstandene schon jetzt zum Kyrios der Welt und Sieger über ihre Mächte und Gewalten eingesetzt sei und seine Gegenwart machtvoll durch die Geisterfahrungen in der Gemeinde manifestiere. Offensichtlich war hier schon der Boden bereitet für einen in der Folgezeit oftmals stürmisch ausufernden Enthusiasmus, dem Paulus später in den Gemeinden seines eigenen Missionsfeldes mehr als einmal schroff entgegentreten mußte. Mag das hier skizzierte Bild im einzelnen allzu summarisch und undifferenziert sein, aus vielerlei verstreuten Texten und der Gesamtentwicklung des Urchristentums lassen sich die Grundtendenzen im Glauben der einen und der anderen noch mit einiger

[2] Davon gibt die Predigt des Stephanus in Apg 7 noch einen deutlichen Eindruck

Sicherheit erschließen. Ohne sie würden ebenso die von strengjüdischen Voraussetzungen aus unerhörte Entschlossenheit der „Hellenisten", unter Durchbrechung der Gesetzesschranken das Evangelium auch unter die Heiden zu tragen, wie auch der Widerstand, den die Jerusalemer Urgemeinde anfangs der Heidenmission entgegensetzte, schlechterdings unverständlich.

2. Im Austrag dieser Differenzen hat Paulus keineswegs die Rolle eines Vermittlers und Friedensengels, erst recht aber nicht die eines geschickten Diplomaten und Kirchenpolitikers oder eines Parteigängers gespielt. Vielmehr läßt sich aufgrund seiner Briefe und der Geschichte seines Wirkens mit Sicherheit annehmen, daß er vielen seiner christlichen Zeitgenossen als eine blockierende Figur, wenn nicht gar als Quertreiber und Störenfried erschien und bis zuletzt als solcher suspekt blieb. Nicht ohne Grund, denn er hat tatsächlich wie kein anderer in seiner Zeit die Einheit der Kirche gefährdet. Doch hat er in Wahrheit gerade so, wiederum wie kein anderer, für die „Wahrheit des Evangeliums"[3] — für ihn gleichbedeutend mit der „Freiheit, zu der uns Christus befreit hat"[4] — und in diesem Sinne für die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden gestritten.

Das soll im folgenden an einigen beispielhaften Stationen, Situationen und Entscheidungen seiner Geschichte aufgezeigt werden. Seinem eigenen Selbstverständnis entsprechend gilt unser Interesse dabei nicht eigentlich seiner individuellen Lebensgeschichte und Person, sondern seiner Geschichte als jeweils sehr verschiedener Aktualisierung des ihm zuteil gewordenen Auftrages. Umgekehrt werden uns seine theologischen Reflexionen und Aussagen in ihrer ständigen Bezogenheit auf die konkrete Wirklichkeit der Kirche beschäftigen, aus der und für die der Apostel sie formulierte, und also nicht als zeit- und geschichtslose Äußerungen seines Glaubens und Denkens.

a) Stellt man die Frage nach dem Besonderen, was Paulus in das frühe Christentum eingebracht hat, so pflegt man gemeinhin mit seiner *Bekehrung und Berufung* vor Damaskus zu antworten. Gewiß nicht zu Unrecht. Doch muß diese Antwort präzisiert werden. Denn nicht schon seine Herkunft aus dem Judentum hat ihn zum Outsider unter den Aposteln gemacht; sie teilte er mit der ersten Jüngergeneration. Ebensowenig seine Befähigung zu ekstatisch-visionären „Erlebnissen"; auch sie konnte er, von den Schwarmgeistern in seinen Gemeinden dazu herausgefordert, obschon widerwillig zwar für sich beanspruchen, aber führte sie gerade nicht als Besonderheit seines Auftrages ins Feld[5]. Ja, nicht einmal die ihm widerfahrene Erscheinung des Auferstandenen

---

[3] Gal 2,5
[4] Gal 5,1; 2,4: „unsere Freiheit in Christus Jesus"
[5] 2Kor 12,1ff

ließ er dafür gelten, denn auch darin wußte er sich mit vielen anderen eins[6]. Wohl aber hat er seine individuelle Lebenswende als beispielhaft für die seine eigene Person weit übergreifende, ausnahmslos allen geltende endzeitliche Weltenwende verstanden und erwähnt sie darum im Galater- und Philipperbrief im engsten Zusammenhang mit seiner Heilsbotschaft, zusammengefaßt in dem ebenso lapidaren wie provozierenden Satz: „Christus ist das Ende des Gesetzes, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt"[7]. Das aber heißt: die allen, ob Juden oder Heiden, gemeinsame Verlorenheit vor Gott und Gottes ebenso allen geltende rettende Heilszusage, das gerade nimmt er als das ihm in Sonderheit aufgetragene Evangelium in Anspruch[8]. Unter dieser „Offenbarung Jesu Christi"[9] steht fortan seine gesamte Verkündigung, das bis in nie zuvor gedachte Tiefen vorstoßende Denken seiner Theologie, sein missionarisches Wirken und Kämpfen und der Einsatz seiner Person bis zum Ende seiner Geschichte.

Es muß hier genügen, nur die Grundzüge seiner Botschaft in Erinnerung zu rufen, die ihn allerdings zu einem Fremdling unter den Juden- und Heidenchristen seiner Zeit machten. Dazu gehört erstlich sein für Juden und Judenchristen unerhörtes Verständnis vom *Gesetz*. Mit seiner Wendung zu Christus gab er dem bis dahin nie bestrittenen Axiom den Todesstoß, der im Gesetz bekundete Wille Gottes sei der gewiesene Weg zur Bewahrung und Verwirklichung des Verhältnisses zu Gott und damit zu Leben und Heil. Auch Paulus läßt nicht daran rütteln, daß das Gebot Gottes Ruf zum Leben gegeben, „heilig, gerecht und gut"[10] sei, und zwar nicht nur für den Juden, auch für den Heiden, dem es nur in anderer Form und Gestalt kundgemacht ist[11]. Wohl aber bestreitet er, daß das Gesetz dem Menschen den Weg zum Leben vor Gott noch eröffnen könne. Nein, es verlegt ihm diesen Weg, weil der Mensch immer schon sich selbst, sein ganzes Dasein, obwohl er es dem Schöpfer verdankt, ihm schuldig geblieben ist und die Richtung auf ihn heillos verfehlt hat[12]. Von der „Sünde" versklavt, sich selber wollend und behauptend auch und gerade in seinen vermeintlich höchsten Möglichkeiten, Religion genannt, ist und bleibt er ein Gefangener des Todes[13], — der Jude in seinem vermessenen Wahn, den vom Gesetz geforderten Leistungen Leben und Heil abzwingen zu können,

---

6 1Kor 15,5ff; 9,1
7 Röm 10,4
8 Gal 1,12ff; Phil 3,4ff; Röm 1,16f; 3,21ff u. a.
9 Gal 1,12.16
10 Röm 7,12
11 Röm 2,14f
12 Röm 1,18-3,20
13 Röm 7,7-25

und der Heide im Drang seiner Vitalität, im Dünkel seiner „Weisheit" und in seiner Angst vor den Götzen, beide gleicherweise bis auf den Grund von jener Urentscheidung wider Gott gezeichnet. Sie alle gott-los; aber gerade so von Gottes Gnade nicht losgelassen, denn diesen Menschen, den das Gesetz Gottes *schuldig* spricht, hat er in der Sendung seines Sohnes als Mensch und und in seiner Preisgabe in den Kreuzestod[14] gesucht, gefunden, befreit: „So gibt es nun keine Verdammung für die, die in Christu Jesu sind" [15].

Das Urteil des Apostels über Freiheit und Unfreiheit des Menschen lautet darum diametral verschieden von griechisch-stoischem Denken: Unfrei ist der Mensch, so lehrt dieses, sofern und solange er nicht über sein Leben verfügt und andere und anderes über ihn Gewalt hat. Unfrei sind wir, sagt Paulus, solange wir über unser Leben selbst verfügen und Jesus Christus nicht die Herrschaft über uns gewonnen und gerade damit zur Freiheit befreit hat.

b) Wie sehr die Paulus vor Damaskus widerfahrene „Offenbarung Jesu Christi" und sein Verkündigungsauftrag an die Heiden für die Urkirche und ihre weitere Geschichte zu einer Entscheidungsfrage werden sollte, trat, wie aus Gal 1/2 ersichtlich, zwar nicht sofort, um so mehr aber nach mehreren Jahren auf dem *Apostelkonvent*[16] in Jerusalem zutage. Im Unterschied zu dem erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts abgefaßten Parallelbericht Apg 15 zeigt der bereits in den fünfziger Jahren geschriebene authentische Bericht des Apostels, daß in der dort ausgetragenen Kontroverse zwischen den durch die Urapostel repräsentierten Jerusalemern und den von Paulus und Barnabas vertretenen Antiochenern die Frage eine große Rolle spielte, ob in der Mission auch den Heidenchristen die Beschneidung, nach jüdischer Anschauung das „Siegel" des auserwählten Gottesvolkes, zugemutet werden müsse. Eine schon für Lukas längst erledigte[17], in der Frühzeit jedoch keineswegs müßige Streitfrage um die Preisgabe oder Beibehaltung eines belanglosen archaischen Ritus, weil in ihr die Bedingungslosigkeit der Gnade Gottes und ihre Geltung für Juden und Heiden auf dem Spiel stand. Kein Wunder, daß darum im Zuge der Verhandlungen die Gegensätze schroff aufeinander prallten, aber Paulus in der Verteidigung seines gesetzesfreien Evangeliums „auch nicht eine Stunde" zurückwich[18]. Um so bedeutungsvoller, daß man endlich nach hartem Ringen seitens der „Säulen" der Urgemeinde Paulus und Barnabas das Evangelium ohne Ge-

---

14 Gal 3,13; 4,4ff; Röm 8,3.31ff u. a.

15 Röm 8,1

16 Diese Bezeichnung scheint mir angemessener als die übliche „Apostelkonzil"; vgl. mein Paulusbuch (Anm. 1) S. 56

17 Auch in Apg 15 ist sie Anlaß, aber nicht mehr Verhandlungsthema; vgl. dagegen Gal 2,1ff

18 Gal 2,5

setz für die Heiden freigab und ihnen nicht zur Auflage machte, diese in das privilegierte jüdische Gottesvolk einzugliedern. Mit Recht hat man jedoch als wichtigstes Resultat der Übereinkunft die nur Gal 2,10 erwähnte *Kollekte* bezeichnet, die in den heiden-christlichen Gemeinden für Jerusalem gesammelt werden sollte. Daß sie weit mehr als eine bloße versöhnliche Geste zum Abschluß des heftigen Streites war und nicht nur den Sinn einer situationsbedingten karitativen Maßnahme hatte, erhellt aus dem sorgfältigen Eifer, mit dem Paulus ihre Organisation sich weiterhin angelegen sein ließ[19], aus den theologischen Reflexionen, mit denen er sie begründete[20], und nicht zuletzt aus der Tatsache, daß er am Ende seiner Wirksamkeit in der östlichen Reichshälfte, als er darauf brannte, von nun an das Evangelium in Rom und im weiteren Westen zu verkündigen, trotz der ihm drohenden Gefahren für Leib und Leben, es auf sich nahm, die Sammlung selbst nach Jerusalem zu bringen[21]. Alles das ein sprechender Beweis dafür, daß Paulus Jerusalem, den Ursprungsort der dort begonnenen Geschichte des Heils, nicht abgeschrieben und noch Jahre nach dem Konvent den Kampf um die Einheit der Gesamtkirche aus Juden und Heiden auf dem Grunde des allen gemeinsamen Evangeliums nicht aufgegeben hatte. Diese Einheit und damit die Gleichberechtigung aller sollte so wie einst auch jetzt die Kollekte dokumentieren. Tatsächlich hat sich an dieser letzten Jerusalemreise sein Lebensgeschick entschieden; sie führte ihn in Gefangenschaft und Tod.

Unter der uns angehenden Frage nach Freiheit und Einheit, ist der Apostelkonvent in vieler Hinsicht überaus aufschlußreich, weil erstmals in ihm die Frage zum offenen Austrag kam, was und was nicht die Kirche begründet, zugleich und nicht minder aber, weil das Verhalten des Paulus beispielhaft zeigt, daß „die Wahrheit des Evangeliums" und die „Freiheit in Christus" nicht zum Linsengericht werden dürfen, für das die Einheit der Kirche sich erkaufen läßt.

Schließlich ist im Blick auf das kirchengeschichtliche Ereignis des Konvents auch die Begrenztheit seiner Ergebnisse eine heilsame Lehre. Keineswegs waren alle Unterschiede und Gegensätze zwischen den Parteien ausgeräumt; die Jerusalemer waren nicht zu Paulinern und die Antiochener nicht zu Jerusalemern geworden. Auch sollte sich bald darauf bei dem schweren *Konflikt zwischen Paulus und Petrus* in Antiochia über die nach jüdischen Vorschriften unzulässige Mahlgemeinschaft von Juden und Nichtjuden zeigen, daß die Vereinbarungen des Konvents für neue, in gemischten Gemeinden auftauchende Fragen noch keine Lösung boten[22]. Das setzt die Bedeutung des Konvents nicht

[19] Gal 2,10; 1Kor 16,1ff; 2Kor 8/9; Röm 16,25ff
[20] besonders in 2Kor 8 und 9
[21] Röm 15,23-32
[22] Gal 2,11ff

herab, unterstreicht sie vielmehr, weil man der Stunde und Situation damals nicht mehr abnötigte, als sie hergab. Was ihre Konsequenzen für Paulus besagten, ist freilich nicht zweifelhaft: zwar gewiß nicht einen triumphalen Sieg seiner und der Antiochenischen Theologie, auch nicht einen mit Diplomatie ausgehandelten Kompromiß, wohl aber einen ersten und entscheidenden Schritt, hinter den es für die Kirche kein Zurück mehr geben durfte. Das bekundet eindeutig seine heftige Reaktion gegenüber Petrus und den übrigen „Heuchlern" und ebenso sein Abschied und Aufbruch auch von diesem Ort seines Wirkens zu seiner von beiden Zentren des Urchristentums unabhängigen weltweiten Mission. Die Freiheit und Wahrheit des Evangeliums, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, ließ er sich von niemand und nichts mehr verrücken[23].

c) Wie Paulus *im Verlauf seiner weiteren Geschichte* die unter den Leitbegriffen unseres Themas zusammengefaßten Grunderkenntnisse des ihm aufgetragenen Evangeliums auf seinem eigensten Missionsfeld jeweils neu aktualisierte, dafür geben seine Briefe eine Fülle von Beispielen. Hinweise müssen auch hier genügen. Beruft er sich wie in Röm 3,29f auf das „Schema Israel", so wiederholt er nicht einfach das monotheistische Credo, mit dem jeder Jude sich von den Heiden unterscheidet, sondern radikalisiert es, indem er das „Einer ist Gott" in der alle umfassenden Einheit seiner Gnade begründet. Lehrreich ist auch das zweigliedrige Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Herrn Jesus Christus, das er in 1Kor 8,6 den Parolen der auf ihre Erkenntnis stolzen Korinther bei der Erörterung der Götzenopferfleischfrage entgegenhält. So nämlich, daß er ihren scheinrichtigen Allgemeinsätzen nicht einen ebenso axiomatischen Lehrsatz gegenüberstellt. Vielmehr durchbricht er solch theoretische Weise von Gott zu reden und richtet das Bekenntnis zu Gott dem Vater auf sein Schöpfungshandeln an uns und die durch Christus uns widerfahrene Neuschöpfung „So ist doch für uns ..." —, es bedarf keines Wortes, daß damit das Bekenntnis nicht zu einer subjektiven Privatansicht der Christen relativiert, sondern als eine im Glauben zu ergreifende, gerade so aber für alle geltende Wahrheit ausgesagt werden soll. Denn es ist „derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen"[24]. Sein Regnum hat der Apostel nicht erst aufzurichten, es ist in der Erhöhung des bis zum Tod am Kreuz Gehorsamen aufgerichtet[25]. Wohl aber weiß Paulus sich berufen, seine Herrschaft bis an die Enden der Erde auszurufen. Das hat für ihn einen höchst konkreten Sinn und bestimmte, wahrscheinlich seit seinem Aufbruch von Antiochia seinen welt-

---

23 Gal 2,15ff
24 Röm 10,12
25 Phil 2,5-11

weiten, von früh an auch Rom und den Westen des römischen Imperiums mit einbeziehenden *Missionsplan*[26], über den die zumeist schnell überlesenen und als „Mitteilungen" abgetanen Passagen seiner Briefe uns hinreichend Auskunft geben. Aus ihnen wird ersichtlich, daß die besonders im Römerbrief gehäuften ökumenischen Wendungen aus Propheten- und Psalmenzitaten wie „alle Welt", „Enden der bewohnten Erde", „alle Völker" u. a.[27], aber auch „Juden und Heiden", „Griechen und Barbaren" bei Paulus allermeist nicht nur einen plerophoren liturgischen Klang, sondern einen konkret-realen Sinn haben.

Viel zuwenig wird gemeinhin beachtet, wie tief auch das 1Kor 9,19-23 geschilderte *missionarische Verhalten* des Apostels, das ihn in Freiheit zum Sklaven aller machte und den Juden wie ein unter dem Gesetz Stehender, den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher werden ließ, in dem Evangelium selbst begründet ist und nicht als eine wendige Anpassungstechnik verstanden werden darf. In ihm bekundet sich, daß die Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen die allenthalben geltenden „religiösen" Traditionen und Tabus als Heilspositionen außer Kraft setzt, gleichwohl aber die geschichtlich-individuellen Situationen, in denen jeder von dem Ruf des Evangeliums getroffen wird und die Befreiung durch Christus erfahren soll, bedeutsam werden.

Dieses Geschehen der Befreiung wird von Paulus in vielerlei Gedankengängen und Bildern entfaltet (Rechtfertigung, Sendung und Sühnetod Christi, Versöhnung der Welt, Loskauf, Neuschöpfung). In jedem Falle aber ist deutlich, daß Paulus von diesem Zentrum her einen *beständigen Kampf* zu führen hatte ebenso gegen den eitlen Drang, durch gesetzliche Leistungen das Heil zu gewinnen, wie gegen den nicht minder hybriden Vollkommenheitseifer der Enthusiasten in Korinth und anderswo, wodurch das Kreuz Christi zunichte gemacht und das Heil verfehlt wird[28]. Das eine wie das andere bedeutet ein Ausbrechenwollen aus der Solidarität des Ungehorsams, erst recht aber aus der Solidarität des Erbarmens, unter der Gott alle zusammengeschlossen hat[29] und damit die Liebe Gottes, die uns zu Siegern macht[30], zu Schanden werden lassen.

Diese Erkenntnisse haben für Paulus eine eminente Bedeutung auch und gerade für das *Miteinander* in der Gemeinde. Das zeigen vor allem seine Ausführungen zu den in Korinth aufgebrochenen Streitfragen: zu ihren in 1Kor 1-4 erörterten Parteien, in denen die Streitenden die ihnen in Christus

---

[26] Dazu in meinem Paulusbuch (Anm. 1) S. 68-78
[27] Röm 9,25f; 10,18; 14,11; 15,9f
[28] 1Kor 1,17f; Gal 2,19ff u. a.
[29] Röm 11,32
[30] Röm 8,32ff

eröffnete Freiheit[31] preisgeben; zu der Rivalität der „Starken" und „Schwachen" in 1Kor 8-10[32]; zu den skandalösen Mißständen bei ihrer Feier des Herrenmahles[33] und ihrem Streit um den Rang der in ihren Gottesdiensten sich manifestierenden Geistesgaben[34]. Indem Paulus sich in allen diesen Fällen nicht darauf einläßt, Recht und Unrecht der Standpunkte der einen wie der anderen zu diskutieren, sondern sie transzendiert und die Frage nach dem Bruder zum einzigen Kriterium erhebt, lenkt er ihren Blick auf das in Christi Tod allen widerfahrene Heil und auf die *Verantwortung füreinander in der Liebe* als das eigentliche Feld der Freiheit[35] und die Kraft der Einheit. Nicht zufällig steht darum 1Kor 13, das große Kapitel über den weit höheren Weg, inmitten seiner Weisungen über die Geistes- oder besser paulinisch: der Gnadengaben. Denn die Liebe ist in allem, was sie nicht tut und tut, der Durchbruch in die Freiheit und ihre Bewährung im Gegensatz zu der Versklavung des natürlichen Menschen an sich und die Welt.

Die Grundzüge der paulinischen Christologie und Heilsbotschaft sind nicht zuletzt tief eingezeichnet in sein Verständnis der *Kirche als Leib Christi*. Ausdrücklich begegnet das Bild des Christusleibes in seinen unbestritten echten Briefen nur relativ selten, aber in zwei bedeutsamen Aussagezeichen, nämlich der Sakramente — Taufe[36] und Eucharistie[37] — und der Geist- und Gnadengaben[38], d.h. dort, wo von dem die Rede ist, woraus die Gemeinde lebt und worin sich ihr Leben im Miteinander erweist. Fraglos meint das Bild die Kirche als den Leib des Auferstandenen, aber mit der Auferstehung Jesu Christi ist sein Tod nicht zu einem praeteritum geworden, sondern ein Wesen und Sein der Glaubenden begründendes und bestimmendes praesens geblieben. Getauft auf seinen Tod (Röm 6,4), sind sie darum als die von der Macht der Sünde Befreiten (6,15ff), in ihm *ein* Leib, mit *einem* Geiste getränkt (1Kor 12,13) haben sie Christus angezogen (Gal 3,27). Gleicherweise gilt auch vom Herrenmahl: Als die, die Anteil empfangen an dem in den Tod gegebenen Leib und Blut Christi, sind die Vielen *ein* Leib (1Kor 10,16f). An allen diesen Stellen wird die Annahme einer vergleichenden Rede dem Text nicht gerecht und deckt der Organismusgedanke nicht die von Paulus gemeinte Sache. Die Gemeinde ist nicht nur so etwas wie ein Leib, der durch das Zusammenwirken seiner Glieder

---

31 1Kor 3,21ff
32 1Kor 8-10; Röm 14/15
33 1Kor 11,16ff
34 1Kor 12-14
35 Gal 5,13ff; 6,1ff; Röm 15,1ff.7ff
36 1Kor 12,13
37 1Kor 10,17
38 1Kor 12,4ff; Röm 12,4ff

seine Einheit empfängt. In diesem letzteren Sinn hat man den Organismusgedanken schon im Altertum gern auf Staat und Gesellschaft angewandt, und auch Paulus verwendet ihn bekanntlich in seinen Ausführungen über das wechselseitige Aufeinanderangewiesensein der einzelnen Charismen. Doch ist die Einheit der Kirche als Leib Christi in dem Einen begründet, dem sie ihr Leben verdankt, demselben Geist, demselben Gott, demselben Herrn, der in der Mannigfaltigkeit der Glieder wirkt und eines dem anderen dienstbar macht. In ihm sind die Menschen, Geschlechter, Völker und Stände aufgehoben und bedeuten nichts mehr, ohne daß es dazu noch besonderer revolutionärer Aktionen bedürfte. Daran wird deutlich, daß die Kirche im Sinne des Paulus nicht von sogenannten Schöpfungsordnungen her verstanden ist und ihr eine Ständelehre nicht zugrunde liegt oder aus ihr entwickeln läßt. Ebenso verständlich wird freilich, daß den Zeugnissen des Urchristentums sich keine direkten Weisungen für ein Programm der politischen und gesellschaftlichen Neugestaltung der Welt abzwingen lassen, soll heißen für die Fragen und Aufgaben, die im Laufe einer langen Geschichte und einer gewandelten Welt im höchsten Maße dringlich geworden sind und auch der Kirche nicht gleichgültig sein können. Wo immer auch sie in diesen bedrängenden Problemen heute zu Entscheidungen und Hilfe herausgefordert ist, wird freilich alles daran liegen, daß sie darüber die in Christus eröffnete Freiheit und die in ihm begründete Einheit nicht verleugnet, sondern sich zu dem in Glaube, Hoffnung und Liebe zu ergreifenden Heil bekennt. Nicht nur um ihrer selbst, auch um der Welt willen. Denn auch sie, Gottes Schöpfung, der die Glaubenden nicht entnommen sind, liegt, wie Röm 8,19ff sagt, in Wehen um des Menschen willen und späht sehnsüchtig danach aus, daß auch sie aus der Todesknechtschaft zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werde. Ein sich selbst genügender Glaube, der nicht mehr das Stöhnen der Kreatur vernimmt, ist für Paulus ein Unding.

Auch in diesen Zusammenhang will sein unermüdlicher, mit dem Einsatz seines Lebens bezahlter Kampf um die Bewahrung und die geschichtliche Verwirklichung der Einheit der Kirche gerückt werden. Um ihrer Freiheit willen hat er, wie eingangs gezeigt, ihre Einheit wie kein anderer gefährdet. Doch gilt zugleich gerade auch im Blick auf sein unbeirrtes Wirken für die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden sein Wort: „Ich habe mehr gearbeitet als sie alle; aber nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist“ [39].

[39] 1Kor 15,10

Befreit und eint Jesus Christus?

Meditationen zum Thema der Fünften Vollversammlung

VON PAUL VERGHESE

Jesus Christus befreit und eint — was setzen wir nach diesem Satz für ein Zeichen: einen Punkt oder ein Fragezeichen? Selbst wenn *wir* einen Punkt setzen, in den Köpfen der meisten Menschen wird für eine lange Zeit das Fragezeichen bleiben.

Jesus Christus — wer ist Er? Lebte und starb er nicht vor vielen Jahrhunderten? Wie kann er uns dann heute befreien und einen? Wenn man sagt, Karl Marx befreit und eint, so wird das in dem Sinne verstanden, daß trotz des Todes von Marx seine Ideen noch immer eine machtvolle, befreiende und vereinende Kraft für die Unterdrückten bedeuten. Ist es in diesem Sinne, daß Christen die große Weltkonferenz in Afrika halten und den Anspruch erheben werden, daß Jesus Christus befreit und eint? Sind es die Ideen von Jesus Christus, an die wir den Anspruch stellen, daß sie unsere Befreiung und Einigung ermöglichen? Wenn wir etwas anderes meinen, dann werden wir viel zu erklären haben.

Wer ist Jesus Christus? Wo ist er heute? Wie sind seine Beziehungen zu denen, die sich nicht Christen nennen? Wir werden mit unserem Hauptthema keine Fortschritte machen, wenn wir vor diesen Fragen ausweichen. Es sind unangenehme, peinliche Fragen, denn die Diskussion wird klar erkennen lassen, daß Christen nicht einig sind in ihrem Verständnis von Christi Verhältnis zur Welt und seinem Wirken für die ganze Menschheit, geschweige denn zur Natur.

Befreien? In welchem Sinne: Wovon? Wie? Wofür? Wieder begegnen wir einem empfindlichen Punkt, denn nicht alle von uns werden gleichermaßen überzeugt sein, daß die von Jesus Christus gebrachte Errettung viel mit politischer und ökonomischer Befreiung zu tun hat. Viele von uns würden die „Freiheit", die er uns anbietet, auf eine Freiheit von Sünde und Tod in einem rein persönlichen Sinne begrenzen. Wenn manche darum behaupten, daß Sünde und Tod Strukturen einer gefallenen Existenz sind und beides: korporative und persönliche Dimensionen haben, dann wird die Antwort anderer nicht immer enthusiastisch sein.

Vereinen? Das ist gut, denken viele Leute. Denn Freiheit bedeutet keine Uneinigkeit, keinen Kampf, keine Zwietracht. Viele Christen scheinen sehr daran interessiert zu sein, Kampf und Streit zu vermeiden. Sie sind alle für Einheit, vorausgesetzt, es ist nicht nötig, sich zu ändern oder Opfer zu bringen oder zu leiden. Aber ist das die Art von Einheit, die Jesus Christus bringt — Einheit im Komfort, Friede ohne das Kreuz, sanktionierende Situationen von Unterdrückung und Ungerechtigkeit? Wenn es das nicht ist, in welchem Sinne eint er? Wäre es nicht wahrheitsgemäßer zu sagen, daß er un-einig macht?

Das Thema erscheint so ganz besonders unrealistisch. Natürlich wird das Problem durch zwei den Kontext liefernde Tatsachen viel komplizierter, in deren Rahmen Jesus Christus zu befreien und zu einen hat: a) die Welt, wie sie heute ist, b) die Kirche, wie sie heute ist. Die von der Kirche zu bewältigende Aufgabe ist nicht einfach eine Frage dessen, wie man sich das Wesen einer von Jesus Christus geschaffenen freien und vereinten Menschheit vorzustellen hat, um dann die Mittel zur Erreichung einer solchen Gesellschaft zu suchen. Wir haben da zu beginnen, wo wir heute stehen.

Die Kirchen in aller Welt können nicht nach Nairobi gehen und in irgendeinem Geist von Triumph und Überheblichkeit „Jesus Christus befreit und eint" proklamieren. Der Katalog über das Versagen der Kirche würde lang sein. Während ihrer jahrhundertelangen Geschichte hat die Kirche weit öfter Mauern und Trennungen errichtet als Freiheit und Einheit geschaffen. Fast jedem Durchbruch des menschlichen Geistes ist von der Kirche mit größerem Widerstand begegnet worden als von der „säkularen" Welt.

Christen oder zumindest diejenigen, die sich radikaler Gerechtigkeit verschrieben haben, finden sich selbst in einem Dilemma von Gefangensein und Verpflichtung zur Tat — gefangen in den Strukturen einer Kirche, die einer radikalen Gerechtigkeit widersteht, und trotzdem doch dazu verpflichtet, gerade diese Gerechtigkeit im Namen Christi, des Hauptes der Kirche, zu suchen.

Aber dies ist nicht das einzige Dilemma, in dem sich Christen heutzutage befinden. Man könnte mindestens die folgenden Punkte als wichtigste Spannungen anführen:

a) *Die Spannung zwischen der Notwendigkeit, die Fehlschläge der Christen* — persönlich und institutionell — *zu bekennen,* und *der Pflicht, den herrlichen Sieg in Jesus Christus zu verkündigen.* Wie können wir in ein ehemaliges Kolonialland gehen, wo anscheinend antichristliche Kräfte wie die Mau-Mau wesentlichen Anteil an der Auslösung der Befreiungsbewegung hatten, und dort verkündigen, daß Jesus Christus befreit, wenn in den Augen vieler der christliche Name immer mit den Kolonialherren und der Verweigerung von Freiheit und Einheit verbunden ist?

b) *Die Spannung zwischen der menschlichen, eingewurzelten Sündhaftigkeit und dem prophetischen Ruf Jesu nach vollkommener Gerechtigkeit;* oder die Spannung zwischen christlicher Realität und christlicher Prophetie. Christen wissen, daß niemand hier das Paradies errichten wird. Trotzdem können wir nicht untätig sein; wir müssen kühn und mutig handeln, um das Königreich Gottes zu fördern.

c) *Die Spannung zwischen Geschichte und dem Transzendenten.* So wahr es ist, daß Gott in der Geschichte gehandelt hat, um sie zu erlösen: die Geschichte ist niemals die ganze Wahrheit. Geschichte kann ein Gefängnis sein, in das man den Menschen ohne Hoffnung eingeschlossen hat; dieses fundamentale Verhaftetsein, in dem die Menschheit sich hingezogen fühlt zu materiellen Dingen, Zeit und körperlicher Erfahrung, so daß es ihr Sklave und nicht ihr Erlöser wird, scheint heute in der Tat das Hauptproblem vieler Menschen zu sein, nicht nur im Westen, sondern in allen Ländern, wo der Kapitalismus die Kräfte einer sinnenfreudigen Gier und der ungezügelten Wünsche entfesselt hat. Der Mensch ist nicht von der Geschichte befreit, aber er muß frei werden, um die Geschichte zu erlösen; dies geschieht nur durch eine transzendente Bindung und einen transzendenten Glauben, der nicht irgendeiner besonderen historischen Erfüllung von Freiheit und Einheit der Menschheit angepaßt ist. Geschichte ist Wirklichkeit, aber eine Wirklichkeit, die erlöst und transzendiert werden muß. Freiheit vom Tod bedeutet auch Freiheit von der Geschichte. Die Hoffnung muß über den Tod hinausgehen.

d) *Die Spannung zwischen Vergebung und Kampf.* Das Evangelium fordert uns auf, unseren Feinden zu vergeben. Das gleiche Evangelium fordert uns ebenfalls auf, uns am Kampf gegen die Mächte und Fürsten zu beteiligen, dem Weltgesetz von Ungerechtigkeit und Finsternis. An welchem Punkt hört man auf zu kämpfen und beginnt zu vergeben? Kann man zu kämpfen anfangen, wenn man weiß, daß man doch irgendwann seine Waffen niederlegen und vergeben muß? Können wir jemals Herrschergewalten und Kräften der Finsternis vergeben? Wie kann man der Tatsache Rechnung tragen, daß manche Menschen, die Instrumente oder Agenten von Kräften der Finsternis sind, genau wie wir Glieder des gleichen Leibes Christi sind? Auf welcher Basis kann ich für mich selbst das Privileg beanspruchen, selbst völlig frei von dem Einfluß jener Mächte zu sein? Habe ich nicht beides nötig: zu vergeben und mir vergeben zu lassen? Stumpfen nicht alle diese Fragen zusammen die Schärfe meines Kampfes ab und machen mein Ringen gegen Ungerechtigkeit halbherzig? Die Spannung mag teilweise in Schlagwörtern wie „Parteigängertum kontra Versöhnung" oder „Klassenkampf kontra Konvergenz" seinen Niederschlag finden, doch in seinen wahren Dimensionen reicht das Problem viel tiefer, mitten in das Herz des Evangeliums.

e) *Die Spannung zwischen Weltsituation und Ortsgebundenheit.* Heute, da die Welt in einen Zusammenhang gerückt ist, gibt es viel zu wenig Christen, die in der Lage sind, eine umfassende Sicht zu vermitteln, die nötig ist, um den Problemen der Menschheit als Ganzer begegnen zu können. Selbst wo solch eine Gesamtsicht vorhanden ist, bleiben doch die Möglichkeiten für eine aktive Mitarbeit der meisten Christen größtenteils lokal begrenzt. Als ich kürzlich zu einer Gruppe sehr intelligenter Medizinstudenten über Weltprobleme sprach, war ich über die Antworten verblüfft, denn sie meinten: „Sagen Sie uns, was wir als einzelne oder als Ärzte an dem Platz tun können, wo wir arbeiten werden. Weltprobleme sind interessant anzuhören, aber wir können nichts dafür tun."

Diese grundlegende Spannung zwischen der Makro-Ebene, den Weltstrukturen und der langfristigen Politik, und der Mikro-Ebene, der Ortssituation und der unmittelbaren Gegenwart, muß man im Auge behalten, wenn wir uns mit dem Thema „Jesus Christus befreit und eint" befassen wollen. Wie können wir unsere kurzfristigen, nur auf einen kleinen Raum begrenzten Verpflichtungen in Beziehung setzen zu einer langfristigen Weltsicht? Wie kann eine christliche Gemeinde einen Austausch von begrenzten Verpflichtungen aufrechterhalten, ohne die Übersicht über die nächstliegenden lokalen Ziele zu verlieren?

Zusammen mit diesen fünf grundsätzlichen Spannungen, die sich auf die ganze christliche Reflexion beziehen, wirft das Thema „Jesus Christus befreit und eint" noch mindestens die folgenden wichtigen Probleme auf.

1. Das Personale und das Strukturgegebene

Die Tragik unseres modernen Denkens scheint darin zu liegen, daß für uns das Individuum und das Einzelne wirklichkeitsnaher sind als die Gesellschaft und das Universum. Das Evangelium hat sich somit heute einer zweifachen Umwandlung unterzogen: zunächst in ein rein persönliches/spirituelles Evangelium der Erlösung für den individuellen Sünder und zum zweiten in ein Evangelium, das den besonderen Nöten der Stunde, wie wir es interpretieren, angepaßt ist, ohne unsere eigene begrenzte Lage in ihren universalen Kontext zu stellen.

Das führt einerseits zu einer Reduzierung des Evangeliums auf seine rein persönlichen Elemente, d.h. dem Angebot der Vergebung der Sünden und ewiges Leben für den einzelnen Christen, das in der zukünftigen Welt verwirklicht wird; oder andererseits auf seine rein sozialen Aspekte, wenn z.B. einige behaupten, daß das einzige Evangelium das der politischen und ökonomischen Befreiung ist.

Wo z. B. ordnen wir die Mächte der Finsternis ein, von denen wir Befreiung suchen? Wenn das wichtigste positive Element der persönliche Glaube an Gott und Christus ist, dann ist der wichtigste Beweis, um den Feind auszumachen, der Unglaube oder die Verleugnung des christlichen Glaubens. Somit bilden Kommunisten, Atheisten, Anhänger anderer Religionen, liberale Christen, säkulare Humanisten und alle jene, die sich weigern, Jesus Christus als persönlichen Erlöser zu bekennen, eine Armee, gegen die der Kampf zu führen ist.

Für jene allerdings, die die sozioökonomische Befreiung als das wichtigste positive Element im Evangelium sehen, dürfte der Hauptfeind in dem unterdrückerischen und ausbeutenden Establishment auf Weltebene zu suchen sein: der militärisch-industrielle Komplex, die multinationalen Konzerne, die kapitalistischen Systeme, die weiße rassistische Beherrschung der Welt. Dazu gehören auch alle institutionellen Kirchen, die mit dem Establishment verbunden sind und sich mit ihm identifizieren.

Wer ist denn nun der Feind? Der Ungläubige oder der Unterdrücker? Völlig klar, daß es zwischen beiden Unterschiede gibt. Der Ungläubige ist kein Feind, von dem *andere* befreit werden müssen. Er ist es selbst, der Befreiung von seinem ihn als Gefangenen haltenden Unglauben braucht, während im Falle des Unterdrückers beide — er und die anderen — Befreiung vom unterdrückerischen System brauchen. Seine Handlungen halten ihn und andere in Zwängen. Es wäre nicht richtig, bei Unglauben und Unterdrückung von der gleichen Art Feind zu sprechen. Die wahren Feinde sind die klassischen, die Jesus Christus bekämpfte und besiegte — Sünde und Tod, beide zur gleichen Zeit personal und institutionell.

Der Feind Sünde hat sich zutiefst in den Strukturen der Gesellschaft festgesetzt, und nicht nur im einzelnen Menschen. Die Prioritäten sind falsch gesetzt, wenn man annimmt, daß die Strukturen personaler Existenz automatisch gut werden, wenn man zuerst das Böse aus dem einzelnen Menschen entfernen kann. Viele von uns stimmen darin überein, daß derartige Prioritäten, die das Personale über die Strukturen setzen, zu verwerfen sind. Aber unsere echte, und bleibende, Meinungsverschiedenheit ist in der Analyse über die Strukturen des Bösen zu finden. Muß das Böse nur in politischer und ökonomischer Unterdrückung oder in kultureller und sozialer Überfremdung gesehen werden? Die christliche Tradition sollte auf jeden Fall auf einer wesentlich gründlicheren Analyse bestehen.

2. *Fundamentales Verhaftetsein und sozioökonomische Ungerechtigkeit*

Der Begriff „fundamentales Verhaftetsein" wird in zunehmendem Maße von der überentwickelten, westlich-kapitalistischen Welt benutzt, als sie sich

der Sinnlosigkeit und dem Verlust von Transzendenz gegenübersieht. Ist erst einmal die Möglichkeit einer transzendenten Hoffnung geleugnet worden, bezieht sich die Welt nur auf die Menschheit; das Universum wird zum Gefängnis, in dem Menschen ohne Hoffnung, verdammt zur Absurdität und Verzweiflung einsame Gefangene mit akuter Platzangst werden. Dieses fundamentale Verhaftetsein einer geschlossenen säkularen Welt, der jegliche gültigen Werte der Hoffnung oder Transzendenz genommen sind, liegt auf einer Linie mit der Rückkehr zu Astrologie, Magie und östlichem Mystizismus wie auch der erotischen Dekadenz der westlichen Gesellschaft. Fundamentales Verhaftetsein ist eine meta-medizinische Krankheit der zivilisierten Welt.

Andererseits leben immer noch Zweidrittel der Menschheit in bedrückender Armut und ökonomischer Unterdrückung. Für sie bedeutet Brot die Form, in der Gott zu erscheinen hat. Mehr Güter, mehr Macht, mehr Bequemlichkeit: dies sind genau die Dinge, deren Erstreben die zivilisierte Eindrittel-Welt in ihr fundamentales Verhaftetsein brachte und nach der die Zweidrittel in einer Mischung von Sehnsucht und Verzweiflung verlangen. Die erste Entwicklungsdekade hat der zweiten Platz gemacht; alles, was erreicht wurde, ist die Vergrößerung der Kluft zwischen dem einen Drittel und den Zweidritteln seit Beginn. Von den hundert größten Wirtschaftsblöcken in der Welt sind nur die Hälfte Staaten; die anderen fünfzig sind multinationale Konzerne — die neue Form von Neokolonialismus, die die Zweidrittel-Welt ausbeuten kann. Mögen Regierungen politisch auch noch so frei sein, sie sind nicht in der Lage, ihr Volk von diesem blutsaugerischen Zugriff zu befreien. Robert W. Sarnoff schrieb in der amerikanischen Propagandazeitschrift *Span* (Dezember 1973) wie folgt: „Das rasche Wachsen des Multinationalismus bedeutet einen Wechsel in Qualität und Quantität von allem, was es bisher gegeben hat. Konzerne in Amerika und Europa haben für lange Zeit ausländische Tochtergesellschaften unterhalten; aber erst innerhalb der letzten 20 Jahre haben sie die Fähigkeit erlangt, eine gemeinsame korporative Strategie von einem zentralen Büro aus aufzubauen, das unaufhörlich und blitzschnell in Verbindung mit diesen Tochtergesellschaften steht, ganz gleich wie viele es davon gibt und wie entfernt sie liegen."

Sarnoff, Vorsitzender des RCA Konzerns, der in mehr als 20 Ländern Niederlassungen hat, sieht nur den positiven Aspekt dieser Konzerne als die Spitze eines unumstößlichen Trends zur wahren Weltökonomie hin. Genauso wie der weiße Kolonialismus eine positive, wenn auch größtenteils unbeabsichtigte Rolle gespielt hat, indem er das Faktum einer einzigen Welt gefördert hat, so spielen die Konzerne ganz ohne Zweifel eine lebenswichtige Rolle in der Vereinigung des Weltmarktes. Die frühere „Bürde des weißen Mannes", die Völker der ganzen Welt durch einen unterdrückerischen politischen Kolonialismus zu

„zivilisieren", wird nun zur neuen Form der „Entwicklung" der Unterentwickelten, um sie systematischer auszubeuten.

Hier gibt es zweifaches Gebundensein: das fundamentale Gebundensein des Menschen, eingeschlossen in eine „säkulare Welt" der Bedeutungslosigkeit, der Absurdität und der Verzweiflung, und das ökonomische, kulturelle Gebundensein der Zweidrittel-Welt, gefangen in den Schlingen ausbeuterischen Neokolonialismus. Diskussionen darüber werden kaum zur Einstimmigkeit führen. Eint Jesus Christus — oder polarisiert er? Wir müssen auf jeden Fall sagen, daß das Evangelium der Befreiung in Jesus Christus so verkündigt werden muß, daß es für beide Gebundenheiten relevant ist.

3. Einheit und Freiheit in Afrika

Es wäre zu wünschen, wenn viele Teilnehmer an der Vollversammlung in Nairobi die Gelegenheit benutzen würden, sich gründlich über das wirkliche Afrika zu informieren. Man erwartet, daß vor oder nach der Vollversammlung viele Delegierte in Gruppen verschiedene Länder in Afrika besuchen und sich ausführlich mit der Situation am Ort vertraut machen werden, wie auch mit den Bemühungen, in jede einzelne Situation Freiheit und Einheit zu bringen. Nicht nur die unheilvollen Klimaveränderungen in der Sahelzone mit ihren Problemen und die Hungerlage in der Subsahara, sondern auch die Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika und das höchst bedeutungsvolle Experiment der Entwicklung Tanzanias sollten die Aufmerksamkeit der Konferenzteilnehmer finden.

Afrika ist der Kontinent, wo heute das Christentum am aktivsten ist. In diesen Völkern gibt es neue Impulse und frischen Enthusiasmus. Sie entdecken ihr eigenes kulturelles Erbe und zeigen uns schöpferische Elemente in der „ursprünglichen visionären Kraft" ihrer traditionellen Kulturen — Elemente, die nicht nur für die Afrikaner, sondern auch für andere Erlösungswerte haben können.

Die Vollversammlung des ÖRK hat noch nie in Afrika getagt. Die Konferenz in Nairobi könnte somit zum Wendepunkt in der Bewußtseinsänderung der Christen in aller Welt werden. Der christliche Glaube als eine befreiende und einende Kraft kann neue Impulse empfangen, wenn die Christen aus aller Welt viel Bereitwilligkeit zur Veränderung, aber so wenig wie möglich von ihren althergebrachten Vorurteilen nach Afrika mitbringen.

Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit werden dort auch einige der Spannungen, die in jüngster Zeit zwischen der Schwarzen Theologie, als einer Bekräftigung der Selbstfindung bei den Unterdrückten, und den traditionellen europäischen und amerikanischen Theologien aufgetreten sind, an die Oberfläche kommen.

Wir werden vielleicht auch die Nuancen neu aufgetretener Spannungen feststellen können zwischen der aus dem reichen Amerika stammenden Schwarzen Theologie, die aus der Suche der zwar dekolonialisierten, aber immer noch armen afrikanischen Völker entstanden ist.

In jedem Fall wird Afrika eine Herausforderung für uns in unseren Vorurteilen und in unserer Einstellung auf den verschiedensten Ebenen sein. Wir müssen uns darauf vorbereiten, diese Herausforderung ehrlich anzunehmen und uns durch sie verändern zu lassen.

4. Das Chinaproblem

Können wir es uns leisten, das gewaltige, von mehr als 700 Millionen Asiaten in der Volksrepublik China unternommene Experiment der Selbstbefreiung und Einigung völlig zu ignorieren, wenn wir uns in einer Stadt inmitten der armen Zweidrittel-Welt versammeln? Viele Christen im Westen sind eigentlich lebhaft an einem Gespräch darüber interessiert. Im Oktober vergangenen Jahres hat in Löwen eine Konferenz über China stattgefunden, an deren Ergebnis die Vollversammlung nicht vorübergehen kann.

Aber werden nicht die internen Spannungen im ÖRK und der entschiedene antichinesische Standpunkt der Sowjetunion im Wege stehen? Werden nicht auch Christen aus Hongkong, Taiwan, Südkorea und Indonesien eine antichinesische Haltung einnehmen? Für sich genommen würde das schon gut sein, wenn diese Haltung nach objektiver Information und nicht aufgrund politischer Zweckdienlichkeit oder nichtinformierten selbstsüchtigen Interessen eingenommen würde.

Wie steht es mit den chinesischen Christen selbst? Würde die eigene Regierung ihnen die Teilnahme erlauben? Und wenn sie kommen, würde man ihnen in der Vollversammlung die Möglichkeit geben, uns an dem Experiment von 700 Millionen Menschen teilnehmen zu lassen? Wenn sie nicht nach Nairobi kommen, wie wird die Vollversammlung dann verfahren, um den Teilnehmern das chinesische Experiment zu vermitteln, das so entscheidend für die Zukunft Asiens und die Zukunft der ganzen Welt ist?

5. Sinnhaftigkeit, Gerechtigkeit und Kosmos — die neue irdische Trinität

Zwei wesentliche Polarisationen sind klar vorauszusehen: eine politische und eine theologische. Die politische Polarisation wird verhältnismäßig leicht erkennbar und Wasser auf die Mühlen der westlichen Presse sein. Die theologische Polarisation wird, wenn sie nicht überhaupt im verborgenen bleibt,

kaum Schlagzeilen machen. Und doch wird letztere entscheidender für die zukünftigen Aufgaben und die Zielsetzung des ÖRK sein.

Die theologische Polarisation ist unvermeidbar, weil es zur Zeit in der Theologie niemanden gibt, von dem ein umfassender Durchblick zu erwarten wäre. Ohne Zweifel wird es verschiedene einseitige Darstellungen geben, und falls sie nicht alle nach der gleichen Richtung einseitig sind, muß eine Polarisation folgen. Eine allumfassende theologische Darstellung müßte das Evangelium in seinen drei Dimensionen interpretieren, von denen alle drei — Sinnhaftigkeit, Gerechtigkeit und Kosmos — gleich wichtig sind.

Die Frage der Sinnhaftigkeit scheint für die Menschen der Überflußgesellschaften besonders dringlich zu sein; ihre Tragweite jedoch ist weltweit. Wo liegt der fundamentale Sinn der menschlichen Existenz? Wozu lebt der Mensch? Welche menschlichen Ziele lohnt es anzustreben? Für welche „Werte" sollte die Zivilisation kämpfen? Für welche „Lebensqualität" sollten wir uns einsetzen? Welche persönlichen Hoffnungen sollten Christen haben? Wie laut auch immer die Frage nach sozialer Gerechtigkeit gestellt sein mag, Menschen, die für sich selbst nicht mehr hoffen, sind verlorene Menschen. Die Hoffnung allein kann der menschlichen Existenz Sinn verleihen. Zu einer Theologie der Hoffnung gehört sowohl eine persönliche als auch eine soziale Dimension.

Für viele Menschen in der unterdrückten Welt scheint jedoch die Diskussion über persönliche Hoffnung und persönliche Errettung nur ein Mittel sein, die viel wichtigere Frage der wirtschaftlichen und sozialen Gerechtigkeit in jedem Land und in den internationalen Beziehungen zu vermeiden. Gerechtigkeit bedeutet vor allen Dingen Macht, um eine Befreiung im sozioökonomischen Bereich zu bewirken. Persönliche Erfüllung und persönlicher Sinn sind im Kontext dieses Kampfes für freie und nicht-ausbeutende sozioökonomische Beziehungen zu suchen. Aus diesem Grunde dürfen die Fragen der Sinnhaftigkeit und der Gerechtigkeit nicht voneinander getrennt oder aufgestellt werden. Werden wir in Nairobi das Evangelium so auslegen können, daß seine Bedeutung für den einzelnen, die Hoffnung und die Rechtfertigung im Kontext sozialer Gerechtigkeit und des Ringens um Befreiung und Gemeinschaft stehen?

Der Entwicklungsfrage wurde seit 1968 in Uppsala vom ÖRK besondere Bedeutung beigemessen. Nachfolgende ökumenische Diskussionen haben gezeigt, daß die Frage der wirtschaftlichen Entwicklung nicht zu trennen ist von der Frage der sozialen Gerechtigkeit und von der Notwendigkeit, die den Unterdrückten in ihren gemeinsamen Freiheitsbestrebungen das Entfalten von Selbstvertrauen gebietet. Viele Menschen in der Zweidrittel-Welt sind überzeugt davon, daß „Entwicklung" ein aus der Ideologie des Kapitalismus stammender Begriff ist. Gerade die Praxis der letzten fünf Jahre hat bewiesen, daß die Entwicklungsideologie nur dazu beiträgt, die Kluft zwischen Arm und

Reich zu vertiefen, und daß sie zu einer erhöhten Ausbeutung der Armen durch die Reichen führt; ein Zeichen dafür ist der sichtbare Zusammenbruch der UN-Konferenz über Handel und Entwicklung. Nach Ansicht vieler in Asien, Afrika und Lateinamerika ist die Entwicklungsideologie ein von den Reichen angewandtes Mittel, mit dem sie die Armen so arm halten können, daß sie die Früchte ihrer Arbeit ruhig weiterhin genießen können.

Selbst die Menschen der Überflußgesellschaften sind heute bereit, der Entwicklungsideologie den Laufpaß zu geben, wenn allerdings auch aus ganz anderen Gründen. Zum einen ist der Konsum für den Westen zu einer sauren Angelegenheit geworden. Gesteigerter Konsum ist nicht in jedem Falle gleichzusetzen mit größerer Zufriedenheit und Erfüllung. Von einem bestimmten Punkte ab verliert der Konsum für das menschliche Leben jeglichen Wert. Außerdem unterliegt der Konsum der Vermehrung, und aus der Gier erwachsen Aggression und Krieg. Die Ressourcen unseres Planeten sind begrenzt und können dem immer schneller werdenden Tempo der Ausbeutung und Verwüstung nicht standhalten. Die Umwelt ist verschmutzt. Die Stadt wird zum Inferno. Die Lebensqualität nimmt ab. Die urban-industrielle Zivilisation stößt an Grenzen, und man spricht von einem wirtschaftlichen Null-Wachstum. Wissenschaft und Technik sind auf dem falschen Weg und haben dem Menschen die Fähigkeit genommen, bestimmte Aspekte der Realität zu erkennen. Unsere jetzige Zivilisation verspricht eher ein Fluch als ein Segen zu werden.

Da von der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, zwischen den Menschen untereinander und zwischen Mensch und Natur die Rede ist, müssen wir in diesem Kontext noch einmal über die Sinnhaftigkeit für den einzelnen und die soziale Gerechtigkeit nachdenken. Der einzelne, die Gesellschaft und der Kosmos sind nur drei Aspekte der sozialen Existenz des Menschen, und in allen drei Kontexten muß das befreiende und einende Wirken Christi deutlich hervortreten. Dies ist die Herausforderung an Nairobi.

Was wird hier gefordert? Welcher christliche Denker hat heutzutage die erforderliche Fähigkeit und die Weitsicht, um uns den vollen Umfang unserer Lage vor Augen zu führen; wer kann das Problem der Armen und Reichen, der Verzweifelten und Zyniker lösen, derer, die mit Hingabe am Problem der sozialen Gerechtigkeit arbeiten, und jener, die auf der Suche nach persönlicher Erfüllung sind; wer kann uns die Augen öffnen für die Energie- und Umweltkrise, für den entfremdenden Einfluß von Wissenschaft und Technik, für das Verhängnis der urban-industriellen Zivilisation, für das Problem der Eugenik und der „Gen-Manipulation"; und wer kann dies alles mit der Aufgabe der Kirche, ganz abgesehen von den Fragen nach ihrer Einheit, ihrem Amt, ihren Sakramenten und ihrem Zeugnis, das sie mit der Predigt und sozialem Handeln ablegt, in Einklang bringen?

Die Antwort auf diese Frage lautet: sicher ist dazu kein einzelner Mensch in der Lage. Aber schon heute müssen wir uns mit den gestellten Problemen auseinandersetzen. Dies möchte ich etwas weiter ausführen.

a) *Eine „Theologie" der Natur.* Zu lange sind Christen mit der Idee verheiratet gewesen, die Geschichte sei ein von der *Natur* getrennter Bereich, und Gott handle nur in der Natur. Die Krise von Wissenschaft und Technik verlangt jedoch eine Überprüfung und Neuordnung der Beziehung zwischen Menschheit und materieller Schöpfung, einschließlich der organischen Welt. Beide sind gleichermaßen von Gott geschaffen und deshalb vollständig miteinander verbunden. Der Sündenfall berührt die übrige Schöpfung. Die Errettung der Menschheit ist also auch die Befreiung der Natur. Was bedeutet diese christliche Einsicht angesichts der Umweltskrise, der Debatte um die „Wachstumsgrenzen", der Diskussion um die „Lebensqualität" und der Frage nach globaler Gerechtigkeit? Wenn die Beziehung zwischen den Menschen und der übrigen Schöpfung solcher Art ist, so entstehen noch größere Schwierigkeiten bei der Frage, wie Wissenschaft und Technik beschaffen sein müßten, um wahrhaft menschlich zu sein? Welche Werte sollten für unsere Zivilisation maßgebend sein? Können wir die Energie- und Rohstoffkrise und die Frage der sozialen Gerechtigkeit zusammen mit der Sorge um die Sinnhaftigkeit für den einzelnen in den Kontext eines solch umfassenden Verständnisses von der Menschheit und der übrigen Schöpfung bringen? Wenn wir die richtige Geisteshaltung und Sprache haben, könnten wir in Nairobi unmittelbar zum Kern des Hauptproblems der menschlichen Existenz eine Aussage tun. Denn der Mensch ist nicht in erster Linie ein Individuum in der Geschichte, sondern Teil einer Gemeinschaft, und der Kosmos ist ihr durch Wissenschaft und Technik erweiterter Körper.

b) *Frau und Gesellschaft.* Der ÖRK ist noch immer eine von Männern beherrschte Organisation, in dieser Hinsicht sogar stärker als die römisch-katholische Kirche. Auch die Kirchen werden im wesentlichen von Männern verwaltet. Die Mehrheit ihrer Mitglieder sind jedoch Frauen, eine stimmlose, praktisch machtlose Mehrheit in Kirche und Gesellschaft. Unsere Gesellschaft siecht dahin aus Mangel an Vorstellung und Kreativität. Die einzig möglichen Quellen neuer Kreativität können erstens die besitzlosen und unterdrückten Menschen der Zweidrittel-Welt und zweitens die Frauen der Welt sein. Welcher Weg wäre einzuschlagen, damit die kontrollierende Macht in Kirche und Gesellschaft von der Hand der reichen, weißen Männer in die der armen, unterdrückten und nichtweißen Mehrheit gelegt wird? Welcher Weg wäre einzuschlagen, damit die nicht-männliche Mehrheit die Möglichkeit hat, die ihr zur Verfügung stehenden Kräfte zur Schaffung einer neuen Zivilisation einzu-

setzen? Wir werden gut daran tun, diese Fragen in Nairobi hochkommen zu lassen, auch wenn sie nicht beantwortet werden.

c) Ein dritter, gleichfalls wichtiger Punkt: *eine neue Spiritualität.* Diese Frage steht mit den vorher aufgeworfenen Fragen in einem engen Zusammenhang. Denn jede neue Spiritualität wird die Werte einer neuen Zivilisation personell verkörpern. Ihr Ziel ist die Schaffung eines neuen Lebensstils, Vorbote für eine neue Weltgemeinschaft. Es wird eine Spiritualität sein, die viel eher für nichtweiße, nicht-westliche Kulturen und Spiritualitäten offen ist, eine Spiritualität, die eng verknüpft ist mit dem Kampf um Gerechtigkeit, mit der Suche nach der Sinnhaftigkeit und mit der unumgänglichen Notwendigkeit, eine neue Zivilisation zu schaffen, in der der Mensch dem Göttlichen und der subhumanen Realität nicht so weitgehend entfremdet ist. Es wird eine Spiritualität der Gemeinschaft sein, eine Spiritualität, die mit Kindern, Jugendlichen, Menschen mittleren Alters und Alten praktiziert werden kann, und in der alle in einer einzigen Gemeinschaft zusammenleben. Sie wird danach streben, den inneren Reichtum jedes einzelnen im Verhältnis zu sich selbst, zu anderen, zu Gott und zur Natur zu fördern. Auch will sie ihn üben in der Disziplin des Kampfes um soziale Gerechtigkeit und der Förderung des Humanen. Sie wird neue Arten der Erziehung und Persönlichkeitsbildung verkörpern, und dies im Kontext der ursprünglichen und diesen nicht entfremdeten Relationen zwischen Produktion und Distribution. Auch in diesem Punkt sollte Nairobi Pionierarbeit leisten.

Einige interne Fragen

Nairobi sollte versuchen, als eine Stimme zu sprechen. Das Gespräch mit den Kirchen als interne Aufgabe darf jedoch nicht verdrängt werden. Hierbei sollten drei Fragen besonders wichtig sein.

1. *Die Frage der kirchlichen Einheit.* Selbstverständlich muß die Vollversammlung die Berichte über den Fortgang der Kirchenunionen anhören. Werden dabei jedoch die zentralen Fragen zur Sprache kommen?

a) Heißt Kirchenunion gleich organisatorischer Zusammenschluß? Wenn nicht, wie manifestiert sich die Einheit der Kirche? Ich bezweifle, ob die Studie von Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung" den Kern der Frage schon berührt hat.

b) Gibt es eine echte Kommunikation zwischen der Tradition der Christenheit des Westens und des Ostens? Welche Gründe liegen vor, wenn der gegenwärtige Dialog nur mühsam vorankommt? Und schließlich die Frage, wie führen wir einen Dialog zwischen den drei großen Traditionen — Orthodoxen, Katholiken, Protestanten? Der ÖRK ist ein Forum, das zu sehr von Protestan-

ten beherrscht wird, als daß sich die anderen zwei Traditionen dort wohl fühlen könnten.

c) Was läßt sich zur sozioökumenischen Polarisation sagen, die sich quer durch alle Denominationen zieht? Uneinigkeit in der Kirche finden wir nicht nur zwischen den Denominationen. In jeder Kirche scheint ein radikaler Bruch zwischen den Konservativen und jenen Kreisen, die die sofortige Veränderung anstreben, im Raum zu stehen. Auch regionale Polarisationen drohen. Meine innersten Bestrebungen entsprechen viel eher den nicht-christlichen Massen Chinas als denen meiner christlichen Brüder im Westen. Was bedeutet dies für die Einheit der Kirche?

2. *Die Frage des Dialogs und der Evangelisation.* Niemand kann bestreiten, daß die Mehrheit der christlichen Kirche aus weißen Menschen der westlichen Welt besteht und daß die Kirche unserer Zeit grundlegend bestimmt wird durch die westliche Kultur der Weißen, ihre Theologie und Spiritualität. Auch in der Gesellschaft hat Europa versucht, mit seiner Zivilisation die Welt zu beherrschen. Heute hat Europa viel von seiner einstigen Sicherheit eingebüßt; es hat begonnen, sich anderen Kulturen und Spiritualitäten zu öffnen. Dies trifft jedoch größtenteils nur auf säkulare Bereiche zu. Kirchenführer in Europa fürchten sich immer noch vor anderen Religionen und Kulturen. Sie scheinen am Synkretismus zu kleben und merken überhaupt nicht, daß der von ihnen bezeugte Calvinismus und das Luthertum in sich selbst durchaus synkretistische, parochiale Religionen sind.

Ein Dialog mit Anhängern anderer oder keiner Religion scheint für viele gleichbedeutend zu sein mit der Preisgabe der Verkündigung Christi, wie sie uns im Evangelium aufgetragen ist. Bei der Verkündigung ist der Christ der Träger der Wahrheit, die anderen sind Zuhörer. Europäer scheinen sich in dieser Rolle sehr wohl zu fühlen. Der Gedanke, sich mit Anhängern anderer Religionen auseinanderzusetzen, um von ihnen zu lernen, erscheint vielen europäischen Protestanten ungeheuerlich. Sie glauben, daß dadurch die Offenbarung Christi an Wert verliere. Als ob wir die Offenbarung Jesu Christi für uns allein gepachtet hätten und die „Nicht-Christen" ohne einen Schimmer von Gotteserkenntnis sich in völliger Dunkelheit befänden!

Wird Nairobi den Europäern bei der Überwindung ihrer Furcht und ihrer Unsicherheit im Glauben helfen, so daß die Gemeinschaft der Christen in der Welt sich dem vollen Reichtum der Humanität öffnen kann? Selbst die rein säkulare Perspektive des Überlebens der europäischen Zivilisation scheint keine andere Möglichkeit offen zu lassen. Schließlich erlangten die Europäer (im Gegensatz zu den mediterranen Völkern) ihre Zivilisation aufgrund einer orientalen Religion, dem sogenannten Christentum. Dieser Einfluß scheint aber abzunehmen. Die europäische Zivilisation kann in ihrer vorherrschenden

Form nicht überleben. Wenn sie überhaupt überlebt, dann nur in einer bescheideneren und demütig offeneren Form. Werden die Kirchen den Weg weisen? Für asiatische Christen ist diese Frage gleichermaßen von Bedeutung, denn auch sie haben sich in ein Ghetto zurückgezogen und fürchten sich davor, sich der Erfahrung und Einsicht ihrer Mitmenschen zu öffnen. Wenn die Europäer sich nicht öffnen, so werden die asiatischen Christen ihrerseits kaum den Mut dazu haben, weil sie alle immer noch zu sehr im Banne der europäischen Theologie und Spiritualität stehen. Aber in Afrika ist das Christentum eine lebendige Kraft. In mancher Hinsicht, zumindest aus der nicht-römischen Perspektive gesehen, ist Afrika der christlichste Kontinent. Werden wir alle fähig sein, von den Afrikanern zu lernen, von ihrem ursprünglichen Denken, ihrer jugendlichen Kraft, ihrer weisen Schlichtheit?

Wird die Versammlung von Nairobi nicht nur durch ihre theoretischen Diskussionen, sondern auch durch ihr praktisches Handeln zeigen können, daß Christen einen Dialog mit anderen führen können, ohne entweder ihre evangelistische Berufung zu kompromittieren oder diesen Dialog als ein besseres Mittel zur Evangelisation einzusetzen? Wir dürfen niemals vergessen, daß Nicht-Christen sich nur zögernd in einen Dialog einlassen, da sie nur zu oft Gelegenheit hatten, neue christliche Taktiken — z.B. von seiten der europäischen Christen — zu fürchten.

3. *Sind Tod und Auferstehung Christi auch für jene Menschen von Nutzen, die nicht glauben und nicht getauft sind?* Dieser und auch der zusätzlichen Frage: warum dann überhaupt ein Christ sein, wird man sich stellen müssen. Zwischen „erlöst sein" und „Christ sein" besteht eine solch enge Verbindung, daß beides tatsächlich als Eines gesehen worden ist, und die Umkehrung lautet dementsprechend „kein Christ sein bedeutet, nicht erlöst zu sein". Leider brachte die Konferenz von Bangkok 1973 keine adäquate theologische Interpretation des Erlösungsbegriffes. Wird Nairobi diese Lücke füllen?

4. *Beziehung zur römisch-katholischen Kirche.* Man darf wohl kaum damit rechnen, daß Nairobi der Auftakt zu neuen Beziehungen zwischen dem ÖRK und der RKK sein wird. Vor einigen Jahren wurden die Beziehungen auf zentraler Ebene gebremst. Immer noch scheint man in der römisch-katholischen Kirche, zumindest in ihrer zentralen Behörde, der Meinung zu sein, daß sie zuerst das eigene Haus in Ordnung bringen muß, bevor sie die ökumenischen Beziehungen weiter vorantreibt. Der Einfluß der zentralen Behörde nimmt jedoch bei den Gliedern der römisch-katholischen Kirche immer mehr ab, und an manchen Orten vollziehen sich Neuerungen auf ökumenischem Gebiet. Es bleibt abzuwarten, ob der Umschwung unter den Gemeindegliedern auf zentraler Ebene Anerkennung und Zustimmung findet. Zur Zeit nimmt der Ökumenismus viele neue Formen an; die Kirchenbehörden werden dabei oft igno-

riert. Wird es der Versammlung in Nairobi gelingen, eine ähnliche Auswertung dieser neuen Formen anzubieten?

* * *

Die Versammlung wird eine über allem stehende erzieherische Aufgabe haben: das Schicksal des einzelnen — in der „Knechtschaft" lebenden und für die Freiheit kämpfenden — Menschen in der Gemeinschaft vom Mysterium der Trinität und Inkarnation im Evangelium her zu beleuchten. Große Programme zur Lösung der Weltprobleme erzeugen nur Langeweile. Bemühungen, die Welt durch Nächstenliebe und Willenskundgebungen zu retten, haben nur Desillusionen bei uns hervorgerufen. Es nützt nichts, eigene Fehler zu bekennen, wenn uns dieses Bekenntnis nicht zu frischer Hoffnung und erneutem Kampf befreit.

Sinnhaftigkeit — Gerechtigkeit — Kosmos, Identität — Freiheit — Gemeinschaft — gibt es zwischen diesen zwei irdischen Trinitäten irgendeine Beziehung zu dem Drei-in-Einem, der ist und von dem alles ist? Nairobi wird eine schwierige Arbeit zu bewältigen haben.

Der Auftrag von Nairobi in katholischer Sicht

Ein Beitrag zur 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*

VON PAUL-WERNER SCHEELE

Bei ihrem Versuch, die vom Herrn gegebene und aufgegebene christliche Einheit zu beschreiben, sprach die 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 von der *„völlig verpflichteten Gemeinschaft"* [1]. Näherhin hieß es: „Eine solche Gemeinschaft bedeutet für diejenigen, die daran teilhaben, nichts Geringeres als einen erneuerten Willen und Geist, eine volle Beteiligung am gemeinsamen Lob und Gebet, miteinander geteilte Buße und Vergebung, miteinander geteilte Leiden und Freuden, gemeinsames Hören auf das gleiche Evangelium und Antworten im Glauben, Gehorsam und Dienst, Sich-Vereinigen in der einen Sendung Christi in der Welt, eine sich selbst vergessende Liebe zu allen, für die Christus starb, und die versöhnende Gnade, welche alle Mauern der Rasse, Hautfarbe, Kaste, Stammeszugehörigkeit, des Geschlechts, der Klasse

und Staatsangehörigkeit zerbricht[2]." Wer diese Überzeugung teilt weiß, daß ein Geschehen wie die kommende Vollversammlung auch die Christen angeht, die nicht Mitglied des ÖRK sind. Daß die Gläubigen einander „völlig verpflichtet" sind, hängt ja nicht von zufälligen und wandelbaren Organisationen und Konstellationen ab, es gründet im Willen des Herrn. Demgemäß geht es in den hier vorgelegten Bemerkungen *nicht* um eine „von außen" oder gar „von oben" getroffene Stellungnahme. Von „außen" lassen sich weder das Thema noch die konkrete Situiertheit erfassen; im übrigen wäre ein Salto mortale im wahrsten Sinn des Wortes nötig, wollte man sich als Christ in diesem Fall in die Außenposition begeben. Von „oben" herab kann nur zu urteilen versuchen, wer sich über die Fakten hinwegsetzt. Sie sind derart, daß sie niemandem erlauben, aus höherer Warte auf sie herunterzuschauen; sie geraten nur annähernd — im Maße des Sichannäherns — in den Blick und in keinem Fall in den Griff. Der Anspruch des Leitwortes „Jesus Christus befreit und eint" geht über die Möglichkeiten jedes einzelnen und ebenso jeder Gemeinschaft hinaus, so sehr er jeden einzelnen und jede Gemeinschaft betrifft.

Um so wichtiger ist es, daß *alle ihr Eigenstes* in die gemeinsame Bemühung einbringen. Erst dann ist die „lebensvolle Mannigfaltigkeit" möglich, die gemäß Neu-Delhi wie nach katholischer Überzeugung „das gemeinsame Leben in dem einen Leib von dem einen Geist" kennzeichnet[3]. Entsprechend scheint es verfehlt, einen Minikatholizismus anzubieten, der lediglich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner abzielt. Die „völlig verpflichtete Gemeinschaft" fordert den vollen Einsatz des eigenen Glaubens.

Ein katholisches Votum tut deshalb gut daran, die unverkürzte *Katholizität* in die vereinte Bemühung einzubringen. Daß diese Intention im Sinne der ökumenischen Bewegung ist, sollte spätestens seit Uppsala klar sein. Die dortige Vollversammlung war ja dadurch ausgezeichnet, daß sie die Bedeutung der Katholizität bedacht und bezeugt hat. „Die Kirche Christi ist katholisch, oder sie ist überhaupt nicht die Kirche Christi", erklärte der armenische Bischof Karekin Sarkissian bei der Einführung des diesbezüglichen Sektionsentwurfes[4]. In diesem selber heißt es: „Seitdem Christus für alle Menschen lebte, starb und auferstand, ist Katholizität allen Formen des Egoismus und Partikularismus entgegengesetzt. Sie ist die Eigenschaft, durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt. Die Kirche ist in allen ihren Teilen und in jeder Hinsicht ihres Lebens, und vor allem in ihrem Gottesdienst, katholisch und sollte in ihnen katholisch sein. Die Glieder der Kirche sollten die Integrität und Ganzheit widerspiegeln, die entscheidende Wesenszüge der Kirche sind[5]."

Unter diesem Imperativ steht auch das Leitwort von Nairobi. Jedes Wort des Themas ist dabei wichtig — bis hin zum „und". Erst ein qualifiziertes

„und" kann vor dem Irrtum bewahren, es ginge legitimerweise für die einen um Befreiung und für die anderen um das Vereinen oder es sei zeitweise das eine ohne das andere möglich. Ob die Wahrheit des Leitwortes „Jesus Christus befreit und eint" fruchtbar wird, hängt entscheidend davon ab, ob und wie man die Verbindung zwischen allen seinen Teilen erfaßt. Das ist ständig zu beachten, auch wenn wir in der Folge die Aufmerksamkeit jeweils auf einen Punkt konzentrieren. Es geht also jeweils um das *Ganze* aus einer anderen Perspektive, wenn wir zunächst (I.) die Katholizität des Christusbekenntnisses anzielen, um uns sodann (II.) mit der Katholizität der Freiheit und (III.) mit der Katholizität der Einheit zu befassen.

I. KATHOLIZITÄT DES CHRISTUSBEKENNTNISSES

Das gemeinsame Ja zum totus Christus

Froh und dankbar ist es zu begrüßen, daß sich die I. Sektion mit dem „Bekenntnis zu Christus heute" befaßt. Damit wird eine Aktivität aufgenommen, die seit Jahren von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angeregt und angefangen wurde. Unter dem Leitwort „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" intendiert man auf möglichst breiter Basis den zeitgemäßen „gemeinsamen Ausdruck des Glaubens"[6]. In dem Maße, wie die Bemühung um das Christusbekenntnis vorankommt, kann es gelingen, die anderen Aufgaben zu bewältigen. Das Christusbekenntnis ist ja nicht eine von vielen möglichen Funktionen der Kirche, es gehört zu dem „einen Notwendigen". Aus ganzer Seele und mit allen Kräften geleistet ist es Seele und Kraft aller anderen Aktionen der Kirche.

Im konkreten Fall der Nairobi-Konferenz besagt das unter anderem: Freiheits- und Einheitsverständnis einerseits und das Christusbekenntnis andererseits verhalten sich wie kommunizierende Röhren. Mit Recht heißt es im Leitwort „*Jesus Christus* befreit und eint". Eben das ist das unterscheidend Christliche in dem gemeinmenschlichen Streben nach Freiheit und Einheit, daß nach unserer Überzeugung nicht diese oder jene menschliche Maßnahme das hohe Ziel erreichen läßt, sondern allein die in Jesus Christus erschienene „Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes"[7]. Deshalb wäre es ein verhängnisvoller Kurzschluß, wollte man sich die Mühe um ein möglichst klares, verbindliches Christuszeugnis ersparen, um leichter und schneller Befreiungs- und Vereinigungstaten zu vollbringen. Wie man z. B. Freiheit in concreto versteht und verwirklicht, hängt entscheidend davon ab, wie man Jesus Christus sieht. Erscheint er einem lediglich als ein sozial engagierter Anwalt der Unterdrückten, dann ist einem Befreiung nichts anderes als ad hoc abgezweckte politische und womög-

lich revolutionäre Tat. Versteht einer Jesus als einen Frommen im Lande bzw. als gütigen Jugendlehrer, dann wird er mit dem Stichwort Freiheit bloß das innerliche Freiwerden von Sünde verbinden und nur dieses anzielen. Andererseits gilt: Sieht man Jesus als milden Sozialreformer oder aber als wilden Sozialrevoluzzer, dann schrumpft die Einheit auf die Maße einer politischen Aktionsgemeinschaft zusammen. Faßt man ihn lediglich als religiösen Wanderprediger auf, dann erscheint die Einheit nach Art der Lehr- und Lerngemeinschaft einer Schule bzw. gemäß der Lebensform einer von der Welt getrennten Sekte. Die tiefgreifende Freiheit und die umfassende Einheit wird nur kommen, wenn es gelingt, gemeinsam tiefgreifend und umfassend den einen Herrn Jesus Christus zu erkennen und zu bekennen. Dazu einige Hinweise:

a) Als erstes ist das unverkürzte Ja zur *Gottmenschheit Jesu Christi* gefordert. Ganz Gott und ganz Mensch: das ist das Urgeheimnis Jesu und damit der ganzen christlichen Welt. Es ist gleichsam Quelle und Ozean in einem: Ursprung, auf den man immer wieder verwiesen ist, und Lebensfülle, die umfängt, trägt und erhält. Gewiß übersteigt dieses Mysterium unser Denk- und erst recht unser Sprechvermögen. Deshalb gibt es auch keine Patentformel dafür. Das entbindet uns nicht von der Pflicht, es stets aufs neue anzuzielen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß der heutige Mensch sich ihm gegenüber besonders schwer tut. Für *keine* Generation war die gottmenschliche Wirklichkeit Christi unmittelbar zugänglich. *Jede* hatte ihre spezifischen Probleme, und *alle* standen vor der unüberwindlichen Barriere, die Gottes Tun von dem unseren unterscheidet. Deshalb ist es dringend zu wünschen, daß man sich in Nairobi nicht mit dem Hinweis begnügt, weil es um das Bekenntnis *heute* gehe, könne, ja müsse man die „alte Formel" vom Gottmenschen Jesus Christus auf sich beruhen lassen, sie sei früher angebracht gewesen, sage aber dem Zeitgenossen nichts. So eingängig solche Redeweisen sind und so ehrlich sie gemeint sein mögen, sie gehen an der Wirklichkeit vorbei: zuerst an der Wirklichkeit Jesu, dann aber auch an der Wirklichkeit früherer Zeiten und an der unserer Gegenwart. Unsere Zeit steht aus eigener Kraft ebenso ratlos vor dem Mysterium Christi wie frühere Epochen es taten; das schließt nicht aus, daß sie ebenso wie diese auf es verwiesen und von ihm herausgefordert ist.

Das gilt a fortiori für das uns in Christus begegnende Geheimnis der *Trinität*. Meines Erachtens wird uns ein volles Verständnis der christlichen Einheit erst dann gegeben werden, wenn wir den Mut aufbringen, auch diese trinitarisch zu sehen. Jedenfalls spricht viel dafür, daß sich die heute vorfindlichen divergierenden Einheitsmodelle letzten Endes auf Denkansätze zurückführen lassen, die mehr oder weniger isolierend auf die göttlichen Einzelpersonen ausgerichtet sind[8]. Nur wenn es gelingt, die jeweilige Isolation und die damit verbundene Verabsolutierung zu sprengen und alle Ansätze trinitarisch zu integrie-

ren, findet man zu der Gemeinschaft, von der die Vollversammlung von Neu-Delhi bekannte: „Die Einheit, die geschenkt ist, ist die Einheit des einen, dreieinigen Gottes, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind. Es ist die Einheit, die er seinem Volk durch seinen Entschluß gibt, unter ihnen zu wohnen und ihr Gott zu sein. Es ist die Einheit, die er seinem Volk durch die Gabe seines Sohnes schenkt, der uns durch seinen Tod und seine Auferstehung in seiner Sohnschaft unter dem einen Vater zusammenbindet. Es ist die Einheit, die seinem Volk durch seinen Geist und alle Gaben des Geistes geschenkt ist, die die neue Menschheit in Christus lebendig machen, erbauen und kräftigen[9]." Die Tatsache, daß wir an diesem schwierigen Punkt auf einen Text der vorletzten Vollversammlung zurückgreifen können, sollte uns dazu animieren, die Möglichkeiten der kommenden Konferenz nicht zu gering einzuschätzen. Sie kann uns zudem ermutigen, weitere Desiderate eines unverkürzten Christusbekenntnisses anzumelden.

b) Zum „totus Christus" gehört wesenhaft das ungetrennte *Miteinander des einzigartigen Propheten und Priesters, des Herrn und Dieners.* „Er ist derjenige, in dem der Vater sich offenbart, derjenige, der ‚voller Gnade und Wahrheit' ist (Joh 1,14), derjenige, in dem die ‚ganze Fülle der Gottheit' (Kol 2,9) wohnt[10]." Wiederum zeigt sich, daß die Christen faktisch immer wieder getrennt haben, was der Herr verbunden hat. Die einen hielten sich ausschließlich an den Propheten und *Lehrer,* folglich erschien ihnen seine Kirche als Kirche des Wortes, die christliche Existenz als Leben aus dem Wort, der christliche Auftrag als „Dienst des Wortes"[11]. Andere sahen in Christus allein den einen *Hohenpriester.* Von da aus verstanden sie die Kirche als priesterlich-sakramentale Gemeinschaft. Christliche Existenz ist konsequenterweise sakramentale Existenz, christlicher Auftrag sakramentaler Dienst an der Rettung bzw. an der Verklärung der Welt. Wieder andere beschränkten sich auf das *Hirtenamt* Christi, das teils unter königlichem, teils unter knechtlichem Vorzeichen aufgefaßt wird. Von da aus ergibt sich einerseits das Bild einer Kirche, die vornehmlich durch hierarchische Züge geprägt wird: Gott schafft die Hierarchie — „und für die Kirche ist nun bis zum Ende der Welt mehr als genug gesorgt", ironisiert J. A. Möhler[12]. Das bevorzugte Kirchenbild ist das von Hirt und Herde. Der einzelne Christ ist besonders durch den Gehorsam qualifiziert sowie durch die Würde seines herrlichen Weltauftrags, der allzuoft geradezu als herrscherlich verstanden wurde. Anders, wenn das Hirtenamt vornehmlich in seinem Dienstcharakter gesehen wird: Dann ist die Kirche die Gemeinschaft der zum Dienst untereinander und an der Welt Gerufenen. Existenz und Weltsendung stehen im Zeichen des Dienstauftrags. Der Christ ist wesenhaft Schuldner aller[13]. Bei einseitiger Sicht des doulos Christos bleibt das einseitige Verständnis des christlichen Weltdienstes nicht aus, seine Säkularisierung folgt auf dem Fuße. Man

meint konsequent zu sein, wenn man sich ganz der Orthopraxie verschreibt und die Orthodoxie ebenso wie die Liturgie hintanstellt. Es ist ernstlich zu fragen, ob die Divergenzen, die heutzutage die Christenheit auseinanderzureißen drohen, nicht weithin hier ihre besondere theologische Wurzel haben. Das sollte uns zusätzlich motivieren, den ganzen Christus zu erkennen und zu bekennen. Es versteht sich, daß dazu einige mehr oder weniger angemessene Formeln nicht ausreichen. *Alle* Korrelationen, Implikationen und Dimensionen müssen zum Tragen kommen.

c) Dazu gehört auch das Ja zum totus Christus in dem urchristlichen Sinn, der Augustinus formulieren ließ: „totus Christus et caput et corpus“ [14], „der ganze Christus, *Haupt und Leib* zusammen“. So sehr unsere Erfahrung mit uns selber und mit anderen Kirchengliedern davor zurückschrecken läßt, das biblische Zeugnis spricht so eindringlich von der Einheit Christi mit den Seinen, von dem einen Leib, daß wir das Ja zu diesem einen, ganzen Christus nicht verweigern dürfen. — Paulus lebte nicht auf einer Insel seliger Geister noch hatte er eine Idealgemeinde vor sich, als er von dem einen Leib und von dem „in Christus-Sein“ schrieb. Er dachte nicht daran, menschliche Untaten zu vertuschen, er wollte die Großtat Gottes bezeugen. Die Christen heute sollten sich ihm anschließen. Gerade hier wird deutlich, daß ein verantwortliches Christusbekenntnis immer Sündenbekenntnis und Lobpreis göttlichen Handelns zugleich sein muß. Die Gegensatzspannung, die in den „Confessiones“ Augustins zutage tritt, gehört zum Grundvollzug christlicher Confessio. Im übrigen lassen uns die Augen des Glaubens und der Erfahrung erkennen, daß Sünden- und Gnadenbekenntnis innerlich verbunden sind: Bekennt der Mensch seine Sünde, dann öffnet er sich der Gnade; bekennt er das Heilshandeln des Herrn, dann zeigt sich ihm das wahre Gewicht der Sünde. Erst als Petrus die Größe des Herrn bewußt wird, sagt er: „Ich bin ein sündiger Mensch!“ Daraufhin erst wird ihm ein über das erste hinausgehendes Wunder verheißen: „Von nun an sollst du Menschenfischer sein“ [15].

d) Ein Letztes noch: Zum totus Christus gehört schließlich die unverkürzte *temporale Dimensioniertheit,* die im Hebräerbrief angesprochen wird wenn es heißt: „Jesus Christus (ist) derselbe *gestern, heute und in Ewigkeit* [16].“ Mit Recht steht das Leitwort von Nairobi im Präsens: „Jesus Christus befreit und eint“: Wir können uns nicht nur an sein früheres Wirken erinnern, wir sollen es hier und heute erleben, mit-machen. Wir sind nicht aufgefordert, uns um zwei Jahrtausende geistig zurückzuversetzen, wenn wir ihm begegnen wollen, er kreuzt in dieser Zeit und in dieser Welt unseren Lebensweg. Am Glaubenden ist es, seine Zeitgenossen auf diese Aktualität hinzuweisen. All das konfrontiert uns mit der Frage nach dem „Christusbekenntnis *heute*“.

Gleichwohl wäre es fatal, wenn über diesem Gegenwartsbezug die Vergangenheit außer acht geriete. Der Christus heute ist wesenhaft auch der Christus gestern. Die Einheit, die heute zu verwirklichen ist, soll entsprechend nicht auf die jetzigen Zeitgenossen beschränkt bleiben; sie soll zugleich mit der großen Schar derer verbinden, die uns im Glauben vorangegangen sind. Die ökumenische Bewegung vollzieht sich nur mit halber Kraft, mit halbem Herzen, wenn die „ecumenicity in time" fehlt. Wer das vergißt verurteilt sich dazu, Fehler der Vergangenheit zu wiederholen; überdies exkommuniziert er sich selbst vom größten Teil der Christenheit. Natürlich ist es nicht leicht, diesem Geschichtsbezug in der heutigen Situation vollauf gerecht zu werden, leben wir doch weithin geschichtsvergessen dahin. Das ändert nichts an der Aufgabe, gibt ihr vielmehr ein noch größeres Gewicht. Es bleibt dabei: Je mehr die „Fülle dessen, der alles in allem erfüllt" [17], von uns aufgenommen wird, um so mehr kommt sie in Kirche und Welt zur Auswirkung, um so mehr wird es hier wie dort Freiheit und Einheit in Fülle geben. Davon ist nunmehr zu handeln.

II. KATHOLIZITÄT DER FREIHEIT

Die ganze Freiheit für den ganzen Menschen

Ohne Umschweif sei zugegeben, daß mit „Katholizität der Freiheit" weder eine gängige noch eine eingängige Formulierung gewählt ist. Viele werden mit ihr nichts Rechtes anzufangen wissen. Bei anderen mag sie sogar schlafende Hunde: sprich: antikatholische Affekte wecken: Sind nicht — so wird man sagen und der Applaus wird nicht ausbleiben — Katholizität und Freiheit geradezu entgegengesetzt? Führte nicht M. Luther zu Recht den Kampf für die Freiheit — gegen die Gesetzlichkeit des Katholizismus? Es fehlt somit nicht an Fakten, die gegen die Formulierung „Katholizität der Freiheit" sprechen. Gleichwohl möchte ich zu ihr stehen, kann sie doch wahrhaft Notwendiges, Not-Wendendes, signalisieren. Das zeigt ein Blick auf unsere geschichtliche Situation ebenso wie eine Besinnung auf das Wollen und Wirken Jesu.

Im weltweiten säkularen Ringen um die rechte Freiheit stehen zwei entgegengesetzte Tendenzen im *Widerstreit*. Die eine zielt darauf ab, dem einzelnen je für sich möglichst viele Freiheit*en* zu verschaffen. Er soll von allen möglichen Fesseln befreit werden, um so zur vollen persönlichen Emanzipation zu kommen, dem Hochziel, dem alle anderen untergeordnet werden. Ganz anders als dieses individualistische Bemühen ist der Versuch, dem umfassenden *Ganzen* zur vollen Freiheit zu verhelfen, sei dieses eine Partei, eine Klasse, ein Volk, eine Rasse oder auch die gesamte Menschheit. Dabei mag es passieren, daß die

Freiheit des einzelnen arg beschnitten, wenn nicht gar geopfert wird. Was tut's — wenn dem Ganzen dadurch geholfen wird!

Der Widerstreit dieser Positionen macht vor der Kirche nicht halt. Ihre Glieder finden sich auf der einen wie auf der anderen Seite. Darüber hinaus greift er selbst auf das Glaubensleben über. Auch hier finden wir solche, die Christus und das Kommen des Gottesreiches als ausschließlich individuellen, „rein religiösen" Befreiungsprozeß verstehen. Seine Gnade trifft und betrifft den einzelnen, der ganz persönlich ihrem Rufe Folge leisten muß und so ganz persönlich befreit wird. Für andere Christen bezieht sich die befreiende Tat des Herrn wesenhaft auf die Gemeinschaft, auf die Kirche und bzw. oder die Welt. Dort muß die „neue Schöpfung" [18] Gestalt gewinnen. Der einzelne soll nicht sein Seelengärtlein pflegen, er soll Element, aktives Element einer neuen Weltordnung werden. Trifft das zu, dann verbinden sich mit den Worten „Jesus Christus befreit" konkurrierende Vorstellungen. Man sagt dasselbe und meint etwas geradezu Entgegengesetzes.

Es hift uns nicht weiter, wenn wir dieses Gegeneinander verstärken, indem wir uns auf die eine oder andere Seite schlagen. Ebensowenig nützt es, jeder Richtung freundlich zuzunicken und — gegebenenfalls hinter der vorgehaltenen Hand — vollauf Recht zu geben. Wir können auch nicht beide schlicht addieren, indem wir erklären, beides müßte sein, zur Christenheit gehörten eben die unterschiedlichsten Positionen. Nötig ist ein wahrhaft *schöpferisches Ja,* das die Wahrheit jeder Position aufspürt und mit den von den anderen gesehenen Wahrheiten innerlich verbindet. Genau das ist mit „Katholizität der Freiheit" gemeint. Ist sie möglich? Gewiß! — freilich nicht durch die Befolgung eines Rezeptes noch durch die im Eigenbau durchzuführende Verwirklichung eines Modells, sondern durch die Entdeckung und Annahme der in Jesus Christus begegnenden Freiheit. In ihm „wurde eben in der Form der Freiheit Gott Fleisch. Nicht als König oder Held oder Muster der Schönheit kam Gott zu uns, nicht als Gesetz oder Weisheit oder als kirchliche Lehre, sondern als der ganz und bis zuletzt freie Mensch" [19]. Wie er gekommen ist, damit die Menschen „das Leben haben und es in Fülle haben" [20], so ist er da, daß alle zur Fülle der Freiheit gelangen. Um diese von Christus gewollte und inaugurierte *lebendige Fülle der Freiheit* geht es.

Leben zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, im Ernährungsprozeß selbst Fremdartiges zu integrieren, im Bewegungsgeschehen sich in eigener Initiative in eine andere Position zu bringen, im Vermehrungsereignis sich fruchtbar zu erweisen. Zur lebendigen Fülle der *Freiheit* gehört demgemäß, daß Gegensätzliches zur Einheit verbunden, belebt und bewegt wird und sich fruchtbar zeigt. Das ist genau das Gegenteil eines *Synkretismus,* der zu Recht auf verschiedenen Ebenen der Ökumene als Gefahr angesehen wird. Im Synkretismus

wird durch Manipulation zusammengebracht, was nicht zusammengehört; ohne Prophetengabe läßt sich voraussagen, daß ihm kein Ergebnis von Dauer beschieden ist. Die „Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus" — so wurde in Löwen Katholizität umschrieben[21] — ist anderer Art. Sie nimmt an, was der Herr schenkt, und ist darauf aus, nicht zu trennen, was er verbunden hat.

Was kann man tun, daß in Nairobi und anderwärts nicht synkretistisch von irgendwelchen Freiheiten, sondern realistisch von der lebendigen Fülle der Freiheit in Christus gehandelt wird? Diese Frage ist uns allen gestellt. Selbstverständlich kann sie hier nicht en passant beantwortet werden. Es sei lediglich versucht, einige Leitlinien auszuziehen, die bei der Antwortsuche helfen mögen. Ohne im einzelnen den Beweis für sie vorlegen und ihre Inhaltlichkeit hinreichend konkretisieren zu können, nenne ich vier Thesen:

1. Die spezifisch christliche Freiheit ist *wesenhaft anders* als das, was Menschen aus eigener Kraft erahnen, ersehnen, ersinnen, erkennen, erstreben und erreichen können. Sie darf deshalb nicht mit den diversen „Freiheiten" rein menschlicher Provenienz verwechselt noch vermischt werden und ist erst recht nicht durch diese zu ersetzen.

2. Die spezifisch christliche Freiheit ist in — nicht trotz — ihrer Andersartigkeit *mit dem gesamten menschlichen Freiheitsstreben innerlich verbunden.* Das, was sie unterscheidet, trennt sie nicht, bindet sie vielmehr an alles und stellt in dessen Dienst. Nicht obwohl, sondern *weil* der *Sauerteig* anders ist als der übrige Teig kann er sich mit diesem insgesamt verbinden und wirken „bis das Ganze durchsäuert ist"[22].

3. Die spezifisch christliche Freiheit und die gemeinmenschlichen Freiheitsbemühungen stehen der Sache nach *in einer vielschichtigen Korrelation.* Es ist nicht so, daß der Christ der Welt gegenüber nur Gebender wäre, er kann und soll auch hier Empfangender sein. Die ganze Freiheit, die Christus schenkt, betrifft den ganzen Menschen. Sie wird erst voll verständlich und kommt erst voll zur Auswirkung, wenn der ganze Mensch ins Blick- und Wirkfeld gerät. Andererseits bleibt vielen Nichtchristen die spezifisch christliche Freiheit unzugänglich, wenn die Glaubenden nicht deren Konsequenzen hinsichtlich aller Lebensbereiche ziehen.

4. Die *Korrelation* von spezifisch christlicher Freiheit und den gemeinmenschlichen Bemühungen ist zur Zeit *vielfach gestört.* Das zu erkennen und tatkräftig zu ändern ist eine der aktuellsten Aufgaben. Von ihrer Bewältigung hängt viel für die Christenheit und für die gesamte Menschheit ab.

Damit sind wir bei der letzten Aufgabenstellung, mit der uns das Nairobithema konfrontiert: sie gilt der Konkretgestalt der kirchlichen Einheit in unserer konkreten sich einenden Welt.

III. KATHOLIZITÄT DER EINHEIT

Die ganze Kirche für die ganze Welt

Nach wie vor besteht das ökumenische *Dilemma* darin, daß die Christen nicht nur über dies und jenes, sondern selbst über die Einheit uneinig sind. Was ist das Eigentliche der Einheit? Was unterscheidet sie von allen anderen Einheitsformationen? Was gehört unbedingt dazu? Was ist zufällig und somit entbehrlich? Was ist schädlich und deshalb zu bekämpfen? Solange diese Fragen nicht einhellig und eindeutig beantwortet sind, bleibt die ökumenische Bewegung ohne klares Ziel, schlimmer noch: solange schlagen etliche ihrer Gliedgemeinschaften unterschiedliche Richtungen ein. Manche gehen nebeneinander her und so unverbunden aneinander vorbei. Noch bedrückender ist es, wenn man sich faktisch gegeneinander bewegt, wenn die einen fliehen, was die anderen suchen, wenn diese einreißen, was jene aufbauen. Macht man sich das bewußt, dann wird einem klar, daß von der Frage nach der Konkretgestalt der christlichen Einheit nicht dispensiert werden kann.

Sie bekommt in unseren Tagen noch dadurch ein besonderes Gewicht, daß sich weltweit Tendenzen zu einer wachsenden Vereinigung der Menschheit abzeichnen. Wie verhält sich die Einheit in Christus dazu? Wie muß sie gestaltet sein, um der *Herausforderung* der sich einenden Welt entsprechen zu können?

Angesichts dieser Fakten, Probleme und Postulate kommt es darauf an, zur Katholizität der Einheit zu finden. Damit ist mehr gemeint als bestimmte *Organisationsformen.* Gewiß gehören auch diese zur Konkretgestalt der einen Kirche, und man tut gut daran, sie möglichst klar ins Auge zu fassen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verdient Anerkennung und Dank dafür, daß sie in einem Studiendokument verschiedene „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung" zur Diskussion gestellt hat. Es wäre zu wünschen, daß die kommende Vollversammlung des ÖRK diese Anregungen aufnehmen, vertiefen und erweitern würde. Wichtiger noch als das Herauskristallisieren organisatorischer Strukturen erscheint es jedoch, daß man sich gemeinsam Rechenschaft gibt über die Elemente (a) und die Funktionen (b), die zur christlichen Einheit gehören. Kann man sich dieserhalben nicht gemeinsam einigen, dann nützen organisatorische Fortschritte nicht viel, und selbst wenn man mit deren Hilfe zu einer neuen, umfassenden Einheitsformation käme, fehlte dieser Herz und Sinn, bliebe sie leblos und wirkungslos. Sich über Elemente und Funktionen zu verständigen, ist obendrein noch deshalb zu empfehlen, weil man hoffen darf, daß man dabei schneller zu einer tiefer und weiter reichenden Übereinstimmung kommen kann, als es bei Strukturfragen der Fall sein dürfte.

a) Fragen wir nach den *Elementen,* die unbedingt zur christlichen Einheit gehören, stoßen wir ein weiteres Mal nicht nur auf unterschiedliche, sondern auf entgegengesetzte Überzeugungen. Ist Einheit eine Sache der Wahrheit oder der Liebe? Allzu viele lassen sich von dieser Alternative verführen und schlagen sich auf die eine oder andere Seite. Die einen erklären: Nur eins ist gefordert: die Einheit in *Liebe,* man kann auch sagen: in der Solidarität, in der Aktion, im Engagement. Andere halten das für eine neue Form von Gesetzesreligion bzw. für ein Absinken ins rein Humanistische. Ihre Auskunft lautet: Einheit ist allein in der Wahrheit. „Es gibt keine christliche Einheit außerhalb der Wahrheit, denn außerhalb der Wahrheit ist weder Kirche noch Heil noch ewiges Leben", heißt es in einer Enzyklika der orthodoxen Kirche Amerikas[23]. Ohne weiteres lassen sich *für* beide Positionen biblische Belege beibringen. Man wird aber vergebens nach einem Wort suchen, das die andere Seite so ausschließt, wie man es sich weithin angewöhnt hat. Wohl findet man beide Elemente im biblischen Zeugnis verbunden. Am knappsten geschieht das Eph 4,5, wo wir aufgefordert werden, die Wahrheit in Liebe zu tun. Der sich anschließende Hinweis auf Christus, der das Haupt ist und zusammenfügt, kann vor dem Irrtum bewahren, es handle sich dabei um Leistungen, die aus eigener Kraft vollbracht würden. Wahrheit und Liebe sind Brennpunkte auch der in Eph 4,4-6 benannten Gegebenheiten, von denen *jede* uns in Pflicht nimmt: „Seid eifrig bemüht, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens, ein Leib und ein Geist, wie ihr auch bei eurer Berufung zu einer Hoffnung berufen worden seid. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe." Mit der letzteren rückt die sakramentale Komponente in den Blick. Zusammen mit der Eucharistie gehört die Taufe zu den unverzichtbaren Einheitsgütern. Können wir es mit der Leuenberger Konkordie (N. 2) dabei bewenden lassen zu sagen: Zur Einheit der Kirche sind „notwendig und ausreichend" die rechte Lehre des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente? [24] Die meisten Christen sind anderer Überzeugung. Für sie gehören auch Leben und Dienst der Gläubigen unbedingt dazu. In Neu-Delhi wurde das noch gemeinsam bekundet. Deshalb wurde auch gefordert, „daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden" [25]. Ähnlich wies man in Uppsala darauf hin, daß die Kontinuität des Gottesvolkes aktualisiert wird „in der fortdauernden Sukzession des apostolischen Amtes von Wort und Sakrament" [26].

Dankbar können wir feststellen, daß es allenthalben Bemühungen gibt, bezüglich der genannten Elemente zu einem Konsens zu kommen. Hoffen wir, daß es gelingt, auch deren innere Verbundenheit zu erfassen und zu bekunden. In Utrecht wurde 1972 ein guter Ansatz dazu gemacht, als man im Blick auf die Verfassungsrevision des ÖRK formulierte, es gehe um die „Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft . . ., die zum Ausdruck

kommt im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus ... auf daß die Welt glaube" [27].

Hier wird deutlich, daß es bei der Sorge um alle Einheitselemente wie bei der Einheit überhaupt um die Welt geht. Damit sind wir bei der Frage des Weltbezugs bzw. -auftrags der Christenheit, bei den fundamentalen *Funktionen* der einen Kirche.

b) Die Einheit in Christus ist keine interne Angelegenheit der christlichen Familie, die diese unter sich ausmachen könnte. Gott will nicht nur die Seinen mit der Einheit beschenken, er will durch die Einheit der Seinen alle Menschen zu den Seinen machen. „Laß sie eins sein, damit die Welt glaube", heißt es im hohenpriesterlichen Gebet [28]. Durch die gelebte Einheit der Christen soll die Welt zur schlechthin heilsentscheidenden Tat kommen, zum Glauben. Die damit gegebene, *gott*gegebene Verbindung von Kirche und Welt gilt es vertieft und differenziert zu erkennen, um ihr besser in der Aktion entsprechen zu können.

Erneut stoßen wir auf eine *Polarisierung*, die quer durch die Konfessionen geht. Sie ist längst nicht überwunden, auch wenn man nach Lausanne erleichtert aufatmete und meinte: „Wir sind noch einmal davongekommen." In der Sprache der Berliner Ökumene-Erklärung 1974 heißt es von der Polarisierung, die dort als „unausweichliche Scheidung in den Kirchen" vorgestellt wird: „Weltweit zeichnet sich der Gegensatz zwischen der Gemeinschaft im biblischen Bekenntnis zu Jesus Christus und einer weltverhafteten Ökumene ab" [29]. Dazu paßt es, wenn die einen Evangelisation und die andern Entwicklungshilfe bzw. Revolution fordern, wenn es heißt: hier Verkündigung, da soziales Engagement, hier Vertikale, da Horizontale. Der Inder M. M. Thomas hat es seinerzeit als „wahre Revolution" gewertet, daß 1961 die bis dahin getrennten Bemühungen um Einheit, Zeugnis und Weltdienst vereint werden konnten. Er explizierte: „Sie haben sich gegenseitig in einem solchen Ausmaß durchdrungen, daß man die Einheit der Kirche, Weltmission und den Kampf um soziale Gerechtigkeit und den Aufbau einer Weltgemeinschaft nicht mehr isoliert voneinander betrachten kann" [30]. Heute ist man versucht zu sagen: „Die Revolution entläßt ihre Kinder", wenn man nicht gar an Goyas hartes Bild denkt: „Die Revolution frißt ihre Kinder". Das glücklich gefundene Miteinander scheint jedenfalls in der Wurzel gefährdet. Meines Erachtens liegt hier eine der wichtigsten Aufgaben der kommenden Vollversammlung. Sie ist nicht mit Freundlichkeiten noch mit Stillhalteabkommen zu erledigen. Sie fordert nicht weniger als eine echte Metanoia, und das meint nicht nur ein Um-denken, sondern zudem eine Um-kehr, einen Neu-beginn. Man wird sich auseinandersetzen und neu zueinanderfinden müssen. Dazu gehört das Zusammen-denken ebenso wie das Zusammen-tun. Bloße Kompromisse helfen nicht weiter, auch

nicht das Dulden einzelner Aktivitäten, die isoliert je für sich realisiert werden. Notwendig ist die Katholizität aller wesentlichen Funktionen, die *lebendige Fülle*, die auch die Gegensätze umfaßt. Dabei kommt es — wie beim Faktor Freiheit — darauf an, das spezifisch Christliche herauszustellen, um es eben so besser hineinzustellen in diese unsere Welt. Es ist niemandem ernstlich damit geholfen, wenn man etwa die Missionstätigkeit auf Entwicklungshilfe reduziert oder wenn man aus Sakramenten Aktionen lediglich der Intersubjektivität macht. Ebensowenig nützte es, wenn man die Verkündigung ihres Weltbezugs berauben würde oder das sakramentale Geschehen zu einem Privatunternehmen degenerieren ließe, das nur noch damit befaßt ist, individuelle religiöse Bedürfnisse zu befriedigen. Je mehr das Einzigartige der biblischen Botschaft gesehen und bezeugt wird, desto mehr rückt das Einzigartige der Glaubensmöglichkeit und der Glaubensnotwendigkeit in den Blick. Dieses Licht darf nicht verlöschen. Es darf auch nicht unter den Scheffel gestellt werden, um es von der Finsternis, die sich um es herum breitet, fernzuhalten. Es gehört „auf den Leuchter, damit es *allen* leuchte“ [31]. Verkürzt und verfälscht man die biblische Botschaft nicht, dann tritt ein vielfältiger Weltbezug zutage. Gerade was sie von anderen Lehren unterscheidet, verbindet sie vertieft mit ihnen. Im Christusgeschehen und von da aus in Wort und Sakrament geht es — wie nirgendwo sonst — um den ganzen Menschen und die ganze Welt. Deshalb gehört zur Christusbegegnung in Wort und Sakrament der Christusdienst an allen Mitmenschen, die Hilfen aller Art brauchen.

Natürlich ist das leichter im Grundsätzlichen gesagt als konsequent in allen Konkretionen verdeutlicht. Noch schwerer kann es sein, das Mögliche und Notwendige miteinander zu tun. Das ändert nichts daran, daß all dies von uns Christen gefordert ist. Niemand weiß, wieviel Zeit dafür noch zur Verfügung steht.

Katholizität im Sinne von Uppsala wie im hier dargelegten Verständnis impliziert einen Anspruch, dem man niemals hinreichend gerecht wird. Deshalb kann keiner ernstlich behaupten, er sei katholisch genug. Jeder ist vielmehr aufgerufen, es besser, es wirksamer zu werden. Das sollten wir abschließend bedenken. Wir können uns dabei von dem Stichwort leiten lassen, das bereits in Uppala gefallen ist [32]:

Dynamische Katholizität

Der Ausblick auf Nairobi, aber auch der dankbare und zugleich kritische Rückblick auf die bisherigen Vollversammlungen des ÖRK konfrontieren uns mit den Imperativen (a) rezipieren, (b) realisieren, (c) ko-ordinieren und (d) ko-operieren!

a) Selbst die besten Erkenntnisse bleiben unfruchtbar, wenn sie nicht *rezipiert* werden. Das zeigt die Kirchengeschichte, das lehrt uns die eigene Erfahrung.

Erinnert sei an zwei beachtliche Zusammenkünfte vor und nach der Reformation, denen die rechte Rezeption und damit die volle Auswirkung versagt blieb: das Unionskonzil von Ferrara-Florenz und das Regensburger Religionsgespräch von 1541. Die großangelegte Unionsbulle vom 6, Juni 1439 verdiente die Anfangsworte „Laetentur coeli". Die folgenden Jahrzehnte machten indes deutlich, daß die konkrete Erde an dieser Freude nicht genug Anteil nahm. Katholische wie orthodoxe Christen machten sich — aufs Ganze gesehen — die Beschlüsse nicht zu eigen. Es kam nicht zu der theoretisch grundlegenden Einigung, im Gegenteil, bald darauf vergrößterte sich durch das Reformationsgeschehen die Trennung der Christenheit. Ohne Zweifel wurde damals auch die Kluft zwischen Ost und West tiefer, erschien der Orthodoxie doch das Auseinanderfallen im Abendland als ein Urteil der Geschichte über die dortigen Fehlhaltungen und als eine Bestätigung des eigenen Weges. Das Regensburger Religionsgespräch wiederum hatte zu einer weitgehenden Übereinstimmung katholischer und evangelischer Theologen geführt. Da etliche Formulierungen weder vom Papst noch von Luther rezipiert und überdies vom Kirchenvolk nicht angenommen wurden, blieben der neuen Saat Blüte und Frucht versagt.

Studiert man die wichtigsten Aussagen der bisherigen Vollversammlungen des ÖRK und schaut dann nach ihren Auswirkungen aus, dann schlägt die Freude, die zunächst aufbricht, bald in ernste Sorge um: Vieles, allzu vieles ist bislang ohne erkennbaren Effekt geblieben. Während einige Worte und Taten Schlagzeilen machten, ließ man das meiste unbeachtet. Wird der kommenden Konferenz dasselbe Schicksal widerfahren? Das hängt nicht zuletzt davon ab, wie weit sie selber darauf aus ist, sich um eine Rezeption des Voraufgegangenen und Vorgegebenen zu kümmern. Überdies wird es darauf ankommen, die Rezeption des von anderen Gemeinschaften oder anderen Richtungen eingebrachten Wahrheitsgutes anzuzielen. Man muß die Gefahr erkennen, die vom Erfolgsdenken und vom Gruppenegoismus her droht und einen dahin bringen kann, nur „seine" Interessen zu vertreten, „seine" Lehren durchzusetzen, statt für das Ganze dazusein. Ein solchermaßen agierender Anwalt, der nur eine Partei vertritt, hilft nicht weiter. Christenheit und Welt brauchen keine Winkeladvokaten, sie brauchen Zeugen.

Mehr als das offensichtlich früher geschehen ist, sollte man schon vor der Konferenz darüber nachdenken, wie der künftige Rezeptionsprozeß hinsichtlich der erhofften Ergebnisse eingeleitet und gefördert werden kann. Eine wichtige Rolle wird dabei dem Bemühen um die Realisierung der Erkenntnisse zukommen.

b) J. H. Newman hat uns nachdrücklich bewußt gemacht, daß eine Erkenntnis erst dann voll gegeben ist, wenn sie existentiell *realisiert* wird. Es ist etwas anderes, ob ich etwa die Worte Gott oder Liebster, Nächster, Du oder Wir

dahersage wie ungezählte andere auch, oder ob ich mir dessen bewußt werde, was ich damit an- und ausspreche. Ein weiterer Qualitätssprung ist nötig, wenn es zu einem konsequenten Leben gemäß solchen Worten kommen soll. Erst dann ist das Realisieren vollauf verwirklicht. Im Tun der Wahrheit erst kommt ihr Licht ungehindert zum Strahlen.

Vielleicht beruht ein Teil der ökumenischen Krisenerscheinungen unserer Tage darauf, daß viele der bloßen Worte müde geworden sind. Weil sie kaum dem Realisieren von Aussagen begegnen, sind sie auch an diesen selbst nicht mehr interessiert. Um so wichtiger ist es, sich ans Werk des Realisierens zu machen. Sachgemäß kann das nur geschehen, wenn man es miteinander versucht.

c) Daher ist die rechte Ko-ordination mehr als nur eine Organisationsangelegenheit. In einem großen Betrieb kommt man an einer weitgehenden Spezialisierung nicht vorbei. Sie macht es möglich, daß die einzelnen Mitarbeiter einen sehr schmalen Sektor schnell und gut verwalten. Sache der Betriebsleitung ist es, diese je für sich getätigten Leistungen aufeinander abzustimmen und irgendwann zusammenzufügen. Bei den meisten Aufgaben der kommenden Vollversammlung ist ein solches Verfahren nicht möglich, eben weil es bei den wichtigsten christlichen Aufgaben nicht durchgeführt werden kann. So läßt sich die Frage nach dem Christusbekenntnis heute (Sektion I) nicht von der Klärung der Voraussetzungen und Forderungen kirchlicher Einheit (Sektion II) trennen. Diese hängt wiederum engstens zusammen mit dem gemeinsamen Streben der Menschheit nach einer größeren Einheit (Sektion III). Von der Sache her besteht eine vielfältige *Korrelation* zwischen den Aufgaben *aller* Sektionen. Selbstverständlich kann jede einzelne nur in einer gewissen Konzentration auf ihre Spezialthematik vorankommen. Dennoch bleibt jede von ihnen gehalten, der Korrelation mit den anderen im Maße des Möglichen gerecht zu werden. Mehr noch: Man wird selbst die Bereiche noch einbeziehen müssen, die nicht direkt zu einer Sektionsthematik, wohl aber zum Grundauftrag aller Gläubigen gehören. Wer wollte bestreiten, daß Gottesdienst und Verkündigung in jedem Fall dazu zählen.

d) Das Mühen um die rechte Koordinierung ist die beste Einübung in die in der Folge durchzuführende *Ko-operation.* Christen sollten nicht erst dann gemeinsam handeln, wenn es gar nicht anders geht oder wenn die Vorteile für einen selbst überaus groß sind. Die Glaubensgemeinschaft fordert die Aktionsgemeinschaft. Wie der christliche Glaube wesenhaft *Mit-glauben* ist, so gehört zum christlichen Leben wesenhaft das *Mit-tun.* In vielen Fällen werden die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns die Wirklichkeit gemeinsamen Glaubens erheblich übersteigen. Nützt man diese Möglichkeiten aus, dann trägt man wirksam dazu bei, die Glaubensdifferenzen zu überwinden. So wenig Ortho-

doxie durch Orthopraxie zu ersetzen ist, so sehr fordert und fördert die eine die andere. Nach wie vor gilt das Wort der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 (Lund): „Es gibt Wahrheiten über das Wesen Gottes und seiner Kirche, die uns für immer verschlossen bleiben werden, wenn wir nicht gemeinsam der Einheit gemäß handeln, die wir bereits besitzen[33]." Das Leitwort von Nairobi zielt auf Wahrheiten dieser Art. Wir werden nie ermessen, was es heißt: „Jesus Christus befreit und eint", wenn wir uns nicht daran machen, dem Christusleben, der Christusfreiheit und der Christusgemeinschaft gemäß zu handeln: miteinander und füreinander.

ANMERKUNGEN

* Referat auf der vom 7.—10. Oktober 1974 in Arnoldshain veranstalteten Jahrestagung des Kirchlichen Außenamtes für Ökumene-Referenten der EKD zur Vorbereitung der 5. Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi

1 Neu-Delhi 1961, hrsg. v. W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, S. 130

2 A.a.O., S. 133

3 A.a.O., S. 134

4 Bericht aus Uppsala 1968, hrsg. v. N. Goodall, Genf 1968, S. 5

5 A.a.O., S. 10; vgl. auch die auf der Kommissionssitzung für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen vorgelegte Studie über „Katholizität und Apostolizität", in: Löwen 1971, hrsg. v. K. Raiser, Beiheft zur ÖR Nr. 18/19, Stuttgart 1971, S. 136-161

6 A.a.O., S. 239

7 Tit 3,4

8 Vgl. L. Newbigin, Von der Spaltung zur Einheit. Ökumenische Schau der Kirche, Stuttgart u. Basel 1956

9 Neu-Delhi, S. 132

10 Löwen, S. 139

11 Apg 6,4

12 ThQ 5 [1823] S. 497

13 Vgl. Röm 1,14: „Hellenen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten bin ich verpflichtet"

14 sermo 137,1, in: PL 38, S. 754

15 Lk 5,8-11

16 Hebr 13,8

17 Eph 1,23

18 Gal 6,15

19 J. Chr. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit I, München 1967, S. 20

20 Joh 10,10

21 Uppsala, S. 10

22 Mt 13,33

23 Über die christliche Einheit und den Ökumenismus, in: Orthodoxe Rundschau 5 [1973] Nr. 19, S. 27

24 In: Luth. Monatshefte 12 [1973] S. 271

[25] Neu-Delhi, S. 130
[26] Uppsala, S. 13
[27] ZA in Utrecht 1972, in: HK 27 [1973] S. 350
[28] Joh 17,21
[29] I,2
[30] H. Krüger (Hrsg.), Genf 1973 (Beiheft zur ÖR Nr. 24) Stuttgart 1974, S. 17
[31] Mt 5,15
[32] Uppsala, S. 12
[33] L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche, München 1965, S. 94

Zu den pädagogischen Aufgaben der Kirche im Horizont der Thematik von Nairobi

VON KARL ERNST NIPKOW

Vorbemerkung zum Thema der Sektion IV[1]

„Befreiung" und „Gemeinschaft" haben für die Menschen und Völker in den verschiedenen Regionen der Erde eine unterschiedliche Bedeutung. Was der Satz „Jesus Christus befreit und eint" für eine „Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft" besagt, muß im Wechsel zwischen biblischer Besinnung und der Auslegung der jeweils eigenen Lebenswirklichkeit erkannt werden. Jeder sollte die Erfahrungen seines Lebenskreises einbringen, seine Erfahrungen als Christ, als Mensch, als jemand, der auch für die Erziehung in seiner Gesellschaft und in seiner Kirche mitverantwortlich ist. Die die Christenheit verbindende gemeinsame Verantwortung kann nur sichtbar werden, wenn man aufeinander hört und die unterschiedlichen Situationen ernst nimmt.

I. ZUR PROBLEMATIK STAATLICHER GESELLSCHAFTS- UND BILDUNGSPLANUNG

1. Innergesellschaftliche und weltgesellschaftliche Herausforderungen

Verantwortungsbewußtsein, politische Kraft und Handlungsfreiheit eines Staates spiegeln sich darin, ob er mit seinen *Infrastrukturproblemen* fertig wird. Sie betreffen unmittelbar das Wohl des Menschen (Gesundheit, Bildung, Umweltschutz, Sozialhilfe für Behinderte und alte Leute, Verbesserung der Ar-

beitsverhältnisse u.a.m.). Messen lassen muß sich der Staat hierbei an der Einlösung der in seiner Verfassung inkorporierten Verpflichtung zu größerer sozialer Gerechtigkeit.

Die Fragen nach Frieden, Gerechtigkeit, Qualität des Lebens stellen sich heute jedoch nicht nur national, sondern zugleich international, als Verpflichtung zu *„weltinnenpolitischer" Mitverantwortung.*

Die Menschheit steht vor überwältigenden Problemen: Bevölkerungsexplosion, Welternährungskrise, Grenzen der Rohstoffreserven, Sicherung des Weltfriedens, Überwindung des Weltklassensystems (Erste Welt — Dritte Welt). Die reichen, mächtigen Industrienationen stehen den armen, machtlosen Nationen gegenüber. In der Sicht der christlichen Bruderkirchen aus der Dritten Welt werden die Kirchen der westlichen Welt mit dem Reichtum und der Macht ihrer Welt identifiziert.

Bereits im Blick auf den Investitionsrückstand in der eigenen Gesellschaft sind die finanziellen Anstrengungen einer so mächtigen Industrienation wie der Bundesrepublik in der Infrastrukturpolitik einschließlich der Bildungspolitik unzureichend. Andererseits wirken angesichts der Armut der Dritten Welt die Verteilungskämpfe um das Bruttosozialprodukt und die Sicherung des eigenen Wohlstandes beschämend. Dabei ist diese Armut, verbunden mit Unterdrückung, von der Ersten Welt mitverursacht.

> Die wirtschaftliche Rückständigkeit der Nationen Lateinamerikas etwa kann nicht nur auf kulturelle Rückständigkeit zurückgeführt werden. „Die lateinamerikanische Oberschicht war vielmehr in die Wirtschaftsinteressen der nördlichen Partner integriert. Während sich nun in Europa und Nordamerika die Modernisierung der Massen als Bedingung oder Folge der Industrialisierung ergab, lag sie in den rohstoffliefernden Regionen nicht im Interesse der die Produktion lenkenden Klasse. Hier ist also die Fortdauer der kulturellen Rückständigkeit eine Folge der wirtschaftlichen Rückständigkeit und diese eine Folge derjenigen wirtschaftlichen Arbeitsteilung, die man marxistisch als Ausbeutung bezeichnet. Der Protest des bürgerlichen Empfindens gegen dieses Wort verkennt, daß damit eine objektive Zwangsläufigkeit des Wirtschaftsprozesses bezeichnet wird, die sogar reibungsloser verläuft, wenn sie nicht mit subjektiv ausbeuterischen Gelüsten einhergeht, sondern mit dem guten Gewissen des Vertrauens in die Vernünftigkeit der Ordnung, die man vertritt" (Carl Friedrich von Weizsäcker)[2].

Ob in Lateinamerika, in Schwarzafrika und anderswo der heutige Zustand fortdauern wird, „hängt wesentlich daran, ob die weltweiten Interessen fortbestehen, die ihn aufrechterhalten" (ebd. S. 333). Die wirtschaftspolitischen und die mit ihnen verbundenen machtpolitischen Beharrungstendenzen der Groß-

mächte sind stark. Außerdem wird aller Voraussicht nach der mit wirtschaftlicher Wachstumspolitik verknüpfte Zivilisationssog der modernen Kultur die unterentwickelten Länder selbst gegen ihren Willen, gegenläufig zur Wiedergewinnung nationaler und kultureller Identität, weiter mitreißen. *Kapitalismus* und *Staatssozialismus* verbindet heute ein ähnlicher *Expansionismus*. Allenfalls objektive Grenzen des Wachstums könnten diesen Expansionismus zum Umdenken zwingen — wenn es zu spät ist. „Die ungebrochene Vitalität des Kapitalismus steht in Spannung zur Zerstörung von Natur und Kulturen und zur Aufrechterhaltung sozialer Ungerechtigkeiten, die er zu verantworten hat. Die Prognose für ihn dürfte vorerst lauten: Kraft und Krisen. Langfristig muß zumindesten um des Schutzes der Umwelt willen ein Stillstand oder eine radikale qualitative Änderung des Wachstums der Produktion eintreten; ob das kapitalistisch-liberale System dazu fähig ist, ist ungewiß“ [3]. Ungewiß ist auch, ob der Sozialismus seinem Dilemma als „Staatsmacht“ entfliehen kann. Seine imperialistisch-staatssozialistischen Formen sind kein alternatives Modell, weder wirtschaftspolitisch noch gesellschaftspolitisch und anthropologisch.

> „Sollte die Menschheit, welche die moderne Kultur zu schaffen vermocht hat, nicht vermögen, deren Folgeprobleme zu lösen?“ C. F. von Weizsäckers Resümee bezweifelt es. „Die moderne Kultur bringt mit sich eine beispiellose Steigerung der Macht des Menschen über die Natur und über seinesgleichen. Diese Macht bleibt nicht latent, sie wird ausgeübt. Die moderne Kultur bringt aber nicht zugleich mit sich ein zuverlässig funktionierendes Bewußtsein für den richtigen Gebrauch dieser Macht... Die moderne Kultur ist in ihrer gegenwärtigen Entwicklungsphase eine Kultur ohne Weisheit, ohne Vernunft“ [4].

Bedrohlich ist nicht nur die kritische strukturelle Verfaßtheit des Weltzustandes, bedrohlich ist vor allem die mangelhafte Lernfähigkeit zumal der Überflußgesellschaften. Die Frage der Prioritäten einer Gesellschaft, so zeigt sich, ist ein *politisches* und ein *pädagogisches* Problem.

2. *Der Anspruch staatlicher Bildungsgesamtplanung*

Gesellschaftsplanung einschließlich Bildungsplanung ist für westliche Gesellschaften ein relativ neues Instrument, um den Herausforderungen zu begegnen. Verstärkte zentrale staatliche *Bildungsgesamtplanung* (Kompetenzzuwachs des Bundes, Betonung der Verantwortung des Staates unabhängig von öffentlicher oder privater Trägerschaft im Schulwesen, Einrichtung zentraler Planungsinstanzen, Entwicklung umfassender Planungsmodelle usw.) ist Ausdruck des Wunsches nach effektiverer Bewältigung der ökonomisch und gesellschaftspolitisch bedingten notwendigen Entwicklung des Ausbildungssektors. Durch das Bildungs- und

Ausbildungswesen erhält und erneuert sich ein Gesellschaftssystem auf den Ebenen der systemgerechten *Qualifikationen* und *Motivationen.* Alle gesamtgesellschaftlichen Anforderungen schlagen letztlich auf das Bildungswesen durch; hierzu gehört auch die Fähigkeit einer Nation (jedes einzelnen), den Weg in die Zukunft begründet zu verantworten.

Für den einzelnen bedeutet die angegebene Entwicklung die immer stärkere Einbeziehung in Prozesse institutionalisierten Lernens. „Immer mehr Menschen werden immer länger und intensiver an gelenkten Lernprozessen teilnehmen müssen" (Hellmut Becker)[5]. Wie wird dieses Lernen aussehen?

3. Grenzen des Planungsvermögens

Dem Planungsvermögen des Staates sind *informationelle, finanzielle und grundsätzliche Grenzen* gezogen:

— Dem Staat fehlt zum einen das erforderliche Diagnose-, Prognose- und Steuerungswissen.

— Das politische System stößt bei der Realisierung seiner Planungen zum anderen „auf finanzielle Grenzen, die es nicht oder nur um den Preis gravierender und wiederum kostenträchtiger Folgeprobleme zu überschreiten vermag. Der Teil des gesellschaftlichen Produkts, den der Staat zu absorbieren und anzuwenden vermag — diesen doppelten Prozeß bezeichnen wir als staatliche Kapitalmobilisierung —, ist chronisch unterproportional den finanziellen Anforderungen, die sich dem Staat stellen. Die chronischen Finanzprobleme werden durch zyklische verschärft" (V. Ronge/G. Schmieg)[6].
Förderung in einem Bereich geht auf Kosten von Vernachlässigung in anderen.

— Mit Recht muß drittens prinzipiell gefragt werden, ob die „planende Vernunft" nicht überbeansprucht wird. Solange die Vernunft der Planung nur „instrumentelle Vernunft" ist (siehe nächster Punkt), läßt sich durch Planungsrationalität allein gesellschaftliches „Glück" auf die Dauer nicht herstellen (F. H. Tonbruck)[7].

4. Instrumentelle Reduktion der Planung

Da der öffentliche Mehrbedarf in unserer Gesellschaft nicht zu Lasten der wachstumsrelevanten privatwirtschaftlichen Investitionen und des allgemeinen Wohlstandskonsums gedeckt werden soll (noch ist beides tabu), folglich die dem Staat zur Verfügung stehenden finanziellen Ressourcen im Verhältnis zu den sozialpolitischen, bildungspolitischen und „weltinnenpolitischen" Anfor-

derungen chronisch unterproportional sind (s. o.), ist die Strategie der *Steigerung der Effektivität bei Niedrighaltung der Kosten* die logische Folge.

Damit aber gerät die Bildungsreform in das Gefälle instrumenteller Rationalität. Die Verbesserung der *Mittel* (lernzielorientierte Unterrichtsplanung, Leistungsmessung und Auslese durch Tests, Lehren und Lernen im Medienverbund usw.) verdrängt die Diskussion der *Ziele,* den substantiellen Streit um die menschlich bedeutsamen Lebensauslegungen.

Nichts aber ist als pädagogische Aufgabe im Blick auf die überwältigenden, miteinander verschränkten weltgesellschaftlichen und innergesellschaftlichen Probleme so wichtig wie eine *erweiterte* (Welt) *Verantwortung;* sie setzt beharrliche Veränderungen unserer Einstellungen voraus und ist damit eine langfristige Lernaufgabe.

5. Aporien der Planungslegitimation

Die Planungslegitimation zentral steuernder staatlicher Instanzen ist in Demokratien immer nur eine geliehene Legitimation, die nicht nur formaldemokratisch abgesichert werden kann, sondern der Rückkoppelung durch eine *denk- und mitsprachefähige Gesellschaft im ganzen* bedarf. Dies ist um so notwendiger, je deutlicher das konzeptionelle Defizit, das Sinndefizit zentraler Bildungsplanung erkennbar wird: Übergreifende zentrale Bildungsplanung beschränkt sich in der Bundesrepublik zunehmend darauf, Bildungsbedarf und -nachfrage zu bedenken und strukturelle Rahmen zu entwerfen (siehe den Weg vom „Rahmenplan" des Deutschen Ausschusses (1959) über den „Strukturplan" des Deutschen Bildungsrates (1970) zu der noch dürreren Sprache des „Bildungsgesamtplans" der Bund-Länder-Kommission (1973)), während inhaltliche Probleme ausgeklammert oder so formalisiert werden, daß sich alle Gruppen über Formelkompromisse einigen können.

Das *Sinndefizit* staatlicher Planung ist einerseits verständlich. Der Staat muß in einer pluralistischen Gesellschaft das vorhandene, aber kontroverse Sinnpotential der Gesellschaft unterbieten, da er seinem Selbstverständnis nach weltanschaulich neutral und überparteilich sein muß — ohne in ideeller, politischer und ökonomischer Hinsicht überparteilich sein zu können (s. die faktische Abhängigkeit von dominierenden Gruppeninteressen) und auf Grund der verpflichtenden Standards des Grundgesetzes überparteilich sein zu dürfen (s. seine Rolle als Wahrer des Gesamtinteresses). Dies ist seine Aporie. — Der *Sinnbedarf* unserer modernen westlichen Gesellschaften wächst andererseits um so stärker, je mehr die traditionellen Lebensbedeutungen in ihrer überkommenen Form zerbröckeln und nur bedeutungsarme Planungsrationalität an ihre Stelle tritt.

6. Planender Staat — kritische, verantwortliche Gesellschaft

In dieser Situation müßte die staatliche Gesellschafts- und Bildungspolitik dafür Sorge tragen, daß die *Sinnpotentiale der Gesellschaft* in kritisch-konstruktiver und transparenter Auseinandersetzung produktiv werden können — in pädagogisch verantwortbarer Weise auch in der Schule selbst. Die politische und moralische Kraft eines Staates hängt letztlich davon ab, ob er von einer kritischen Gesellschaft getragen wird, die für die Frage nach dem *gemeinsamem „guten Leben"* politisch und ethisch sensibilisiert ist. Ein durch basisdemokratische Dynamik in positiver Unruhe gehaltenes parlamentarisches System entspricht dem Verständnis gelebter Demokratie. Diese Forderung ist jedoch zweischneidig.

> In der Bundesrepublik steht nachweislich einer verhältnismäßig kleinen, vorwiegend unter sich verkehrenden und die Ämter kumulierenden Machtelite eine Bevölkerung gegenüber, „die an der ‚Regierung' orientiert" ist, d. h. „auf eine andere Weise als zu Zeiten des deutschen Kaiserreiches, jedoch nicht weniger stark, gouvernemental eingestellt ist" (R. Wildenmann)[8]. Die Forschung zu den Erscheinungsformen und Hintergründen politischer Apathie spricht vom „beschäftigten Menschen"[9].
>
> Auch „im Sinne von Wertorientierungen ist die Bevölkerung immer voraussetzungsloser geworden. Heute sind es etwa noch ein Drittel der Bevölkerung, die sich den Kirchen, insbesondere der katholischen, oder den Gewerkschaften so verbunden wissen, daß diese Zugehörigkeit das soziale oder politische Verhalten nachdrücklich bestimmen kann. Gewachsen ist dagegen der Einfluß des wahrgenommenen Wirtschaftsablaufes und dessen Bedeutung für die individuelle Nutzenbefriedigung. Diese Erwartungen werden in die Träger politischer Ämter hineinprojiziert. Sie werden zu politischen Symbolfiguren — heute begeistert gelobt, morgen gehässig verfemt. Diese Art plebiszitärer Kräfte ermöglicht erst die elitäre Herrschaftsstruktur und bedingt auch den personellen Dynamismus in dieser Struktur" (R. Wildenmann, a.a.O.).

Die Formel einer kritischen, verantwortlichen Gesellschaft als Pendant zum handelnden, planenden Staat meint somit nicht „diese Art" plebiszitärer Demokratie; sie meint mit der Betonung der Rolle der Gesellschaft allerdings auch nicht die „Herrschaft der Verbände".

> Zwischen den Machteliten (zum Teil mit ihnen personell verwoben) und der Bevölkerung vermitteln auf oft fragwürdige Weise die Verbände. Sie sind notwendig, weil Interessen, die nicht organisationsfähig sind und damit nicht so artikulationsfähig werden, daß man sie beachtet, wenig Chancen haben. Die Gefahr aber, die gleichwohl von den Interessenverbänden ausgeht, „liegt in der Anonymität ihres Einflusses, in der mangeln-

den Kontrollierbarkeit ihrer Macht". Anders als der Staat sind sie nicht verfassungsmäßig gehalten, das allgemeine Interesse über ihre partikularen Gruppeninteressen zu stellen. Da aber „der Prozeß der Vermachtung des gesellschaftlichen Lebens durch die großen Interessengruppen" voranschreitet, kommt es „in erster Linie darauf an, daß sie der öffentlichen Diskussion gestellt werden und daß sie dort ihr tatsächliches Potential und auch ihre Legitimation aufzudecken haben" (K. Lefringhausen)[10].

II. DIE GESELLSCHAFTLICHE HERAUSFORDERUNG DER KIRCHE UND DIE THEMATIK VON NAIROBI

1. Freiheitsverlust und Sinnkreis (Gemeinschaftsverlust) als Fragen an die Kirche

Eine weitergreifende Interpretation könnte die Grenzen des Planungsvermögens als „Freiheitsverlust" und die Aporien der Planungslegitimation als „Sinnverlust" deuten. Welche Kraft wird unsere Gesellschaft in beiden Richtungen in Zukunft entfalten? Was haben gesellschaftliche Gruppen wie die Kirchen zu alledem zu sagen? Welche Aufgabe haben die Kirchen zur Herstellung und Sinngebung einer öffentlichen, das Gemeinwohl betreffenden Diskussion auf dem Wege zu einer „verantwortlichen Gesellschaft"? Könnten sie dazu beitragen,

1. die *Handlungsfreiheit* unserer modernen Kultur zu erhalten oder wiederzugewinnen: Politische Handlungsspielräume für das Gemeinwesen, Transparenz der Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse, Teilnahmemöglichkeit und Mitsprachefähigkeit für den einzelnen; „Öffentlichkeit"; *Befreiung* aus der Gebundenheit an vermeintlich unauflösbare Systemzwänge?

2. der *Sinnkrise* unserer Zeit zu begegnen, wenn ja, in welcher Richtung, nur im Blick auf die private individuelle Sinnversorgung oder auch im Blick auf gesamtgesellschaftlich bedeutungsvolle Alternativen, im Blick auf ein gemeinsames, „gutes Leben", das der menschlichen Bestimmung nach christlicher Sicht entspricht? *Gemeinschaft* als Inbegriff erfüllter menschlicher Beziehungen.

2. Die Aufgabe der Kirche im Horizont der Verschränkung von „Freiheit" und „gemeinsamem Leben" (Gemeinschaft)

a) *Der Verantwortungsrahmen*

Aufgabe der Kirche auf *gesellschafts-* und *bildungspolitischer Ebene* („Handlungsfreiheit") sollte es sein, im Rahmen ihrer Mitwirkungsmöglichkeiten im Bildungswesen die *Zieldiskussion* über die Zukunft unserer Gesellschaft auf ihre

Weise *unter dem Gesichtspunkt menschenmöglicher und menschlich notwendiger Humanität in Fluß zu halten.*

Aufgabe der Kirche auf der *pädagogisch-theologischen Ebene* („Sinnkrise") sollte es sein, als *Gemeinschaft der Freien* die *Freiheit zur Gemeinschaft* zu bezeugen, die im gekreuzigten Jesus von Nazareth als dem Worte Gottes an die Welt aller Welt angeboten wird.

b) *Die Verschränkung von Freiheit (Befreiung) und Gemeinschaft — anthropologisch gesehen*

Die *Verschränkung* von Freiheit (Befreiung) und Gemeinschaft im Leitthema der 5. Vollversammlung und im Teilthema der Sektion IV ist eine der bedeutsamsten der Gesamtthematik von Nairobi.

Schon oben ist deutlich geworden, daß es in unserer Gesellschaft (und im Bildungswesen) nicht nur um das notwendige und mögliche Maß an Freiheit geht, sondern in der Sinnfrage um die Bestimmung menschlichen Lebens als eines gemeinsamen Lebens, anders ist es nicht menschlich. Die gemeinte Verschränkung kann auf vielfältige, pädagogisch bedeutsame Weise zunächst bereits durch nichttheologische anthropologische Einsichten gestützt werden.

— Die vorausgehende *Erfahrung einer verläßlichen Umwelt* ist — deutlich ablesbar an den frühen Mutter-Kind-Beziehungen — die Voraussetzung des Hineinwachsens in Selbständigkeit und Freiheit. „Die einfachste und früheste soziale Verhaltensweise ist das ‚Nehmen', nicht im Sinne des Sich-Beschaffens, sondern in dem des Gegeben-Bekommens und Annehmens" (E. H. Erikson)[11].

— *Vertrauen und Verantwortung* (letzteres: „heißt, sich zeitlich [vergänglich] zu erfahren") sind Grundelemente raum-zeitlichen Erlebens und Voraussetzungen der „Strukturen der Moral" (Dieter Wyss)[12]. Das Weltbewußtsein ist im Selbstbewußtsein vorgegeben.

— Der Mensch lernt das Reden in der 1. Person, das Ich-Sagen, weil er in der 2. Person als Du *angeredet* wird; dies gilt *gegenseitig*. „Die erste Sprachstufe, die täglich daher zu erneuernde Sprachstufe des Menschengeschlechts ist die gegenseitige, reziproke namentliche Anrede" (Eugen Rosenstock-Huessy)[13].

— *Sinnerfahrung und Sinnkonstitution* sind ein *„gemeinschaftlicher"* Prozeß. Die Identität kommt so zustande, „daß das Individuum das wird, als das andere es ansprechen. Dazu gehört, daß es sich die Welt im Gespräch mit anderen zu eigen macht und daß ihm Identität und Welt nur so lange wirklich bleiben, wie das Gespräch mit anderen aufrechterhalten wird... Die subjektive Wirklichkeit der Welt hängt mit anderen Worten am dünnen Faden des Gesprächs" (Peter L. Berger)[14].

— In der „Kritischen Theorie" wird heute die Möglichkeit einer leeren Freiheit, einer bedeutungslosen Emanzipation, einer *Emanzipation ohne Gehalt* nicht mehr ausgeschlossen [15]. Nicht zufällig ist darum der tatsächliche geheime Leitfaden dieser einflußreichen Sozialphilosophie das Wozu der Freiheit, die Idee des *„gelungenen"* bzw. *„wahren Lebens"* als Antizipation einer *sozialen „Lebensform"* (J. Habermas) [16].

Zusammengefaßt: Gegenüber den tradierten und bestehenden Zwängen und Ungerechtigkeiten wird Freiheit als Emanzipation notwendig. Befreiung von Unterdrückung und Fremdbestimmung hat den Charakter kritischer Negation; sie will einen repressiven sozialen Zustand überwinden und markiert damit zugleich die Notwendigkeit des Übergangs in ein anderes soziales Verhältnis, ohne allerdings dies Verhältnis selbst substantiell bestimmen zu können. Freiheit als Emanzipation ist nicht von sich aus schon ohne weiteres die neue Wirklichkeit menschlicher Verbundenheit. Sie ist als Negation dessen, was nicht sein soll und darf, gleichsam ein transitorischer Begriff, „das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt". Hier liegt ihre Notwendigkeit und zugleich ihre Grenze; denn „die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum" (M. Buber) [17]. Die epochale Thematik ist folglich umschreibbar als Unterdrückung oder Eröffnung freier und sinnerfüllter, gerechter sozialer Beziehungen.

c) *Die Verschränkung von Freiheit (Befreiung) und Gemeinschaft — theologisch gesehen*

Zwischen den skizzierten Einsichten der Sozialpsychologie und philosophischen Anthropologie einerseits und der Thematik von Nairobi andererseits besteht keine Identität, aber eine zutiefst nachdenklich stimmende *Entsprechung.* Im Lichte des Evangeliums — christologisch gesehen — geht christlicher Freiheit das Geschenk der Gemeinschaft in der in Christus real gewordenen Mitleidenschaft und Hingabe Gottes an den Menschen *voraus,* ebenso wie die zuteil gewordene Befreiung in der verheißenen Gemeinschaft aller Menschen als Brüder Christi und Söhne Gottes sich *erfüllt.*

Der spezifisch „christliche" Sinn dieser *Befreiung* und *Gemeinschaft* „in Christo" ist ein *dreifacher:*

— Gemeinschaft mit Gott als seine Söhne, als seine „Kinder" und „Miterben Christi" (Röm 8,14ff, Gal 4,4-7),
— Gemeinschaft mit den anderen als Brüder Jesu Christi (mit anderen einzelnen, anderen Gruppen, anderen Schichten, anderen Völkern, anderen Rassen) (Mt 25,40) und
— Gemeinschaft mit der Kreatur, der ebenfalls zur Befreiung berufenen geschöpflichen Lebenswelt im ganzen (Röm 8,21).

Von hierher gesehen sind die Kirchen, sind alle einzelnen Christen gehalten, eine dreifache Verheißung zu bezeugen: Die Einheit der Menschen unter sich und mit der brüderlich zu behandelnden Schöpfung in Gott als dem Schöpfer und Versöhner.

Der versöhnende Wille Gottes ist ein für allemal sichtbar geworden im Gekreuzigten — auf anstößige Weise, denn die zugesprochene und geforderte Versöhnung ist unbedingt, und in ihrem Zeichen muß jener Freiheitsbegriff aufgegeben werden, der die eigene Freiheit auf Kosten anderer meint. Begriffe wie „Emanzipation", „Selbstbestimmung" und „Freiheit" — einerseits mit Recht die Leitideen der modernen Pädagogik — stehen andererseits in Gefahr, nur die eigene Identitätssicherung und Machtbehauptung auf Kosten des anderen zu befördern, anderer einzelner, anderer Gruppen, ganzer anderer Regionen (Dritte Welt): Ausbeutung des Menschen und der kreatürlichen Lebenswelt im Namen des „freien Spiels der Kräfte". Dieser Freiheitsbegriff hat mit dem Gekreuzigten nichts gemein. Der gekreuzigte Jesus von Nazareth befreit zur Solidarität, nicht zur Konkurrenz, zur Liebe, nicht zu unterdrückender Herrschaft.

> „Jesus ist für alle da, setzt keine Bedingungen für seine Hinwendung zum Nächsten. Zugleich ist aber dieser Jesus kein gelassener Neutraler: Sein Wort und seine Tat hat eine Tendenz, spricht Ja und Nein; segnet den vorgegebenen Zustand nicht, sondern verheißt und gebietet eine bestimmte Veränderung: zugunsten der Mühseligen und Beladenen, der Armen und Bedrängten" (J. M. Lochman)[18].

III. DAS DILEMMA KIRCHLICHER BILDUNGSVERANTWORTUNG IN EINER VOLKSKIRCHLICHEN SITUATION

1. Die (kirchen)soziologischen Bedingungen der Verwirklichung gesellschaftlicher und kirchlicher Aufgaben

Die Erneuerungs- und Humanisierungsfähigkeit einer Gesellschaft hat politische und pädagogische Voraussetzungen. Es geht immer auch darum, ob die Menschen bereit und fähig sind, mitzudenken und mitzuhandeln. Dies aber ist ein langfristiges Sozialisations- bzw. Bildungsproblem.

Auch die Kirche ist auf ihre *Mitglieder* angewiesen. Sie stößt dabei auf eine schwierige Situation, nicht zuletzt innerkirchlich.

— Ein gesellschafts- und bildungspolitisches Engagement der Kirche ist von der volkskirchlichen Mehrheit der Mitglieder nicht gefragt.
— Der Faktor „Bildung" signalisiert für die Kirche ein zweischneidiges Risiko.

— Funktional ist für Staat und Kirche eher ein Engagement der Kirche im privaten Bereich des einzelnen und seiner volkskirchlichen Bedürfnisse.

Überlegungen über die pädagogischen Aufgaben der Kirche müssen diesen kirchensoziologischen Hintergrund berücksichtigen.

2. Das kaum gefragte gesellschaftsinnovatorische und bildungspolitische Engagement

a) *Funktionsschwund der Kirche im öffentlichen Leben*

Solange die Gesellschaft christliche Gesellschaft war, bildeten „private" und „öffentliche" Funktionen der Kirche für die Zwecke der Gesellschaft eine Einheit. So zeigt etwa die deutsche Schulgeschichte, daß die den Bürger in die Gesellschaft integrierenden, vor allem moralischen Wirkungen christlicher Erziehung vom Staat öffentlich in Anspruch genommen wurden. Er konnte sich im Gegensatz zum weltanschaulich neutralen Staat von heute öffentlich mit den kirchlich-christlichen Einflußfaktoren identifizieren. Umgekehrt erlaubten und förderten es die gesellschaftlichen Verhältnisse, daß auch die Kirche von sich aus öffentlich werden und das politische Handeln der Obrigkeiten bis ins einzelne sanktionieren konnte. Im Leben des Bürgers waren bürgerliche Existenz und christliche Existenz ebenfalls nicht getrennt. Im Schulalltag war die staatliche Schule eine christliche Schule (Konfessionsschule).

In der Gegenwart ist dies anders. *Schulreform und Bildungsplanung bedürfen der Kirche nicht mehr*[19].

b) *Korrespondenz staatlicher und volkskirchlicher Mitgliedererwartungen*

Die Mehrheitserwartungen der Mitglieder der evangelischen Kirche korrespondieren mit der Marginalisierung der öffentlichen gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche. Die Mitzuständigkeit der Kirche im Feld der sozialen Dienste wird zwar nicht bestritten, aber mehr im traditionellen diakonischen Sinn verstanden. Zurückhaltung zeigt die Mehrheit auch gegenüber einer Aktivität der Kirche im allgemeinen Erziehungs- und Bildungsbereich, noch größere Reserve gegenüber dem Einsatz der Kirche im gesellschaftspolitischen und weltgesellschaftlichen Bereich (z. B. Entwicklungshilfe)[20].

3. Das gefragte volkskirchlich-seelsorgerliche Engagement

a) *Gesellschaftliche Funktionalität der Kirche im Bereich privatisierter Religiosität*

Christliche Religion hat ihre Bedeutung für den Staat nicht verloren, sondern nur verschoben. Das Christentum verhält 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. Da bedeutungsarme Planungsrationalität nicht an die Stelle von „Sinn" treten kann (s.o.), brauchen die modernen, mehr und mehr technologisch gesteuerten Gesellschaften speziell die innengewendete, privatisierte Religiosität. Sie brauchen sie als „Entlastung für das sozial mehr und mehr zum Objekt gemachte Individuum" (J. Guichard).

b) *Komplementäre Korrespondenz staatlicher und volkskirchlicher Mitgliedererwartungen*

Komplementär zur Korrespondenz staatlicher und volkskirchlicher Abwehr eines über das gewohnte Maß hinausgehenden sozialpolitischen und bildungspolitischen Engagements steht die Korrespondenz der Erwartungen beider Seiten im Blick auf die private (Lebens)-Sinnversorgung. Eines der eindrücklichsten Ergebnisse der Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD ist das Verlangen einer breiten Mehrheit nach *lebensbegleitender Sinnhilfe* (Bedeutung der Kasualien, Rolle des Pfarrers als Person usw.)[21].

4. Die Zweischneidigkeit des Bildungsfaktors

a) *„Bildung" als bestandserhaltende Notwendigkeit für Staat und Kirche*

Die Hebung des Lernniveaus und die quantitative sowie zeitliche Ausdehnung der Lerngelegenheiten sind trotz der skizzierten Planungsgrenzen ein *gesamtgesellschaftliches Erfordernis.* Zwar besteht keineswegs ein allgemeines Interesse (so keines etwa auf seiten der Wirtschaft) an einer Ausweitung und Intensivierung der Lerngelegenheiten für *alle.* Die Forderung der *„Lerngesellschaft"* heißt in der Regel: *bedarfsgerechte* Effektivitätssteigerung des Bildungswesens. In diesem Sinn ist Bildung eine bestandserhaltende Notwendigkeit. Daß der Sinn von Bildung damit nicht erschöpft ist, wird noch anzudeuten sein.

Die *Kirche* ist ebenfalls *auf Lernen angewiesen.* Lernen ist eine Grundfunktion der Kirche. Die umfangreiche innerkirchliche pädagogische Arbeit in Geschichte und Gegenwart ist der *faktische* Beleg dafür, daß trotz möglicherweise anders gearteter theologischer Sätze Kirchenzugehörigkeit als Produkt religiöser Erziehung bzw. religiöser Sozialisation erwartet wird. Die Zumutung an den Christen, daß er versteht, was er liest und hört, und daß er über seinen Glauben Rechenschaft abgeben kann, ist die *theologische* Begründung für die Notwendigkeit von Lernen.

b) *Bildung als bestandsgefährdendes Risiko für Staat und Kirche*

Bildung ist mehr als bestandserhaltende, bedarfsgerechte Berufsqualifikation. Ein bildungsgeschichtlicher Rückblick könnte zeigen, daß seit ihren Ursprüngen in Griechentum und abendländisch-christlicher Überlieferung Bildung

— eine politische Dimension (polis),
— einen utopisch-transzendenten Sinn (Plato, Mystik, französische Revolution),
— kritisch-reflexiven Charakter (Aufklärung),
— einen geschichtlichen Bezug (Bedeutung der Überlieferung)
— und einen kommunikativ-sozialen Sinn

mit sich geführt hat. In diesen ihren Dimensionen aber ist Bildung ein Risiko:

— Politisch artikulierte Denkfähigkeit kann sehr unbequem werden.
— Die utopisch-transzendente Orientierung kann die gegebenen Verhältnisse in Frage stellen.
— Die kritisch-reflexive Haltung fragt nach Gründen, fordert Rechenschaft.
— Der geschichtliche Raum hält das Denken in Alternativen wach.
— Kommunikative und soziale Verantwortung sperrt sich gegen individualistische private Engführungen.

Staatliche Bildungsplanung sucht Wege einer Bildungsreform, die jene möglichen Risiken in übersehbaren Grenzen hält. Die Kirche könnte versucht sein, die Dinge ebenso zu sehen und den Sinn von Bildung zu reduzieren; denn *kritische Distanz zur Bildung* korreliert hoch mit *Lebensalter* und *Bildungsstand*. Kommt beides zusammen, verstärkt sich die Distanz. Jugendliche mit anspruchsvollerem Bildungsniveau sind mithin in ihrem Verhältnis zur Kirche besonders sensibilisiert: kritisch abständig, aber auch kritisch erwartungsvoll![22]

Die Kirche hat einerseits alles Interesse daran, „daß zugeschriebene Mitgliedschaft sich, soweit irgend möglich, in erworbene, d. h. verstandene, bejahte, persönlich übernommene und in der Lebenspraxis ausgedrückte Mitgliedschaft umsetzt. Sie ist dabei aber, angesichts einer nach wie vor großen Stabilität volkskirchlicher Sitte, hinter der vitale Bedürfnisse angenommen werden müssen, auf just dasselbe Instrument angewiesen, durch das sie anscheinend in Bedrängnis gerät: auf Bildung" (Wie stabil ist die Kirche? S. 248).

Die Mehrheit der Kirchenmitglieder wird durch *vorkritische, traditionale Verhaltensmuster* bestimmt, durch das, was sich gesellschaftlich von selbst versteht. Auch die innerkirchlichen Erziehungsaktivitäten (kirchlicher Unterricht usw.) sind noch in großem Maße von denselben Verhaltensmustern bestimmt. Daher „liegt es für die Kirche mehr als nahe, eben diese Selbstverständlichkeit zu stabilisieren. Auf längere Sicht aber müßte sie eben damit ihre Basis gefährden, denn durch die Expansion formaler Bildung wird das Selbstverständliche zum Problem" (249).

IV. PÄDAGOGISCHE GRUNDAUFGABEN DER KIRCHE ALS PROBE IHRES SELBSTVERSTÄNDNISSES UND IHRER LERNFÄHIGKEIT

1. Das pädagogische Handeln der Kirche zwischen gesellschaftlicher Anpassung und theologischer Authentizität

Die völlige Auslieferung des Weges der Kirche an religiöse Bedürfnisse und gesellschaftliche Erwartungen ist theologisch unerträglich. Die Verweigerung einer theologisch sachgemäßen Antwort und kirchlichen Hilfe auf diese Bedürfnisse und Erwartungen ist unbarmherzig. Der innerkirchliche Pluralismus stellt unsere Kirchen in der Bundesrepublik zur Zeit vor schwere Fragen.

Pädagogisch gesehen, kann nicht ein einziger Weg beschritten werden; notwendig ist ein *multiples Konzept mehrerer pädagogischer Grundaufgaben,* die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, obwohl sie zum Teil in starker Spannung zueinander stehen. Jeder dieser Aufgaben entspricht eine bestimmte Dimension von *Kirche.* Ekklesiologie, Praktische Theologie und Religionspädagogik stehen an dieser Stelle miteinander in engstem Zusammenhang.

2. Erste Grundaufgabe: lebensbegleitende erfahrungsnahe Identitätshilfe — das Recht der Volkskirche

Im *Horizont von Lebensalltag und Lebensgrenzen* (Erfahrung von Angst, Leid, Tod, Lieblosigkeit, Langeweile, Einsamkeit) hängen die Sicherheit der eigenen *Identität* und die Erfahrung von *Kommunikation (Gemeinschaft)* eng zusammen. Welche Hilfe könnte die Kirche geben, daß Menschen gemeinschaftsfähig werden und ihre Identität gewinnen?

In der *Schule* erfahren unsere Kinder in diesen *lebensgeschichtlich bedeutsamen* Dimensionen ihrer Existenz *wenig Hilfe,* zu wenig Hilfe auch durch den Konfirmandenunterricht.

> Was lernen unsere Kinder in der Schule, was lernen sie nicht? Sie lernen das Kalkül der Berechnung individueller Leistung bis auf zwei Dezimalstellen rechts vom Komma; sie lernen Genugtuung über die eigene Leistung, mehr noch die Angst vor dem Versagen. Lernen sie auch, einem anderen zu helfen, mit ihm zusammenzuarbeiten, sich über seine Leistungen zu freuen? „Haben wir gelernt, wie man sich für neue Erkenntnisse offenhält, wie man friedlich um die Wahrheit ringt, wie man mit anderen Menschen in echter schöpferischer Gemeinschaft zusammenlebt, wie man den anderen Menschen liebt, ohne ihn zum Eigentum, zum Objekt zu machen? Lieben und mit der Zeit umgehen — um nur zwei wichtige Beispiele unserer an Lieblosigkeit und Langeweile leidenden Gesellschaft zu nennen — hat man uns nicht beigebracht. Was wirklich wichtig ist,

scheint man nicht in der Schule zu lernen" (Vorbereitungsheft Jakarta/ Nairobi 1975, 38f)[23].

Seelsorge und Erziehungshilfe im Lebenszyklus ist in praktischer Theologie und Religionspädagogik bis jetzt noch nicht als Gesamtkonzept entwickelt worden. (Überlegungen hierzu jedoch durch Ernst Lange kurz vor seinem Tod in seinem denkwürdigen Vortrag auf dem Hofgeismarer Symposium des Bildungspolitischen Ausschusses der EKD im Februar 1974.)

Gegenüber den Möglichkeiten der Schule haben jedoch gerade *Konfirmandenunterricht, kirchliche Jugendarbeit,* und *„Gemeinde-Pädagogik"* (E. Rosenboom) in dieser Dimension eine besondere Chance zur Eröffnung befreiender Erfahrung erfüllter sozialer Beziehung. Das setzt freilich voraus, daß Lernen nicht als entfremdete Wissenskumulation verstanden, sondern daß an Erfahrungen gelernt und die *biblische Botschaft* mit den *menschlichen Erfahrungen* (Angst, Enttäuschungen, Hoffnungen, konkreten Alltagsproblemen) in der Sprache, die die Menschen verstehen, zusammengebracht wird.

3. Zweite Grundaufgabe: Erziehung zu gesellschaftsdiakonischer und politischer Verantwortung — Kirche für andere

Die Kirche steht spätestens seit Uppsala 1968 vor der sozialen Frage im Weltmaßstab. Orientierungspunkt der ersten pädagogischen Aufgabe ist in gewisser Hinsicht immer noch das eigene Ich, die Sicherung der eigenen Identität, die enge private Lebenswelt.

Die Verflechtungen in der Welt und der Grundsinn der Kirche des Gekreuzigten als einer „Kirche für andere" bedeuten heute mehr als je zuvor in der Geschichte der Menschheit und der Kirche, daß „der Nächste" nicht mehr nur unser Nachbar nebenan, sondern auch der hungernde, unterdrückte, nachweislich von uns in der ersten Welt ausgebeutete, weil wirtschaftlich von uns abhängige Nachbar in Afrika oder Südamerika ist.

So wie Glaube und Liebe (Werke) zusammengehören, können und dürfen *Verkündigung, Erziehungshilfe, Sozialarbeit und Gesellschaftspolitik* als Weisen kirchlichen Dienstes an der Welt nicht gegeneinander ausgespielt werden; sie sind aufeinander zu beziehen.

Konkret: Man kann Kindern einer Münchener Obdachlosensiedlung oder einer südamerikanischen Favela nicht nur *pädagogisch* helfen (etwa durch kompensatorische Erziehungshilfe), sondern muß sozialpolitisch (z.B. wohnungspolitisch) die Verhältnisse verbessern; dies heißt Arbeit nicht nur mit Kindern, sondern *Sozialarbeit* auch mit den Erwachsenen und die Sorge für entsprechende *gesellschaftspolitische* Initiativen. Daß dies im Namen des Gekreuzigten geschieht, kann nicht anders als gesagt, es muß *verkündigt*

werden. Im Namen dieses Gekreuzigten sind Unterdrücker und Unterdrückte zu einem neuen Sein im Zeichen von „Freiheit" und „Gemeinschaft" eingeladen.

Christlicher Dienst in der Welt wird in dem, was er tut, *verwechselbar*, er ist in dem, worauf er sich beruft, *unverwechselbar* (Propriumsproblem).

4. Dritte Grundaufgabe: Das Wagnis kritisch reflektierter Religiosität — (selbst)kritische Kirche

Glaube hat seit dem Apostel Paulus *denkender Glaube* zu sein. Wir sind gehalten, über die Hoffnung, die in uns ist, Rechenschaft abzugeben (1Petr 3,15). „Kirchlichkeit" als domestizierte gesellschaftliche Selbstverständlichkeit steht unter dem Anspruch, persönlich, theologisch reflektierte, eigene Haltung zu werden.

Dies ist nicht nur ein bildungstheoretisches Postulat (s. o.), sondern ein zutiefst theologisches: Ohne die christliche Freiheit zum Vernunftgebrauch, im Wissen um ihre Grenzen, gäbe es nicht wissenschaftliche Theologie.

Schulischer Religionsunterricht, freie evangelische Schulen in kirchlicher Trägerschaft sowie Formen *theologischer Erwachsenenbildung* haben hier ihre besonderen Chancen, die sie bereits nutzen. Die Geschichte des Religionsunterrichts wie überhaupt die der evangelischen Schulpolitik nach dem letzten Krieg kann, besonders in den letzten anderthalb Jahrzehnten, als eine Geschichte der schrittweisen Respektierung des Gewissens der Lehrer und des Gewissens der Schüler verstanden werden, im Sinne des Wortes der Synode von Berlin-Weißensee 1958: „Die Kirche ist zu einem freien Dienst an einer freien Schule bereit".

In einer mehr und mehr technologisch verplanten Schule können Religionsunterricht und evangelische Schulen in kirchlicher Trägerschaft, für die innerhalb der staatlichen Bildungsplanung der Spielraum gesichert bleiben muß, alternatives Denken und alternative Praxis verkörpern. Christlicher Glaube ist nicht repressiv, sondern Bedingung menschlicher Freiheit[24].

5. Vierte Grundaufgabe: Der ökumenische Weg — Kirche als das ganze Volk Gottes

Im Namen der Vernunft kann das Denken unter Zwang geraten, dann, wenn andere für einen denken und den Denkweg vorschreiben. In Staat, Gesellschaft und Kirche ist dies lange üblich gewesen und zum Teil noch heute so. Wirklich eigenständige Bürger sind ebenso unbequem wie eigenständig denkende Christen. Bildung in diesem Sinn ist ein Risiko (s. o.). Dennoch kann sie nicht einfach von oben „verordnet" werden.

Hilfen „von oben" sind sinnvoll, wo sie sich mit dem selbständigen Suchen „von unten" verbinden und von den Suchenden so erbeten werden, *wie es ihren Lebens- und Lernsituationen gemäß ist.* Seit Uppsala werden die großen ökumenischen Konferenzen für die Kirchen in unserer westlichen Welt zu der schwierig zu verarbeitenden Lektion, daß die christlichen Kirchen in den unterschiedlichen Kontexten dieser Welt ihre eigenen Wege gehen müssen (vgl. u. a. die Botschaft der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka 1974).

Wo geschieht christliche Erziehung wirklich nachhaltig in diesem *spannungsreichen,* gleichwohl unausweichlichen ökumenischen Horizont? Wieweit praktizieren wir christliche Einheit und Gemeinsamkeit in der Vielfalt der aufeinander stoßenden christlichen Standpunkte und Glaubenshaltungen? Wieweit gelingt es, unsere eigene Wahrheit, die wir für die christliche Wahrheit halten, so zu sehen, daß sie durch die Wahrheit des anderen Glaubensbruders, den wir zunächst gar nicht zu verstehen scheinen, zu einer *größeren Wahrheit* werden könnte, die uns beide „eint"? (Das heißt auch, daß etwa unsere christlichen Brüder in Afrika von uns die Gefahren des Nationalismus lernen sollten, die Problematik einer möglichen christlichen Sanktionierung des „Nation building").

6. Der vierfache Sinn „befreiender Erziehung"

„Befreiende Erziehung" in christlicher Verantwortung heißt nicht, daß Erziehung an die Stelle von Erlösung tritt, an die Stelle von dem, was allein Gott wirken kann. Befreiende Erziehung wird darum auch nicht einfach die Unfreiheit dieser Welt aufheben können. In der Erziehung geht es stets nur um das menschenmögliche, freilich auch um das menschlich notwendige Maß an Eröffnung von Freiheit. Nur in diesem begrenzten Sinn können und sollten die vier pädagogischen Grundaufgaben helfen,

— daß Menschen von Lebensangst für ein Leben in Hoffnung frei werden;
— daß sie von ihrem eigenen Ich für ein Leben für andere frei werden;
— daß sie im Horizont der Verantwortung für andere zum Gebrauch ihrer Vernunft frei werden, auch ihrer politischen Vernunft,
— daß nicht zuletzt die christlichen Kirchen aus ihren parochialen und provinziellen Gebundenheiten für die verheißene eine Kirche und eine Menschheit frei werden.

ANMERKUNGEN

[1] Der folgende Artikel — als Vortrag gehalten auf der Jahrestagung des Kirchlichen Außenamts für die Ökumenereferenten der EKD am 9. Oktober 1974 — führt Überlegungen fort, die ich bereits in Heft 1974/1 der ÖR über die pädagogische Thematik der nächsten Vollversammlung entwickelt habe. Eine ausführliche Darlegung der hier

wie dort mehr stichwortartig geäußerten Gedanken ist einer im Laufe dieses Jahres erscheinenden größeren Veröffentlichung über die Grundlagen der Religionspädagogik vorbehalten

[2] Die Menschheit von außen betrachtet, in: EvKomm. 7. Jg., 1974, H. 6, S. 332

[3] C. F. v. Weizsäcker, a.a.O., S. 329. — Die Forderung eines Wachstumsstillstandes oder zumindest sehr langsamen Wachstums — damit der Übergang von Wachstumsgesellschaften zu Gleichgewichtswirtschaft — geht auf den ersten Bericht des Club of Rome zurück (D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972). Inzwischen ist die völlige Absage an jegliches Wachstum durch einen zweiten Bericht korrigiert worden (M. Mesarović, E. Pestel, Menschheit am Wendepunkt. — 2. Bericht an den Club of Rome, Stuttgart 1974). Die neue Studie sieht jedoch ebenfalls eine unausweichliche Verschärfung der Weltkrisen heraufziehen, wenn auch in den einzelnen Weltregionen in unterschiedlicher Weise, unterschiedlichem Ausmaß und unterschiedlicher Schnelligkeit

[4] Ausblick auf die Weltgesellschaft, in: EvKomm. 7. Jg., 1974, H. 7, S. 395, 396

[5] Hellmut Becker, Bildungsforschung und Bildungsplanung, Frankfurt/M. 1971, S. 120. — Zum Ausmaß der weltumspannenden Entwicklung zur „Lerngesellschaft" vgl. auch den UNESCO-Bericht „Wie wir leben lernen", hrsg. von E. Faure u. a. (1972), dt. Reinbek bei Hamburg 1973. — Das Tableau der Bildungsreform in der Bundesrepublik einschließlich ihrer Antagonismen und Ambivalenzen habe ich auf der Bildungssynode der EKD 1971 in Frankfurt darzulegen versucht (Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung. Eine Dokumentation, Gütersloh und Heidelberg 1972, S. 17 ff)

[6] V. Ronge, G. Schmieg, Restriktionen politischer Planung, Frankfurt/M. 1973, S. 53 ff, 157, 266

[7] F. H. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft, Freiburg und München 1972.

[8] R. Wildenmann, Ein Amt stützt jeweils das andere. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung über die Eliten, in: EvKomm. 7. Jg., 1974, H. 8, S. 468

[9] G. Zimpel (Hg.), Der beschäftigte Mensch. Beiträge zur sozialen und politischen Partizipation, München 1970

[10] K. Lefringhausen, Herrschaft und Interessenverbände, in: EvKomm., 7. Jg., 1974, H. 8, S. 460 f

[11] E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1973, S. 65

[12] D. Wyss, Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, 2. Aufl. Göttingen 1970, S. 18

[13] E. Rosenstock-Huessy, Der Atem des Geistes (1950), Frankfurt/M. o. J., S. 60

[14] P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973, S. 17, 18 (amer. Orig.: The Sacred Canopy, 1967)

[15] „Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig wäre? Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repression, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte" (Zwischen Kunst und Politik. Eine Auseinandersetzung mit Walter Benjamin, in: Merkur 26, 1972, S. 869, zit. n. M. Greiffenhagen (Hg.), Emanzipation, Hamburg 1973, S. 41)

[16] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt/M. 1968, S. 164, 167; ders., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1970), in: K.-O. Apel u. a., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971, S. 154 f; ders., Vorbereitende Be-

merkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt/M. 1971, S. 139 ff

[17] M. Buber, Über das Erzieherische (1925), in: Rede über Erziehung, Heidelberg 1960, S. 26 f

[18] J. M. Lochman, Die Aktualität der Theologie des Wortes. Das Barmer Bekenntnis als ein Ruf nach vorn, in: EvKomm. 7. Jg., 1974, H. 5, S. 280

[19] Bezeichnend hierfür ist die folgende Passage aus einem Beschluß der Schulreferentenkonferenz der ev. Gliedkirchen vom 25.1.1974 zur gegenwärtigen bildungspolitischen Lage: „Die Partnerschaft zwischen Kirche und weltanschaulich neutralem Staat wird zwar weiterhin konstatiert, während gleichzeitig der Kirche die Rolle eines Verbandes unter anderen zugewiesen wird, der sich auf diesem großen und so entscheidenden Gebiet (der Bildungspolitik und Schulreform im ganzen, Verf.) auf seine Mitsprache im Religionsunterricht und die Sorge für die von ihr selbst getragenen Schulen zu beschränken hat, die freilich aber gleich wieder in staatliche Bildungsplanung und Schulgesetzgebung einbezogen werden." Festgestellt wird, daß sich in den Bildungsplanungstendenzen der letzten Zeit „ein neues Selbstverständnis des Staates artikuliert und zugleich das Verhältnis von Kirche und Staat ändert" (abgedruckt in: ibw-Journal, 12. Jg., 1974, H. 6, S. 15

[20] H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen und Berlin 1974, S. 95, 211, 214 ff. Zu den politischen Erwartungen vgl. jedoch die Problematik der Antwortvorgaben in dieser Untersuchung. „Die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer haben hier sehr viel präziser gefragt und bei immerhin 50 % der Katholiken die deutliche Bejahung eines ‚politischen' Auftrags der Kirche festgestellt, vgl. G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, 24 ff. Dabei ist freilich zu beachten, daß diese Einstellung unter Katholiken eine ungebrochene Tradition hat, während bei den Evangelischen die Unterscheidung der beiden Reiche von Anfang an das Kirchenverständnis mindestens theoretisch bestimmt und sich in traumatischen Erfahrungen seit 1918 und 1933 verschärft hat" (ebd. S. 216)

[21] H. Hild (Hg.), a.a.O., S. 211 f, 233 ff, 275 ff. Siehe zuvor schon die ähnlichen Hypothesen K.-W. Dahms

[22] Ebd., S. 245 ff

[23] Verlag Otto Lembeck (Frankfurt/M.) und Friedrich Reinhardt-Verlag (Basel)

[24] Vgl. W. Lohff, Glaubenslehre und Erziehung, Göttingen 1974, S. 65 ff

Christentum und Marxismus

Dialog — Kooperation — Kritik

VON MARTIN STÖHR

Hanfried Krüger gewidmet

Als Mitte der sechziger Jahre der christlich-marxistische Dialog aus der schmalen Tradition des christlichen Sozialismus, punktueller Kontakte und persönlichen Engagements herauszutreten begann, in jenem kurzen Augenblick, in dem er nicht modische Zutat einer ideologieskeptischen Zeit, Alibi im Kalten Krieg und auch noch nicht mit administrativer Gewalt zurückgedrängt worden war, da gab es für ihn und sein Gelingen eine Grundbedingung: Die Erfahrungen der Menschen und Völker mit der jeweiligen Verwirklichungsgeschichte von Christentum oder Marxismus durften nicht die entscheidenden hermeneutischen Schlüssel für ein offenes und Blockierungen öffnendes Gespräch sein. Die Diskussion drohte vor ihrer Vertiefung versandet zu sein, wenn Hexenprozesse und Inquisition als notwendige Konsequenzen der christlichen Verkündigung, Stalinismus und Straflager als automatische Ankömmlinge der marxistischen Theorie verstanden würden.

Diese stillschweigende Vereinbarung enthielt eine doppelte Gefahr: Einmal konnte das Gespräch sich von den Widersprüchen der Geschichte und den Inhumanitäten gesprächsloser Machtbehauptung abheben und in die reinen Höhen abstrakter Weltinterpretation erheben oder in die stillen Tiefen der Exegese klassischer Texte versinken. Man wird heute sagen müssen, daß dieser Gefahr der Dialog manchmal erlag. Auf der anderen Seite reagierten die jeweiligen „Hauptverwaltungen — Ewige Wahrheiten —" (so Robert Havemann) gegen das subversive Potential eines marxistisch-kritisch aufgeklärten Christentums bzw. eines christlich-kritisch aufgeklärten Marxismus höchst empfindlich: Konrad Farner verließ seine kommunistische Partei, die KPF verließ Roger Garaudy. Beim Wort genommen, werden Christentum und Marxismus praktisch und brisant. Der Dialog schließt das Risiko der Veränderung ein. Die Ängstlichen und Machtverwalter scheuen ihn, weil der Umgang mit revolutionärem Potential Bewußtsein und Verhältnisse revolutionieren könnte. Camillo Torres wurde 1966 erschossen, im gleichen Jahr als die II. Consulta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad in Chile Christen und Sozialisten

(meistens in Personalunion) vereinte. Dies geschah ein Jahr bevor 15 katholische Bischöfe aus der Dritten Welt erklärten:

„Die Regierungen müssen sich für die Beendigung eines Klassenkampfes einsetzen, der, entgegen der üblichen Meinung, sehr oft von den Reichen ausgelöst und kontinuierlich gegen die Arbeiter geführt wird, indem sie durch unzureichende Löhne und unmenschliche Arbeitsbedingungen ausgebeutet werden. Das ist ein subversiver Krieg, den das Geld seit langem heimtückisch in aller Welt führt, wobei ganze Völker gemordet werden. Es ist Zeit, daß die armen Völker, unterstützt und geführt von ihren gesetzmäßigen Regierungen, ihr Recht zum Leben wirksam verteidigen. Jesus hat auf sich die ganze Menschheit genommen, um sie zum ewigen Leben fortzuführen. Dessen Vorbereitung auf Erden ist die soziale Gerechtigkeit, die erste Form der brüderlichen Liebe. Wie Christus durch seine Auferstehung die Menschheit vom Tode befreit, so führt er alle menschlichen Befreiungen zu ihrer ewigen Erfüllung." Der Kampf um die gerechte Verteilung von Brot, Macht, Arbeitsplätzen, Rohstoffen und Bildungschancen beginnt erst. Die jetzt bestimmenden Industrienationen (sozialistischer und kapitalistischer Prägung) werden ihn gegen die Habenichtse der Dritten und Vierten Welt als Klassenkampf von oben führen, ob sie es wollen oder nicht. Sie werden in ihren eigenen Gesellschaften vor einer wachsenden Kritik derer stehen, die ihren Anteil an „Acker, Vieh und allen Gütern" nicht recht zugemessen finden, und derer, denen Empfindlichkeit für fernes Elend nicht abhanden kam. Die Neigung, eroberte Machtpositionen (auch und gerade wenn sie über die Sektoren Konsum und Produktion Eliten und Bürger in den Industrieländern verbinden und verbünden) zu verteidigen, wird den weltweiten Klassenkampf verschärfen. Öffentliche und veröffentlichte Meinung sowie die Administrationen reicher Gesellschaften werden immer kritischer gegen die vorgehen, die das jeweilige System zugunsten der Havenots verändern wollen.

Julio Girardi verlor in Rom seinen theologischen Lehrstuhl ungefähr zur gleichen Zeit wie in Prag Milan Machovec seinen philosophischen. Sicher macht es einen wesentlichen Unterschied, daß es hier ohne Panzer, dort mit Panzern ging, so wie es einen Unterschied macht, ob Christen a limine von bestimmten (z. B. pädagogischen oder philosophischen) Berufen in den sozialistischen Ländern weitgehend ausgeschlossen oder bestimmte Marxisten z. B. in der Bundesrepublik an der Übernahme in den öffentlichen Dienst (zum Teil auch der Kirche) behindert oder benachteiligt werden. Um die Unterschiede lohnt es auch zu streiten.

Nun hat sich gegenüber den Anfängen des Dialogs die Situation verändert. Es gibt in den Kirchen und über ihre Grenzen hinaus handlungsfähige und handelnde Gruppen, für die der Sozialismus entscheidende Methoden und

Strategien bereitstellt, an dem biblischen Ziel der Gerechtigkeit kritischer, realitätsbezogener und in wirksameren Koalitionen arbeiten zu können. Es gibt Sozialisten, für die Christen unentbehrliche Weggenossen auf dem Weg zu mehr Brüderlichkeit und Gerechtigkeit sind. Arbeitsfelder solcher Kooperationen sind die Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, Arbeit mit und für Randgruppen und für Opfer in den kapitalistischen Ländern und oppositionelle Menschenrechtsgruppen in den Ländern eines verstaatlichten Sozialismus.

Aber es gibt noch andere, schmerzliche Veränderungen. Die Grenzgänger und Häretiker der jeweiligen Grundposition entdeckten Einschränkungen ihrer Praxis und Unabhängigkeit, deren Ausdruck die hier und da gegen sie ergriffenen administrativen Maßnahmen waren. Sie signalisierten ein tieferes Problem: Wieweit hat die Mehrheitsposition, wenn sie sich als solche in Partei oder Kirche verkörpert, in einem sozialistischen oder christlichen Staat, überhaupt die Möglichkeit, anders zu reagieren als in dem oft penetranten Nachweis, man könne über die empirische Kirche oder über den realen Sozialismus sich nicht ohne weiteres hinwegsetzen. „Jeder sein eigener Papst" ist zwar ein protestantisch naheliegendes, höchst subjektives Postulat, verschweigt aber die Probleme einer Gestaltwerdung von Kirche und Zwängen nach Kontinuität und kollektiven Organisationsformen. Sozialismus ohne die genaue Frage (und eine praktische und praktikable Antwort) nach dem Träger der Veränderung im jeweiligen gesellschaftlichen, regionalen und historischen Kontext bleibt hinter sich selbst zurück — oder fällt in die Lenin'sche Parteitheorie (Avantgarde des Proletariats) zurück, wenn er nicht auf Randgruppen in den Metropolen, Studenten oder Intellektuelle setzt. Sie sind es nicht. Der Freiheitskampf der Afrikaner in den portugiesischen Kolonien und in Algerien zeigt, daß Freiheitsbewegungen der Dritten Welt die bisher sichtbarste Antwort auf die Frage nach den Trägern der Veränderungsprozesse gegeben haben und intensivste Änderungen in ihren jeweiligen „Mutterländern" erzwangen. Sie stehen vor dem schwierigen Problem, wirklich Träger von permanenten Veränderungsprozessen zu bleiben. Der christlichen Aufgabe einer ecclesia semper reformanda entspricht eine societas semper reformanda. China scheint das Problem erkannt — wenn auch nicht gelöst — zu haben. Die Sowjetunion tut sich schwer, nachdem man Trotzki vertrieben hatte. Die anfängliche reale Bedrohungssituation für revolutionäre Staaten und entsprechende Lehren der Geschichte lieferten zu rasch den Vorwand, den Status quo zum Garanten der neuen revolutionären Gesellschaft zu erklären. Kritik als Grundkategorie des Marxismus wurde nach außen gewandt, nach innen nicht gewünscht.

Karl Korsch, einer der wachsten und lebendigsten marxistischen Kritiker des Marxismus, schrieb 1938, was er schon früher geäußert hatte: „Mit dieser Ent-

artung der marxistischen Theorien, zu einer bloßen ideologischen Rechtfertigung dessen, was in seiner tatsächlichen Tendenz ein kapitalistischer Staat ist, ein Staat, der damit unvermeidlich auf der Unterdrückung der fortschrittlichen revolutionären Bewegung der proletarischen Klasse beruht, hat die erste Phase der Geschichte der marxistischen Ideologie in Rußland ihren Abschluß gefunden" (Politische Texte, Frankfurt, 1974, S. 258). Korsch datiert den Beginn der Entartung schon auf 1921, die Ankündigung der „Neuen ökonomischen Politik" Lenins. Die Geschichte der Opposition in der Sowjetunion ist die unbeantwortete Frage nach der Alternative dieser sozialistischen Verwirklichung. CSSR 1968 und Chile 1973 markieren zwei gewaltsam ausgelöschte Antworten. Wo liegt die Grenze des „realen Sozialismus", hinter der er seine Relevanz für Humanisierungs- und Demokratisierungsprozesse verliert? Welche Rolle spielt der Kommunismusvorwurf in den kapitalistischen, der Kapitalismusverdacht mit den entsprechenden Verschwörungstheorien für die jeweilige binnenpolitische Disziplinierung?

Die Christen beispielsweise, denen der Ausweg in einen spirituellen Kirchenbegriff so leicht offensteht wie den Marxisten der Weg in einen „Akademiker-Marxismus", entdeckten, wie stark die Beweislast ist, die Geschichte und Praxis der Kirchen aufhäuften: Ein ungeheures Arsenal an Widerlegungen gegen ein unbefangen sich in die Welt einbringendes Christentum. An zwei Punkten wurde es besonders deutlich: Die Gewalt des weißen Rassismus wurde nicht nur geduldet, sie wurde getragen, verharmlost, wenn nicht gar gerechtfertigt von christlichen Völkern und ihren Sprechern. Die „gnadenlosen Folgen des Christentums" (Carl Amery), gesetzt in einem „totalen Herrschaftsauftrag über den Rest der Schöpfung" sind das zweite Beispiel. Das Christentum „war erfolgreich in der Übermittlung selbstverständlichen Vertrauens in die Garantie der Genesis: qualitative Einzigartigkeit des Menschen, totale Profanität der Natur, ihre Verfügbarkeit als Ausbeutungsobjekt . . ." (Carl Amery, Das Ende der Vorsehung, Hamburg 1972).

Die Grenzen der Macht der Weißen stoßen sich jetzt an der erwachenden Macht der nichtweißen Welt. Die Grenzen des Wachstums sind durch das absehbare Ende (über die Zeiträume und Substituierbarkeit, nicht über das Faktum wird gestritten) der natürlichen Ressourcen an Boden, Luft, Wasser und Rohstoffen gebunden. Christentum und Marxismus sind hiervon in besonderer Weise betroffen, als sie (darauf haben Gogarten und C. F. von Weizsäcker immer wieder für den christlichen Teil hingewiesen) in besonderem Maße jene emanzipatorische Kraft eines entmythisierten Naturbegriffs und einer damit verbundenen Expansion und Mission des europäischen Way of Life (der Wissenschaft, der Technik, des Christentums, der Kultur) in die anderen Kontinente wesentlich konstituierten. Der Kommunismus übernahm diese Grund-

haltung einer aktiven Weltgestaltung, entkleidete sie ihrer theologischen Gegenkräfte (z. B. Askese, Hochschätzung des Individuums), die eine Totalisierung verhindern könnten, bündelt sie in besonderem Maße auf Bildungs- und Wirtschaftsexpansion und steht vor denselben „gnadenlosen Folgen" eines (in ihm total und resolut säkularisierten) Christentums. Gegenüber den Anfängen des Dialogs muß jetzt realistischer nach den faktischen Gestalten von Christentum und Sozialismus gefragt werden. Unterscheiden sie sich nur durch die unterschiedliche Länge ihrer jeweiligen Geschichte des Scheiterns? Wie sieht die reale Geschichte des Gelingens aus?

Wurde deutlich, daß das universal nicht nur agierende, sondern auch universal denkende und sich organisierende Christentum an den Ketten seiner partikularen Verwirklichungen, z. B. in Europa, hing, so entdeckten die kritischsten Geister der neuen Linken und die engagiertesten Sozialisten die Fesseln, die aus der Tatsache stammten, daß sich der Sozialismus 1917 zuerst in *einem* Land, und zwar in einem der rückständigsten Länder, durchsetzte. Dazu kommt, daß dieser Sieg sehr rasch mit zwanghaftem Modellcharakter und Führungsanspruch gerade dieses „realen Sozialismus" und seiner Einflußsphäre auftrat. Die Erfahrung der Verstaatlichung des Christentums in konstantinischer Größe oder protestantisch-landesherrlicher Parzellierung stellt sich auch dem Sozialismus. Sie stellt sich als entscheidender Widerspruch zu seinem Universalismus, der partikularen Aspekten und nationalstaatlicher Machtbehauptung unterworfen wird.

Was am Anfang des Dialogs zwischen Christentum und Marxismus notwendige Voraussetzung war, Dialog über Quellen und gemeinsame Ziele, konnte auf die Dauer nicht von der Wirkungs- und Verwirklichungsgeschichte absehen. Beiden ist die Praxis zwar nicht der einzige schlagende „Gottesbeweis" oder die einzige Verifikationsinstanz. Aber an den Früchten und der Wirklichkeit sollten beide schon erkennbar sein. Der als Hilfskonstruktion eingespannte Hiatus zwischen der Gegenwart und ihren Widersprüchen und dem kommenden Reich der Freiheit darf nicht überstrapaziert werden. Keine Zukunft darf mit Gegenwart, d. h. mit ihrem Menschen, bezahlt werden. Der St. Nimmerleinstag gehört weder in den christlichen noch in den marxistischen Kalender. Diese Warnung hat nicht nur gegen eine materialistische Geschichtsauffassung ihr Recht, die sich des (oft nur monokausal gesehenen) Ablaufs und Antriebs der Geschichte absolut sicher zu sein scheint. Woraus man, wenn man an der ökonomischen und politischen Macht sitzt und zugleich über das Interpretations- und Informationsmonopol verfügt, die Geschichte (mit ihrer Gesellschaft und ihren Individuen) ableiten kann, sie zum Glück dieser ja durchschauten Bewegungsrichtung zu zwingen. Hat man nicht die entsprechende Macht, läßt sich aus dieser eindimensionalen Sicht ein Valium des Volkes destil-

lieren, das mit ungeheurem Aufwand verbaler und theoretischer Art nicht mehr kann, als die herrschende Macht als die Macht der Herrschenden zu beklagen und alles Heil von der totalen Revolutionierung zu erwarten. Kritik als Beschwörung. Wozu sich noch in kleineren Schritten engagieren, wenn dergleichen doch nur Revision, also Modernisierung des bestehenden Systems, also Konterrevolution ist? Ein monokausales materialistisches Denken im Blick auf die Geschichte lähmt den, der nur die große Veränderung will: „Und wenn der Mann noch nicht entdeckt hat, daß, wenn die materielle Daseinsweise das primus agens ist, das nicht ausschließt, daß die ideellen Gebiete eine reagierende, aber sekundäre Einwirkung auf sie hinwiederum ausüben, so kann er doch unmöglich den Gegenstand begriffen haben, worüber er schreibt. Aber, wie gesagt, das ist alles zweiter Hand, und Moritzchen ist ein fataler Freund. Auch die materialistische Geschichtsauffassung hat deren heute eine Menge, denen sie als Vorwand dient, Geschichte *nicht* zu studieren" (F. Engels, 1890, MEW 37, S. 436).

Es wiederholt der Marxismus, setzt er sich durch, eine bittere Erfahrung des Christentums: Man bekommt Mitläufer, denen die praxis pietatis oder revolutionis wegen ihres theoriekritisierenden Zwangs zum Kompromiß und wegen ihres persönlichen Engagements nur Verachtung wie für Schwärmer oder Revisionisten entlockt.

Die Fundamentalisten einer simplen Basis-Überbau-Theorie schaffen wie alle Fundamentalisten neben den Rechtgläubigen die wachsende Schar der Mitläufer. Wer den Menschen als Gottes Ebenbildern Partizipation nicht ermöglicht, wer ihnen in jedem ihrer Unikate Anteil an den Gestaltungs- und Entscheidungsprozessen auf der Erde verweigert, der schafft für diese Erde eine diktatorische Verfassung, die sie aus der elenden Verfassung nicht retten wird, in die wir sie mit unseren bisherigen Versuchen, sie „uns untertan zu machen", gebracht haben. Christentum und Sozialismus wurden in ihren „revisionistischen" Formen wirksam. Die Verwirklichung depraviert, was helfende und kritische Energie zur Befreiung von Unrecht und Angst, Hunger und Krankheit, Krieg und Elend ist. Aber ihre Wirksamkeit besteht nicht nur in der Verwirklichung in den jeweils eigenen Kirchen, Parteien oder Staaten. Ebenso stark ist die prophetische Provokation zur humanisierenden Veränderung außerhalb des unmittelbar eigenen Bereiches. Krankenhäuser, Schulen, Hochschulen, Kindergärten, Behindertenarbeit gehören zu den Innovationen, die die Gesellschaft von christlichen Pionieren lernen mußte, wollte sie ein Minimum an Humanität schaffen. Marx' Analyse von Ausbeutung und Ungerechtigkeit, sein Insistieren auf sozialer Gerechtigkeit schuf verbesserte Lebensbedingungen gerade auch außerhalb des „sozialistischen Lagers", ja vor dessen Existenz. Die Welt sähe noch dunkler aus, hätte es Augustinus, Franziskus,

Melanchton, Grotius, Dunant, M. L. King, Luthuli, Camara, Marx, Lenin, Mao, Dubcek, Allende, Nyerere nicht gegeben. Die willkürliche Auswahl der Namen zeigt, daß der Reichtum der mit diesen Namen angedeuteten Bewegungen und Geschichte nicht einer idealtypischen Betrachtung geopfert werden darf, genausowenig wie ihre ebenfalls idealtypische Kehrseite einer Geschichte des bloßen Scheiterns.

Das Wort und Werk Christi sagten an und eröffneten das Reich Gottes. Die Taten waren nicht zu übersehen, die Worte nicht zu überhören. Die Kette der Nachfolger riß nicht ab. Wir leben davon. Wollte Christus die Kirchen in ihrer heutigen Gestalt und Aktivität? So zu fragen, heißt auf die lebendige und erneuernde Kraft des Evangeliums genauso wie auf die dringende Notwendigkeit zur Erneuerung der Kirchen hinzuweisen. Der Marxismus war ausgezogen, das Reich der Freiheit zu eröffnen, den Staat und die Verhältnisse des Zwangs absterben zu lassen. Der neue Mensch sollte hier wie dort auf den Plan treten. Wieder zeigt der Hinweis auf elementare Ziele elementare Defizite. Der Mensch, der den anderen Menschen „als Reichtum empfindet" (K. Marx), der dem anderen zum Nächsten wird, ist unterwegs, er lebt und arbeitet schon. Vielleicht kommt er noch schneller zu sich und zum anderen, wenn er in seiner christlichen Gestalt den Marxisten und in seiner marxistischen Gestalt den Christen als Reichtum entdeckt, als Mitarbeiter und — in einer akklamations- und konsumsüchtigen Zeit besonders notwendig — als Kritiker. Fehlen in den eigenen Reihen die mutigen Propheten, die kritisch und heilend die Finger auf die Wunden legen, so kann der andere nur zum Propheten werden. Es ist ja möglich, sich die Balken im eigenen Auge auch von den Augen derer zeigen zu lassen, die selbst nicht splitterfrei sind. Man könnte dann vielleicht folgende Thesen diskutieren:

1. Das Verhältnis von Sozialismus und christlichem Glauben wird zu einfach bestimmt, wenn der eigenen guten Theorie die schlechte Praxis der anderen Seiten gegenübergestellt wird. Beide Seiten sind sowohl „an ihren Früchten" zu erkennen wie nach der Wahrheit ihre „Theorie" zu befragen. Zu diskutieren ist, was man gewollt *und* was man bewirkt hat.

2. Christentum und Sozialismus sind in ihrer verschieden langen Geschichte den Versuchungen der Macht erlegen, Herrschaft von Menschen über Menschen aufzurichten. Damit gewannen sie den Charakter vom „Opium des Volkes", das ungute Verhältnisse erträglich machen oder verschleiern soll. Aber sie haben auch unersetzliche Beiträge geleistet, das Leben der Menschen auf der Erde menschlicher zu machen. Beide verloren nicht die Fähigkeit, „Protestation gegen das wirkliche Elend" zu sein.

3. Die Zielsetzung des Christentums finde ich beschrieben in dem Satz „Gott und den Nächsten zu lieben" (Mt 22,37-39); die Zielsetzung des Sozialismus in dem „kategorischen Imperativ, um alle Verhältnisse umzustoßen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie).

4. Die Verwirklichung der Ziele, die teilweise gleich sind, aber vom christlichen Glauben weiter gesteckt sind (vgl. 8-10), erlaubt

a) teilweise Zusammenarbeit, wo man voneinander lernen kann,

b) die Frage nach den verschiedenen Schritten und Voraussetzungen der Verwirklichung (wer ist handelndes Subjekt der Geschichte? Ist die Übertragung des Eigentums an Produktionsmitteln die zentrale Veränderung? Gehört der Atheismus wesentlich oder nur geschichtlich zum Sozialismus? Welchen analysierenden, erkenntnisleidenden und handlungsorientierenden Wert haben die biblischen Grundbegriffe Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit?).

5. Christen können von Marxisten lernen, was sie in ihrer Geschichte oft vergessen haben: die Gerechtigkeit, von der die Bibel spricht, ist mehr als eine Beschreibung der Eigenschaften Gottes und seiner Beziehung zu den Menschen. Sie ist auch die Beschreibung aller Grundbeziehungen der Menschen und menschlicher Gruppen, Rassen und Klassen auf dieser Erde nach Gottes Willen.

6. Christen können von Marxisten lernen, radikal, d.h. an die Wurzel gehend, zu fragen, woher und wie Ungerechtigkeit, Unheil, Krieg, Haß entstehen. Viele Dinge, die wir für Naturereignisse halten (Ausbeutung, rassische Ungleichheit, Krieg), sind Ergebnisse von Lebensverhältnissen, die Menschen geschaffen haben, also auch ändern können. Krankheit und Nichtausbildung wurden z.B. vom christlichen Glauben ebenso angegangen und durch Krankenhäuser und Schulen zu überwinden gesucht.

7. Christen können von Marxisten lernen, im Interesse einer besseren Zukunft die Gegenwart nicht nur kritisch zu betrachten, sondern auch kritisch zu verändern. Jeder kann vom andern lernen, der Zukunft zuliebe die Gegenwart zu opfern.

8. Marxisten können von den Christen lernen, daß die Mittel auf dem Weg in eine bessere Zukunft (z.B. Revolution) nicht Selbstzweck werden dürfen, da immer alle Ordnungen und Instrumente des Handelns in dieser Welt (z.B. Macht, Revolution, Eigentum) für den Menschen da sind und nicht umgekehrt. Alles ist politisch, aber Politik ist nicht alles (G. Casalis).

9. Marxisten können von den Christen lernen, daß die Leugnung Gottes, eines „höchsten Wesens" für den Menschen, die den Menschen selbst zum

„höchsten Wesen" setzt, den Menschen eines liebenden und gerechten Anwalts beraubt und damit den Weg ebnen kann, daß Menschen sich zu „Obermenschen" setzen und andere zu „Untermenschen" machen, daß Menschen nur sich selbst ausgeliefert bleiben.

10. Marxisten können von Christen lernen, daß der Mensch von Vertrauen, von Liebe und von Vergebung mehr lebt als von der Selbstverwirklichung, die ihn zum alleinigen Schöpfer seiner selbst und seiner Geschichte macht und ihn damit unter einen permanenten Rechtfertigungs- und Leistungsdruck setzt.

Partikularität und Universalität Israels und der Kirche aus christlicher Sicht

VON RUDOLF WETH

Seit Amsterdam 1948 haben die im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen entschlossen zur Abkehr vom Antisemitismus und insbesondere vom christlichen Antijudaismus aufgerufen. Mit ihren Aussagen über das jüdische Volk in der Erklärung „Nostra aetate" zog die katholische Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil 1965 gleich[1]. Freilich bedeutete diese Abkehr kaum zugleich auch die von manchem erhoffte Heimkehr der christlichen Theologie in ihr jüdisches Erbe oder gar die Umkehr zur Zukunft einer Ökumene aus Juden und Christen. Das sog. „Bristol-Dokument" von 1967, das die Vierte Vollversammlung in Uppsala 1968 den Kirchen zum Studium empfahl, dokumentierte vielmehr ökumenische Uneinigkeit und Unschlüssigkeit in der wahrlich nicht nebensächlichen Frage, ob dem Fortbestand des Judentums theologische Bedeutung für die Kirche zukomme oder nicht[2]. In den bald darauf begonnenen Konsultationen zwischen führenden Männern und Theologen des Judentums und der Ökumene hat man sich deshalb zunächst einmal auf die Suche nach Wegen praktischer Zusammenarbeit beschränkt, und zwar unter der Leitfrage nach einem gemeinsamen Beitrag für eine künftige wünschenswerte Weltgemeinschaft. Welches theoretische Rüstzeug bringen Juden- und Christentum jeweils für diese Fragestellung mit, und wo liegen die Berührungspunkte ihrer diesbezüglichen Auffassungen? Die folgenden Überlegungen über die Dialektik von Partikularität und Universalität Israels und der Kirche aus christlich-theologischer Sicht gehören in diesen Zusammenhang und wurden

im Rahmen der erwähnten Konsultationen 1972 erstmals vorgetragen. Durch die Zuspitzung des Nahostkonflikts im Jom-Kippur-Krieg, der Israel erneut vor die Existenzfrage gestellt hat und auf seine endgültige politische Bewältigung in den Genfer Friedensverhandlungen immer noch wartet, erhalten sie ihre besondere Aktualität und dokumentieren zugleich, daß sich auch bei der eingeschränkten Fragestellung die theologische Perspektive schlechterdings nicht ausklammern läßt.

Die „Dialektik von Partikularität und Universalität" ist eine Kategorie, deren sich unser Denken in breitester Anwendung bedient. Als ästhetische Kategorie sucht sie die Harmonie einer Einheit in der Vielfalt, als soziologische das Beieinander von Gesellschaft und Individuen, als politisch-ökonomische das Gegeneinander von partikularen und Gesamtinteressen, als politische das wünschenswerte Miteinander einer Gemeinschaft der Völker zu bestimmen, um nur einige Beispiele zu nennen. Dabei zeigt sich, daß beide Begriffe, Partikularität *und* Universalität, ambivalent sind, sowohl ad meliorem als auch ad peiorem partem zu denken. Universalität kann auch tödliche Uniformität sein, ist nicht etwa selbstverständlich lebendige Vielfalt. Partikularität wiederum muß nicht unbedingt Egoismus des Partikularen, kann auch dessen berechtigte und liebenswerte Besonderheit sein.

Im theologischen Gebrauch gewinnt die Denkfigur eine besondere Bedeutung. Denn sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Tradition hat sie die Funktion, die eigene, durch Gottes Erwählen begründete Identität im Verhältnis zur zeitgenössischen Menschheit und ihrer Zukunft zum Ausdruck zu bringen. Die Gemeinsamkeit in ihrem Gebrauch verrät eine sachliche Nähe, ruft sofort aber auch die Frage nach der charakteristischen Differenz in ihrer Auffassung und Durchführung wach. Judentum und Christentum, Synagoge und Kirche verstehen sich auf eine sie selbst übergreifende, protologisch und eschatologisch die Menschen aller weltanschaulichen und nationalen Formationen umfassende Universalität hin. Und sie behaupten, schon in ihrer historischen Partikularität an jener Universalität teilzunehmen. Gerade im Verständnis und in der Praxis solcher Partizipation beginnen jedoch die Differenzen, deren bekannteste und auffälligste ist: hier nicht-missionarische, dort missionarische Partikularität. Man kommt an dieser Differenz nicht vorbei, weil sie auch alle anderen Differenzen in der beiderseitigen Auffassung von Partikularität und Universalität bestimmt. Insbesondere hat aber ihre christliche Praxis in der Vergangenheit das jüdisch-christliche Verhältnis belastet. Sooft die christliche Kirche und Theologie im Judentum einen schlechten, nach dem Kommen Christi nicht mehr gerechtfertigten und also „verstockten" Partikularismus sah, machte sie sich eines aggressiven Universalismus schuldig, ohne den auch der latente oder offene Antisemitismus nicht denkbar war und

ist. Die entschlossene Umkehr der christlichen Theologie von diesen jahrhundertelang eingefahrenen Geleisen ist für ein verantwortliches christliches Verständnis der Dialektik von Partikularität und Universalität unerläßlich. Denn eben am Verhältnis zu „Israel" wird dieses Verständnis seine Grenze und seinen Prüfstein haben.

1. Die Einheit von Partikularität und Universalität der Gottesgemeinschaft in Jesus Christus

Partikularität und Universalität fallen für den christlichen Glauben in der Person Jesu Christi zusammen. Die Partikularität der Gemeinschaft von Gott und Mensch in Jesus Christus meint die kontingente und exklusive Selbstidentifikation Gottes mit Jesus von Nazareth in Kreuz und Auferstehung. Ihre Universalität aber besteht darin, daß damit zugleich definitiv und endgültig Gottes Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit allen Menschen und zur Verherrlichung an allen Dingen entschieden ist.

Diese Einheit von Partikularität und Universalität ist nicht ohne die alttestamentliche Bundesgeschichte zu verstehen, als deren Erfüllung der christliche Glaube Jesus Christus bekennt. Der Partikularismus des alten Israel ist nicht zu verrechnen unter die Partikularität der Nationen. Israels Partikularismus ist dialektischer Art. Vordergründig könnte er als Negation einer existenzbedrohenden und glaubensgefährdenden Völkerwelt erscheinen. Hintergründig aber ist er als heilsgeschichtliches Geheimnis der Weltgeschichte zu verstehen.

Die Partikularität Israels geht in die Partikularität des einen Juden Jesus ein. Nicht die Kirche, wohl aber dieser Jesus von Nazareth repräsentiert das erwählte Volk und nimmt seine Stelle ein. Er ist *der* Erwählte, *der* Gerechte Gottes, *der* Mensch, mit dem allein sich Gott am Karfreitag identifizierte, während sonst an diesem Tag bei Juden und Heiden Gottesfinsternis herrschte. Erwählung wird auf diese Weise partikularer, verschmilzt mit dem Namen des Einen, der in vollkommener Gemeinschaft mit Gott, nämlich in der Einheit von Vater und Sohn, lebte. Erwählung wird zugleich aber universaler. Denn Jesus behielt die Gottesgemeinschaft „nicht als einen Raub" für sich selbst, sondern wollte sie mit den Vielen teilen und blieb diesem Willen treu bis zum Tode am Kreuz (Phil 2, 5—11), also auch im universalen menschheitlichen Widerspruch der Sünde gegen die Gottesgemeinschaft. Erwählung und Heil gibt es deshalb nicht mehr an diesem Einen vorbei: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" (Joh 14, 6). Erwählung und Heil gilt nun *kraft* seiner Stellvertretung bedingungslos allen: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme" (Röm 11, 32).

2. *Partikularität und vorlaufende Universalität der christlichen Gemeinde*

Die christliche Gemeinde hat ihr Sein nicht in sich selbst, sondern außer sich. Ihr Sein und Maß ist Jesus Christus, der Gekreuzigte und der Erstling der kommenden Welt. In ihm allein hat sie darum auch jene Universalität, von der Kol 3, 11 spricht: „Da ist nicht mehr Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus". Exklusive und universale Wirklichkeit ist das aber allein im Gekreuzigten und dermaleinst in der messianischen Zukunft Christi.

Die Kirche ist in ihrer Existenz und Aktivität eine *Entsprechung* zur exklusiven und universalen Wirklichkeit Jesu Christi, nicht diese selbst. Nur mit dieser Einschränkung kann man sie die „erste Internationale" (vgl. Gal 3, 28) nennen, die aus allen Nationen und Staaten berufene ekklesia. Sie ist das wandernde Gottesvolk (Hebräerbrief) zwischen Kreuz und Parusie Christi. Sie lebt im Glauben an die Versöhnung der Welt in der Aufrichtung des gnädigen Rechts Gottes im Kreuz Christi, in der Liebe, die den machtvollen Widerspruch gegen dieses Recht erleidet und durchkämpft, und in der Hoffnung auf seine endgültige Durchsetzung in ewiger Gerechtigkeit und Freude in der Parusie Christi.

Die Universalität des neuen Jerusalems kennt keine Kirche mehr (Apk 21, 22). Es gibt deshalb nur eine vorlaufende Universalität der Kirche, die mit ihrer historischen Partikularität zusammenfällt. Denn sie ist partikular, unterschieden von allen anderen menschlichen Gemeinschaften, im Bewußtsein gott-menschlicher Gemeinschaft im Namen Jesu Christi. Und sie ist partikular in der Gestalt ihrer Kreuzesnachfolge. Wenn die Kirche wirklich teilnimmt an der universalen Sendung Jesu Christi, dann gerät sie in die Partikularität der Kreuzesnachfolge. Die dereinst alle umfassende und alles durchwaltende Gemeinschaft in der Gegenwart Gottes beginnt als Scheidung unter den Menschen, als Senfkorn und Minderheit. Das Wort vom Kreuz erregt Widerspruch. Das universale Eschaton ist verborgen unter der partikularen Kreuzesgestalt. Gerade der Universalismus christlicher Sendung führt in die Partikularität. Vorlaufende Universalität verkörpert die Christenheit darum nur, wenn sie die Rechtfertigung des Gottlosen verkündigt und der parteilichen Identifikation Jesu mit den geringsten Brüdern, den Hungrigen, Rechtlosen und Gefangenen in Gehorsam, Kampf und Leiden folgt.

3. *Nationale, weltanschauliche und politische Partikularität und die Utopie einer universalen Weltgemeinschaft*

Geschichte und Gegenwart der empirischen Christenheit widersprechen all diesen Glaubensaussagen über die Kirche. Die Christenheit trägt als ein Ele-

ment dieser Welt und ihrer Geschichte vielmehr alle Merkmale menschlicher Trennung am eigenen Leibe. Die Dialektik von Partikularität und Universalität in nationaler, kultureller und politischer Hinsicht ist zunächst einmal ihr eigenes Problem. Das gilt auch für die „Ökumene". Sie ist nur zu verstehen als Bußbewegung aus dem Bewußtsein eschatologischer Einheit und Universalität in Christus und im Vollzug der Kreuzesnachfolge.

Daraus folgt unmittelbar die Kritik an der eigenen Zerrissenheit. Schlechte Partikularität des Nationalen, Kulturellen und Politischen ist mit allen damit verbundenen Trennungen am Leibe der Kirche Sünde wider ihr eigenes Sein. Die Christenheit ist aber berufen, in ihrer eigenen Gestalt trotz aller Gebrochenheit schon vorlaufend jene Gemeinschaft darzustellen, die alle nationalen und sonstigen Scheidungen unterwandert[3]. Die Partikularität des Nationalen und Kulturellen ist freilich ambivalent, und deshalb ist diese Aufgabe nicht leicht. Sie fordert die ständige kritische Unterscheidung: Was ist unerträgliche Repristination und Reproduktion nationaler, rassischer und kultureller Schranken, und was ist nationale, rassische, kulturelle Mannigfaltigkeit, die nicht nur erlaubt, sondern für das Leben der Ökumene vor Ort notwendig und wünschenswert ist?

3.1 Die Partikularität des Nationalen und die Utopie einer universalen Weltgemeinschaft

3.11 Biblische Perspektiven

Mit dem Judentum kennt der christliche Glaube die Teilung der Menschheit in die Vielzahl von Völkern als geschichtliche Gegebenheit im Umkreis des einen von Gott erwählten Volkes, kennt sie dagegen nicht als genuine Schöpfungsordnung. Die biblische Urgeschichte bezeugt vielmehr die schöpfungsmäßige Bestimmung aller Menschen zu *einer* Menschheit (Adam als Mensch und Menschheit). Und diese Bestimmung findet ihre eschatologische Erfüllung in dem neuen Adam Jesus Christus, in dem die „Scheidemauern" der nationalen, rassischen und religiösen Gegensätze abgerissen werden und eine neue, ungeteilte Menschheit ans Licht tritt (vgl. Eph 2,14ff u. Kol 3,9ff). Dem entspricht die alttestamentliche Verheißung im Zusammenhang der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion: „Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Rebmessern machen" (Jes 2, 4). Das feindlich Trennende an der Verschiedenheit der Völker wird verschwinden. Die Differenz zwischen Volk Gottes und Völkern wird aufgehoben sein in der universalen Gegenwart Gottes in allen Menschen und an allen Dingen: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen, und ‚er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein'" (Apk 21, 3 mit Zitat von Ez 37, 27). Diese Gottesgegenwart ist aber die Aufhebung schlechthin

aller Spaltung des die Menschen im Verhältnis untereinander und zur Natur von der Gottesgemeinschaft Scheidenden: „und der Tod wird nicht mehr sein noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein" (V. 4). Aufhebung der feindlichen Trennung ist jedoch nicht unbedingt Aufhebung der geschichtlich gewachsenen Verschiedenheit der Völker überhaupt, schafft vielmehr einer unausdenklichen Vielfalt Raum: „Und man wird die Herrlichkeit und die Pracht der Völker in sie (sc. die himmlische Polis) bringen" (Apk 21, 26).

Die „Partikularität der Nationen" ist also — biblisch gesehen — ambivalent:

1) Die Nationen sind nicht gesonderte Schöpferwerke oder geschichtliche Erscheinungen eines ewigen Schöpfungsgedankens Gottes. Damit verbietet sich jeder nationale Ursprungsmythos und jede religiöse Verklärung des Nationalen. Geschichtlich gewachsen und wirksam, stehen die Völker im Gegenteil unter Gottes Gericht. Ihre Partikularität im pejorativen Sinn des aggressiven Verhältnisses untereinander und insbesondere gegenüber Israel ist Ausdruck heidnischer Gottesferne (vgl. Gen 11, die Gerichtsworte über die Völker u. a.).

2) So gewiß die Partikularität des Nationalen immer schon mit dem Trennenden der Sünde verzahnt ist, so gewiß enthält sie auch ein positives Moment im Blick auf Gottes Heilsziel mit den Völkern. Das Alte Testament egalisiert nicht, sondern anerkennt die spezifischen Charaktere der verschiedenen Völker wie Ägypten, Assyrien, Phönizien usw. Durch Gericht hindurch werden sie von Gott in ihrer Eigenart angenommen, seinem Heilsplan eingefügt und dereinst der messianischen Herrschaft von Weisung und Gerechtigkeit zugeführt, die jede Herrschaft von Völkern über Völker und von Menschen über Menschen aufheben wird: „Da wird keiner mehr den andern, keiner seinen Bruder belehren und sprechen: ‚Erkenne den Herrn!', sondern sie werden mich alle erkennen, klein und groß, spricht der Herr" (Jer 31,34).

3.12 Geschichtlich-politische Perspektiven

Die Ambivalenz nationaler Partikularität zeigt sich auch in der neueren und neuesten Geschichte der Nationen. Konstruktives Nationalbewußtsein und nationalistischer Egoismus durchdringen sich von vornherein. Die europäischen Nationen entstehen in der Emanzipation vom übernationalen Imperium des lateinisch-christlichen Mittelalters und prägen den modernen Begriff der Nation als Identität von Sprach-, Kultur- und Staatsnation, die freilich nur selten in Reinform verwirklicht wird. Zugleich geht in den Begriff der Nation der „sacro egoismo" (Macchiavelli) des Nationalstaats ein, vielfach auch ein Erwählungsglaube und damit verbunden das Bewußtsein politischer und kultureller Mission an anderen Völkern. Rousseau repristiniert mit seiner neuzeitlichen „bürgerlichen" bzw. „National-Religion" in gewisser Weise die Primitivreligion geschlossener Stammesgesellschaften, die als stärkster Aus-

druck für deren Selbstbehauptung gegenüber Fremden und Feinden fungierte. Nationalistischer Partikularismus im negativen Sinn gipfelte im Nationalsozialismus mit seiner deutsch-germanischen Suprematie (nicht ohne „christlichen" Hintergrund) und seinen mörderischen Konsequenzen für sechs Millionen Juden, von anderen Opfern zu schweigen.

Nationaler Egoismus und Imperialismus sind bis in die Gegenwart eine der stärksten geschichtlichen Faktoren aggressiver Spaltung der Menschheit. Heute ist es jedoch notwendig, auch das positive Moment in der Partikularität der Nationen herauszustellen, und zwar auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Situationen.

1) Bei der Identitätsfindung und Konsolidierung neuer politischer Verbände und historischer Subjekte in Asien und Afrika hat der Nationalismus vielfach eine integrative und konstruktive Funktion. Es kommt zwar sofort zu neuen inneren und äußeren Schranken, wenn partielle geschichtliche, religiöse und kulturelle Traditionen als nationales Ferment dienen sollen, besonders dann, wenn sie sich mit ethnischen und rassischen Merkmalen verbinden. Doch gerade in den vielen Fällen, in denen verschiedenste Völker, Stämme, Sprachen und Kulturen zu einer neuen Nation zusammenwachsen, dominiert das politische, in Europa aus der französischen Revolution hervorgegangene Moment im Nationalismus: der Kampf um politische und ökonomische Unabhängigkeit, um die Verwirklichung der Menschenrechte, um Brot und Frieden, soziale Gerechtigkeit und persönliche Freiheit.

2) Die Gefahr aggressiver Spaltung der Menschheit geht schon heute nicht mehr so sehr (oft nur vordergründig!) von einzelnen Nationen als vielmehr von übernationalen politischen, ideologischen, wirtschaftlichen und militärischen Blöcken aus. Ihr Interesse ist nach außen hin partikular und ruft deshalb partikulare Reaktionen hervor, die — etwa im Fall der Entwicklungsländer gegenüber dem Kartell der Industrienationen — ihr transitorisches Recht haben. Aber auch nach innen manifestieren diese Blöcke oft genug die Hegemonie der stärkeren Nationen, wenn nicht einer stärksten, gegenüber den schwächeren. Gerade hier gewinnt die Partikularität der Nationen eine neue positive Bedeutung, nämlich die politische Schutzfunktion für Minderheiten und für die Selbstbestimmung von Menschen auch auf regionaler und lokaler Ebene. Die Nationen müssen heute zwar wesentliche Souveränitätsrechte aufgeben, wenn die Menschheit überleben soll. Aber können sie es tun ohne die Gewißheit, daß ihre Rechte in eine übernationale Rechtsgemeinschaft eingehen und nicht für Block- und Einzelinteressen mißbraucht werden?

3) Während unter 1) und 2) im *transitorischen* Sinn von einer positiven Partikularität des Nationalen die Rede war, die also mit der Überwindung des negativ Partikularen aufhören bzw. in die weltweite Verwirklichung der Men-

schenrechte „vor Ort" aufgehen kann, soll drittens von einer bleibenden Positivität nationaler Partikularität die Rede sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit der technischen Welteinheitskultur auch die politisch und rechtlich geeinte Weltgesellschaft Wirklichkeit werden wird. Diese Einheit könnte jedoch die universale Teilung des Menschlichen in die Entfremdung einer total verwalteten, „eindimensionalen", sinn- und seelenlosen Welt bedeuten. Hier wird die Partikularität des Nationalen schon heute in einem neuen Sinn wichtig: als die jeweilige Besonderheit geschichtlicher, religiöser und kultureller Traditionen, die, entlastet von dem Funktionszwang nationalistischer Identifikation und Konkurrenz, zum vielfältigen Potential und Angebot an die ganze Menschheit beitragen können. Diese „ästhetische" Dimension des Nationalen steht noch vor ihrer eigentlichen Entdeckung und Würdigung.

3.2 Die Partikularität des Religiösen und Weltanschaulichen und die Utopie einer universalen Weltgemeinschaft

Wie schon in 3.1 muß auch hier streng zwischen der eschatologischen Verheißung des universalen Reiches Gottes und der Utopie einer vom Menschen heraufzuführenden Weltgemeinschaft unterschieden werden. Über 3.1 hinaus ist im Blick auf die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen aus christlicher Sicht zu sagen: Nur um den Preis der eigenen Identität könnte die Christenheit auf ihr konstitutives, aber eben exklusives und partikulares Bewußtsein gott-menschlicher Gemeinschaft in Jesus Christus verzichten. Sie darf deshalb aber nicht blind sein, sondern muß offene Augen haben für die vielen Überzeugungen neben ihr, die entweder ein anderes Bewußtsein von Gott und Mensch behaupten oder aber jedes solches Bewußtsein als Täuschung oder Betrug zugunsten einer anderen Weltanschauung bestreiten. Sie wird im Blick auf eine kommende Weltgemeinschaft entschlossen für einen Pluralismus dieser Überzeugungen eintreten, ohne pluralistischer Ideologie zu verfallen. Denn sie hat mit ihrem Zeugnis keinen Zwang, sondern die Einladung des bittenden Christus zu wiederholen (2 Kor 5, 20). Sie kann zugleich ihrem Auftrag gemäß nur in einem permanenten Prozeß der geistigen Auseinandersetzung um die Möglichkeit der Wahrheit eines bestimmten Bewußtseins von Gott und Mensch begriffen sein[4]. Diese Auseinandersetzung ist gewaltlos zu führen, und das heißt: im Medium der Sprache, mit den Mitteln der Vernunft und der Liebe und in der Achtung der Überzeugung und Menschenwürde des anderen. Die christliche Gemeinde optiert deshalb für die positive weltanschauliche Neutralität des Staates, die verschiedenen Überzeugungen, ihrer Motivation zum Engagement sowohl als auch ihrer Auseinandersetzung untereinander Raum gibt, ohne sich in sie einzumischen.

Zugleich ergibt sich aus dem Wesen der christlichen Gemeinde die entschiedene Option für den nicht-religiösen Staat. Denn im Bekenntnis zur Herrschaft Gottes in Jesus Christus ist die christliche Gemeinde christokratische Bruderschaft[5], in der keiner über den andern herrscht und in der auch die verschiedenen Ämter nicht die Funktion der Herrschaft, sondern nur den Charakter des Dienens haben können. Da aber der Staat jeder — und also auch der demokratischen — Verfassung ein von Menschen über Menschen ausgeübtes Herrschaftsverhältnis ist, darf aus christlicher Sicht für ihn unmöglich irgendein Bewußtsein von Gott konstitutiv sein[6]. Der Widerspruch der christlichen Gemeinde muß sich hier nicht nur gegen den christlichen, sondern gegen den religiösen und Weltanschauungsstaat überhaupt richten. Darunter fällt selbstverständlich auch der Staat mit dezidiert antireligiöser Weltanschauung.

3.3 Überwindung der schlechten Partikularität im Politischen und Sozialen im Blick auf eine kommende Weltgemeinschaft

Aus dem eschatologischen Wesen der christlichen Gemeinde als herrschaftsfreie Bruderschaft folgt der politische Kampf ihrer Glieder — als Bürger! — gegen jede schlechte Partikularität im Politischen und Sozialen. Im Sinne dieser Entsprechung traten sie ein für eine möglichst demokratische Verfassung unserer Welt und für die Maximalisierung der Gerechtigkeit aller Bürger. So nahe das Christentum dem liberalen Rechtsstaat stand und mit guten Gründen noch steht, so bedenklich ist heute die faktische *Dominanz* von Eigentumskategorie und Leistungsprinzip geworden, die die übrigen Freiheitsrechte beherrschen, statt sich von ihnen begrenzen zu lassen. Darüber hinaus beginnt heute das Grundprinzip der spätbürgerlichen Weltgesellschaft in West und Ost — zugleich das fragwürdige und gegenüber der „Dritten Welt" imperialistische Maß ihrer Sozialität[7] —, nämlich die wirtschaftliche Expansion und das Wachstum des Bruttosozialprodukts, an seine ökologischen und humanen Grenzen zu stoßen. Der Aufbau von neuen Wertsetzungen und Prioritäten des gesellschaftlichen Lebens in vernünftiger Relation zu den ökonomischen Notwendigkeiten wird zur vordringlichen Aufgabe im Blick auf eine Weltgesellschaft, die die schlechte Partikularität im Politisch-Sozialen und Politisch-Ökologischen hinter sich lassen soll.

4. Partikularität und Universalität aus christlicher Sicht im Blick auf das Judentum und den Staat Israel

Die christliche Auffassung von Partikularität und Universalität im Blick auf das Judentum und insbesondere den Staat Israel ist nicht eindeutig. Die einen halten die besondere Geschichte Gottes mit Israel mit dem Kommen Christi

für abgeschlossen. Das Judentum ist für sie eine Religion wie jede andere und der Staat Israel ein säkularer Staat wie jeder andere. Für die anderen bleibt das Geheimnis göttlicher Erwählung über dem jüdischen Volk. Und einige von ihnen sehen sogar in der Gründung des Staates Israel die beginnende Erfüllung eschatologischer Verheißung des Alten Testaments.

Der christliche Glaube würde sich m. E. aufgeben, wenn er nicht auch im Blick auf „Israel" an der Einheit von exklusiver Partikularität und Universalität Jesu Christi festhielte. Aber das schließt gerade ein, daß der Universalismus der Kirche und ihrer Sendung seine Grenze an Israel findet. Jesus war Jude, und die Gemeinde Jesu Christi begann als innerjüdische Erweckungsbewegung in Jerusalem, die in der Zwölfzahl der Apostel das messianische Israel symbolisierte. Schon deswegen kann es keine heidenchristliche Mission Israels geben — als müsse Israel allererst mit Jesus bekanntgemacht werden —, sondern kann es nur einen christlich-jüdischen Dialog über die Bibel (AT) und die gemeinsame Geschichte einschließlich des folgenschweren „Schismas von Kirche und Synagoge" (Miskotte) geben, und sollte es neben dem heidenchristlich-jüdischen auch einen innerjüdischen jüdisch-christlichen Dialog geben[8]. Zur „ekklesia" aus den Völkern wurde die christliche Gemeinde erst in der doppelten Erfahrung, daß der Geist des Gekreuzigten Heiden *ohne* Gesetz und Beschneidung erfaßte und daß die Synagoge diesen Weg des erhöhten Jesus ablehnte. Nach Römer 9—11 wurde damit die traditionelle Erlösungsordnung — erst die Juden, dann die Heiden — von Gott selbst umgekehrt. Dank der zeitlichen Verstockung Israels (nicht seiner ewigen Verwerfung!) wird nach dem Selbstverständnis des Apostels die endzeitliche Völkersammlung schon jetzt Realität in Mission und Kirche. Dieser Weg gilt Paulus aber zugleich als ein Umweg Gottes zur Verwirklichung seiner Verheißungen an Israel. Mit der Ablehnung des Evangeliums von dem Messias Jesus geht Israel seinen selbstgewählten Weg. Aber dieser Weg der Verstockung ist auf verborgene Weise doch der besondere Weg, den Gott sein Volk zur universalen Gottesgemeinschaft führt. Israels Partikularismus wird damit nicht hinfällig, doch er gewinnt einen neuen Sinn.

Es ist für das Selbstverständnis der Kirche und zumal ihrer Universalität von entscheidender Bedeutung, ob sie den besonderen Weg Israels anerkennt oder nicht. Israels Partikularismus ist zwar nicht mehr die Exklusivität seiner eigenen Erwählung, denn *in* Christus sind alle erwählt. Aber Israel bleibt das Zeichen der exklusiven und partikularen Erwählung Christi. Und vor allem: Jesus Christus ist mehr als die kirchliche Christologie. Indem Israel weiterhin auf das Kommen des Messias hofft, erinnert es die Kirche an die noch ausstehende messianische Zukunft Jesu Christi. „Extra *Christum* nulla salus" — das gilt für alle Menschen und also auch für Israel. Doch gerade die Parti-

kularität Israels mahnt die Kirche, diesen Satz nicht zu verfälschen in das bekannte „Extra *ecclesiam* nulla salus". Erst die messianische Zukunft Jesu Christi und seines Reiches, das auch Israel umfassen wird, ist endgültig katholisch und universal. Die Katholizität und Universalität der Kirche ist deshalb vorläufig, hat ihre innergeschichtliche Grenze an der Partikularität Israels.

Wo die christliche Kirche das vergessen hat, da usurpierte sie die Katholizität und Universalität des Reiches. Die Tendenz zur Verkirchlichung Israels — eine Spaltung des gekommenen und kommenden Christus! — ging oft genug mit der eigenen Paganisierung Hand in Hand. Verlor die Kirche das Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit und Fremdlingschaft, hielt sie Versöhnung und Erlösung nicht auseinander und glaubte sie sich selbst bereits als Erfüllung, dann diente sie als religiöse Sanktionierung eines Reiches (z. B. des konstantinischen), einer Ideologie (z. B. derjenigen vom „christlichen Abendland"), einer Nation.

Durch Israel wurde und wird die christliche Kirche gewarnt, ecclesia triumphans sein zu wollen statt ecclesia crucis. Denn Israel hat erfahren, daß die Erwählung ins Leiden führt *und* daß dieses Leiden Gott selbst zutiefst berührt[9]. Gott läßt sich nicht — auch christologisch nicht — zur Sanktionierung der Unerlöstheit der Welt mißbrauchen. Wo die christliche Gemeinde das begreift und mit ihrer Kreuzesnachfolge bezeugt, da kann sie auch frei werden zum Zeugnis gegenüber Israel, daß das Kreuz Jesu Christi in seinem letzten Sinn Stellvertretung und Versöhnung schon in der noch unerlösten Welt ist.

Aber von welchem „Israel" haben wir gesprochen? Gewiß vom alttestamentlichen Israel in der Kontinuität des Gottesvolkes, vor allem aber von Israel, das der Kirche so merkwürdig gleichzeitig bleibt im geschichtlichen und im zeitgenössischen *Judentum* in und außerhalb des Staates Israel. Was die Gründung des *Staates Israel* für das Judentum bedeutet, das ist der nächstliegende Ernstfall für die innerjüdische Klärung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität. Hier reichen die Meinungen bekanntlich vom extremen orthodoxen Standpunkt, der die Staatwerdung als den großen Abfall betrachtet, bis zum extrem säkularistischen, der sie als Chance versteht, die Last unverständlicher Erwählung abzuschütteln. Eine Klärung aus der Mitte des inner- und außerisraelischen Judentums wird erst erfolgen können, wenn die Existenz des jungen Staates gesichert ist.

In das Gespräch mit dem Judentum, das gerade an diesem Punkt sehr behutsam zu führen ist, sollte aber aus christlicher Sicht ein Doppeltes eingebracht werden:

1) Die christliche Gemeinde, die das heilsgeschichtliche Geheimnis eines Judentums achtet, das sich in 2000 Jahren seinen Wirtsvölkern nicht assimilierte, kann einer Identifizierung von Judentum und Staat Israel nicht folgen. Gilt etwa die eschatologische Hoffnung „Übers Jahr in Jerusalem" nach 1948

nicht mehr? Müßte das Aufgehen des Judentums in den Staat Israel nicht das Ende seiner Identität und seine Paganisierung zur „politischen Religion" eines Staates bedeuten? Diese — auch innerjüdisch gestellten — Fragen konvergieren mit der christlichen Option für den nicht-religiösen Staat, die auch eine geschichtstheologische Sanktionierung des Staates Israel ausschließt.

2) Die christliche Gemeinde muß in ihren Gliedern — als Bürger! — und gegebenenfalls auch als Gemeinde unbedingt für das politische Existenzrecht Israels eintreten. Für sie ist es *theologisch* von Bedeutung, daß sich das Judentum nicht ohne den Bezug auf das verheißene Land verstehen kann, wie sich in der Ugandakrise von 1903[10] und gegen alle Tendenzen einer nationalistischen Ätiologie gezeigt hat. Darin ist jedoch nicht mehr und nicht weniger als ein Zeichen zu sehen. Ein Zeichen ist aber eine geschichtliche Aufgabe. Für den Staat Israel vielleicht die doppelte: ohne nationale Theokratie einerseits dem Selbstverständnis des *Judentums* im Verhältnis zum Land positiv Raum zu geben und andererseits nach politischen Entsprechungen für die ungeheure neue Erfahrung einer im Nationalen nicht aufgehenden Ökumene aus Juden und Juden — aus amerikanischen und russischen, europäischen und afrikanischen Juden — zu suchen. Dazu fordern die Araber und Palästinenser innerhalb und außerhalb des Staates Israel ja heraus. Und hier liegt vielleicht auch ein möglicher Schlüssel, die Relationen Staat Israel — Völkerwelt („Weltgemeinschaft") und Judentum — Völkerwelt zu bestimmen. Die christliche Gemeinde aber wird durch ihre Glieder in Parlamenten, Regierungen und wo immer jenes Zeichen gerade dann *politisch* ernst nehmen, wenn sie für das geschichtlich gewachsene Existenzrecht des Staates Israel *neben* dem der Nachbarvölker eintritt, wenn sie die geschichtliche Verpflichtung, ein zweites Auschwitz zu verhindern, wahrnimmt und wenn sie dann allerdings den Staat Israel nach allgemeinen Maßstäben von Staatlichkeit und politischer Aktivität mißt.

Die Gründung und Existenz des Staates Israel hat die *geistliche* Aufgabe zugleich leichter und schwieriger gemacht, die Leo Baeck Juden und Christen einst folgendermaßen stellte:

„Judentum und Christentum sollen einander Ermahnung und Warnung sein: das Christentum das Gewissen des Judentums, und das Judentum das des Christentums. Diese gemeinsame Basis, diese gemeinsame Möglichkeit, diese gemeinsame Aufgabe, zu deren Erkenntnis sie geführt werden, wird für sie ein Ruf sein, aufeinanderzuzugehen. Und dann werden die beiden imstande sein, zusammen ihren Platz einzunehmen, nicht widereinander, sondern Seite an Seite vor dem Forum des Allmächtigen, dem Richtstuhl, vor den Juden und Christen gleichermaßen sich jeden Tag geladen wissen[11]."

ANMERKUNGEN

[1] Diese Erklärung hat inzwischen durch das Dokument des französischen Episkopats über „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum" vom April 1973 eine sehr viel weitergehende Auslegung gefunden.

[2] Vgl. Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, „Ökumenische Rundschau", Beiheft 7/8, 1967, S. 67 ff.

[3] Vgl. Apg 2 und die ökumenischen Überlegungen zur Eucharistie.

[4] Vgl. hierzu und zum Folgenden H.-G. Geyer, Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie, in: A. Burgsmüller (Hrsg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, Gütersloh 1974, S. 195 ff.

[5] Vgl. E. Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, 1970², S. 124 ff.

[6] Vgl. Mt 20, 25—26 (Leitwort für die 4. Barmer These): „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so jemand unter euch will gewaltig sein, der sei euer Diener."

[7] Vgl. Geyer, a.a.O., S. 207 ff.

[8] Dieser Dialog ist einzigartig und kann nicht als Modell für das christliche Verhältnis zu anderen Religionen dienen. Er schließt das Zeugnis von Jesus *Christus* nicht aus, sondern gerade ein — da, wo es erfragt wird, wo diese Frage durch eine glaubwürdige Gemeinde geweckt wird.

[9] Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1972, S. 259 ff.

[10] Auf dem Zionistenkongreß des Jahres 1903 stieß die politische Überlegung Herzls, den geplanten Judenstaat — wenigstens vorübergehend — in Uganda zu errichten, auf den entschlossenen Widerspruch des Ostjudentums.

[11] Zitiert nach H. Gollwitzer / E. Sterling (Hrsg.), Das gespaltene Gottesvolk, 1966, S. 7.

Das Heilige Jahr 1975 in ökumenischer Sicht

Eine Besinnung

VON ALBERT BRANDENBURG

Erwägungen über die Bedeutung des Heiligen Jahres sollen beginnen mit einem Hinweis auf Papst Paul VI., der am 9. Mai 1973 das Heilige Jahr angekündigt hat. Er nannte damals zwei bedeutende Leitbegriffe: renovatio und reconciliatio, Erneuerung und Versöhnung. Ein Jahr später, am 23. Mai 1974, dem Fest der Himmelfahrt Christi, wiederholt der Papst dasselbe ausführlich in seinem Apostolischen Brief „Apostolorum Limina". Diese beiden Worte stellt er in den Zusammenhang des einzelnen Christenlebens, aber auch in das Leben der ganzen Kirche und sagt, es müsse das Reformwerk des Vatikanischen

Konzils in Theologie, Spiritualität und der praktischen Anwendung, also in der Pastoral, durchgeführt werden. Am Schluß seiner Bulle spricht der Papst dann auch von der Versöhnung unter den Christen. Dies sei eines der wichtigsten Anliegen des Heiligen Jahres. Bevor alle Menschen zur Vatergüte und Gnade Gottes zurückgeführt würden, müßte die Gemeinschaft unter den Christen erneuert werden. Sie haben ja schon den Herrn Jesus erkannt und aufgenommen als den Herrn seiner göttlichen Barmherzigkeit, der die Menschen *befreit* und im Geist der Liebe und Wahrheit zusammenführt.

So möge das Heilige Jahr eine günstige Gelegenheit sein, das Band unter den Christen zu einigen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist die Buße dringend notwendig.

Wir sind der Meinung, hier sind goldene Worte gesprochen worden; Worte, die aber allzuleicht im täglichen Gebrauch verblassen. Es soll darum versucht werden, ihnen ursprünglichen Glanz wiederzugeben. Wir meinen die Worte: *Erneuerung in Buße, Versöhnung, Befreiung, Liebe* und *Wahrheit*. Diese Worte sollen — wir versuchen die Sprache des Papstes festzuhalten — in ihrem konsozialen Verständnis gedeutet werden.

I.

Wir sind heute Zeuge einer lebhaften Auseinandersetzung in der ökumenischen Bewegung. Es mag sein, daß bei manchen Repräsentanten der Genfer Ökumene eine überstarke Neigung zur sozialethischen Interpretation biblischer Begriffe besteht und demgemäß auch eine vorrangige sozialpragmatische Realisierung der Ökumene vollzogen wird. Wir erleben auch, nicht nur als unbeteiligte Zuschauer, sondern als Mitengagierte, die Korrektur, die von bekennenden Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen an dem Kurs der Genfer Ökumene geübt wird. Demgemäß wollen wir als katholische ökumenische Christen in aller vornehmen Selbstbescheidung besorgt sein um eine Versöhnung der oft allzu laut Diskutierenden. Unser Ziel muß sein, daß — wie ein deutscher evangelischer Bischof sagt — eine *kritische* Kommunikation erreicht wird. Aber wir wollen ja nicht nur Wogen glätten, sondern zu sagen versuchen, wie wir ökumenisch heute das Heilige Jahr vollziehen. Wir können es aber nicht im luftleeren Raum tun, sondern müssen es *in* und *mit* und *unter* den Problemen tun, die so ergreifend deutlich von den Streitenden im mehr nichtkatholischen Bereich uns vor Augen geführt werden.

Erneuerung. Erneuerung ist das erste, was der Papst nennt. Wir müssen uns wandeln und eine mutatio cursus, eine Änderung des Lebenslaufes, vollziehen. Erneuerung ist also Änderung des eigenen Lebens. Wir wissen um die Gefährlichkeit des Wortes „verändern". Dieses Wort, das der junge Marx in die gesellschaftliche Diskussion geworfen hat, ist geradezu ein Zauberwort geworden.

Millionen Christen, auch gerade in der katholischen Kirche, sind fasziniert von dem Gedanken einer Veränderung, die natürlich zuerst eine Veränderung an den Zuständen, Einrichtungen und Dingen in der Kirche sein soll. Wir sind der Überzeugung, das ist eine Fehlmeinung. Die Änderung in der Kirche muß vollzogen werden an den Personen, an Haupt und Gliedern. Der Papst führt an dieser Stelle das Wort *Metanoia* ein, Umkehr, Buße im Heiligen Geist, der uns verliehen ist vom österlichen Christus. Dieser Wandel im Innern des Menschen verweist aber auf den nächsten Begriff, die Versöhnung. Buße in den verschiedenen Dimensionen besagt ein entschiedenes Nein zu persönlichen oder gemeinsamen Fehlern und der ernsthafte Versuch zu einem Leben in neuer Richtung als Neuanfang also.

Versöhnung. Versöhnung ist ein Geschehen zunächst von Gott zu uns. Gott hat uns mit sich versöhnt durch Christus. Hier ist das deutsche Wort wichtig. Wir sind durch die Gnade Jesu Christi wieder neu zur *Sohnschaft* Gottes gerufen. Getilgt ist die Sünde, ausgelöscht die Schuld, verschwunden der Zorn Gottes. Christus hat uns in die Kindschaft Gottes neu eingesetzt. Im heiligen Raum dieser Versöhnung gibt es nicht mehr Trennung und Spaltung zwischen Sklaven und Freien, zwischen Juden und Heiden, zwischen Rassen. Wir wissen, wie die Welt beunruhigt wird von den Schauern der Spaltung.

Es wäre zu wünschen, daß die ganze Rassismus-Auseinandersetzung nicht nur von nichtkatholischen Christen getragen würde, sondern daß wir in die innere Not dieser Problemtiefen mit hineinsteigen würden. Es ist oft eine erschütternde Unberührtheit diesen Problemen gegenüber bei vielen katholischen Christen. Hier sollte katholische Solidarität im Heiligen Jahr neu begonnen werden. Im Grunde sind es doch alles auch *unsere* Fragen und Probleme, und wir können dazu maßgeblich mitreden.

Versöhnung aber muß im Konkreten, in der *Ökumene am Ort,* immer neue eingeübt werden. Ungefähr in der Zeit, als die ökumenische Bewegung das alte ehrwürdige Wort „Katholizität" neu wiederfand, wurde ein anderes Wort geboren, das schöne Wort „Konziliarität". Es ist das genaue Gegenstück von Katholizität und meint die Enge, die Kleinheit unseres Lebensbezirks, in dem wir mit Nichtkatholischen zusammenleben müssen. Hier wird das Ökumenische als Großbewegung über den Erdkreis hin singularisiert, konkretisiert und präfiguriert. Wenn hier versagt wird, kann man nicht von einem Wachstum der Ökumene in der Welt sprechen. Konziliarität aber ist ein Kind aus der Wurzel der reconciliatio, der Versöhnung, die der Papst meint. Hier ist ein echter Kontakt zu schließen zwischen dem Leitbegriff des Heiligen Jahres und dem Leitbegriff der ökumenischen Bewegung.

Befreiung. Der Papst spricht davon, daß Christus befreit. Mit dem Wort „Befreiung" ist ein modernes Schicksalswort genannt. Es gibt eine eigene Be-

freiungstheologie. Das Losungswort der nächsten Weltkirchenkonferenz des Ökumenischen Rates lautet: „Christus befreit und eint". Wenn irgendwo, dann ist hier die Gefahr der *Zweideutigkeit* biblischer Worte klar gegeben. „Befreien", das ist ein Wort aus der Schöpfungs- und Erlösungssprache. Es ist ein durchaus politisches, zugleich aber auch religiöses Wort. Es gibt nun drei Möglichkeiten. Man kann „befreien" eindeutig soteriologisch von der Schuld und Sünde meinen, also im rein übernatürlichen Sinn. Dann kann natürlich kein Missionar in die abgezirkelten Siedlungen Südafrikas einziehen und den Abgeschnürten eine Predigt halten. Zweitens kann man „befreien" im politischen Sinn verstehen. Dann sieht man die Befreiung von der Knechtschaft im soziologischen Sinn. Worte Christi werden oft gewaltsam umgedeutet und rein welthaft interpretiert.

Man kann und soll aber „befreien" sowohl in dem einen wie in dem anderen Sinn verstehen, und dann ist es biblisch-evangelisch und zugleich besonders katholisch.

Wir erleben den Zusammenprall von Gegensätzen und Alternativen, die keine echten Alternativen sind, und wir meinen, daß bei dem Thema der Konferenz von Nairobi wir konstruktiv mitwirken müssen: Es gibt eine Theologie der Befreiung, diese darf aber keine Soziologie werden, die ins Säkulare abgleitet, sondern sie muß eine *Theologie* der Befreiung sein. Gott sieht den ganzen Menschen, das Gebilde, geschaffen nach seiner Ebendbildlichkeit, er sieht ihn aber auch wunderbarer erneuert in seiner erlösten Gotteskindschaft.

Wenn irgendwo und irgendwann, dann müßte im Heiligen Jahr die katholische Kirche, nicht aus einem Geist souveräner Rechthaberei heraus, ein versöhnendes Wort sprechen zur lebhaft geführten Diskussion, die von Bangkok über Lausanne nach West-Berlin geht. Nichts wäre verfehlter, als hier Überlegenheit zu zeigen. Wir sind auch keine *Schiedsrichter,* sondern wir haben als katholische Ökumeniker nur das Wort von der *Liebe* zu verkünden. Es geht ja nicht darum, daß im Antirassismusstreit etwa Gerechtigkeit gilt. Diese ist notwendig. Sie ist die Grundlage für allen Frieden, wie das Leitwort eines der letzten Päpste (Pius XII.) lautet, nicht nur Grundlage sondern das Werk, das zum Frieden führt. Die Christen sind aber zur *Liebe* ermahnt. Das ist inmitten aller Utopien und eschatologischen Versprechungen das uneingeholte Ethos des Christlichen, der Sieg über Marxismus, Säkularismus und Maoismus: die christliche Liebe, die von Gott kommt, sich im Menschen auswirkt bis zur Torheit der Feindesliebe. Banal gesprochen: Damit können wir uns in aller Welt sehen lassen.

Aber das Gebot der *Liebe* ist eben im christlichen Verständnis sozusagen das Wagnis des Unmöglichen. Liebe ist das gefährdetste Wort von der ganzen Welt, in allen Bereichen ist es der Mißdeutung ausgesetzt. Soll man darum aber

auf dieses wahrhafte Wunder des Christentums verzichten, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten in einem zu sehen?

Wenn es gelingen würde, die Predigt der Liebe in alle Räume des Ökumenischen hinein auszusagen, mit neu geltender Kraft, wäre das Hauptziel des Heiligen Jahres erreicht.

Liebe ist dem Mißgriff vor allem des Gefühls ausgesetzt. Liebe ist Gefühl, aber weitaus mehr als das, sie ist Hingabe und Tat, Opfer und Todesbereitschaft, wie Christus ausdrücklich lehrt. Zur Liebe gehört — soll sie echt sein — die

Wahrheit. Aber auch diesem Wort ist es längst vor des Pilatus Zeiten und seiner Frage übel ergangen. Auch sie ist eines der goldenen Worte, von denen oben die Rede war. Ohne Wahrheit sind die anderen Begriffe aufgeblasene Nullen. Was ist nun diese Wahrheit? Sie ist das Werk Gottes selbst, wie die Lüge das Werk des Teufels ist. Wahrheit ist das, was Gott, der Schöpfer und Erlöser, der Herr der Welt und Christus, der Erlöser, dem alle Macht gegeben ist, meint, wo wir in des Kreuzes Namen Gottes gedenken; da ist Wahrheit, nicht Illusion und Utopien. Utopien werden ja an die Dritte Welt in verführerischer Verpackung angeboten: Was der unheilen Welt auf der südlichen Erdkugel vonnöten ist, ist die Wahrheit, aber nicht die Wahrheit der Begriffe, sondern die Wahrheit, die von Christus kommt und durch seine Apostel lebendig bezeugt wird.

II.

Das Ökumenische steht z. Z. nicht hoch im Kurs. Weder bei manchen Katholiken noch bei manchen evangelischen Christen, die das Evangelium bedroht sehen. Der Papst sagt ausdrücklich — wir müssen ihm hier erklärterweise beipflichten —, daß die Versöhnung der Christen, also ökumenische Tat, das *vordringlichste Anliegen* des Heiligen Jahres ist. Es gibt kein Ausweichen wegen des Murrens mancher Kritiker, die die Heilsgeschichte nicht in großen Dimensionen sehen, vorbedeutet bereits im Alten Testament. Dort gab es keine Trennung des auserwählten Volkes, keinen Auszug also ohne eine von Gott geführte Wiedervereinigung. Wir sagen nichts Neues, wenn wir feststellen, daß das Heilige Jahr als Jubeljahr der Versöhnung bereits ins Alte Testament zurückreicht. Das Jubeljahr heißt eigentlich Jobeljahr oder Halljahr, bei den Juden jedes 50. Jahr, mit Sklavenbefreiung, Schulderlaß und Pfandrückgabe. Darauf geht das Heilige Jahr in der katholischen Kirche zurück. Zuerst wurde es von Bonifaz VIII. 1300 verkündigt. Es ist der gleiche Gott, damals und heute, der sein Volk in die Spaltung und Trennung führte und es wieder zurückrief in das Erlebnis einer weitaus größeren Einheit, als Menschen dies gedacht hätten. Es ist also der Gott der Versöhnung und Eini-

gung, der Gott, der uns die Chance gibt, echten Fortschritt durch Buße und Erneuerung zu erzielen.

Von daher drängt sich uns das Ökumenische als Urbestand des Jubeljahres geradezu auf. Wir lebten klein und nicht groß in den Gedanken Gottes, wenn wir von daher ökumenisch das Heilige Jahr nicht recht deuteten. Wir schließen mit dem Satz: Die Krise des Ökumenischen möge im Heiligen Jahr zum Pleroma der Gedanken Gottes werden, die dann als neue Wegweisung für das gesamte Gottesvolk in der Herrlichkeit Gottes aufscheinen. Vom alttestamentlichen Jubeljahr her versteht man auch neu die Kirche als das Wandernde Gottesvolk, als ecclesia peregrinans, wie das Lehrschreiben des Papstes besagt, ein Wort von der Kirche, über das echter ökumenischer Konsens besteht.

VII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Engelberg/Schweiz

Sehr selbstbewußt haben die Delegierten der KEK am Ende ihrer Tagung in Schweizer Höhenluft festgestellt: „Wir werden die KEK in Zukunft noch nötiger haben als jetzt schon. Wir brauchen dringlich eine Einrichtung, die es den Kirchen Europas ermöglicht, einander zu begegnen, einander an den geistlichen Erfahrungen Anteil zu geben, miteinander zu beraten und zu handeln." Was drückt sich darin aus? Die unmittelbaren, persönlichen Eindrücke von Konferenzteilnehmern im Zeichen brüderlicher Begegnung? Die abgeklärte Schau aus der Höhe neuer gemeinsamer Einsichten und Erkenntnisse? Der Notschrei einer Konferenz, die in sich die politische und kirchliche Zerrissenheit Europas widerspiegelt? Oder die Zuversicht derer, die von ihrem Herrn wieder neu zu Tätern des Wortes verpflichtet wurden?

Unbestreitbar bleibt es das Verdienst der KEK, auf ihren Vollversammlungen und in den Studienausschüssen die Begegnung von Christen aus den unterschiedlichen europäischen Kirchen und Gesellschaftssystemen ermöglicht und gefördert zu haben. Diese Begegnungen haben jenseits aller Tagesordnungspunkte ihr eigenes Gewicht. Lehre und Tradition, Frömmigkeit und Tat einer Kirche gewinnen ihr Profil oder relativieren sich in den persönlichen Kontakten. Im Austausch von Erfahrungen werden Zeugnis und Liebe, Tiefe und Reichtum des Glaubens erkennbar. Daraus erwächst das Vertrauen zueinander, das den notwendigen Freiraum zum offenen Gespräch bei den Tagesordnungspunkten gewährt. Hier wurde eine Chance verpaßt — ein viel zu umfangreiches Tagungsprogramm, eine wenig straffe Verhandlungsleitung und mehrere Sondersitzungen engten die Zeit für ein privatissime der über 350 Teilnehmer allzusehr ein. Das ist um so bedauerlicher, als die KEK nicht in den Wolken himmlischen Friedens angesiedelt ist. Sie trägt mit den theologischen Divergenzen kirchlicher Spaltungen die ganze Misere europäischer politischer Spannungen in sich. Selbst wenn es ihr einmal gelungen ist, mit ihrer Schiffskonferenz auf der Ostsee der verzwickten politischen Abgrenzungsdiplomatie ein Schnippchen zu schlagen, kann sie sich nicht nostalgisch rühmen, wenigstens in ihrem Forum die gesellschaftlichen Gegensätze Europas überbrückt zu haben. So stellt die Sektion I in ihrem Bericht ganz nüchtern fest: „Der Gegensatz der gesellschaftlichen Ordnungen in Ost und West wirkt sich auch auf die Gemeinschaft unter den Kirchen aus. Verschiedene Überzeugungen sowie bewußte und unbewußte Bindungen lähmen das Vertrauen und den freien Umgang. Wenn die Periode des Kalten Krieges auch überwunden ist, wird noch kein völlig offenes Gespräch geführt. Einheit verlangt zwar nicht Übereinstimmung, aber die Fähigkeit, die Ziele und Probleme des anderen zu verstehen, sich gegenseitiger Infragestellung zu unterwerfen und einander zu dienen."

Die Thematik Ost-West mit ihren politischen und wirtschaftlichen Implikationen bot zwar keinen unmittelbaren Zündstoff für die Konferenz, stellte aber unterschwellig eine nicht zu unterschätzende Belastung der Gespräche dar. Hier drückt sich das gesellschaftliche Eingebundensein von Kirchenvertretern in ihre jeweiligen Wirtschafts- und Machtsysteme aus. Immer noch wird — meist unbewußt — die Vermutung zum Träger eines Mißtrauens, der andere würde, wollte oder müßte für sein Regime reden. So gewiß nationale Verbundenheit bei den Delegierten vorhanden ist, sollte doch Schluß gemacht werden mit der Unterstellung, hier würde ein unverzeihlicher Synkretismus kreiert. Professor Pakozdy, Ungarn, hat in seinem Referat mit Leidenschaft gebeten: „Sie helfen uns (den Kirchen in den sozialistischen Ländern), wenn Sie uns die ‚Freiheit eines Christenmenschen' zugestehen, in dem Gesellschaftssystem als Christ und Kirche zu leben, in dem wir zu Hause sind, das wir für gerechter halten und vor allem: von dem wir für die Zukunft der Menschheit — und das ist unvergleichlich viel wichtiger als das augenblickliche Maß der individuellen Freiheitsrechte — uns mehr versprechen und das uns verheißungsvoller erscheint, als das System der für uns vergangenen Welt. Wenn Sie das für ein Phantasma oder ein Abenteuer halten, so billigen Sie uns bitte auch das zu: wir wollen als Kirche im Bereich einer prinzipiell theoretisch kirchenfeindlichen Ideologie, aber zu gleicher Zeit in Staaten, die die Schätze der Schöpfung besser bebauen, bewahren und verteilen als andere, folgendes Abenteuer wagen: den Nachweis zu bringen, daß die Kirche nicht ist, was sie oft zu sein schien, nämlich ein ‚Überbau' einer Gesellschaftsordnung, sondern etwas sui generis, die Stiftung Gottes. In kein Gesellschaftssystem der vergangenen Geschichte wollen wir zurück! Unsere Zukunft kommt auf uns zu aus der Zu-kunft, worunter wir letzten Endes den Kommenden verstehen. Seine Zeugen wollen wir sein!" Auf beides wird sorgfältig zu hören sein: Auf die sehr wohl reflektierte Überzeugung und den gewissen Stolz, in einem Gesellschaftssystem mit manchen Vorzügen zu leben, wie auch auf die ernsthafte Absicht und den erklärten Willen in diesem System trotz seines atheistischen Ansatzes die Kraft des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Allein das Ernstnehmen solcher Aussagen wäre schon eine neue Gesprächsbasis für die Behandlung der speziellen Thematik dieser Vollversammlung gewesen. Daraus erwächst das Vertrauen, auch wenn nicht alle Aussagen unbesehen akzeptiert werden. Das gleiche würde in umgekehrter Richtung gelten.

Mit ihrer Thematik „Einheit in Christus und Frieden in Europa" hat zwar die KEK die beiden wesentlichen Problemkreise der Kirchen angesprochen, sich aber unzweifelhaft mit den darin implizierten kontroversen Fragen übernommen. Es genügt eben nicht, die Einheit der Christen (oder der Kirchen?) in Christus als gegeben zu bekennen. Es genügt nicht — wie schon oft — zu fordern, daß diese Einheit Gestalt gewinne. Denn immer noch nicht, und schon gar nicht bei der KEK, ist vorab geklärt worden, wie denn Einheit zu definieren sei: als Kirchengemeinschaft, als geistliche Größe, als eschatologisches Zeichen oder Ziel, als Arbeitsgemeinschaft in diakonischen und anderen Aktionen oder als organisatorische Einheit aller Kirchen. In den beiden Hauptreferaten von Engelberg wird diese Frage nicht untersucht. Kirchenpräsident Hild spricht die Motivation an: „Nur wenn es auf das Reich Gottes zielt, hat das Streben nach Einheit einen Sinn" und sieht die Einheit in Christus nicht als definitiven

Zustand, sondern als Prozeß: „Einheit in Christus entsteht im Dienst für Christus zum Bau des Reiches, in dem er die Königsherrschaft inne hat". Professor L. M. Pakozdy setzt bei der Inkarnation als der Heilstat und Heilsoffenbarung Gottes ein und folgert aus der väterlichen Liebe Gottes und ewigen Solidarität mit seiner Schöpfung, daß die Inkarnation, „wenn wir sie in ihrem Wesen, das heißt von Gottes Befreiungswillen und der Erlösungstat Jesu Christi her begriffen haben, uns zu Taten der Solidarität zwingt". Auch er spricht von einem Prozeß, nämlich von der Kirche als Einrichtung Gottes in dieser Welt, „hervorgerufen durch die Weitergabe, Tradition, Verkündigung des lebendigen Gotteswortes in die jeweilige Situation hinein". Er nennt es „Christusgeschehen" und „so können alte Kirchen, die voneinander getrennt leben, in einem neuen gemeinsamen Gehorsam. . . wenigstens eine partielle Einheit verwirklichen — Vorgeschmack des Zukünftigen". Während Pakozdy den Auftrag der Kirche im Zusammenhang mit der Zerrissenheit und Feindschaft in der Menschenwelt sieht und für den Bereich der sozialistischen Länder so postuliert: „Sie muß den Weg zu der Einheit mitten in den Nöten der Menschheit, in der Mitverantwortung und in der Mitarbeit für deren Einheit finden", will Hild die Einheitsfrage nicht so schnell als Aktionsgemeinschaft gelöst sehen. Er hatte den Mut, das heiße Eisen der Eucharistie als „Zeichen und Medium der Kirchengemeinschaft" anzusprechen. Hier liegt für ihn „die Frage nahe, ob die Kirchen unterschiedlichen Verständnisses nicht — anstatt eine Lehrbasis zu suchen, die ihnen Abendmahlsgemeinschaft ermöglicht — das Mahl miteinander halten sollen, um dann davon Wirkungen auch für eine gemeinsame Lehre zu erwarten. Denn in der Begegnung mit Christus wird Tradition nicht nur bestätigt, sondern auch ein neues Verständnis der einen Überlieferung aufgeschlossen. Eine verstärkte theologische Würdigung dieser Erfahrung könnte helfen, Steine auf dem Weg zur Manifestation der Einheit in Christus durch volle Kirchengemeinschaft aus dem Weg zu räumen." Es ist schade, daß er diese Fragestellung in einer Pressekonferenz nur als Denkmodell, nicht als einen Appell zum Handeln verstanden wissen wollte. Wie sollte eine Erfahrung theologisch gewürdigt werden, wenn sie gar nicht gemacht wird? Wo geschieht die Begegnung mit Christus unmittelbarer als an seinem Tisch: wo ist der gemeinsame Blick auf den Erlöser eindeutiger als dort, wo sein Tod verkündigt wird? Die Kirchen sollten diese Fragestellung ernsthaft als Appell zum Handeln verstehen — die meisten Gläubigen haben sowieso kein Verständnis für die bisherige Zurückhaltung. Der Bericht der Sektion I nimmt diesen Teil des Referates leider auch nur als Frage auf, aber er weist wenigstens auf die Konsequenzen hin: mit der Ausklammerung des Abendmahls „geriete die Mitte christlichen Lebens und Gottesdienstes an den Rand unserer (ökumenischen) Gemeinschaft". Beide Referenten fordern im Blick auf ihr Thema, daß metanoia, eine revolutio im Denken und Lebenswandel, die Kirchen und Christen für ihren Sendungsauftrag erneuere. Beide sind einig, daß die europäischen Kirchen mit ihrer Einheit ein Zeichen setzen könnten. „Welch ein Geschenk für die Welt wäre es, wenn wir als Kirchen Vertrauen aufeinander nachweisen könnten und unsere pluriforme Einheit in der KEK der Welt, unserem Europa etwas voraussagte, sie ermunterte, das zu wagen, was sie noch nicht wagt: Frieden und Sicherheit in Europa" (Pakozdy). „Mit dem Zeugnis für ein Denken und Handeln aus dieser (eschatologischen) Hoffnung nimmt

sie (die Kirche) ihr Amt der Stellvertretung wahr für eine Welt, die zur radikalen Erneuerung aus eigener Kraft nicht fähig ist. Damit bietet sie ein Beispiel, an dem sich der Mut entzünden kann, auch politisch zu wagen, was als Utopie erscheint. Und unsere Welt braucht den Mut zur Utopie, wenn sie zum Frieden finden soll" (Hild). Aber solche Einheit liegt weit — angesichts des Auftrages Jesu und hinsichtlich der Probleme in Europa und der Welt eigentlich zu weit.

Die Engelberger Vollversammlung versuchte einen neuen Weg zu gehen, den Kirchenvertretern, die zugleich Bürger ihrer Staaten sind, beim Abbau der Mißtrauensschranken zu helfen. Unter dem Motto aus dem Jakobusbrief „Seid Täter des Wortes" sollte auf der Basis der für alle verbindlichen Heiligen Schrift eine Grundlage für Verstehen und Dienst untereinander gewonnen werden. So war für jeden Tag ein Text für die Meditation und Erläuterung (jeweils im Plenum durch den orthodoxen Pater Argentis) und anschließende Gespräche in den elf Untersektionsgruppen vorgesehen. Diese Bibelarbeiten haben, zusammen mit den verschiedenen Gottesdiensten in dem ehrwürdigen Engelberger Benediktinerkloster, der ganzen Konferenz ihre geistliche Tiefe gegeben. Leider mußten die lebhaften Gespräche in den Gruppen aus Zeitgründen abgebrochen werden, weil ein umfangreicher Katalog von über einhundert thematischen Thesen zu Fragen der Einheit in Christus und des Friedens in Europa zu behandeln war. Es hätte sich wahrscheinlich gelohnt, allein die Bibeltexte intensiv zu behandeln und daraus Folgerungen für die Christen, ihre Kirchen, ihre Einheit und ihren Dienst in der Welt abzuleiten. So aber standen die Delegierten unter einem gewissen Druck, ihre „Schularbeiten" zu ihrem Thema abzuliefern. Die Berichte der Sektionen enthalten eine vielfältige Skala all der Fragen, die in den Gesprächsgruppen angesprochen worden sind. Daraus eine kleine Auswahl, die aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt:

Aus der Sektion I, Einheit in Christus: Interkonfessionelle Dialoge auf europäischer Ebene sollten aufeinander abgestimmt werden. — Ist die Kirche in zu hohem Maße den nationalen Traditionen verhaftet? — Solidarität mit den Kirchen anderer Kontinente sollte sich in Form größerer Bereitschaft zum aufrichtigen Dialog mit ihnen manifestieren. — Die europäische Theologie kann keinen Anspruch auf universale Gültigkeit erheben. — Theologie muß aus einem sozialen und politischen Engagement heraus betrieben werden und sollte sich den Hoffnungen und Enttäuschungen der heutigen Menschen in Europa zuwenden. — Das Aufkommen geistlicher Bewegungen mag das Zeichen eines Vakuums sein, das in der Techno-Kultur geschaffen worden ist; sie sind Herausforderungen an das traditionelle kirchliche Leben. — Wir werden unsere ererbten Unterschiede im neuen Licht sehen, sobald wir versuchen, gemeinsam das Evangelium zu verkündigen. — Wir sehen voller Freude neue Möglichkeiten für die Kirche. — Für die Christen ist Qualität des Lebens daran gebunden, daß das Leben Gottes Gabe und heilig ist. — Wir müssen deutlich hervorheben, daß die Unersättlichkeit und das egozentrische Verlangen nach Selbstverwirklichung in scharfem Gegensatz zur christlichen Botschaft stehen. — Ökumenische Zusammenarbeit in der Seelsorge für ausländische Arbeitnehmer ist notwendig. — Zusammenarbeit mit Nichtchristen vollzieht sich in zwei verschiedenen Formen: im Dialog und in der Diakonie.

Aus der Sektion II, Friede in Europa — Frieden in der Welt: Der Friede, wie ihn Offenbarung 21 beschreibt, kommt nicht durch uns, sondern mit dem kommenden Christus. — Wir freuen uns, daß außer uns auch noch andere sich um eine friedliche Welt bemühen; wir werden die prophetische Funktion auszuüben haben, indem wir die Gefährdungen des Friedens und den falschen Frieden aufdecken. — Allen Menschen unter Spannungen verkündet die Kirche das Wort der Hoffnung. — Wahrhafter Frieden kann nicht auf Ungerechtigkeit gegründet werden. — Es ist eine Aufgabe der dienenden Kirche, das Gewissen ihrer Glieder für die Spannungen um sie herum zu schärfen. — Das Ringen um die Menschenrechte gehört zum Friedensdienst der Kirche. — Entwicklungshilfe soll als partnerschaftliche Kooperation gegeben werden. — Die europäischen Kirchen haben die Verpflichtung, die Sache der vielen Regionen der Welt, die von Not und Hunger bedroht sind, in ihren Staaten und Gesellschaften sowie vor ihren Regierungen mit Leidenschaft zu vertreten. — Wir wünschen und hoffen, daß es den Politikern und den Völkern Europas gelingt, die Probleme weiter zu erhellen, eine festere Basis für die Fortführung des Entspannungsprozesses zu schaffen, die Bemühungen um Sicherheit und Zusammenarbeit erfolgreich weiterzuführen. — Kirchen können den Prozeß der Entspannung dadurch fördern, daß sie das Klima des Vertrauens stärken und die Verträge in vollem Umfang wirksam werden lassen. — Bei allen ökumenischen Begegnungen geht es nicht darum, Gedanken auszutauschen, sondern die geistliche Gemeinschaft (Gottesdienst und Anbetung) als Grundlage für gemeinsamen Dienst am Frieden zu praktizieren. — Das Zustandekommen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) im Jahre 1973 und die anhaltende, konstruktive Arbeit während der gegenwärtigen zweiten Verhandlungsphase ist voller Dankbarkeit und Freude zu begrüßen. — Die Nicht-Einmischung in interne Angelegenheiten darf nicht als Entschuldigung für ein leichtfertiges Hinnehmen von Verstößen gegen die Menschenrechte dienen. — Alle Mitgliedskirchen sind mit exakten Informationen über die endgültigen Ergebnisse der KSZE zu versorgen. — In allen Gemeinden der Mitgliedskirchen der KEK soll zu besonderer Fürbitte für die Endphase der KSZE aufgerufen werden.

Gerade weil fast alle Probleme dieser Welt und der Kirchen angesprochen, aber nur wenige konkrete Wegweisung gegeben wurde, und obwohl die Vollversammlung einen spürbaren Beitrag zum wachsenden Vertrauen untereinander leisten konnte, bleibt ein unbefriedigender Eindruck. Ich will das an drei nicht ganz unwichtigen Punkten erläutern:

1. Beinahe charakteristisch für die Schwäche der KEK ist ihr finanzielles Dilemma. Seit Jahren ist der Haushaltsausgleich ein Drahtseilakt ohne Netz, seit Jahren sind es einige wenige Kirchen, die den Konkurs der im Handelsregister in Genf eingetragenen Kirchenkonferenz verhindern. (Im letzten Jahr kam allein aus der Bundesrepublik ein Anteil von 54% des Etats!). Hinzu kommt der personelle Aspekt der Finanzen. Die bei jeder Vollversammlung vergrößerten Aufgabenkataloge überfordern den verantwortungsbewußten, bis zur Erschöpfung bereitwilligen Generalsekretär und seinen kleinen Mitarbeiterstab in Genf. Zwar bietet die Berufung eines Studiensekretärs zu seiner Entlastung eine gewisse Erleichterung, doch hat die Konferenz einer verstärkten Studienarbeit zugestimmt und so die gewonnene Arbeitskraft bereits

voll eingeplant. Auch sind die finanziellen Probleme nicht gelöst, wenn die notwendigen zusätzlichen Personalkosten für den Studiensekretär über einen Sonderhaushalt aus Spenden bestritten werden sollen. So gesehen kann die eingangs zitierte Feststellung in der Botschaft der KEK nur als Verzweiflungsschrei verstanden werden. Sicher gibt es hier Ost-West-Währungsprobleme, sicher spielt Inflation eine Rolle — aber das Gewicht, das die über einhundert Mitgliedskirchen diesem kontinentalen ökumenischen Gremium beimessen, müßte sich in den Finanzen niederschlagen. Nach den Worten der Kirchenvertreter scheint dieses Gewicht groß und bedeutungsvoll zu sein. Verpflichten die Worte zu nichts?

2. Kann es sich eine europäische Kirchenkonferenz leisten, so wesentliche Fragen wie das Verhältnis zum ÖRK und den Nordirland-Konflikt nur in informellen Konsultationen während der Mittagspause zu behandeln? Daß wesentliche Impulse für die ökumenische Bewegung aus Europa kamen, ist inzwischen fast Historie. Die zunehmende Bedeutung kontinentaler Kirchenkonferenzen in aller Welt und das unüberhörbar werdende Votum der Vertreter der „Dritten Welt" lassen unausweichlich die Frage nach dem Verhältnis untereinander und zum ÖRK wie auch das Problem der Koordinierung und Kooperation aufkommen. Es war sehr freundlich gemeint, aber doch eine Verniedlichung der Problematik, als bei der Begrüßung des Generalsekretärs Philipp Potter der ÖRK als „der große Bruder, den wir liebhaben" tituliert wurde. Potter selbst machte keinen Hehl daraus, daß das Spannungsfeld besser umschrieben sei durch die Charakterisierung der KEK als big brother, der den ÖRK argwöhnisch beobachtet. Dies Verhältnis zueinander wird nicht gelöst mit Abmachungen über Verwaltung von Hilfsfonds für Nordirland und andere europäische Krisengebiete. Überhaupt hätten die Vertreter Nordirlands mehr und offiziellen Raum haben müssen, ihre Sicht der Probleme, ihre Ansätze zu hoffnungsvoller Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten und ihr Gesuch um Fürbitte und vorurteilsloses Verständnis vorbringen zu können. Sie machten jedenfalls deutlich, daß der Nordirland-Konflikt nicht in das Schema Katholiken gegen Protestanten zu pressen ist.

3. „Es steht fest, daß von der Arbeit der Kirchen auf europäischer Ebene zu wenig in den Gemeinden bekannt wird. Konferenzberichte genügen nicht, um diese Lücke zu schließen. Wer in Engelberg war, muß sich nach Kräften dafür einsetzen, daß die Gemeinden auf die Probleme und auf mögliche Lösungen und Aktionen aufmerksam werden." So lauten die Schlußsätze des Sektionsberichtes I und legen damit den Finger auf die tiefe Wunde aller ökumenischen Konferenzen. Dies Problem ist nicht durch eine größere Informationsflut, auch nicht durch eine andere Besetzung der Delegiertenplätze durch Laien, Jugendliche oder Frauen zu erreichen; nur im Zusammenhang mit einer neuen Bewußtseinsbildung für die Notwendigkeit gemeinsamen Glaubens und Handelns in unserer Welt könnte der Umsetzungsprozeß in die Gemeinden geleistet werden. Eine andere Möglichkeit hat die Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates in Berlin vorgeführt: Einbindung einer ökumenischen Konferenz in die Gemeindearbeit am Ort. Das konnte in der Abgeschiedenheit von Engelberg nicht erreicht werden, sollte aber für zukünftige Konferenzen erwogen werden.

Nicht unerwähnt sollte bleiben, daß der bisherige Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, André Appel, jetzt Präsident der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Elsaß-Lothringen, zum Vorsitzenden des neuen Präsidiums gewählt wurde. Für die Bundesrepublik wurde Landesbischof Dr. Heintze, für die DDR Bischof Dr. Krusche ins Präsidium berufen. Dem Beratenden Ausschuß gehören u. a. Pfarrer Gorzewski (Bielefeld), der neue Präsident des Kirchlichen Außenamtes Dr. Held (Frankfurt) und Frau Prof. Dr. von Lilienfeld (Erlangen) an.

Die VIII. Vollversammlung der KEK wird 1979 stattfinden. Bis dahin bleibt nur wenig Zeit, den Tenor der Botschaft der KEK ernstzunehmen und verbindlich in die Praxis umzusetzen. Aber es bleibt die Chance, daß diese Formulierung dann auf der Zuversicht derer ruht, die den Ausdruck ihres Glaubens nicht nur in gemeinsamen Worten, sondern vor allem als Täter des Wortes gefunden haben.

Heinz Szobries

Botschaft der Konferenz Europäischer Kirchen („Nyborg VII")

Als VII. (Voll-)Versammlung der Konferenz Europäischer Kirchen sind wir vom 16. bis 23. September in Engelberg/Schweiz zusammen gewesen. Wir haben miteinander in täglicher Bibelarbeit auf Gottes Wort gehört, wir haben miteinander gebetet und miteinander nachgedacht über die *Einheit in Christus* und den *Frieden in der Welt.* Mit uns war die ganze komplexe Situation Europas mit all ihren Spannungen, Gegensätzen, Sorgen, Ratlosigkeiten und Hoffnungen gegenwärtig.

Als wir uns begegneten unter dem Wort „Seid Täter des Wortes", haben wir entdeckt, daß es für uns als Kirchen und als einzelne Christen vor allem nötig ist, wieder neu Hörer des Wortes zu werden. Sonst meinen wir, das Wort schon zu kennen, und wir schirmen uns in kirchlicher Selbstsicherheit vor dem neuen Sprechen Gottes in unsere Zeit und in unsere Situation hinein ab. Es gelingt uns schlecht, das, was wir zu hören meinen, mit *einer* Stimme zu sagen. Wie können wir als Kirchen, die nicht miteinander das Mahl der Versöhnung feiern können, die Botschaft des Friedensfürsten glaubhaft einer Welt verkündigen, an deren Zerrissenheit wir selber teilhaben?

I.

Uns ist in diesen Tagen aufgegangen: Für den Frieden in der Welt können die Kirchen dann etwas wirklich Hilfreiches tun, wenn sie die *Einheit,* die sie *in Christus* zu haben bekennen, für jedermann sichtbar darstellen, und wenn sie die Versöhnung, die sie verkünden, durch ihr Zusammenleben augenfällig verdeutlichen. Die Welt sieht sehr genau hin, wie die Kirchen ihre Konflikte bewältigen, ob und wie sie ihre Spannungen aussprechen, austragen und aushalten, was für Modelle des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens sie zu bieten haben. Wir freuen uns darüber, daß Gottes Geist uns auf dieser Konferenz immer wieder dazu befreit hat, uns füreinander zu öffnen, aufeinander zu

hören und daß er uns immer wieder aus unserer Zurückhaltung voreinander herausgeholt hat.

Wir haben erkannt: Die Kirchen Europas müssen die Einheit, die sie in all ihrer bunten Vielfalt in Christus haben, nicht nur deswegen sichtbar machen, weil ihnen sonst das Evangelium von der Versöhnung niemand mehr abnimmt. Sie müssen auch über Europa hinausdenken und sich klarmachen: Sie haben ihre konfessionellen Trennungen in andere Kontinente exportiert. Wie wir mit unseren Trennungen fertig werden, hat dann ebenfalls Auswirkungen bis dort hin. Und umgekehrt: Wir werden von den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas und ihrem Christuszeugnis zu lernen haben.

II.

Bei unserer Beschäftigung mit den Fragen, was die Kirchen und die Christen konkret für den *Frieden in der Welt* tun können, ist uns ebenfalls aufgegangen, daß wir uns nicht auf Europa beschränken dürfen, weil der Friede unteilbar ist. Die europäischen Völker und Staaten können sich nicht wirtschaftlich zusammenschließen auf Kosten der Völker der Dritten Welt. Entwicklungshilfe kann nur redlich sein, wenn sie den „Gebern" sichtbare Selbstbeschränkungen auferlegt. Die europäischen Kirchen haben die Verpflichtung, die Sache der vielen Regionen der Welt, die von Not und Hunger und Terror bedroht sind, in ihren Staaten und Gesellschaften mit Leidenschaft zu vertreten.

Wir freuen uns über die erreichte Entspannung in Europa. Die Kirchen sollten die Regierungen ihres Landes ermutigen, die geschlossenen Verträge in all ihren Möglichkeiten voll auszuschöpfen.

Mit großem Kummer hat die Vollversammlung von Vertretern der protestantischen und römisch-katholischen Kirchen aus Nordirland einen Bericht über die leidvolle und beinahe auswegslos scheinende Lage dort gehört. Die Vollversammlung begrüßt es, daß die Konferenz Europäischer Kirchen einen Nothilfefonds für Nordirland begründet hat, der von Protestanten und Katholiken gemeinsam verwaltet wird. Betroffen sind wir auch über die Ereignisse in Zypern. Wir versichern die rechtmäßige Regierung, die Kirche sowie alle Bewohner Zyperns unserer Unterstützung bei ihren Bemühungen um Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit.

Angesichts dieser Konfliktherde in Europa bekommt die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa noch mehr Dringlichkeit. Die Vollversammlung spricht die Hoffnung aus, daß diese für unseren Kontinent entscheidend wichtige Konferenz bald zu einem positiven Ende geführt werden möchte. Wir bitten alle Verantwortlichen, angesichts der Schwierigkeit der zu bewältigenden Probleme nicht den Mut zu verlieren.

Wir werden die Konferenz Europäischer Kirchen in Zukunft noch nötiger haben als jetzt schon. Wir brauchen dringlich eine Einrichtung, die es den Kirchen Europas ermöglicht, einander zu begegnen, einander an ihren geistlichen Erfahrungen Anteil zu geben, miteinander zu beraten und zu handeln. Wir bitten die Kirchen, die uns entsandt haben, sich mit ihrer Fürbitte und mit ihren Mitteln hinter diese Arbeit zu stellen.

Wir gehen zurück in unseren Alltag. Wir wissen, daß Gott uns dort braucht als seine Mitarbeiter. Wir bleiben miteinander verbunden in Jesus Christus, der für uns alle „der Weg, die Wahrheit und das Leben ist".

Streben nach Einheit
Auszug aus dem ökumenischen Situationsbericht aus der Sicht des Einheitssekretariats 1973

„... Als erstes nenne ich den ganzen Komplex der Arbeit der Gemischten Kommissionen auf internationaler Ebene und der Würdigung und Auswertung ihrer Ergebnisse. Es handelt sich hier besonders um theologische Probleme, die den ganzen Bereich der ökumenischen Entwicklung betreffen. Wir haben solche Gemischte Kommissionen mit der Anglikanischen Gemeinschaft, mit dem Lutherischen Weltbund, mit dem Reformierten Weltbund, mit dem Methodistischen Weltrat, mit der Pfingstbewegung. Mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen haben wir zunächst die Gemeinsame Arbeitsgruppe, welche alle Fragen der Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche und dem ÖRK behandelt, und außerdem die Kontakte auf spezifischen Teilgebieten, wie die Mitgliedschaft in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Zusammenarbeit im Rahmen von SODEPAX und zuletzt die regelmäßige Zusammenarbeit mit den verschiedenen Abteilungen des ÖRK.

Der Dialog mit den Konfessionellen Weltbünden hat seinen Ursprung in den Kontakten, welche sich mit diesen Weltbünden während des Zweiten Vatikanischen Konzils nach und nach entwickelt haben. Dieser Dialog ist meistens bilateraler Art, im Unterschied zur Zusammenarbeit, welche im Rahmen des ÖRK organisiert ist und multilateraler Art ist. Es ist klar, daß man ‚bilateral' und ‚multilateral' nicht als ein Entweder/Oder einander gegenüberstellen kann. Diese Ausdrücke sind gewiß bezeichnend, haben aber überhaupt nur eine beschränkte Gültigkeit. Viele Probleme sind allen sogenannten bilateralen Gesprächen gemeinsam. ... Die Kontakte der katholischen Kirche mit dem ÖRK sind in vieler Hinsicht multilateral. Sie beschränken sich nicht auf die theologischen Gespräche, welche im Bereich der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geführt werden, sondern beziehen sich auf die Zusammenarbeit in vielen anderen Bereichen, z.B. dem des Dialogs und der Kontakte mit den nicht-christlichen Religionen, der Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Erziehung, der Stellung der Laien in der Kirche, der Entwicklung, der Befreiung, des Friedens usw. Diese Kontakte sind auch insofern als multilateral anzusehen, als wir über den ÖRK zugleich mit vielen Konfessionen und Kirchen in Kontakt sind...

... Trotz aller Unterschiede, denen man in den einzelnen Gesprächen begegnet, erfährt man in ihnen zugleich, oft sehr konkret und deutlich, daß es im Grunde nur eine ökumenische Bewegung gibt. Die bilateralen Gespräche haben inzwischen auch schon greifbare Ergebnisse gezeitigt.

An dieser Stelle müßten die verschiedenen gemeinsamen Dokumente aufgezählt werden... Unter den Fragen, welche in den bilateralen Gesprächen behandelt werden, nehmen die ekklesiologischen Probleme einen sehr wichtigen Platz ein. Man hört sogar öfters die Beanstandung, daß wir in unseren Gesprächen zu ekklesiologisch geworden seien. Die Fragen über die Strukturen der Kirche, der Ordination und des Amtes, und sogar die Eucharistie als des zentralen Geheimnisses der Kirche werden meistens in ihrer rein ekklesiologischen

Bedeutung behandelt. In Wirklichkeit sind Einheit der Kirche und Einheit in Christus untrennbar, und so finden die ekklesiologischen Fragen ihre letzte Grundlage in der Christologie und sollten von dieser letzteren aus verstanden und gelöst werden.

Die ökumenische Bewegung hat auch innerhalb der katholischen Kirche neue Fragen über das Wesen der Kirche, ihre Einheit, Katholizität und Apostolizität hervorgerufen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die ekklesiale Wirklichkeit und Bedeutung der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche leben, zu deuten versucht. Damit nun durch diese neue Fragestellung die alte und bleibende Wahrheit über die Kirche nicht verdunkelt werde und unter den Gläubigen keine Unsicherheit und Verwirrung über die einschlägige Lehre der Kirche entsteht, hat die Glaubenskongregation die Erklärung ‚Mysterium Ecclesiae' veröffentlicht. In diesem Dokument werden besonders die Einheit und Einzigkeit der Kirche, die Unfehlbarkeit und das Amt behandelt. Im ökumenischen Gespräch hat besonders dessen erster Teil Bedenken und Beunruhigung hervorgerufen. Manche Theologen haben gemeint, die darin zum Ausdruck kommende Ekklesiologie bedeute einen Rückschritt im Vergleich mit dem Zweiten Vaticanum. Man könnte in diesem Zusammenhang auch das Rundschreiben der Orthodoxen Kirche in den Vereinigten Staaten über die christliche Einheit und die Ökumenische Bewegung erwähnen und vielleicht auch die Ansprache des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel vom 30. November 1973 bei Gelegenheit des Besuches, den eine Delegation aus Rom der Kirche von Konstantinopel abgestattet hat. Man könnte zwar fragen, ob in allen diesen Dokumenten nicht wiederum die alten Positionen bezogen werden und ob man sich nicht darin polemisch versteift. Nach meiner Meinung ist aber keiner dieser Texte von irgendeiner Polemik diktiert. Eher handelt es sich um die Absicht, mit Hilfe der Methode des Dialogs, von der klaren Herausstellung der eigenen traditionellen Lehre aus, zur gemeinsamen Forschung zu gelangen in der Hoffnung, auch eine gemeinsame Lösung zu erzielen.

Was nun die genannte Erklärung ‚Mysterium Ecclesiae' selbst angeht, ist zunächst der ausdrücklich erklärte Zweck dieses Dokumentes zu beachten. Dieses hat unmittelbar eine innerkirchliche Bedeutung. Es wollte die Katholiken vor einigen aktuellen Irrtümern in der Lehre über die Kirche schützen. Es steht also direkt im Dienste der katholischen Kirche. Wenn dabei die Lehre über die Einheit und Einzigkeit der Kirche nicht mit der Vollständigkeit behandelt wird, mit der das Zweite Vatikanische Konzil diese Lehre dargelegt hat, dann bedeutet dies doch keineswegs, daß die katholische Kirche hier einen Schritt zurück macht oder gar — was undenkbar wäre — die Beschlüsse des Konzils aufzuheben beabsichtigt. Es war notwendig, daß das Konzil die Lehre über die Einheit und Einzigkeit der Kirche gerade unter dem ökumenischen Aspekt und mit Rücksicht auf die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche sind, ausführlich darlegt. Die Erklärung ‚Mysterium Ecclesiae' setzt also die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere die Konstitution über die Kirche und das Dekret über die ökumenische Bewegung, einfach voraus. Sie verfolgt im Dienste der pastoralen Verantwortung ein unvergleichlich beschränkteres und begrenzteres Ziel

als das Zweite Vatikanische Konzil. Daraus wird klar, daß auch aus diesem Grunde dieses Dokument ökumenisch weniger bedeutsam ist.

Man muß allerdings auch anerkennen, daß diese Erklärung der Glaubenskongregation keineswegs bloß Schwierigkeiten für das ökumenische Gespräch bereitet hat. Deren wichtigster Teil betrifft die Unfehlbarkeit. Hier enthält sie zweifellos positive und ökumenisch bedeutsame Elemente. Bei der Behandlung der Unfehlbarkeit hält sich das Dokument an die Methode und die Reihenfolge der dogmatischen Konstitution über die Kirche, d. h. es entwickelt die Lehre über die Unfehlbarkeit ausgehend von der Kirche als Volk Gottes. Es weist dann auf, wie die Gabe der Unfehlbarkeit in den Strukturen der Kirche und in spezifischer Weise im Lehramt konkret verwirklicht wird. Es ist interessant festzustellen, daß in dem schon erwähnten ‚Maltabericht', der die Ergebnisse eines vierjährigen katholisch-lutherischen Gespräches zusammenfaßt, ein ähnliches Vorgehen zu beobachten ist. . .

Letztes Jahr habe ich die Schwierigkeiten erwähnt, denen wir auf dem Gebiete der ‚Interkommunion' bzw. der sogenannten ‚Offenen Kommunion' begegnen. Durfte man nicht erwarten, daß die 1972 über diesen Gegenstand veröffentlichte Instruktion des Einheitssekretariats Klarheit im Denken und Festigkeit im Vorgehen schaffen würde? Dies ist zwar vielfach auch geschehen. Es gibt aber noch immer einzelne ökumenisch engagierte Christen oder auch kleinere Gruppen, die in der sogenannten ‚Interkommunion' bzw. der ‚Offenen Kommunion' eine Lösung für die Trennung der Kirchen suchen. Solche Versuche haben das Sekretariat für die Einheit der Christen veranlaßt, sich noch einmal in einer im vergangenen Jahr unter dem 17. Oktober veröffentlichten ‚Erklärung' mit diesem Thema zu befassen. . . Es ist unsere feste Überzeugung, daß es sich hier nicht um eine rein disziplinäre Frage, sondern im Grunde um eine Glaubensfrage handelt. Das Sakrament der Eucharistie bezeichnet die Einheit. Das ist der Sinn von 1Kor 10,16-17 und so hat die Tradition dieses Wort des Hl. Paulus verstanden. Wenn wir einen nichtkatholischen Christen, der die Gemeinschaft im Sakrament der Kirche, d. h. im mystischen Leib Christi, nicht voll mit uns teilt, in unserer Kirche zulassen zum Sakrament der Eucharistie, dann leitet uns dabei nicht die Absicht eines gemeinsamen eucharistischen Zeugnisses, da in diesem Fall eben die volle eucharistische Gemeinschaft fehlt, sondern die Not der Seele, welcher sonst nicht abgeholfen werden kann. Das ist auch der Sinn der einschlägigen Ausführungen des Ökumenismusdekretes, welches übrigens mehr allgemein von der ‚Gemeinschaft im Gottesdienst' spricht. Es fehlt die Wahrheit des sakramentalen Zeichens, wo die Einheit im Glauben und in der kirchlichen Gemeinschaft fehlt. . .

Tatsächlich hat der Dialog mit den Brüdern aus der anglikanischen Gemeinschaft, aus den lutherischen und reformierten Kirchen schon konkrete Ergebnisse gezeitigt. Wir sind zu einem tieferen Verständnis der Lehre über die Eucharistie und auch dessen, was uns darin gemeinsam ist, gelangt. Wir begrüßen dankbar alle derartigen Ergebnisse als ebensoviele Schritte auf dem Weg zur Einheit. Wir müssen allerdings zugleich mit Freimut und in aller Bescheidenheit zugeben, daß wir noch weit davon entfernt sind, sei es in der Lehre über die Eucharistie, sei es überhaupt in der Lehre über die Sakramentalität der Kirche, eine vollständige Übereinstimmung erreicht zu haben.

Zuletzt noch ein Hinweis auf einige neuere Tendenzen im Ökumenismus überhaupt. Aus den Situationsberichten der vorausgehenden Jahre wie auch aus dem, was weiter unten gesagt wird, ist ersichtlich, daß das theologische Gespräch über die klassischen ökumenischen Themen der Christologie und Ekklesiologie auch heute eifrig gepflegt wird. Zugleich ist aber zu beobachten, daß der Zugang zu diesen Fragen heute in etwa verschieden ist. Dies hängt vor allem mit der in den letzten Jahrzehnten so stark gewordenen Hinwendung der Kirche zur Welt zusammen... Es darf noch darauf hingewiesen werden, daß auch das für das Heilige Jahr 1975 vom Hl. Vater festgesetzte Thema der Versöhnung diese weite Öffnung zur Welt beinhaltet. Denn mit der grundlegenden Versöhnung des Menschen mit Gott ist die Versöhnung mit den Mitmenschen — also die Versöhnung der Kirchen, der Völker, der Rassen und Klassen usw., unzertrennlich verbunden...

So ist tatsächlich auch in dem heutigen ökumenischen Dialog zu beobachten, daß man von dem neuen Bewußtsein der Verantwortung der Kirche in der Welt und für die Welt zu einem tieferen Verständnis der Kirche vorzudringen sucht. Man fragt sich, ob es in dem Verständnis der Sendung der Kirche unter den verschiedenen Konfessionen eine Konvergenz oder gar eine Identität der Auffassung gibt. Und wenn ja, ob man von da aus nicht zu einem gemeinsamen Verständnis des Wesens und der Strukturen der Kirche vordringen kann und so auch zur Wiederherstellung der vollen Einheit aller die an Christus glauben...

Wie bekannt, unterhält die katholische Kirche regelmäßige Beziehungen zu allen orthodoxen Kirchen byzantinischer Tradition: den vier antiken Patriarchaten Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, den Patriarchaten von Rußland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien; den autokephalen Kirchen von Griechenland, Zypern usw. Im allgemeinen ist dabei das Ziel immer dasselbe: Die tiefe, sakramentale, kirchliche Gemeinschaft, die zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen besteht, immer besser zu entdecken und sich ihrer immer mehr bewußt zu werden; die unter uns wirklich bestehenden Divergenzen aufzudecken, um für die volle kirchliche Gemeinschaft Lösungen zu finden. Allerdings haben die Beziehungen der katholischen Kirche zu diesen Kirchen infolge der großen Verschiedenheit von deren Situation nicht in allen Fällen das gleiche Stadium erreicht. Konkrete und besondere Lagen können eben Beziehungen entweder erleichtern oder erschweren.

Das Leben des Ökumenischen Patriarchates war in dieser letzten Zeit weitgehend durch den Tod des Patriarchen Athenagoras und die Nachfolge des Patriarchen Dimitrios I. bestimmt. Dieser letztere hat schon bald nach der Thronbesteigung erklärt, er sei gewillt, auch in ökumenischer Hinsicht in die Fußstapfen seines großen Vorgängers zu treten und so auch die Beziehungen zur katholischen Kirche ganz in dessen Sinn zu pflegen.

Den gleichen Willen bekundete der Patriarch von neuem bei Gelegenheit eines Besuches, den der Präsident des Einheitssekretariates vom 28. 11.—2. 12. 1973 dem Patriarchat abgestattet hat...

Auf dem Gebiet unserer Beziehungen zur Russisch-Orthodoxen Kirche sind die Gespräche zu erwähnen, die vom 4.—7. Juni 1973 im Kloster Zagorsk, Moskau, zwischen den Vertretern der katholischen und Russisch-Orthodoxen

Kirchen stattgefunden haben. Es war schon die dritte Runde unseres Dialoges über die Rolle der Kirche in der heutigen Welt. Dabei wurden weitgehende Konvergenzen im Bekenntnis des christlichen Glaubens, im liturgischen, sakramentalen und geistlichen Leben wie auch im Verständnis der im Evangelium begründeten Grundprinzipien des sittlichen Lebens festgestellt. Es wurde der Wunsch ausgesprochen, die Christen möchten konkrete Zusammenarbeit auf dem sozialen Gebiet fördern gemäß dem Evangelium und dessen authentischer, von der Kirche vorgelegten Auslegung.

Es ist auch zu bemerken, daß diese Gespräche von hoher theologischer Qualität waren. Dabei ist allerdings auch folgendes zu beachten: Wiewohl das Treffen den Namen ‚Theologisches Gespräch' trug, so war dafür von orthodoxer Seite doch nur das Russisch-Orthodoxe Patriarchat verantwortlich. Denn die Russisch-Orthodoxe Kirche teilt durchaus den Standpunkt anderer orthodoxen Kirchen, wonach der eigentliche theologische Dialog (im Sinne unserer obigen Ausführungen) nur auf der gesamtorthodoxen Ebene geführt werden kann...

Im Dezember 1973 besuchte eine russisch-orthodoxe Delegation, angeleitet von Erzbischof Vladimir, Rektor der Theologischen Akademie von Moskau, und zusammengesetzt aus zwei Bischöfen, zwei Priestern und einem Laien, während zwei Wochen Rom und Italien.

Die Internationale Anglikanisch-Katholische Kommission hat bis jetzt zwei bedeutsame, im vorigen schon erwähnte Erklärungen veröffentlicht, die erste in 1971 über die Eucharistie (‚Windsor Statement'), die zweite im September 1973 über Amt und Ordination.

Besonders dieses letztere Dokument hat viel Aufsehen erregt. Darin hat die Kommission versucht, den Glauben über Amt und Ordination in einer neuen Sprache zum Ausdruck zu bringen. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte schon erklärt: ‚Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern... Der katholische Glaube muß tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann.'

Während nun diese Erklärung auf der einen Seite Freude und neue Hoffnung geweckt hat, hat sie bei anderen Enttäuschung oder gar Proteste hervorgerufen. Dieses letztere ist dort durchaus verständlich, wo nach einer neuen Ausdrucksweise der traditionellen Lehre gesucht wird und wo man sich bemüht, die ganze Lehre der Kirche loyal in einer neuen Sprache zu formulieren. Denn es ist klar: wenn eine Erklärung gemeinsam, d. h. von Vertretern mehrerer Kirchen und von Theologen, die verschiedenen Bekenntnissen angehören, vorbereitet wird, so kann sie wahrscheinlich auch unterschiedlich gedeutet werden, je nachdem man sie von dieser oder von einer anderen Tradition her interpretiert. Die Bemerkungen und Kritiken, welche wir nach der Veröffentlichung des sogenannten Canterbury-Dokuments erhalten haben, zeigen dies klar in mehreren Punkten, besonders dort, wo es um die klare Herausstellung des sakramentalen Charakters der Ordination, des Wesens des Priestertums und die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Priestertum geht...

Es ist auch wichtig, die Fragestellung und die Ziele, die die Kommission im Auge hatte, klar zu erfassen. Es ging um die Frage, ob es den beiden Kirchen möglich ist, zu einer gemeinsamen Glaubensaussage über das priesterliche Amt zu kommen. Es ging also nicht um die Frage der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Die Frage der Gültigkeit einer Weihe ist von der des Glaubens der Kirche über das kirchliche Amt verschieden. Natürlich ist diese letztere Frage für das Studium der Frage der faktischen und historischen Gültigkeit der Weihen wichtig, ja grundlegend.

Die Kommission wendet sich in ihrer weiteren Arbeit zuerst der Frage der Autorität in der Kirche zu. Auch diese Frage ist für das Verständnis des Amtes in der Kirche von großer Bedeutung. Wenn sie das Studium dieses Themas beendet haben wird, wird sie den ganzen Komplex der bisher in Angriff genommenen Themen und die bisher erzielten Ergebnisse neu überprüfen.

Über den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund und mit dem Reformierten Weltbund möchte ich in diesem Bericht nur sagen, daß die Arbeit regelmäßig weitergeht...

Mit beiden Weltbünden führt die katholische Kirche auch ein Sondergespräch über die ‚Theologie der Ehe und das Problem der Mischehen'. An diesen Beratungen nimmt mittels eines Beobachters auch ein besonderer, für dasselbe Thema geschaffener anglikanisch-katholischer Ausschuß teil. Wie zu erwarten ist, nimmt hier das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe den zentralen Platz ein. Bei dem letzten Treffen der Kommission (22.—27. Oktober 1973 in Basel) wurde diesbezüglich zweierlei festgestellt: 1) Alle Beteiligten sind sich darin einig, daß die Eheschließung eine Verpflichtung auf Lebenszeit beinhaltet; 2) Dagegen bleibt zwischen den Beteiligten das Problem der Ehescheidung und des anschließenden Eingehens einer neuen Ehe offen...

Das Gespräch mit dem Methodistischen Weltrat hat sich besonders mit dem Thema des gemeinsamen Zeugnisses beschäftigt. Die Unterlagen für dieses Studium bildeten besonders: der Bericht über die Konferenz, die von der Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen für Weltmission und Evangelisation (1972/1973) in Bangkok zum Thema ‚Das Heil heute' organisiert wurde, weiterhin der für die Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche (1974) vorbereitete Entwurf ‚Evangelisierung der heutigen Welt'. Es wurde auch das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche veröffentlichte Dokument über ‚Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus' herangezogen.

Das Gespräch mit den Pfingstgemeinden hat eine besondere Eigenart. Die bilateralen Gespräche der katholischen Kirche mit den konfessionellen Weltbünden bzw. Gemeinschaften, von denen wir im vorigen gehandelt haben, beschäftigen sich mit Problemen, die im Zusammenhang mit den kirchlichen Strukturen stehen und so auch mit der Ekklesiologie.

Deren Ziel ist die Verwirklichung der Einheit innerhalb gewisser Strukturen. Dies trifft bei dem Gespräch mit den Pfingstgemeinden nicht zu. Schon vor Beginn dieses Dialogs ist klar betont worden, daß zu dessen unmittelbaren Aufgaben nicht die Probleme einer bevorstehenden strukturellen Einheit gehören, wiewohl das Ziel der Gespräche selbstverständlich die gegenseitige Annäherung der Christen in Gebet und Zusammenarbeit ist.

Die zweite Runde dieses Gespräches fand vom 18.—22. 6. 1973 in Rom statt. Sie beschäftigte sich mit den geschichtlichen Voraussetzungen, aus denen die Bewegung der Pfingstgemeinden entstanden ist; weiterhin mit dem Verhältnis der ‚Taufe im Hl. Geist' zu den christlichen Initiationsriten und zuletzt mit der Rolle, die der Heilige Geist und die Geistesgaben in der Mystik spielen. Die kommenden Treffen werden das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche, in den Sakramenten und in den Strukturen, untersuchen; weiterhin die psychologischen Dimensionen des Pentekostalismus, das in ihm praktizierte Gebet, seinen Gottesdienst, mit Einschluß des spezifischen Problems ‚der Taufe des Glaubenden'; zuletzt die mit der Möglichkeit eines gemeinsamen Zeugnisses zusammenhängenden Pastoralprobleme und die Gefahren des Proselytismus...

Was unsere Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen angeht, bin ich der Meinung, daß wir uns in einer Phase der Vertiefung und zugleich in einer positiven Entwicklung befinden, obwohl die Entscheidung der katholischen Kirche, daß ihr Beitritt zum Rat in der nächsten Zukunft nicht in Frage kommt, manche konkrete Schwierigkeiten mit sich bringt. In dem letzten Bericht, den die Gemeinsame Arbeitsgruppe im Mai 1973 veröffentlicht hat, lesen wir darüber die bezeichnenden Sätze: ‚Wir sind im Laufe unserer Arbeit auf Schwierigkeiten gestoßen: es handelte sich um Verschiedenheiten im Stil, in den Strukturen, in der Methode, um die Unzulänglichkeit der Mittel usw. Manchmal hat es sogar Mißverständnisse gegeben. Wir haben Entmutigung und unberechtigte Befürchtungen erlebt. In gewissen Augenblicken schien die Einheit ganz nahe zu sein, andere Male wiederum unerreichbar'... Die Gruppe schließt mit Entschlossenheit: ‚Aber die Wirklichkeit unserer Liebe und unsere Sendung muß uns mit Freude erfüllen, nicht mit Angst'. Mit Bezugnahme auf das 25-jährige Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen wird noch festgestellt: ‚Wir haben allen Grund, uns über die Fortschritte der ökumenischen Bewegung in den vergangenen 25 Jahren zu freuen... Die Gemeinsame Arbeitsgruppe soll in diesem Bereich Pionierarbeit leisten.'

Ich habe gesagt, daß wir uns in einer positiven Entwicklung befinden. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat einen Gesamtplan für die nächsten drei Jahre entworfen. Dieser geht von der Feststellung aus, daß die großen, die Kirchen im Augenblick beschäftigenden Themen und Aufgaben vom Ökumenischen Rat und von der katholischen Kirche in gleicher Weise gesehen und beinahe identisch formuliert werden.

Der genannte, von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe für die nächsten drei Jahre vorgelegte Gesamtplan wurde durch ein an den Generalsekretär des ÖRK gerichtetes Schreiben des Präsidenten des Einheitssekretariates angenommen. Darin heißt es: ‚Die (hier) in Frage stehende Zusammenarbeit soll keineswegs als ein zufälliger Beitrag der römisch-katholischen Seite zu den Programmen des ÖRK aufgefaßt werden. Vielmehr stellt sie eine Beteiligung dar, die von unserer Seite auf den der römisch-katholischen Kirche eigenen Grundsätzen beruht und Programme betrifft, die wir entweder angenommen oder auch gemeinsam (mit dem ÖRK) entworfen haben.' Die im Gesamtplan vorgesehenen Studien über die Autorität in der Kirche und die Rolle der Kirche in sozial-politischen Fragen sind von katholischer Seite aufgrund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes, z.B. des Rundschreibens ‚Populorum

Progressio', des Schlußdokumentes der Bischofssynode 1971 über die Gerechtigkeit in der Welt usw., durchzuführen.

Im einzelnen wird die Zusammenarbeit in den Jahren 1973/75 in dem Bericht beschrieben, den die Gemeinsame Arbeitsgruppe dem Zentralausschuß des ÖRK bei dessen Tagung in Genf vorgelegt hat. Darin werden folgende Sondergebiete erwähnt: Die nächste Vollversammlung des ÖRK, die Bischofssynode der katholischen Kirche 1974, das Heilige Jahr 1975, eine vom Einheitssekretariat und vom ÖRK durchzuführende Rundfrage über die Probleme, welchen die Kirchen heute bei der Erfüllung ihrer Sendung in der Welt begegnen und über die Folgen dieser Probleme für die ökumenische Bewegung; weiterhin die schon bestehende Zusammenarbeit im Rahmen der Kommission des ÖRK Glauben und Kirchenverfassung, neue Formen katholischer Zusammenarbeit mit der Konferenz und der Kommission für Weltmission und Evangelisation, mit der Kommission für das Gesundheitswesen; es kommt hinzu die Zusammenarbeit zwischen den Sekretariaten für Nicht-Christen und für die Nicht-Glaubenden mit dem betreffenden Organ des ÖRK wie auch die des päpstlichen Laienrates mit der Abteilung des ÖRK für Erziehung und Erneuerung.

Eine Sonderform von Zusammenarbeit ist die Gemeinsame Kommission SODEPAX. Diese stellt ein Verbindungsorgan für die Zusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK auf dem weiten Gebiet der Gerechtigkeit, der Entwicklung und des Friedens dar. Die dabei mehr direkt in Frage kommenden Organe sind die päpstliche Kommission ‚Justitia et Pax' einerseits und die Kommission des ÖRK für die Teilnahme der Kirche in der Entwicklungsarbeit andererseits.

Zu Pfingsten 1973 haben das Einheitssekretariat, die päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und der ÖRK einen gemeinsamen Aufruf erlassen mit dem Vorhaben, im Geiste des Ökumenismus die Verständigung und das Gebet für Irland zu fördern. Das vom Präsidenten des Einheitssekretariates und vom Generalsekretär des ÖRK unterzeichnete Schreiben ging an alle katholischen Bischofskonferenzen und an die Mitgliedskirchen des ÖRK. Weiterhin hat auf Initiative von SODEPAX im November 1973 in Sommières (Frankreich) ein nicht-offizielles Treffen von Katholiken und Protestanten aus Nord- und Südirland einerseits und aus verschiedenen europäischen Ländern andererseits stattgefunden, welches dem gemeinsamen Studium der Aufgaben der Christen in Spannungs- und Konfliktsituationen gewidmet war. Aus diesem kurzen Überblick unserer Beziehungen zum ÖRK wird u. a. klar: Obwohl die katholische Kirche nicht dem ÖRK beigetreten ist, besteht doch zwischen ihr und dem ÖRK eine sehr intensive Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Theologie und der praktischen Tätigkeit. In dieser Weise hoffen wir, der einen ökumenischen Bewegung zu dienen, in welcher wir mit dem Herrn die Erfüllung des Gebetes, ‚daß alle eins sein', ersehnen und auf sie hinwirken . . ."

Jan Kardinal Willebrands

(aus: KNA — Ökumenische Information, Nr. 52, 27. November 1974)

Chronik

Eine vom ÖRK veranstaltete internationale Konsultation über „Menschenrechte und christliche Verantwortung" fand vom 21. bis 26. Oktober in St. Pölten (Österreich) statt.

Vor dem Plenum der römisch-katholischen Bischofssynode in Rom sprach am 10. Oktober der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Philip Potter, über das Konferenzthema „Evangelisation in der modernen Welt".

Ein vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg zusammen mit der Päpstlichen Universität San Anselmo in der Zeit vom 18. bis 23. November in Rom veranstaltetes Colloquium, an dem 40 Vertreter aus verschiedenen Kirchen und Ländern teilnahmen, suchte eine Zwischenbilanz „Zehn Jahre Ökumenismusdekret" zu ziehen.

Bis zum als Termin gesetzten 1. Oktober haben 51 von 88 Kirchen der Leuenberger Konkordie, einer Lehrübereinkunft reformatorischer Kirchen in Europa, zugestimmt.

Mit einer Tagung des Kirchlichen Außenamtes der EKD vom 7. bis 10. Oktober in Arnoldshain wurden die Vorbereitungen der westdeutschen Kirchen auf die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (23. 11. bis 10. 12. 1975) offiziell eröffnet.

Ein theologisches Gespräch der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD und Berlin (West) auf ihrer Herbstsitzung am 11./12. November in Arnoldshain ergab, daß evangelikale Anliegen wie das Ernstnehmen der Bibel und der persönliche Glaubensgehorsam von allen der Arbeitsgemeinschaft angehörenden Kirchen vertreten werden. Eine anschließende Konsultation mit den 10 in der BRD bestehenden regionalen Arbeitsgemeinschaften beschäftigte sich mit den besonderen Aufgaben, die solchen Zusammenschlüssen von ihrem eigenen Bereich her wie auch der Arbeitsgemeinschaft auf Bundesebene in diesem Zusammenhang erwachsen.

Die Gemeinsame Synode der katholischen Bistümer in der BRD verabschiedete am 24. November in Würzburg die Ökumene-Vorlage „Die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der kirchlichen Einheit" mit 212 gegen 14 Stimmen bei 6 Enthaltungen. Für die Deutsche Bischofskonferenz bezeichnete Erzbischof Dr. Degenhardt (Paderborn), stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD und Berlin (West), die Vorlage als „bemerkenswertes Dokument, das für das künftige Zusammenleben der Kirchen eine solide Grundlage bietet". Der Beobachter der EKD, Bischof D. Harms, sprach von einem „beachtlichen Fortschritt für die Ökumene".

Von Personen

Zum neuen Exarchen des Patriarchats Moskau für Westeuropa wurde — unter Beibehaltung seiner übrigen Ämter — der Metropolit von Leningrad und Novgorod, Nikodim, ernannt.

Am 26. Oktober wurde Metropolit Nikodim, Kirchenpräsident Helmut Hild, Generalbischof Jan Michalko und Altlandesbischof Moritz Mitzenheim von der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau die Ehrendoktorwürde verliehen.

Altbischof Prof. Dr. Heinrich Meyer (Lübeck), Jahrzehnte hindurch

eine der führenden Persönlichkeiten des Weltluthertums, der Ökumene und der Weltmission, wurde am 16. Oktober 70 Jahre alt.

Prof. D. Georg Vicedom (Neuendettelsau) starb am 13. Oktober im Alter von 71 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen 20. 11. 1974)

Gerhard Rein, „Geschwindigkeitsbegrenzung im Ökumenischen Rat?" Der Überblick, Heft 3/1974, S. 36—37.

Das Antirassismus-Programm wird seinen Schwerpunkt in Afrika behalten; nahezu einstimmig hat der Zentralausschuß in Berlin beschlossen:

1. Das Antirassismus-Programm wird als fortlaufendes Programm in die Arbeit des Weltrates der Kirchen aufgenommen (bedarf also in Zukunft keiner Mandatsverlängerung mehr).

2. Der Sonderfonds bleibt bestehen, jährlich sollen wenigstens 300 000 Dollar an Organisationen, auch Freiheitsbewegungen, vergeben werden, die rassistische Regime bekämpfen.

3. Die Vergabe der Gelder wird stärker mit den regionalen Kirchen abgestimmt, die von den deutschen Kirchen vorgeschlagene „multiple Strategie" soll eingehend untersucht werden.

Eine tiefgehende Betroffenheit erfaßte die Kirchenvertreter, als die amerikanische Anthropologin Margaret Mead zusammen mit anderen dem Zentralausschuß eine Studie über die Gefährdungen der Menschheit vorlegte. Das Dokument enthielt Bevölkerungsziffern, Zahlenangaben über vorhandene Ernährungsmöglichkeiten und über die Grenzen der natürlichen Ressourcen — Daten, mit denen fast jedes Zentralausschußmitglied schon irgendwann einmal konfrontiert worden ist. In der komplexen Form vorgetragen, brachten diese Zahlen jedoch so etwas wie ein Erschrecken über die Versammlung, eine Stunde der Hilflosigkeit, die von einigen als das wichtigste Ereignis der ganzen Tagung empfunden wurde. Was aber vor allem mit dem Datum der Berliner Zentralausschußsitzung verbunden bleiben wird, ist der Beschluß, eine „ökumenische Genossenschaft für Ernährung" zu gründen, die durch günstige Darlehen und direkte Investitionen eine eigenständige Entwicklung der armen Welt fördern soll und die ihre Arbeit aufnehmen wird, sobald ein Grundkapital von 5 Millionen Dollar gezeichnet ist. „Ein ziemlicher Stein schließlich ist den Genfer Mitarbeitern vom Herzen", „nachdem die Lausanner Konferenz für Weltevangelisation sich in ihren Äußerungen nicht weit vom Weltrat der Kirchen entfernt angesiedelt hat" (S. 34). Philip Potter konnte nun ziemlich offen die Schwierigkeiten der ökumenischen Bewegung schildern: die Polarisierung, die dadurch entstehe, daß zu viele Christen sich nach Heil und Sicherheit sehnten und nicht zur Kenntnis nehmen wollen, was in der Welt vor sich gehe, sondern sich in eine persönliche, religiöse Welt flüchten. Hat diese Konfrontation — wenigstens zum Teil — nicht auch mit der „Partizipationskluft" zwischen der Ökumene und der Basis ihrer Mitgliedskirchen zu tun? „Bei vielen Aktionen", so ein afrikanischer Delegierter, „eilt der Weltrat der Kirchen mit der Geschwindigkeit einer Interkontinentalrakete davon, während man auf Ortsebene noch zu Fuß geht" (S. 37).

Zum gleichen Thema:

„Zur Weiterführung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus", Deut-

sches Pfarrerblatt, Heft 19/1974, S. 654—657.

Karl Herbert, „Verweigerte Solidarität?", Junge Kirche, Heft 10/1974, S. 522 bis 529.

„Besinnung, aber keine Kehrtwendung im Weltkirchenrat", Herder-Korrespondenz, Heft 10/1974, S. 504 bis 507.

Hans Norbert Janowski, „Ökumenische Verständigung. Der Weltkirchenrat tagte in Berlin", Evangelische Kommentare, Heft 9/1974, S. 554 ff.

Hans Norbert Janowski, „Beten um zu handeln. Die Eröffnung des Konzils der Jugend in Taizé", Evangelische Kommentare, Heft 10/1974, S. 617 bis 618.

Taizé ist in den letzten Jahren zur Kraftquelle geistlichen Lebens und ökumenischen Christentums geworden. Besonders für einen großen Kreis von Jugendlichen. Sie fasziniert der einfache Lebensstil, das schlichte soziale Engagement dieser ökumenischen Bruderschaft, und diese Erfahrung hat in Taizé den Gedanken eines Jugendkonzils reifen lassen. Die 40 000 Jugendlichen, die am ersten Septemberwochenende auf dem Hügel von Taizé ihr „Konzil der Jugend" eröffneten, waren gekommen, um „eine christliche Lebensform einzuüben, in der Gebet und Engagement, Andacht und Solidarität des praktischen Einsatzes für die Armen eng miteinander verbunden sind" (S. 617). Und auch die Hoffnung auf einen Frühling der Kirche hatte sie angelockt, das Ziel einer „Kirche, die über keine Machtmittel mehr verfügt, bereit, mit allen zu teilen, ein Ort sichtbarer Gemeinschaft für die ganze Menschheit" (S. 617). Welche Gestalt aber soll das in Taizé geweckte Leben annehmen? Wie soll es konkret werden? „Die liturgische Kongruenz von Aktion und Kontemplation, der naturgemäß die Anstrengung einer analytischen Reflexion auf die Implikationen und Folgen fehlte, ließ die Tür für das Eindringen eines enthusiastischen oder triumphalistischen Ungetüms doch mißverständlich offen" (S. 618). Hier geriet das Unternehmen an seinen schwachen Punkt: „Wenn offenbleibt, welche konkreten Folgerungen sich aus der im Gebet vollzogenen Solidarität ergeben: muß das nicht in einer wortreichen, aber passiven Parteinahme enden, also in ein großes Alibi hineinführen?" „Manchen Kirchenchristen wird die unmittelbare, aber darin gerade unpolitische Verknüpfung von Gebet und sozialem Engagement, Andacht und Diakonie irritieren, die zur Folge hat, daß die intuitive Verknüpfung von Kontemplation und Kampf vieles in der Ambivalenz einer grundsätzlichen Offenheit allen Menschen gegenüber lassen muß" (S. 618).

Weitere Berichte zum Jugendkonzil:

Roman Bleistein SJ, „Konzil der Jugend", Stimmen der Zeit, Heft 10/1974, S. 649—650.

„Kampf und Kontemplation", Junge Kirche, Heft 10/1974, S. 519—522.

Hans Thimme, „Das Konzil der Jugend in Taizé", Ökumenische Mitteilungen, Nr. 37, September 1974, S. 7—12.

Emmanuel Lanne OSB, „Accra 1974", Irénikon, Nr. 3/1974, S. 325—349.

Daß die Kommissionssitzung von Glauben und Kirchenverfassung mit dem internationalen Kongreß für Weltmission zusammenfiel und in gewisser Weise die theologischen Grundthemen erörterte, an die sich die Lausanner Anfragen richteten; daß Tagungsort und Beiprogramm die Kommissionsglieder mit der afrikanischen Herausforderung an die abendländische

Christenheit konfrontierten; daß schließlich das Gottesdienstliche und Liturgische die Tagung stark bestimmten — alle diese Momente gaben der Accra-Sitzung von Glauben und Kirchenverfassung, die vom 23. Juli bis 5. August stattfand, das eigentümliche und besondere Gepräge. Das Tagungsthema „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" signalisierte eine der Hauptaktivitäten der Kommission im Blick auf die Vollversammlung von Nairobi und darüber hinaus. Besondere Bedeutung gewinnt aber auch die Studie „Die Einheit der Kirche — der Weg und das Ziel", eine Art Neufassung der Arbeit von Salamanca, und das neue Studienprojekt „Wie wird heute in den Kirchen verbindlich gelehrt?". Die letztgenannte Studie sucht einen neuen hoffnungsvollen Zugang zur Frage der Lehrautorität heute. Sie bietet zugleich auch einen Anknüpfungspunkt für die Frage, wie die Mitarbeit katholischer Theologen an der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung verbessert werden kann. Accra war seit Lund 1952 die beste Kommissionssitzung, und beispielhaft zeigte sich, welchen Weg Glauben und Kirchenverfassung inzwischen zurückgelegt hat.

Weitere Berichte über die Kommissionssitzung in Accra:

Ulrich Luz, „Experiment Hoffnung. Ökumenische Konferenz in Accra", Evangelische Kommentare, Heft 9/1974, S. 560—562.

Hans-Heinrich Wolf, „Accra 1974 — Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK", Una Sancta, Heft 3/1974, S. 178—179.

Hans-Jörg Urban, „Gemeinsamkeit des Glaubens", Catholica, Heft 3/1974, S. 188—206.

Schon heute, nach relativ kurzer Entwicklung, stehen die in der ganzen Welt und auch in der BRD entstandenen „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen" vor Fragen, die vordergründig als Probleme der Praxis erscheinen mögen, eine Antwort aber nur aus der theologischen Reflexion erhalten können. Es geht um die Verbindlichkeit der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses, und dies trotz Verschiedenartigkeit oder doch Eigenständigkeit der jeweiligen kirchlichen Bekenntnisse, die nach der Toronto-Erklärung nicht angetastet werden sollen. Eine praktische Folgerung ergibt sich aus der in den Basisformeln der verschiedenen Räte und Arbeitsgemeinschaften angesprochenen „Gemeinsamkeit des Glaubens": „Die Thematisierung der gemeinsamen Bezüge Christologie und Trinität an Hand der Schrift". Die Schrift, gemeinsam gelesen, meditiert und ausgelegt, wird so „der einzig legitime Ansatz, um diese Gemeinsamkeit zu dokumentieren und gleichzeitig aber auch weiter zu entfalten" (S. 197). Schrift gibt es nicht ohne den Glauben, der sie bekennt und weitergibt. „Die Faktizität dieses Glaubensprozesses, nämlich die hermeneutische Bezogenheit und gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Momente, ist zwischen den Konfessionen heute nicht mehr als kontrovers anzusehen" (S. 202). Kontrovers aber sind Einzelfragen: „Die Verhältnisbestimmung zwischen Schrift und Tradition; zwischen Autorität der Schrift und der Autorität der verkündigenden Kirche: sprich Lehramtsfrage; zwischen dem Spontanbekenntnis und dem lehramtlich formulierten Dogma usw." (S. 202). Diese Fragen sind heute von einem neuen hermeneutischen Ansatz anzugehen; es besteht ein „Zirkel von Verkündigung, Glaubenserweckung, Bekenntnis und weiterer Verkündigung", und dieser hermeneutische Zirkel „ist von seiner Natur her kein Reduktions-, sondern ein Mehrungsprozeß" (S. 202). Von daher verbietet sich ein — als Versuchung immer noch vorhandener — Biblizismus, der, weil er den hermeneutischen Prozeß simplifiziert, „auf einem Nebengleis an

den Kirchen vorbei das betreiben würde, was sich inzwischen zur Genüge als Abstellgleis erwiesen hat". Aber „auch eine mögliche Zementierung jeglicher Vielfalt der konfessionellen Ausformungen unter Berufung auf die Pluralität der Formen im Neuen Testament" fällt unter dieses Verdikt (S. 204). „In Frage kommt als Weg wohl vielmehr das, was man ‚integrative Selektion' in und zwischen den verschiedenen Traditionen nennen könnte. Man wird bei jeder Tradition kritisch fragen müssen, was ist konstitutiv und was nicht? Vor allem: was ist legitime Entfaltung und was nicht? Aber diese Hinterfragung sollte nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt der Subtraktion geschehen, um es auf diesem Wege den anderen leichter zu machen, sondern integrativ wird man die in der anderen Tradition zur eigenen immer vorhandenen Parallele suchen müssen, um in der gegenseitigen Konfrontation dann Sinnkorrekturen des Vorhandenen vornehmen zu können. Eine solche integrative Selektion hat es in vielen Phasen der Geschichte aller Kirchen gegeben, und sie könnte uns auch heute als Modell dienen" (S. 204).

Anna Maria Aagard, „Missio Dei in katholischer Sicht. Missionstheologische Tendenzen", Evangelische Theologie, Heft 5, September/Oktober 1974, S. 420—433.

Ob die katholische Missionstheologie den protestantischen Begriff „Missio Dei" übernehmen kann, mag gefragt werden. Bisher gibt es keine katholische Missionstheologie, die den Ausdruck bereits übernommen hätte, und viele Elemente, die in die Theologie der Missio Dei eingegangen sind, stehen „im scharfen Gegensatz zu der Missionstheologie, die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck kommt" (S. 422). Daß jedoch Mission strenggenommen als Gottes Missio zu verstehen sei und daß sich diese Mission Gottes im Kontext der Menschheitsgeschichte vollzieht — diese Einsicht gewinnt auch für die durch das Zweite Vatikanische Konzil geprägte Missiologie der römisch-katholischen Kirche zentrale Bedeutung. Die Kirche kann nicht Herr über ihre eigene Mission sein, sie hat ihre Existenz nur in dem Gott, der in die Welt gesandt ist als Sohn und Geist. Mission ist trinitarisch begründet. Ihr Feld aber ist die Geschichte der Menschen, und auch hier greift die nachvatikanische Theologie hinaus über das, was früher zum Verhältnis von Gnade und Welt gesagt worden ist, als ob die Kirche einer Welt begegnete, die sich selbst und ihrem Schöpfer durch die Sünde ausschließlich entfremdet worden wäre. „Die Mission der Kirche begegnet einer Menschheit und einer Welt, in der Gottes Heil durch den Heiligen Geist im Verborgenen wirkt. Zeichen dieses Wirkens im Verborgenen ist eine säkulare, aber humanisierte Welt" (S. 431). „Gott hat mehr Wege zu den Menschen als den Weg der Kirche. Der Glaube bekennt, daß sich Heil auch ereignet, wo Menschen durch die Sendung des Heiligen Geistes mit dem Menschgewordenen gleichgestaltet werden, so daß eine menschliche Welt entsteht" (S. 433).

Weitere beachtenswerte Beiträge

Paul Abrecht, „Ökumenische Zukunftsperspektiven angesichts der technischen Entwicklung — Bukarest 1974", UNA Sancta, Heft 3/1974, S. 179—183.

Helmut Aichelin, „Das Janusgesicht der neuen Religiosität", Evangelische Kommentare, Heft 9/1974, S. 540—543.

Johannes Chrysostomos OSB, „Trennungsmauern wurden durchbrochen. Die russische Orthodoxie und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche", KNA-Ökumenische Information, Nr. 42, 16. Oktober 1974, S. 5—9.

Pierre Duprey, „Die Einheit wiederherstellen. Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft", KNA-Ökumenische Information, Nr. 45, 6. November 1974, S. 5—8.

Otto Gmehling, „Beitritt zur Ökumene?", Adventecho, Nr. 21, 1. November 1974, S. 1 ff.

Aloys Klein, „Ökumenischer Gemeindeverband? Auch weiterhin ungelöste Fragen", KNA-Ökumenische Information, Nr. 37, 11. September 1974, S. 5—7.

Günter Linnenbrink, „Sie verlangen nach Selbständigkeit. Zur Diskussion um ein Moratorium", Evangelische Kommentare, Heft 10/1974, S. 612—614.

Joseph Lortz, „Ökumenismus ohne Wahrheit?", Catholica, Heft 3/1974, S. 235—256.

Jörg Splett, „Das Humanum im Christentum und im Marxismus", Stimmen der Zeit, Heft 11/1974, S. 740—754.

John Sullivan, „Le Conseil oecuménique des Eglises et le renouveau du culte", Istina, Nr. 3/1974, S. 350—367.

Uriel Tal / Kurt Hruby, „Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung", Concilium, Heft 10/1974, S. 605—613.

Wilhelm de Vries SJ, „Orthodoxie und ökumenische Bewegung", Stimmen der Zeit, Heft 10/1974, S. 663—671.

Ernst H. Wendland, „Missiologie und die Zwei Milliarden", Lutherischer Rundblick, Heft I/II, 1974, S. 57-66.

Neue Bücher

THEOLOGIE DER ÖKUMENE

Geiko Müller-Fahrenholz, Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968. (Ökumenische Forschungen, Zweite Abteilung, Bd. IV.) Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1974. 248 Seiten. Leinen DM 40,—.

Ein gewaltiges Thema, ein umfangreiches Material, und dies alles in den gebotenen Grenzen einer Dissertation! Dabei wird weder der Verfasser beanspruchen noch der Leser erwarten, daß in Interpretation und Reflexion alle Möglichkeiten ausgeschöpft sind. Je näher man eine Lupe auf einen bestimmten Punkt richtet, desto stärker wird die Umgebung verzerrt. Dem Anliegen der Arbeit wird man daher am ehesten gerecht, wenn man es in der kritischen Auseinandersetzung, ja auch Destruktion einer bestimmten Auffassung von Heilsgeschichte sieht, wie sie sich (Teil I) in der ökumenischen Bewegung zwischen den Vollversammlungen von Amsterdam 1948 und Uppsala 1968 nachweisen läßt und (Teil II) bei einigen prominenten Kirchenführern und Theologen sowie in der neueren Theologie der römisch-katholischen Kirche zu finden ist. Als Vertreter heilsgeschichtlicher Theorie werden herangezogen Erzbischof William Temple sowie Leonard Hodgson, der von 1933 bis 1952 als theologischer Sekretär die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung prägte, außerdem Oscar Cullmann, der, freilich mehr indirekt, auf die ökumenische Bewegung wirkte, zugleich aber auch die Entwicklung einer heilsgeschichtlichen Theologie in der katholischen Kirche angeregt hat. Schließlich werden heilsgeschichtliche Elemente in wichtigen Verlautbarungen des 2. Vaticanum vorgeführt, und in einem Exkurs wird der

Traktat von A. Darlap über „Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte" untersucht, mit dem das nachkonziliare Gemeinschaftswerk katholischer Theologie, „Mysterium salutis", eröffnet wird.

Ausgewählt und analysiert wurden diese Quellen in der Absicht, typische Einseitigkeiten und Fehler heilsgeschichtlicher Theologie aufzuzeigen, wie sie dann in ziemlicher Regelmäßigkeit bei allen Beispielen vorgeführt werden können, nämlich die Konvergenz von Heilsgeschichte und Universalgeschichte. Dogmatisch wird sie getragen von einer Überbetonung der Inkarnation, einer Überführung der Christologie in die Ekklesiologie, wobei die Kirche verstanden wird als Fortsetzung oder auch Manifestation des Christusgeschehens in der Welt. Heilsgeschichte erscheint so als evolutionärer Prozeß, in dem der Übergang ins Reich Gottes dann — wie sich etwa bei Temple zeigt — nur noch eine Frage der Zeit ist.

Gegen diese Ansätze wird der Vorwurf der Gnosis erhoben; das bedeutet sachlich, daß die Realität der Sünde, die Verborgenheit der Offenbarung Gottes in Christo und vor allem das Kreuz Christi übersehen werden. Verfasser kann sich verschiedenen Bedenken anschließen, wie sie von K. Barth, G. Gloege, E. Käsemann, K. E. Skydsgaard, E. Schlink u. a. im ökumenischen Gespräch immer wieder vorgebracht worden sind. Diese Gegensätze sind unübersehbar, auch wenn es dabei nicht um die Heilsgeschichte als solche geht, sondern um eine bestimmte Form. Was Verfasser genau besehen im Visier hat, ist eine evolutionistische Form der Heilsgeschichte. Daher werden „heilsgeschichtlich" und „heilsevolutionär" mehrfach synonym verwendet. Die Kritik richtet sich gegen eine „ideologische Verabsolutierung einer verzweifelt-optimistischen Heilsentwicklungslehre".

Der dritte Teil faßt die Kritik zusammen, und in drei Thesen, die zum Schluß — allerdings nur sehr knapp — erläutert werden, bemüht sich Verfasser um den Aufweis einer konstruktiven „Theologie der Oikonomia Gottes". Denn „eine Theologie der Geschichte ist also schlechthin nicht zu vermeiden, wo über die Wirklichkeit des Heils nachgedacht wird. Der christliche Glaube kann gar nicht anders, als nach der Oikonomia Gottes zu suchen, denn er leidet unter der Anomia dieser Zeit und fragt nach den Zeichen der Ordnung für den oikos dieser Welt". Diese überraschende Auffassung von „oikonomia" im Rahmen der Welterhaltung weckt freilich die Frage nach einer genaueren biblischen Begründung, wenn man nicht unwillkürlich in die Fehler der zu Recht kritisierten Positionen verfallen will.

Die Korrektur am heilsgeschichtlichen Ansatz erfolgt durch den Hinweis auf drei konstitutive Elemente: Prophetie, Ethik, Doxologie: 1. „An die Stelle der Neutralität des apokalyptischen Beobachters tritt dann der prophetische Einsatz des Glaubensgehorsams." Die Botschaft von der Auferweckung ist „ultimative Ermächtigung der Prophetie". 2. In ethischer Hinsicht sollen heilsgeschichtliche Entwürfe ergänzt werden durch eine „Diakonia an der Zukunft der Geschichte" unter der Einsicht, daß der Mensch heute bewußt zum „faber sui futuri" werden müsse und den Bestand der Welt durch sein Handeln zu verantworten habe. 3. Im Anschluß an Anregungen von E. Schlink wird betont, daß heilsgeschichtliche Überlegungen nach ihrer Struktur ihren Ort in der Doxologie haben und somit nicht als Spekulation, sondern als „Bekenntnis zu Gottes Handeln in der Geschichte" verstanden und vollzogen werden.

Im Vergleich zu der Kritik hinterlassen diese Korrekturen einen etwas enttäuschenden Eindruck, weil die berechtigten Einwände gegen einen heilsgeschichtlichen Evolutionismus durch einen Aktionismus abgefangen werden. Im Blick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung, die sich von ihren Anfängen her immer als

„communio in adorando et serviendo oecumenica" verstanden hat, sind Prophetie, Ethik und Doxologie gerade die wesentlichen Elemente. Das wichtige Problem des Verhältnisses von Weltgeschichte und Heilsgeschichte, das in der Kritik mehrfach berührt wird, erscheint in den Korrekturen nicht mehr. In der Fortsetzung der Kritik an einem bestimmten Typ von Heilsgeschichte könnte man aber nun fragen, welche Bedeutung den Aussagen christlicher Eschatologie über Endgericht und Ende der Welt beigemessen wird. Denn hier treten Weltgeschichte und Heilsgeschichte wieder auseinander.

Es ist aber trotz aller Bedenken dem Verfasser zu danken, daß er mit seiner Arbeit an wichtigen Punkten das Gespräch über die theologischen Grundlagen ökumenischer Bewegung aufgenommen hat, wo wir heute in der Gefahr stehen, der Autonomie dieser Bewegung zu erliegen.

Reinhard Slenczka

Marc Lienhard / Harding Meyer (Hrsg.), Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion. Mit Beiträgen von Harding Meyer, Kilian McDonnell, Walter J. Hollenweger, Vilmos Vajta und Anna Marie Aagaard. (Reihe: Ökumenische Perspektiven, Nr. 6.) Verlag Otto Lembeck / Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1974. 119 Seiten. Kart. DM 12,—.

Im einführenden Kapitel, unter der Überschrift „Pneumatische Herausforderungen", fällt der Satz: „Wir sind von pneumatischen Herausforderungen gleichsam umstellt, so daß es nahezu unmöglich ist, ihnen zu entkommen" (S. 8). Die größte dieser Herausforderungen und Wiederentdeckungen des Geistes — daß fast alle großen Konfessionskirchen in ihren Reihen eine charismatische Bewegung Platz greifen sehen — ist in ihrer ökumenischen Relevanz noch nicht recht erkannt und gewürdigt worden, obwohl Spitzenökumeniker uns schon seit Jahren vor Augen halten, wie wichtig der charismatische Aufbruch für den Fortgang der ökumenischen Relevanz noch nicht recht was dieses Buch jetzt in vortrefflicher Weise leistet: die einfühlsame und zugleich theologisch überzeugende Darstellung dessen, wie Geistesaufbruch in unserer gegenwärtigen Situation sich vollzieht und was er bedeutet: Wie er als „pneumatische Herausforderung" an das Heute begriffen werden kann (Harding Meyer), wie „die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche" eine legitime Basis in der römisch-katholischen Tradition findet (Kilian McDonnell), wie charismatische und pfingstliche Bewegungen seit den Tagen der Azusa-Street-Mission von Los Angeles im Jahre 1906 über alle Kontinente hin zu einem religiösen Phänomen geworden sind (Walter J. Hollenweger) und wie der Theologe, in einer Art Wiederentdeckung der Pneumatologie, das Wirken des Heiligen Geistes hineingreifen sieht in „die Strukturen der Kirche" (Vilmos Vajta) und in Geschichte und Welt (Anna Marie Aagaard). Nachdrücklicher als bisher wird der Heilige Geist in seiner tätigen Kraft erfahren — „als der ‚Spiritus creator', der im einzelnen, in der Kirche, in Welt und Geschichte der Menschen das Alte verwandelt und die neue Schöpfung schon heraufführt" (S. 24).

Richard Boeckler

Ans J. van der Bent, Die Kirchen und die Eine Welt. Eine Herausforderung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Deutsch von Walter Müller-Römheld. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1974. 128 Seiten. Kart. DM 9,—.

Der Verfasser, Direktor der Bibliothek des Ökumenischen Zentrums in Genf, verdient Gehör. Er ist nicht nur den sachkundigsten, sondern auch den engagiertesten Ökumenikern unserer Tage zuzurechnen.

„Mit diesem Buch wird erneut der Versuch gemacht, die Genfer Ereignisse, die Genfer Arbeit zu durchleuchten und sie dem Außenseiter verständlich zu machen", schreibt Walter Müller-Römheld im Vorwort. Doch dabei geht es weniger um die innere Struktur und Funktion des ÖRK, sondern um sein „Außenverhältnis" (S. 7). Oder um es mit den — im Buch vielfach variierten — Worten des Autors zu sagen: Es geht ihm um die Frage, „ob der ÖRK einen echten und einmaligen Beitrag zur gegenwärtigen Weltgesellschaft leistet" (S. 73).

Der „Suche nach Weltgemeinschaft" im religiösen und säkularen Bereich ist das erste Kapitel gewidmet, obwohl der Verfasser von vornherein zugibt, daß es schwerfalle, „die Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Welt zu definieren" (S. 9), und das gilt nicht nur theologisch, auch „die Einheit der Menschheit ist noch immer ein unklares Konzept" (S. 115, vgl. auch S. 24 u. ö.). Wo hat hier der ÖRK seinen Platz und Auftrag? Seine innere Struktur und Funktion einschließlich der kritisch an ihn gerichteten Anfragen werden in den Kapiteln II bis IV dargestellt. Aber die wesentlichste Anfrage sieht der Verfasser in dem noch nicht recht verstandenen und voll aufgenommenen Dialog mit den anderen Religionen und den verschiedenen Ideologien, allen voran mit dem Marxismus, obwohl der ÖRK seit langem ein diesbezügliches Vorhaben im „Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit" hat anlaufen lassen, indes eben doch nur halbherzig und ohne genügende begriffliche Klarheit (merkwürdigerweise fehlt jedoch ein Hinweis auf die vom Zentralausschuß in einer Grundsatzerklärung 1971 in Addis Abeba gegebenen Richtlinien). Diese Klarheit freilich vermag der Leser auch durch die Lektüre dieses Buches nicht zu gewinnen, wenngleich im einzelnen viel Nachdenkenswertes gesagt wird, etwa über die Rolle der „Ideologie" in Kirche und Theologie selbst.

Der Verfasser nimmt im letzten Kapitel („Die Verheißung einer Weltgemeinschaft") den zu erwartenden Einwand seiner Kritiker vorweg, daß nämlich „die vorliegende Betrachtung ... nicht auf solider biblischer Auslegung und gültigen theologischen Grundsätzen beruht" (S. 115). Ohne solche, eine feste Orientierung bietende Maßstäbe und Ausgangspositionen geht es freilich in der Tat nicht, um in dieser komplizierten Materie zu überzeugenden Ergebnissen zu gelangen. Die Heils- und Weltbezogenheit der Kirchen unter dem Gesichtspunkt des — hier allerdings doch wohl überbetonten — Dialogs durchdacht und entfaltet zu haben, bleibt aber das unbestreitbare Verdienst dieses Buches.

Kg.

Zukunft der Ökumene. Drei Vorträge von Heinrich Stirnimann, Willem A. Visser 't Hooft und Hans Jochen Margull. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien Freiburg/Schweiz, Nr. 7.) Universitätsverlag, Freiburg 1974. 42 Seiten. Kart. sfr 7,50.

Wir müssen dem Herausgeber (Professor Stirnimann) widersprechen, wenn er im Vorwort sagt, die Referate von ihm und W. A. Visser 't Hooft gingen „von einem mehr traditionellen Verständnis der Ökumene" aus. Beiden Referenten wird man vielmehr zubilligen können, daß sie nicht nur mit einem erstaunlichen Verständnis auf die ökumenische Gegenwartslage eingehen, sondern viele der heute vorgebrachten kritischen Argumente positiv aufnehmen und ihre Gründe und Hintergründe zu erhellen wissen.

Die Ursachen der heutigen Spannungen in der Ökumene sieht Stirnimann nicht vordergründig in den ökumenischen Institutionen, sondern im Rückgang der christlichen Spiritualität, in der Verunsicherung des Missionsauftrags, in den Meinungs-

verschiedenheiten über die Präsenz der Kirche in der Welt und in der Krise der Theologie. Aber umgekehrt gilt auch die zukunftsträchtige Verheißung: „Gerade weil die Ökumene, vor allem in der theologischen Forschung, in kurzer Zeit so große Fortschritte erzielt hat, wird eine Krise provoziert. Die Kirchen werden herausgefordert. Wir sind bei letzten Fragen angelangt: Läßt sich die Trennung der Kirchen noch rechtfertigen?" (S. 17).

W. A. Visser 't Hooft gibt mit wenigen Strichen eine meisterhafte Analyse der heutigen Situation in der Ökumene, die ihn das Fazit ziehen läßt: „Es sind Grundströmungen in der Kirche am Werk, die ihr Leben verwandeln. Und um dieser Wandlung willen wagen wir daran zu glauben, daß der Ökumenismus sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat und seine besten Tage noch vor uns liegen" (S. 20). Dazu rechnet er nach außen gesehen den ökumenischen „Universalismus" und nach innen die gemeinsame Konzentration auf Gottes Wort. Von den daraus sich ergebenden vier Leitsätzen erscheint der letzte am aktuellsten: „Die Ökumene muß sowohl die Spitze als auch die Basis der Kirche umfassen, um vorwärtszukommen" (S. 24). Diese Wechselbeziehung ist unaufgebbar: „Es steht nicht gut, wenn von oben nur gebremst wird oder wenn die Basis den Kontakt mit der Spitze verliert. Ich habe den Eindruck, daß wir wieder einmal an einem Punkt angelangt sind, wo der lokale und der nichtinstitutionelle Ökumenismus für die Zukunft entscheidend sind" (S. 25).

Den zu neuen Einsichten führenden Bericht über Bangkok von H. J. Margull „Heil heute" durften wir mit freundlicher Genehmigung von Professor Stirnimann bereits in H. 4/1973 unserer Zeitschrift veröffentlichen.

Das vorliegende Heft sollte um seiner informativen Gesamtschau, thematischen Prägnanz und vorwärtsweisenden Dynamik willen eine breite Leserschaft finden. Leider besteht an Literatur dieser Art durchaus kein Überfluß.

Kg.

AMT UND ORDINATION

Heinz Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1974. 471 Seiten. Leinen DM 38,—.

Der Band bietet zunächst einen umfassenden Überblick über die Arbeitsergebnisse evangelischer Exegeten zur Amtsfrage, deren Vielfalt kaum auf einen Nenner zu bringen ist. So entgeht der Verfasser nicht der naheliegenden Versuchung, der katholischen Lehre näherstehende Thesen zum Maßstab der Kritik anderer Aussagen zu machen. Auch berührt das Urteil eines bestimmten Vorverständnisses bei diesem oder jenem evangelischen Forscher (z. B. S. 127 A. 6, 132, 149 A. 44; ebenso S. 183, 199 ff.) seltsam, wenn man bei dem Urteilenden selbst immer wieder auf unverkennbare Vorentscheidungen stößt, etwa wenn er ein anderes Amtsmodell als das der Pastoralbriefe nur für denkbar hält, falls die unmittelbare Fortsetzung des Apostelamts im Amt der Kirche, dessen Aufgliederung in Bischöfe und Presbyter und damit die Über- und Unterordnung gewahrt bleiben (S. 126; ähnliche Vorentscheidungen auch S. 99 oder S. 151), oder wenn die Eucharistie als Opfer bezeichnet werden muß (S. 152), obwohl der Terminus bestimmte Vorstellungen weckt, was freilich fast nur als Verzerrung durch evangelische Interpreten erscheint (z. B. S. 147 A. 40). Das Urteil, die Kritik der Reformation richte sich wesentlich gegen mißverstandene oder vermeintliche Auffassungen der katholischen Kirche, kehrt in der Darstellung evangelischer Dogma-

tiker ebenso wieder (S. 155, 161, 180, 183, 198; so auch später S. 289) wie der Versuch, evangelische, vor allem lutherische Äußerungen für katholische Thesen in Anspruch zu nehmen (so S. 168 für den character indelebilis oder die Mitteilung des Amtscharismas oder S. 181 f. für das Amt als dritte nota ecclesiae), während Karl Barths Reduzierung der Apostolizität „auf ein Schriftprinzip" (S. 198) oder ein reformiertes „Prinzip der Unverfügbarkeit" (S. 201) als trennendes Apriori gelten. So werden in Verkennung des reformatorischen Anliegens auch innerevangelische Verschiedenheiten, entgegen der zentralen Übereinstimmung in der „Leuenberger Konkordie", zu kirchentrennenden Gegensätzen, die dort nur überdeckt seien (S. 202). Der Überblick über die Positionen katholischer Exegeten konzentriert sich auf die „Christusbezogenheit" des kirchlichen Amtes, auf sein Verhältnis zu den Aposteln und den anderen neutestamentlichen Diensten sowie auf das Recht der Priesterbezeichnung mit der bemerkenswerten Frage, ob sie „nicht einer weniger problematischen Platz machen müßte" (S. 268, ebenso S. 297, 302 f.). Im Abschnitt über das Amtsverständnis katholischer Dogmatiker erscheinen die für Evangelische besonders interessanten Probleme, über die eben exegetisch kaum etwas auszumachen ist, so: die bischöfliche Struktur und ihre Verbindlichkeit, wobei eine leise Kritik an dem „unbiblischen Ausdruck ‚Hierarchie'", wiewohl „divina ordinatione instituta", geäußert (S. 305) und überraschenderweise auf der Bischofsbezeichnung nicht bestanden wird (S. 310); die Ordination als Sakrament, deren Einsetzung durch Christus in der Kirche als Ursakrament impliziert sei (S. 312 f.); die in der Ordination erfolgende Verleihung des Heiligen Geistes in Gestalt der Amtsgnade (S. 314); das Verständnis des character indelebilis als lebenslange Inanspruchnahme und nicht als „mysteriöse ontologische Qualität" (S. 321); die Unentbehrlichkeit der personalen Beauftragung in der bischöflichen Sukzession, mit einer 20seitigen Untersuchung (S. 330 bis 349) über die Fälle presbyteraler Ordination und die Zurückhaltung von Tridentinum und Vaticanum II, die nichtkatholischen Ämter als ungültig zu erklären; schließlich Kritik an der Formulierung von Vaticanum II, daß sich das Amt „essentia et non gradu tantum" vom Priestertum aller unterscheide (S. 353 ff.), womit freilich evangelische Einwendungen gegen dahinter stehende Vorstellungen kaum „unbegründet" sind und „sich erübrigen" (S. 354 f.). Anschließend werden wichtige ökumenische Gesprächsdokumente (USA, Malta, Dombes, Marseille und Memorandum der Universitätsinstitute) kurz dargestellt und beurteilt. Dabei bleibt Schütte hinter manchen Ergebnissen der Verständigung merklich zurück. So ist ihm die Kennzeichnung der Sukzession durch die katholischen Gesprächsteilnehmer in USA als „wertvolles Zeichen und Aspekt der Apostolizität" entschieden zu wenig; das Bischofsamt gehört unaufgebbar zur Struktur der Kirche (S. 370). Auch in der wichtigen Frage des sakramentalen Verständnisses der Ordination werden die auch aus reformatorischer Sicht bejahten behutsamen Aussagen von erhörungsgewisser Anrufung des Geistes um seine Gaben (USA 16, Malta 59, Dombes I 6, Marseille IV A-B, Memorandum 16) im Sinne einer effektiven Mitteilung des Amtscharismas in der Handlung uminterpretiert (S. 363, 386, 397) oder als unzureichend kritisiert (S. 376, 409). Hohes Lob erfahren die evangelischen Teilnehmer der Gruppe von Dombes für ihre Bereitschaft, „die volle Zeichenhaftigkeit der apostolischen Sukzession wiederzugewinnen" (S. 389); eine in Marseille vorgesehene Anerkennung von Ämtern ohne diese schließt Schütte aus (S. 403). Für ihn ist Anerkennung offenbar nur unter Preisgabe jeder Freiheit einer anderen Sicht denkbar. So bestreitet er auch bei Auf-

fassungen bestimmter lutherischer, erst recht reformierter oder EKU-Theologen von vornherein eine Basis zur Verständigung in der Amtsfrage (S. 419 ff.). Die von ihm selbst abschließend vorgelegte Erwägung einer „Validisierung der Ämter in den Reformationskirchen ‚sub conditione'" durch einen sakramentalen Hoheitsakt, der „vom Papst generell unter Handausstreckung mit der entsprechenden Intention" vollzogen und von den evangelischen Amtsträgern positiv zur Kenntnis genommen werden müßte, hat freilich zur Voraussetzung „grundlegende Übereinstimmung im Verständnis von Amt, Ordination und Sukzession", die bei bestimmter Auffassung lutherischer und reformierter Theologen unter gleichzeitiger Abgrenzung von damit nicht vereinbaren Positionen als gegeben anzunehmen wäre (S. 431 ff). Der Gedanke einer entsprechenden Erwartung an die katholische Seite wird ebensowenig erwogen wie der, was libertas christiana zwischen den Kirchen bedeuten könnte. So ist das Buch trotz hohen Informationswerts und verschiedener Ansätze doch keine wirkliche Hilfe zur ökumenischen Verständigung.

Karl Herbert

KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENKUNDE

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon. Von Karl Baus und Eugen Ewig. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1973. XVIII und 464 Seiten. Leinen DM 82,— (Subskriptionspreis DM 72,—).

Von dem noch ausstehenden Band II des „Handbuchs der Kirchengeschichte" wird hier der erste Halbband vorgelegt. Wiederholte schwere Erkrankungen des Hauptautors, Professor Karl Baus, erklären die Verzögerung. Während dieser Halbband die Zeit von Nicaea bis Chalcedon umfaßt, wird der in nicht allzu langem Abstand zu erwartende zweite Halbband bis zum Ende des 7. Jahrhunderts führen. Der für die Geschichte der Kirche hochbedeutsame Zeitraum wird in drei Teilen behandelt: „Das Werden der Reichskirche im Rahmen der kaiserlichen Religionspolitik", „Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts" und „Innerkirchliches Leben zwischen Nikaia und Chalkedon" (wobei die Missionstätigkeit der Kirche und das Mönchstum besondere Schwerpunkte bilden).

Der Verfasser ist sich dessen vollauf bewußt, daß es gerade in der behandelten Periode für ein Handbuch spürbare Grenzen und Schwächen gibt: objektive Lücken im Forschungsstand, unterschiedliche Quelleninterpretation in Einzelfragen und die Auswahl der Themen. Darüber im einzelnen zu diskutieren, muß den Fachgelehrten vorbehalten bleiben. Der theologisch und kirchengeschichtlich interessierte Benutzer wird dankbar sein für die übersichtlich aufgegliederte Fülle des verarbeiteten Stoffes und die transparente, auf strenge Objektivität bedachte Darstellung einer der schwierigsten und umstrittensten Abschnitte der Kirchengeschichte.

Kg.

Carl Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit. (Die Religionen der Menschheit. Hrsg. von Christel Matthias Schröder, Band 29, 1/2.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1971. 760 Seiten. Leinen DM 98,—.

Je nach der verschiedenen Situation der Kirche im sozialen und politischen Gefüge ihrer Zeit haben sich im Verlauf der Kirchengeschichte unterschiedliche ekklesiale

Typen herausgebildet. Unter diesem Blickwinkel stellt C. Andresen Erscheinungsbild und Denkweise der Alten Kirche dar. Dabei kommt der Ekklesiologie als dem Spiegel des jeweiligen ekklesialen Selbstverständnisses eine zentrale Stellung zu. Ebenso sieht der Verfasser aber auch die Formen der Verfassung, die Gestalt des gottesdienstlichen Raumes und seine Lage im antiken Stadtbild, des Gottesdienstes selbst, ja auch des theologischen Denkens und — ganz selbstverständlich — die Beziehung der Kirche zum Staat durch die politischen und sozialen Bedingungen mitgeprägt. Durch die Einbeziehung all dieser Faktoren in die sorgfältige und kenntnisreiche Darstellung gewinnt der Leser ein detailliertes Bild der Geschichte der Alten Kirche, das dadurch, daß es unter einem speziellen Blickwinkel entworfen ist, an Eindrücklichkeit gewinnt.

Vier aufeinander folgende Epochen entsprechen nach dieser Darstellung fünf Kirchentypen (fünf auf Grund der am Ende stark differenzierten Entwicklung im Osten und Westen).

Den „Frühkatholischen" Kirchentyp sieht der Verfasser geprägt von der Situation der Kirche in der Zerstreuung. Einheit konnte in dieser Lage nur als eschatologisches Ereignis erhofft werden. In der Presbyterialverfassung hat dieser Typ den ihm entsprechenden Ausdruck gefunden.

Der „Altkatholische" Typ entspricht den Bedürfnissen der Kirche in der Zeit ihres größten Wachstums und ihrer härtesten Bewährungsprobe. Im Episkopat erhalten die selbständigen Ortsgemeinden ihre straffe Führung. Über ihn erfahren und verwirklichen sie zugleich auch ihre Einheit untereinander.

Im äußeren Erscheinungsbild sieht der Verfasser zwischen diesem Altkatholischen und dem „Reichskatholischen" Typus, der sich nach der konstantinischen Wende herausbildet, ein vergleichsweise großes Maß an Kontinuität. In der nun herausgeformten Metropolitanverfassung etwa erblickt er jedoch eine gewisse „Verweltlichung", die besser als „Weltförmigkeit" charakterisiert wäre.

Während der „Römisch-katholische" Kirchentyp mit der Herausbildung des päpstlichen Primates den Rahmen altkirchlicher Ekklesiologien sprengt, sieht der Verfasser den „Orthodox-Byzantinischen" Typ von gegenseitiger Stützung von Kirche und Staat in den häufigen Zeiten der Bedrohung und von Beharrung auf dem Überlieferten gekennzeichnet. Die nach der liebevollen Darstellung des kirchlichen und theologischen Lebens dieser Kirche überraschende These, die griechisch-orthodoxe Kirche sei erst nach 1053 zu neuem Leben erwacht, verkennt, wie lähmend sich gerade die Herrschaft der Türken auf Theologie und kirchliches Leben auswirkte und welche geistigen Kräfte auf der anderen Seite etwa im Palamismus, aber auch in der bildenden Kunst kurz vor dem Fall von Byzanz hier noch einmal wirksam geworden waren.

Der Raum fehlt für eine in manchem notwendige Auseinandersetzung im Detail. Fragen grundsätzlicher Art entstehen dadurch, daß Andresen insgesamt zu einer schon in der Titelformulierung ausgedrückten übertriebenen Abgrenzung der einzelnen Kirchentypen voneinander neigt. Angesichts des auch vom Verfasser verschiedentlich hervorgehobenen Beharrungswillens der Kirche jener Zeit bleiben so manche Brüche unverständlich.

Daß das Buch so zur Auseinandersetzung und damit auch zum eigenen Studium des gewaltigen Quellenmaterials herausfordert, steigert nur seinen Wert. Mit umfangreichen Literaturverzeichnissen, fleißig gearbeiteten Registern und einer Reihe von Skizzen und Tabellen ist es ein hervorragender Gesamtabriß, der trotz des beachtlichen Preises warm empfohlen werden kann.

K. Christian Felmy

Norman Goodall (Hrsg.), Der Kongregationalismus. (Reihe: Die Kirchen der Welt, Bd. XI.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1973. 256 Seiten. Leinen DM 32,—. (Subskriptionspreis DM 28,20).

In bewährter Weise wird der Leser in diesem Band über Geschichte und theologische Grundlagen des Kongregationalismus unterrichtet. Ein wesentlicher Akzent liegt auf der Darstellung des kongregationalistischen Beitrags zur ökumenischen Bewegung der Gegenwart. Dabei beeindruckt die Reihe der für Beginn und Fortgang des ökumenischen Bemühens bedeutungsvollen Persönlichkeiten, die aus dieser denominationellen Tradition stammen. Die geschichtliche Darstellung läßt ausführlich deutlich werden, wie die politischen und sozialen Verhältnisse im England des 16. und 17. Jahrhunderts und in den späteren Vereinigten Staaten das gemeinsame reformatorische Anliegen im Unterschied zur Entwicklung in Zentraleuropa geprägt haben, wobei die theologisch-ekklesiologischen Erkenntnisse der Reformation Calvins sehr viel stärkeren Einfluß ausübten als diejenigen Luthers. Die im letzten Kapitel beschriebenen Bemühungen um die Vereinigung des Internationalen Kongregationalistischen Rates und des Reformierten Weltbundes, die 1970 in Nairobi ihren Abschluß fanden, bilden daher einen in der Sache selbst liegenden vorläufigen Schlußpunkt der Entwicklung.

Ein ausführlicher Anhang mit Auszügen aus sonst im deutschen Sprachraum nur schwer zugänglichen, aber für das Verständnis notwendigen historischen Dokumenten läßt noch einmal die theologische Grundhaltung erkennen, die zu der besonderen ekklesiologischen Ausprägung führte. Daß das ebenfalls beigefügte Literaturverzeichnis ausschließlich englischsprachige Titel enthält, macht erneut die Lücke deutlich, die mit diesem Band für den deutschsprachigen Leser wirklich geschlossen wird.

Claus Kemper

OSTEUROPA

Trevor Beeson, Discretion and Valour. Religious Conditions in Russia and Eastern Europe. With Foreword by Sir John Lawrence. Fontana Books 1974. 348 pp. Paperback 60 p.

Seit Jahren wird der westlichen Christenheit durch die Wurmbrand-Aktionen einzureden versucht, daß in den osteuropäischen Staaten wahre Gläubigkeit und echtes Christusbekenntnis nur im Untergrund zu finden seien. Dem setzt die vorliegende, vom Britischen Kirchenrat herausgegebene Studie kategorisch den Satz entgegen: „We do not accept that the only authentic Christianity is underground" (p. 10). Nicht zuletzt, um solche Mißverständnisse, unvollständigen Informationen und propagandistischen Verdrehungen, von welcher Seite sie auch immer kommen mögen, richtigzustellen, wird hier versucht, gerade im Blick auf die mancherlei Veränderungen in den letzten 20 Jahren eine sachlich-differenzierte Situationsbeschreibung „with all its light and its dark" zu geben.

Eine 15köpfige Arbeitsgruppe und zahlreiche weitere Fachleute haben den Autor, einen anglikanischen Geistlichen und erfahrenen Journalisten, bei der sich über mehr als zwei Jahre erstreckenden Niederschrift beraten, unterstützt und korrigiert. An Sorgfalt hat es also wahrhaftig nicht gefehlt, aber jeder Mitarbeiter ist sich der Möglichkeit des Irrtums, der Lückenhaftigkeit oder der falschen Akzentsetzung bewußt geblieben, und eben das macht das Buch so sympathisch. Es will weder belehren noch verurteilen, sondern zu einem besseren Verständnis der christlichen Brüder in Osteuropa verhelfen und unsere

Verbundenheit mit ihnen in der Gemeinschaft des Gebets stärken.

Die Darstellung beschränkt sich aus praktischen Gründen auf Osteuropa und das europäische Rußland (es fehlen also Sibirien, aber auch Georgien und Armenien) und behandelt in erster Linie die christlichen Kirchen, während Judentum und Islam nur in begrenztem Maße einbezogen werden konnten. Nach einer einführenden Betrachtung über Kommunismus, Religion und die Kirchen folgt eine dreiteilige Abhandlung über die UdSSR, sodann schließen sich an Polen, die DDR, die Tschechoslowakei, Ungarn, Jugoslawien, Albanien, Bulgarien und Rumänien. Ein letztes Kapitel geht auf die Stellung der osteuropäischen Kirchen in der Weltchristenheit ein (Vatikan, Ökumenischer Rat der Kirchen, Konferenz Europäischer Kirchen, Prager Friedenskonferenz, Bibelgesellschaften). Literaturangaben und Register bilden den Abschluß.

Das Buch versteht sich als verläßlicher Überblick, der des gründlichen Studiums wert sei. Das wird man selbst bei eigenen kritischen Vorbehalten und Einwänden zugestehen müssen. Es gibt zudem gegenwärtig keine vergleichbare Untersuchung, die so umfassend und vorurteilsfrei über die kirchlichen Verhältnisse in Osteuropa Aufschluß gibt. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre dringend erwünscht.

Kg.

INFORMATION

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1972. Begründet von Johannes Schneider, herausgegeben von Joachim Beckmann. 99. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974. XV und 485 Seiten. Leinen DM 88,—.

Wie immer bietet auch das Kirchliche Jahrbuch 1972 eine lückenlose Dokumentation zeitgeschichtlicher Vorgänge, Stellungnahmen und Verlautbarungen aus den deutschen Kirchen in Ost und West, von Gottfried Niemeier und Erwin Wilkens auf das sorgfältigste besorgt. Angesichts der verwirrenden Vielfalt der Problemstellungen, Entwicklungen und Ereignisse im kirchlichen Leben der Gegenwart ist kaum jemand noch in der Lage, sich einen verläßlichen Überblick zu verschaffen, der ihm ein Urteil, ja auch nur eine mitdenkende Teilnahme ermöglicht. Im Kirchlichen Jahrbuch wird ihm eine nach leitenden Gesichtspunkten geordnete Materialsammlung geboten, wie es sie sonst nirgends gibt und auch in der Ökumene nicht ihresgleichen hat.

An ökumenischen Themen sei hingewiesen auf die mit dem Namen „Leuenberg" verbundenen lutherisch-reformierten Gespräche in Europa, die einen breiten Raum einnehmen, auf das evangelisch-katholische Verhältnis und Gespräch, das Antirassismus-Programm des ÖRK und die Lage in Südafrika. Unter den Berichten aus der DDR sollte der Abschnitt „Ökumenische Beziehungen" Beachtung finden, besonders die auch für westliche Kirchen wertvolle „Orientierungshilfe der Gemeinden für Besuchsreisen in das sozialistische Ausland" (S. 318).

Die von Dieter Rohde bearbeitete „Kirchliche Statistik" vermittelt am Schluß demjenigen, der Zahlen zu lesen versteht, ein umfassendes Bild vom Zustand des kirchlichen Lebens — soweit sich dieser in Zahlen ausdrückt, erfassen und interpretieren läßt (vgl. S. 425 f.).

Kg.

Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1974. Kirchliches Adressenwerk in drei Teilen: I. Bundesrepublik Deutschland, II. Deutsche Demokratische Republik, III. Europäische Ökumene. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1974. 924 Seiten. Plastikeinband DM 56,—.

Das „Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1974" ist nunmehr zum fünften

Male in 19 Jahren erschienen. Der Untertitel „Kirchliches Adressenwerk" umschreibt eigentlich genauer, worum es sich handelt. Hier wird nämlich weit mehr geboten als nur Anschriftenmaterial der evangelischen Kirchen, ihrer Werke, Einrichtungen und Arbeitszweige in der Bundesrepublik und — wenn auch in knapperer Form — aus der DDR. Man findet darüber hinaus auch alle anderen in den beiden Teilen Deutschlands vorhandenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sorgfältig verzeichnet, dazu die ausländischen Kirchengemeinden, die deutschen Auslandsgemeinden in aller Welt, die zwischenkirchlichen Organisationen, Zusammenschlüsse, Arbeitsstellen, Ausschüsse und Konvente sowie schließlich die Mitgliedskirchen des ÖRK und der KEK in Europa (wobei man sich fragt, warum die deutschen Mitgliedskirchen jeweils ausgelassen werden — sind sie wirklich jedem bekannt?).

Der Aufbau des Werkes ist im ganzen der gleiche geblieben, im einzelnen sind zahlreiche und wertvolle Ergänzungen hinzugekommen. Man kann dem Verlag nur dankbar sein für den unschätzbaren Dienst, den er mit diesem einzigartigen Adressenwerk nicht nur den Kirchen, ihren Dienststellen und ungezählten Einzelbenutzern, sondern darüber hinaus auch der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen untereinander leistet. Vor dem damit verbundenen jahrelangen Arbeits- und Kostenaufwand verblassen kleinere Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten, die keinem derartigen Werk erspart bleiben. Es ist kaum vorstellbar, wie man heute angesichts der engen Verflechtung kirchlicher Funktionen ohne dieses Taschenbuch auskommen sollte. Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Die ersten vier Hauptartikel dieses Heftes dienen wiederum der gezielten Vorbereitung auf Nairobi. In Fortführung der biblischen Besinnung über das Hauptthema, die in Heft 4/1974 mit dem Beitrag von Professor Eduard Lohse begann, bringen wir diesmal zwei biblisch-theologische Studien von Professor Günther Bornkamm. Ausführungen von Professor Ernst Käsemann im Aprilheft werden den Abschluß dieser Reihe bilden.

Der Artikel von Paul Verghese stammt in seinen Grundzügen wiederum aus dem Juliheft (1974) der „Ecumenical Review", aus dem wir schon mehrere Aufsätze veröffentlicht haben, ist aber vom Verfasser im Blick auf die Verlegung der Vollversammlung nach Nairobi überarbeitet worden. Professor Paul-Werner Scheele bietet eine Betrachtung des Hauptthemas der Vollversammlung aus katholischer Sicht. Die Untersuchung von Professor Karl-Ernst Nipkow zu Sektion IV führt Überlegungen fort, die der Verfasser in Hefft 1/1974 über die pädagogische Thematik der nächsten Vollversammlung entwickelt hat.

Daneben sollen aber auch andere ökumenische Themen von Bedeutung wie das Gespräch mit dem Marxismus (Martin Stöhr) und das Israelproblem (Rudolf Weth) im Blickfeld bleiben. Schließlich stellt Professor Albert Brandenburg das „Heilige Jahr 1975" in einen ökumenischen Zusammenhang, der auch bei der diesjährigen Gebetswoche für die Einheit der Christen eine Rolle spielen wird.

Unter „Dokumente und Berichte" schildert Pastor Heinz Szobries den Ablauf der VII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen in Engelsberg. Man kann

nur wünschen, daß der besondere Auftrag der europäischen Christenheit auch in das Bewußtsein unserer Gemeinden Eingang findet. — Angesichts der heute oft kritisch beurteilten Einstellung der römisch-katholischen Kirche zur Ökumene hielten wir es für nützlich, den in Auszügen von der Katholischen Nachrichten-Agentur — Ökumenische Information gebrachten Jahresbericht des Einheitssekretariats aus der Feder von Jan Kardinal Willebrands abzudrucken.

Die davonlaufenden Kosten im Zeitschriftenwesen durch einen entsprechenden Bezugspreis einholen zu wollen, wäre ein aussichtsloses Unterfangen. Allein im letzten Jahr sind die Papierpreise um 50 bis 70%, die Herstellungskosten um 30% gestiegen. Wir bleiben daher in einem äußerst bescheidenen Rahmen, wenn wir den Preis pro Heft um DM 0,55, im Jahr damit um DM 2,20, also auf DM 24,— erhöhen (Studenten DM 21,—). Um der Sache willen hoffen wir darauf, den Dienst unserer Zeitschrift trotz der schwierigen Finanzsituation gerade im Blick auf Nairobi vorerst weiterführen zu können.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. D. Günther Bornkamm DD., 69 Heidelberg, Werderplatz 12 / Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Leostraße 19 a / Pastor Dr. K. Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / OKR i. R. D. Karl Herbert, 6146 Alsbach/Bergstraße, Im Vogelsang / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Karl-Ernst Nipkow, 74 Tübingen 9, Weiherstraße 49 / Dompropst Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, 479 Paderborn, Leostraße 19 a / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, 69 Heidelberg, Moltkestraße 6 / Akademiedirektor Pfr. Martin Stöhr, 6381 Arnoldshain, Evangelische Akademie / Pastor Heinz Szobries, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Paul Verghese, Syrisch-Orthodoxes Theologisches Seminar, P.O. Box 98, Kottayam 1, Kerala, Indien / Dr. Rudolf Weth, 4133 Neukirchen-Vluyn, An der Bleiche 5.

Walter J. Hollenweger: Evangelisation gestern und heute

140 Seiten, kart. DM 12,—

In knappen Strichen zeichnet Hollenweger die biblische Grundlage der Bekehrung, besonders an der Kornelius-Geschichte, die ebensogut Bekehrung des Petrus heißen könnte. Bekehrung vollzieht sich auch heute noch in dieser zweifachen Weise. An Emil Brunner anknüpfend wird die Wahrheit als Begegnung aufgezeigt, keineswegs eine Erfindung heutiger kritischer Theologen. Weiterführend zu Wort und Tat stellt sich die Frage: Traktate oder Traktoren? Wie geschieht hier und jetzt Bekehrung? Mission, Evangelisation vollzieht sich aber nicht nur in der Dritten Welt, sie geschieht genauso in Europa. Propaganda allein führt zu Handlungen, Bekehrung allein zum Glauben. Glauben und Leben aber gilt es neu zu gewinnen und in einem dauernden Bewußtwerden zu finden.

Ärztlicher Dienst weltweit

25 Beiträge über Heil und Heilung in unserer Zeit. Herausgegeben von Wolfgang Erk und Martin Scheel. 327 Seiten, kart. DM 24,—

Aus den Seminaren des Deutschen Instituts für ärztliche Mission, Tübingen, stammen die hier veröffentlichten Besinnungen, die drei wesentliche Themenbereiche umfassen: 1. Arzt, Patient und Seelsorger in ihrem Zusammenwirken beim christlichen ärztlichen Dienst; 2. theologische Grundlegungen der ärztlichen Arbeit heute; 3. magische und abergläubische Vorstellungen von Krankheit, Heilung und Heil. Die hier durchleuchteten Probleme spielen nicht nur in der Dritten Welt, sondern genauso bei uns eine entscheidende Rolle. Der weltweite Bezug zeigt Lösungsversuche von hier und dort, die jeweils der Situation entsprechen müssen.

Christus hat viele Farben

Ein missionarisches Lesebuch. Herausgegeben von Günter Bezzenberger und Wolfgang Erk. 160 Seiten, kart. DM 6,90

Christus hat viele Farben — das wird an den Christusbildern aus aller Welt sichtbar. Die Krippe mit einem indischen Jesuskind, der predigende Jesus mit den Zügen eines Balinesen — das sind nur ein paar Beispiele für die Vielfalt der Farben und Rassen, die Christus angenommen hat. Dieser Reichtum spiegelt sich ebenso in den Sprachen und Gedanken. Aus dem breiten Spektrum der Stimmen bringt dieses Buch eine kleine Auswahl. Trotz aller Zufälligkeit macht sich deutlich, wie vielfältig Christus den Menschen begegnet. Die möglichen Christuserfahrungen sind viel reicher und weiter als wir sie, eingebunden in unsere Geschichte und Situationen, vor Augen haben.

J. F. STEINKOPF VERLAG STUTTGART

Martin Niemöller
Briefe aus der Gefangenschaft: Moabit

herausgegeben von Wilhelm Niemöller ca. 280 S. Leinenband
(erscheint April 1975) Subskriptionspreis DM 28,—
ab 1. Mai 1975 DM 34,—

184 Briefe und Karten des damaligen Vorsitzenden des Pfarrernotbundes aus Berlin-Moabit (1. Juli 1937 — 2. März 1938) mit ausführlichen Fußnoten zu den genannten Persönlichkeiten und einem Register.

„Die meisten der jetzt zum ersten Mal vorliegenden Briefe sind an Frau Else Niemöller gerichtet. Es ist viel über das evangelische Pfarrhaus und seine Bedeutung für die evangelische Kirche geschrieben worden. Hier wird diese Bedeutung dem Leser vor Augen geführt. Die Anhänglichkeit der Frau und seiner Kinder sind dem Gefangenen ein steter Trost. Wer meint, daß diese Liebe zur Frau und den Kindern der Liebe zur Gemeinde abträglich ist, wird eines Besseren belehrt. Über seine Familie hält der Gefangene Kontakt zur Gemeinde. Er erfährt von der Arbeit der Gemeinde und gibt zugleich Weisungen für die Verkündigung im Gottesdienst, in den Gemeindekreisen. Ja der Gefangene kann auf diesem Wege die beunruhigte Gemeinde trösten und mahnen, dem Bekenntnis treu zu bleiben.
Martin Niemöller bleibt auch als Gefangener ein Prediger des Evangeliums. Sein Studium der Heiligen Schrift, das er in der Untersuchungshaft noch intensiviert, erweist sich als ein unerschöpflicher Kraftquell. Bibelstudium war für Martin Niemöller nie eine akademische Sache allein. Hier im Gefängnis wird das besonders deutlich. Der Gefangene lebt mit dem Wort der Schrift, und das Schriftwort wird mit ihm lebendig. Bildung und Bibel sind leibhaftig miteinander verbunden. Das ist glaubensstärkend zu lesen.
Der Mann Martin Niemöller, einer der Führer im Kampf der Bekennenden Kirche, gibt sich in diesen Briefen so wie er ist, ungekünstelt und ohne auf irgend ein „Image" bedacht zu sein. Der Westfale Niemöller läßt hier den Leser einmal in sein Herz blicken.
Und schließlich die Briefe an seinen Bruder Wilhelm. Ein schöneres und würdigeres Denkmal kann man der Bruderliebe und Treue nicht setzen. — Dies alles ist ein wichtiger und in seiner Art einmaliger Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich."

Pfarrer Dr. Armin Boyens, Hofheim/Taunus

erlanger taschenbücher neu 1974/75

19 Won Yong Kang: **Zwischen Tiger und Schlange**
Erstmals liegen in deutscher Sprache Predigten, Aufsätze und Vorträge des Direktors der Christlichen Akademie in Korea vor; Dr. Kang gehört zu den führenden Persönlichkeiten der Asiatischen Christlichen Konferenz. Geleitwort: Dr. Richard von Weizsäcker.
160 S. Kt. DM 9,—, Leinen DM 15,—

20 Mechthild Clauss: **Der große Stuhl macht noch keinen König**
Afrikanische Oberschüler schrieben in deutscher Sprache über ihr Leben, über Erfahrenes, Gehörtes und die Zukunft, die sie ersehnen — auf der Suche nach einem Gespräch zwischen der jungen Generation der verschiedenen Kontinente.
192 S. Kt. DM 9,—, Leinen DM 15,—

22 Stephen Neill: **Geschichte der christlichen Mission**
Die deutsche Ausgabe des Standard-Handbuches redigierte Prof. Dr. Moritzen — ein leicht lesbares und doch umfassend informierendes Werk.
416 S. Kt. DM 15,—

23 Rolf Italiaander: **Eine Religion für den Frieden**
Über die neubuddhistische Bewegung der Rissho Kosei-kai in Japan werden hier erstmals Dokumente, Selbstdarstellung, Erfahrungsberichte und Beiträge aus evangelischer und katholischer Sicht zusammengestellt; es geht um eine „Ökumene der Religionen".
170 S. 8 Fotos, Kt. DM 12,—

25 Christoph Jahn (Hrsg.): **Frequenzen der guten Nachricht**
Durchgesehene Neuauflage des Berichts- und Dokumentarbandes über christliche Rundfunkarbeit in Asien und Afrika mit Sendebeispielen und Hörerpost.
192 S. 8 Fotos, Kt. DM 9,—

27 Moritzen/Willeke: **China — Herausforderung an die Kirchen**
Vorträge und Ergebnisse einer evangelisch-katholischen Konsultation zur Situation der Volksrepublik China und der Christen und Kirchen dort.
96 S. Kt. DM 6,—

29 Walter Arnold (Hrsg.): **Evangelisation im ökumenischen Gespräch**
Genfer Symposium mit Teilnehmern meist evangelikaler Prägung aus Afrika, Asien, Mittelamerika, Ost- und Westeuropa.
112 S. Kt. DM 9,—

31 Ans Joachim van der Bent: **Die Kirchen und die Eine Welt**
Eine Herausforderung des Ökumenischen Rates der Kirchen — aktuell im Blick auf die Vollversammlung 75 in Nairobi und die Thematik des Kirchentages Frankfurt 1975.
128 S. DM 9,—

33 Niels-Peter Moritzen: **Pfarrer für morgen in der Dritten Welt**
Begegnungen in theologischen Colleges in Südafrika, Indien, Neuguinea und Beiträge einheimischer junger Theologen.
80 S. Kt. DM 3,—

34 M. A. Thomas: **Fülle mein Herz**
Neuauflage der weit verbreiteten indischen Gebete und Meditationen — 36. bis 40. Tausend der deutschen Ausgabe.
80 S. Kt. DM 4,—

VERLAG DER EV.-LUTH. MISSION IN ERLANGEN

„Jesus Christus befreit und eint"

Meditation zum Thema der Fünften Vollversammlung

VON ERNST KÄSEMANN

Ehe wir uns auf den Inhalt unseres Themas einlassen, ist festzustellen, daß uns seine Formulierung nicht verleiten darf, hier eine Sentenz vorzufinden. Es geht nicht um eine allgemeine Wahrheit, die jedermann bei gutem Willen zugänglich wäre. Wohl wird durch die uneingeschränkte und apodiktische Behauptung universale Geltung beansprucht und weltweite Erfahrbarkeit bezeugt. Doch haben wir von vornherein dessen bewußt zu sein, daß das Echo auf unser Thema auch weltweite Skepsis und ein Widerspruch ist, welcher typisch religiöse Propaganda und christliche Provokation konstatiert. Tatsächlich geht es in unserer Aussage um ein Bekenntnis, für dessen Wahrheit zunächst einmal nur Glaubende einstehen können. Glaubende müssen dafür einstehen, weil die christliche Botschaft mit dem Augenschein nicht übereinstimmt und irdisch angefochten bleibt. Paradox zugespitzt gilt: Unser Thema verliert im gleichen Maße seine Glaubwürdigkeit, wie es aus ideologischer Sicherheit heraus, die sich auch kirchlich breit macht, und als Postulat vorgetragen wird. Wo Jesus Christus am Werk ist, läßt er seine Jünger Ideologien gegenüber sensibel werden und befreit er uns radikal auch von religiösen Illusionen. Alles Folgende will am Beispiel unseres Themas gegen viel Widerstand diesen Satz verifizieren.

I. DIE KIRCHLICH DISKREDITIERTE BOTSCHAFT

Nehmen wir unsere Behauptung, Christus befreie und eine, ernst, geraten wir sofort in tiefste Verlegenheit. Hat ökumenische Theologie bedacht, welche ungeheure Provokation sie damit formulierte und wie rasch das umschlagen und sich gegen sie selbst wenden muß? Ihr liegt stets die Gefahr des kirchlichen Triumphalismus nahe. Unbestreitbar ist es so, daß man die Herrlichkeit Christi zu verdunkeln fürchtet, wenn man sie nicht möglichst kräftig in den ekklesiologischen Bereich hinein projiziert. Natürlich leugnet man nicht, daß vielfache Nöte und menschliche Unvollkommenheiten die kirchliche Wirklichkeit kennzeichnen. Man tut sich dagegen sehr schwer, einzusehen und rück-

haltlos zuzugeben, was alles an Dummheit, Feigheit, Arroganz, Selbstzerfleischung und Vergewaltigung dem kritischen Beobachter hier aus Vergangenheit und Gegenwart entgegenspringt. Unser Thema duldet, wenn es angemessen erörtert werden soll, jedoch keine Maskierung. Recht wird es allein von denen bekannt, welche sich nicht bloß ihres Anteils an irdischer Armut, Vergänglichkeit, Schwäche, Bedrängnis bewußt sind, sondern auch für sich und die Christenheit lastende Schuld eingestehen. Hart, aber kaum unfair ist zu sagen, daß die Kirchen und ihre Glieder mehr als sonst jemand und etwas das Werk Jesu verdecken, hemmen, desavouieren, wenn sie es in die eigene Regie nehmen. Nichts fällt der Christenheit und ihren Gruppen wahrscheinlich schwerer, als ihrem Herrn freie Hand zu lassen, damit der Geist wehe, wo es ihm gefällt, und sich gegen alle Domestizierung wehren könne. Unsere Umwelt, welche das Recht unserer Botschaft kritisch an der Glaubwürdigkeit der Boten mißt, will gewahren, ob mindestens wir selbst durch unsern Herrn stigmatisiert sind. Anders findet sie es diskreditierend, wenn wir ihm Ziel und Grenze setzen und seine Sache verwalten, als ob wir je etwas anderes sein könnten als seine Diener und Instrumente.

Was man am auffälligsten bei uns zu sehen bekommt, ist Uneinigkeit im Denken und Handeln. Seinen Niederschlag hat das in der Vielzahl der Konfessionen und Denominationen, der Parteienbildung auch noch in diesen und vielfacher sektiererischer Abkehr von brüderlicher Gemeinschaft. Die Farbenskala ist mindestens so bunt wie die der Differenzen im profanen Raum. In unserer Generation gesellt sich dem eine Polarisierung zwischen Alt und Jung, Konservativen und Liberalen, Fundamentalismus und historisch-gesellschaftlicher Kritik, welche keine Gemeinde verschont und auch ökumenisch sich spiegelt. Hier läßt sich ohne Heuchelei nichts beschönigen, müssen wir uns alle schämen, sollte jeder vor allem sonst zur Versöhnung beitragen. Auf keinen Fall dürfen die vorhandenen Zustände aus der notwendigen Pluriformität der Kirche als eines Organismus abgeleitet und verharmlost werden. Wohl gibt Gott jedem das Seine, keineswegs das Gleiche. Mit den Möglichkeiten unserer Individualität setzt er zugleich deren Grenzen. Aus verschiedenen sozialen Bindungen heraus gewahren wir, daß wir auf gegenseitige Ergänzung und Hilfe angelegt sind. Durch sein differenzierendes Handeln trennt der, welcher uns schuf und zum Heil beruft, uns vom Konformismus als der Flucht aus unabgebbarer Verantwortung, legitimiert er die Empörung gegen das Schablonenhafte, das leider auch den christlichen Alltag nur zu oft vergewaltigt. Solidarität setzt die Verschiedenen voraus, welche je nach Umwelt, Geschichte und der Front, in die sie eingegliedert sind, ihr unverkennbar eigenes Gepräge tragen. All das wird aber pervertiert, wo konfessionalistische Rechthaberei,

spekulative Willkür der Theologen, Unterdrückung der Gewissen seitens der Institutionen oder Majoritäten, Intoleranz der Minoritäten herrschen. Sie zerstören Bruderschaft, gerade weil sie die Vielfalt vorhandener Gaben und Dienste nicht genügend respektieren. Indem sie sich am Eigentum Christi uniformierend oder parteigebunden vergehen, greifen sie den Herrn selber an, welcher Jüngerschaft an Bruderliebe als Kriterium ausrichtete. In groteskem Schauspiel blüht das Wesen dieser Welt, dessen Ende wir nach Paulus proklamieren und repräsentieren sollen, mit seiner religiösen Spielart und christlicher Tarnung erst recht auf, wenn wir um differierender Anschauungen und Verhaltensweisen willen uns im kleinen und großen gegeneinander durchsetzen, statt füreinander einzutreten. Wird unser Thema nicht oberflächlich behandelt, muß gerade Frömmigkeit als mögliche Quelle von Zank, Haß, Untreue gegenüber der Gemeinschaft gesehen werden. Erst dann zeigt sich, daß Christus noch größer als unser Christentum sein und sogar unsere Frömmigkeit überwinden muß, wenn es irdisch zu der von ihm gewollten, ihn verherrlichenden Einheit kommen soll.

Hier hat denn auch unsere Freiheit sich zutiefst zu bekunden. In ihr geht es, obwohl das fast unbekannt ist und lästerlich klingt, nicht am wenigsten um die Befreiung der Frommen von ihrer hausgemachten Frömmigkeit oder konventionellen Religiosität. Die Freiheitsdebatte, unübersehbar ein besonderes Kennzeichen unserer Zeit, begegnet selbstverständlich auch überall im Christentum. Sie ist kompliziert geworden, weil sich darin verschiedenste, teilweise mit Kirche und Evangelium unvereinbare Motive und Ziele anmelden. Immerhin tritt dabei zutage, daß unser Thema einen vorbereiteten Boden findet und auf offene Erwartungen stößt. Es müßte sich dann hier stärker als anderswo sehr konkret Intensität, Weite und Besonderheit unseres Engagements prüfen lassen. Die im ganzen wie in ihren einzelnen Gliedern durch die Signatur der Freiheit imprägnierte Christenheit würde doch wohl eine dauernde Sensation und Provokation aller Welt bilden, weil sie den Sehnsüchten wie den Nöten der Menschen und der Erde gleich nahe wäre und diese schon durch ihr bloßes Vorhandensein anspräche. Vielleicht gilt das tatsächlich noch irgendwo. Im Blick auf unsere Verhältnisse wird man wohl annehmen dürfen, daß die auf die Kirchen gesetzten Hoffnungen sich weitgehend nicht mehr erfüllen und daß die säkularen Freiheitsbewegungen unserer Zeit uns mehr zu ihren Gegnern als zu den Verbündeten rechnen. Aus unserer Geschichte geht zwar hervor, daß wir selber einmal als Freiheitsbewegung antraten. Doch haben sich die Sturmfluten längst verlaufen und allenfalls für größere oder kleinere Rinnsale Platz gelassen. So wird denn auch die innerkirchliche Debatte über die Freiheit des Christenmenschen durchweg aus der oppositionellen Minorität

gegen herrschende Strömungen und Institutionen geführt, signalisiert sie dann unbewältigte Aufgaben, verpaßte Gelegenheiten, verkümmerte Nachfolge, verratene Bruderschaft mit den irdisch Unterdrückten, weist sie nicht mehr auf ein hervorstechendes Merkmal der Gemeinde.

II. CHRISTOLOGISCHE INTERPRETATION

Es steht also nicht gut um unsere Bilanz. Unser Thema wird davon kaum gedeckt. Geht man den Gründen dafür nach, sollte nicht übersehen werden, daß eine fragwürdige theologische Entwicklung dazu erheblich beigetragen hat. In geradezu sträflicher Unbekümmertheit wird so heute vielfach die christliche Einigung mit der Utopie von der Einheit des Menschengeschlechts zusammengebracht. Ich gehe darauf nur ein, weil sich hier zeigt, wie stark der humanitäre Aspekt den christologischen verdrängt. Das ist nicht weniger der Fall, wenn immer häufiger etwa im Dialog mit der Jugend, den Vertretern der Dritten Welt oder politischer Ideologien Emanzipation den Begriff der Befreiung ersetzt. Zugestanden sei, daß christliche Freiheit je und dann emanzipatorische Implikationen gehabt hat und noch immer haben mag, obwohl eher umgekehrt gilt, daß gesellschaftliche Emanzipationen, sei es der Sklaven, der Frauen, der Jugend oder anderer nationaler und sozialer Schichten, sich vom Evangelium her rechtfertigen. Es wäre schon etwas wert, könnte man das Stichwort wenigstens auf diese gesellschaftlichen Bereiche beschränken, in denen es erwuchs. Doch ist es längst auf das individuelle Dasein übertragen worden. Emanzipation meint jetzt das eigenmächtige Heraustreten aus konventioneller Bevormundung und folgt damit dem Postulat idealistischer Tradition, welche seit der Antike dem Menschen das Recht und die Kraft zusprach, sich selbst zu verwirklichen, und darin den Sinn des Lebens fand. Der Aufnahme solcher Tradition müßte christliche Theologie, welche auch gewaltsamen Änderungen gesellschaftlicher Strukturen seitens politischer Gruppen und Klassen keineswegs feindlich zu sein braucht, grundsätzlich widerstehen. Das Neue Testament bietet einer Pädagogik im Zeichen der Selbstverwirklichung und daraus abgeleiteter Selbstbefreiung keinen Raum. Sie wird notwendig die dem Geschöpf gesetzten Grenzen zu überschreiten versuchen und auf sublime Weise in den Gesetzesdienst treiben. Keiner von uns ist letztlich für sich selber da. Jeder wird im Gegenteil, wo der Gekreuzigte herrscht, für sich selber sterben, damit Christus gepriesen und der Bruder im Leben erhalten werde. Allen Gelüsten, das eigene Bild zu modellieren und sich der Erziehung zum Charakter zu unterwerfen, widersetzt sich die Abweisung von Gal 2,20: Nicht ich lebe, Christus lebt in mir, welcher die Dialektik entspricht, daß in der Jüngerschaft sein Leben verlieren muß, wer es finden will. Niemand weiß derart um den

Menschen und sich selbst, daß er daraus die Richtschnur seines Verhaltens entnehmen oder sogar ein alle verpflichtendes sittliches Gesetz ablesen könnte. Denn keine Kraft, Weisheit, Frömmigkeit der Erde wird mit der Macht der Sünde und dem Ende des Todes fertig, wie Illusionisten sich in gottloser Verkennung ihrer Möglichkeiten einbilden. Heil wird empfangen, nicht auf dem Wege des Herakles errungen, und christliche Freiheit ist zuerst und bleibend Befreiung durch fremde Macht und Gnade.

Von daher ist auch das Stichwort Emanzipation im theologischen Sprachgebrauch durchaus unangebracht, sofern es nicht bloß deskriptiv bestimmte soziale Umbrüche charakterisiert. Christliche Freiheit führt eben nicht zu Autonomie, sondern markiert den Stand unter der Herrschaft Christi, der aus der Gewalt anderer Mächte entnommen ist. Sie ist in paradoxer Dialektik also die Kehrseite des christlichen Gehorsams, was sich mit dem Emanzipationsgedanken kaum vereinbaren läßt. Daß das Motiv der Selbstbefreiung in solchem Zusammenhang keinen Platz hat, braucht nicht betont zu werden. Biblisch wird sogar der Aspekt des verantwortlichen Handelns, in welchem wir für Unterjochte eintreten und gegen versklavende Verhältnisse angehen, mehr Konsequenz an uns erfolgender Befreiung als primärer und konstitutiver Ausdruck der libertas christiana sein. Anders stellt man, wie es freilich idealistische Interpretation immer wieder tut, die neutestamentliche Betrachtungsweise auf den Kopf und nimmt nicht ernst, daß sie zentral die Lösung aus dämonischen Banden als Inhalt ihrer Botschaft ansieht und aus solchem Horizont auch unsere Hilfe für die Brüder versteht. Unmißverständlich gesagt: Freiheit ereignet sich hier in dem Bereich irdischer Besessenheit. Klassisch preist darum Kol 1,12 den himmlischen Vater, der uns herausgeholt hat aus der Gewalt der Finsternis und versetzt in die Königsherrschaft seines lieben Sohnes. In unserer Sucht, derartige Aussagen zu entmythologisieren und unserer Realität anzupassen, übersehen wir zu leicht, daß menschliche Existenz und Gemeinschaft hier nicht aus sozialen oder politischen Zusammenhängen bestimmt werden, Vernunft und Menschenwürde eben nicht das Maß aller Dinge bezeichnen, Freiheit sich als eschatologisches Wunder manifestiert. Nicht daß wir zu unserm eigentlichen Wesen, zu unserer Identität finden, sondern daß nach 1Kor 15,24 Christus herrsche und darum alle andern Mächte ihre Gewalt, alle Fesseln, Mauern, Kerker ihre Schrecken, alle Ideologien ihre Faszination verlieren, ist ausschlaggebend. Wir können dann auch formulieren: Es geht hier nicht zunächst um das Recht des Menschen, sondern um die Erfüllung des 1. Gebotes. Gottes Gottheit tritt auf den Plan und schaltet das Blendwerk der Götzen und ihres Dienstes aus, begründet damit aber wieder den Respekt vor der Schöpfung, die Verantwortung für unsere Mitmenschen, ein Leben unter dem

offenen Himmel. Das muß alles noch näher expliziert werden. Das Ergebnis der bisherigen Erörterung sei zusammengefaßt: Die Bibel spricht von Freiheit anders als die gegenwärtig umlaufenden Parolen nicht ausschließlich unter anthropologisch-sozialem Aspekt, definiert sie vielmehr christologisch, um von da aus und nur insofern ihre Bedeutung für die Anthropologie zu entfalten.

Was immer andere sich darunter vorstellen mögen, für Christen ist Freiheit streng und allein dieses, daß Christus uns in seinen Sieg über alle Gewalten hineingezogen hat, uns also Anteil an seiner Herrschaft und natürlich auch an seinem Dienst gibt. In der Jüngerschaft des erhöhten Nazareners wird es wahr und wirklich, daß Gott diese Welt und seine Geschöpfe nicht den Götzen überläßt, sondern für sie herrscherlich da ist, den Lebensraum des 1. Gebotes aller Kreatur öffnet, wir umgekehrt aus der Offenheit gegenüber Gott, von der Verstrickung durch Ichsucht und Bann der irdischen Mächte gelöst, dem einen Herrn und allen unsern Brüdern dienen lernen. Nach 1Kor 3,21ff ist frei und in die Einheit des Regnum Christi gestellt nur der, welcher diesem Einen gehört. Wie steht es aber mit der Realität solcher Aussagen, wenn wir wieder an die Diskreditierung unserer Botschaft durch und bei uns denken? Wir fragen damit nicht nach himmlischer Perfektion des christlichen Lebens, das irdisch seine Schwachheit nie überwinden wird und ständig der Vergebung bedarf. Wir fragen nach solcher Existenz und Gemeinde, die in allem Versagen doch nicht bloß das Scheitern des Christentums dartun, sondern Zeugnis für die tatsächliche Herrschaft Christi sind, also nach dem Recht unserer Botschaft angesichts des grotesken Schauspiels so vielfältiger Niederlagen. Zwei Antworten sind darauf nötig. Wir haben uns erstens klarzumachen, daß niemand Christus gehört, der ihm nicht sein Herz und damit grundsätzlich auch die Verfügung über unsern Willen und Leib gab. Die Radikalität des 1. Gebotes darf nicht angetastet werden, die verbietet, zwei Herren dienen und Kompromisse zwischen den uns beanspruchenden Gewalten schließen zu wollen. Jene Christenheit, welche wir vor Augen haben, drückt sich offensichtlich weithin vor dieser Radikalität und versucht, mit allerlei Parolen und Normen das für sie allein maßgebliche 1. Gebot zu umgehen. So wird sie dann zum Hindernis für ihren Herrn, statt sein Werkzeug zu sein. Zweitens gilt jedoch, daß niemand sich dem 1. Gebot entzieht, ohne zugleich an ihm schuldig zu werden. Man muß schon Zuspruch und Anspruch von anderswo erhalten, wenn man sie sich nicht von hier aus geben läßt. Unser Herz kommt nicht ohne etwas aus, an das es sich hängen, durch das es sich binden lassen kann. Es ist sehr schwer, wenn nicht sogar unmöglich, die Religiosität loszuwerden. Es gibt auch christliche Formen falscher Frömmigkeit. Denn es gibt viele Erlöserbilder, die sich auf Christus einfach übertragen lassen, wie das bereits im Neuen Testament ge-

schehen ist und durch die Kirchengeschichte hin weiterwuchert. So kommt nun die Besessenheit ins Spiel, auf die schon hingedeutet wurde und die sich mit Frömmigkeit besonders gern mischt. Menschliche Besessenheit hat ihr Wesen darin, daß sie aus Lebensgier und Todesangst heraus alle Dinge nach dem Bilde ihrer Sehnsüchte oder Albträume formt und ihren Herrn davon nicht ausnimmt. Unsere Religiosität schafft ihn dann nach dem eigenen Bilde und wird darauf von dem beherrscht, was sie selbst erdichtet hat. Die Götzenbildnerei hört irdisch nie auf und gewinnt sogar an Intensität, wo das Evangelium Platz gegriffen hat. Denn Gott ringt in dieser Welt stets mit den Götzen, ist ohne diesen Kampf nicht denkbar und wird nur in der Trennung von ihnen erkannt. Die Zerrissenheit der Kirche, ihr Mangel an Freiheit und Vollmacht sind nicht organisatorisch oder erbaulich zu überwinden, nicht durch verstärkte Frömmigkeit zu kompensieren. Wir müssen lernen, gerade unserer Frömmigkeit gegenüber mißtrauisch zu werden, damit sie nicht bestimme, wer Christus ist, indem sie sich ihr passende Bilder von ihm entwirft. Sie muß dadurch in Schranken gewiesen werden, daß sie, wie unsere Pfingstlieder es sagen, beten und durch den Geist hören lernt, wer Christus wirklich ist. Nur da gibt es Aufbruch in die Freiheit und die im Regnum Gottes geeinte Gemeinde. Alle Kirchen sind geneigt, die Frage, wer ihr Herr ist, leicht zu nehmen und durch den Hinweis auf den Auferstandenen und Erhöhten zu beantworten. Das genügt jedoch eben nicht, weil es auch die falschen Heilande und Offenbarer gibt. Welche Merkmale unterscheiden den wahren Christus von den Projektionen unserer Frömmigkeit? Erst wo das präzis beantwortet wurde, kann deutlich werden, wo wirklich für uns Freiheit, Einheit und Regnum Christi ist.

Auch hier begnüge ich mich mit zwei Hinweisen. Daß Christus im allgemeinen nur noch als erhöhter Herr der Kirche gesehen wird, kann durchaus mit dem Bedürfnis des natürlichen Menschen zusammenhängen, sich Gott von der Kategorie der Macht her, also metaphysisch gleichsam als „Übergott" vorzustellen. Tatsächlich wird man auf den Aspekt der Macht nicht verzichten wollen und dürfen. Entscheidend ist aber die Paradoxie, mit welcher das biblisch geschieht: Gott ist dort der allmächtige Schöpfer gerade so, daß er sich rückhaltlos an sein menschliches Geschöpf bindet und damit in eine Geschichte des Leidens, der Feindschaft, der Enttäuschung und Lästerung hinabsteigt. Nach dem Orakel von 2Kor 12,9 verwirklicht sich seine Macht im Raum der Schwachheit. Von da ist bereits vorgezeichnet, wie es um den Weg Jesu steht. Die österliche Gemeinde erfährt, daß Christus nach der Schrift leiden und sterben mußte, und hält diese Erfahrung in ihrer Auferstehungsbotschaft fest. Der Nazarener zeigt uns, wer unser Gott im Unterschied von allen Götzen wirklich ist, und er selber bliebe uns unerkennbar, ohne ein uns zugewandtes Ge-

sicht, wenn er nicht auch noch als Erhöhter die Züge des Gekreuzigten trüge. Auf die Gefahr hin, Empörung und leidenschaftliche Widerrede zu erwecken, ist deutlich auszusprechen, daß Freiheit und Einheit der Christenheit nicht wirklich werden können und erhalten bleiben, wo die Realität des erniedrigten Christus vergessen oder relativiert und abgeschwächt wird. Die zerrissene, sich über Doktrinen und Verhaltensweisen zerfleischende Gemeinde erwächst dort, wo an die Stelle dessen, der vom Kreuz her als Vater angerufen wird, die Metaphysik unserer Wunschbilder und Angstträume über Gott tritt und die Geschichte des Mannes von Nazareth unter dem Goldglanz einer Herrlichkeitschristologie verschwindet. Denn wer sich nicht vom Meister mit in die Passion ziehen läßt, wird von Illusionen über sich selbst und die Welt nicht frei, verwechselt das Regnum Christi mit jenen Herrschaftsbereichen, in denen Einheit erzwungen wird und jeder Parteigänger seine Wahrheit und sein Recht auf Kosten der anderen durchsetzt. Dann muß unsere Gemeinschaft zum Tummelplatz unserer persönlichen Einsichten und Ideale, die Erde zum Propagandafeld unserer Konventikelfrömmigkeit, die Kirche zur Schule einer zu fördernden Religiosität und Jüngerschaft im Gegensatz zu unerwünschten Gruppen werden. Im Namen Jesu macht man dann, wie die Geschichte der Christenheit auf zahllosen Blättern belegt, im allgemeinen Konkurrenzkampf der Glaubensweisen aus der neuen Welt unter der Gnade und dem Gebot Gottes eine Variante der alten Welt mit einer modifizierten Hierarchie der Werte. Privilegierte und Unterdrückte, Wissende und Belehrte, Herrschende und Angepaßte, Heroen und underdogs stehen sich wieder einmal gegenüber und bekunden mit ihrer Antithese, daß Gott unchristlich verehrt, der Nazarener verraten wird und die Brüder Material für unseren Gestaltungswillen geworden sind. Natürlich führt das zu Auflehnung in der Form von Emanzipationen, zum Zank um die rechte Interpretation der Bibel, zur Verweigerung gegenseitiger Anerkennung, zur Sezession aus dem Leibe Christi, von dem nur fraktionelle Gliederungen übrigbleiben. Unser Herr, schon als Gekreuzigter ein Skandal der Welt, wird zum Inaugurator religiöser Uneinigkeit, unsere Freiheit die Legitimation einer von den Menschen und ihrer Willkür geprägten Frömmigkeit. Genau das ist ringsum kontrollierbare Wirklichkeit. Das erlaubt festzustellen, daß der Kampf um die Geltung des 1. Gebotes sich kirchlich fortsetzt: Falsche Christologie und ekklesiologische Vormundschaft setzen den Götzendienst fort, mit dem die Wahrheit und Herrschaft Christi bestritten wird. Christliche Freiheit und Einheit muß nun aus solchem Konflikt heraus und in ihm sich verwirklichen.

Nicht weniger will ein Zweites bedacht werden. Wir sind gewohnt, die Kirche von Wort und Sakrament her zu bestimmen. Vielleicht sollten wir

vom Evangelium her ein drittes Merkmal hinzufügen, um dem Spiritualismus zu wehren und irdisch schärferes Profil zu gewinnen. Die Seligpreisungen am Anfang, die Apokalypse Johannis am Ende des Neuen Testamentes lassen nicht den mindesten Zweifel darüber, daß der Vater Jesu ein Gott ist, welcher den Hoffärtigen widersteht, den Niedrigen Gnade schenkt, den Ausgestoßenen, Armen, Leidenden nahekommt. Die gesamte Geschichte Israels weist in die gleiche Richtung. Es ist doch wohl interessant zu nennen, daß, von bestimmten Sekten abgesehen, daraus in der Christenheit kaum ekklesiologische Folgerungen gezogen worden sind, obgleich auch das Zentrum unserer Verkündigung, nämlich Auferweckung der Toten, in diesen Zusammenhang gestellt werden muß. Wir haben Anlaß, hier zu korrigieren, wenn wir wirklich christliche Freiheit und Einheit begründen und in sie hineinrufen wollen. Keine Gemeinde verdient, nach dem Gekreuzigten genannt zu werden, welche nicht in der Zuwendung zum Geringen, Hilflosen, Verlassenen, Vergewaltigten, dem nicht aus sich selbst Starken, Weisen, Frommen steht und so herausstellt, daß die Rechtfertigung des Gottlosen sich bis in die soziale Dimension hinein projiziert. Nur eine abstrakte Theologie, welche über der Herrlichkeit des Erhöhten die Offenbarung im irdischen Jesus mißachtet, die Kirche aus der Zeit und den Nöten der Kreatur herausholt, zur Schar der Triumphierenden statt der Angefochtenen, dem Nazarener durch eine barbarische Welt Nachfolgenden werden läßt, kann es sich leisten, auf diese Signatur zu verzichten. Mancherorts ist man schrecklich besorgt, nicht Heil und Wohl der Menschen, Irdisches und Himmlisches zu verquicken. Davon wird noch zu reden sein. Die Menschwerdung Christi müßte uns jedoch in Herz und Gewissen schreiben, daß solche Sorge ausgesprochen spiritualistisch-enthusiastisch und wahrscheinlich sogar heidnisch ist. Gott selber hat es gefallen, hier zu verquicken, was wir trennen, Heil und Heilen, Evangelium und Brot für die Hungernden, Befreiung aus Schuld und der Angst vor den Mächten zu verbinden, die Leiblichkeit nicht weniger als Besessenheit anzusehen. Die Überfrommen scheiden, was der Schöpfer und Erlöser und Totenerwecker unzertrennt läßt. Dann verkümmert jedoch Gemeinschaft, wird das Christentum zur Religion unter andern, werden die seelischen Bedürfnisse der Gläubigen gepflegt, ist der Welt in ihrer Verlorenheit der Rücken zugewandt. Geduld und Solidarität gelten bloß noch für die Spießgenossen und Gesinnungsfreunde, bis schließlich sogar Feuer und Schwert, Inquisition durch Lehrtribunale oder Mißhandlung der Gewissen Konformität schaffen. Der christlichen Freiheit und Einheit wird allemal der Weg dann verstellt, wenn man nicht mehr den geschundenen Nazarener vor Augen hat, den Gott der Gottlosen und Bruder der Verdammten bekennt und in der Kirche Vergebung das letzte Wort bleiben läßt. Raum und Wesen und

Auftrag der Christenheit können angemessen allein von dem Christus her definiert werden, der gekreuzigt wurde.

III. DAS TUN DER JÜNGER

In einem Schlußabschnitt haben wir zu erörtern, was wir konkret zu tun und zu lassen haben, um unsererseits das Thema „Christus befreit und eint" auch in unserm Leben zu bewahrheiten. Den Gliedern einer reformatorischen Kirche sollte noch immer mindestens als Tradition vertraut sein, was heute vergessen, verdunkelt, diskreditiert zu werden droht und in andern Konfessionen nicht ausschlaggebend zu sein braucht: Der Christ und die Gemeinde leben aus dem Hören des Wortes. Daß Realisten sich damit schwer tun, Jugend das weithin nicht einmal begreift, weil überall Worte Leergut geworden sind, darf uns nicht beirren. Der Schrei nach der helfenden Tat wird christlich nicht gegen das Hören des Wortes ausgespielt werden dürfen, wenn man nicht, von Werkfrömmigkeit noch abgesehen, in die Hände der Agitatoren und Organisatoren, in die Zwänge der Ideologien geraten, der Manipulation ausgesetzt sein will. Was Jüngerschaft ist und christliche Freiheit wie Einheit begründet, wird unübertrefflich in den Berufungsgeschichten der Evangelien geschildert: Jesus geht am galiläischen See entlang und sagt den Fischern dort: „Folget mir nach". Sie lassen aber alles liegen und gehen hinter ihm her — hinein in die Herrschaft der Himmel, in die große Sendung, in jene Offenheit, welche Fesseln, Mauern, Gräber nicht mehr verschließen. Mit Psychologie sollte das gerade nicht glaubhaft gemacht werden. Das Risiko, das Ärgernis, das Wunder sind nicht zu verkürzen. Umgekehrt würde unser Leben arm, würde es sich nicht mehr auf ein bloßes Wort einlassen, wie Abraham ohne Sicherung, vielleicht ohne Weg und Ziel zu sehen, selbst aus einer frommen Vergangenheit in die Zukunft springen und sich dem Nazarener so völlig ausliefern, wie Liebe es, ebenfalls selten plausibel, immer wieder tun wird. Mehr noch, wer nicht erfährt, daß wir an den Kreuzwegen Pro und Contra für die eine oder andere Richtung kaum einmal exakt auszuloten vermögen und in den größten Entscheidungen letztlich vom Vertrauen bestimmt werden, täuscht sich über die Grenzen des Verstandes. Es gibt überall, also nicht allein im religiösen Felde, das Wort, das Vertrauen schenkt und verlangt, Existenz und Welt in einen neuen Horizont stellt, Macht hat und tathaft etwa als Verheißung oder Gerichtsspruch in unser Leben eingreift. Von dieser Art ist das Wort Jesu und des Evangeliums, das den Verdammten der Erde im umfassenden Sinn Erlösung bringt und uns in die Freiheit und die Gemeinde der Freien führt. Wir müssen es immer neu hören, wie es prophetisch immer neu zu uns kommt. Es einmal vernommen zu haben, genügt nicht. Das unterscheidet die gute Botschaft von

der Information, mit welcher es in einer von der Technik beherrschten Zeit auch viele Theologen verwechseln, und von geheimnisvoller Sinndeutung, wie Mysterien sie anbieten. Die Gläubigen werden nicht auf eine bestimmte Weltanschauung festgelegt, in welcher ihnen die Sinnhaftigkeit des Daseins, Philos Königsweg aus allgemeiner Schuld und Vergänglichkeit in Erleuchtung und selige Schau vermittelt wird. Das Evangelium macht uns nicht zu Wissenden, welche zutiefst die irdische Anfechtung wie der wahre Stoiker überwunden haben und ihre übernatürlich gewonnene Information der übrigen Menschheit mitzuteilen gewillt und genötigt sind. Vielleicht ist das die Betrachtungsweise, unter welcher man die andern Religionen zu interpretieren hat. Die Generation der dialektischen Theologie sträubte sich nicht grundlos gegen eine derart religiöse Interpretation des Evangeliums, auf die man faktisch zurückgreift, wo man den Aspekt des Informativen betont und die Sinnfrage in die Mitte rückt. Es ist ein abgründiger Unterschied, ob das Evangelium über Leben und Tod, Gott und Mensch, die Geschichte als Erlösungsdrama belehrt und also primär Deutefunktion hat oder ob man aus ihm die Stimme des Herrn vernimmt, ohne dessen fortdauernden Zuspruch und Anspruch wir nicht in der Jüngerschaft bleiben können. Im letzten Fall liegt aller Sinn unserer Existenz einzig darin, daß wir bekennen müssen: regem habemus. Das ist kein religiöser Besitz, den man auch distanziert von diesem Herrn haben und verwalten könnte. Hier erfahre ich, wem ich gehöre und die Erde gehört, wird mir das täglich neu gesagt, wenn ich unter dem Worte bleibe. Das aber genügt zum Leben und zur Nachfolge, stellt in Menschwerdung des Menschen und Begegnung mit dem Schöpfer und Erlöser. Zu vernehmen, wem ich gehöre, gibt Freiheit von Götzen und Illusionen, eint die Schar, welche mit der Vergebung den offenen Zugang zu Gott und den Menschen, also Seligkeit, erhält. Es kann unmöglich Jünger sein, wer nicht derart vom Worte stigmatisiert ist und aus ihm lebt.

Dieses Wort, das als Stimme unseres Herrn unablässig neu an uns ergeht, ist als Ruf in die Nachfolge zugleich Sendung in jenen Dienst, welcher seinerseits bestätigt, daß wir wirklich Hörer und Jünger geworden sind. Das meint nicht, daß Information folgerichtig Aktionen veranlaßt, unsere inwendige Haltung sich äußerlich dokumentieren muß oder wie sonst man idealistisch den Vorrang des seelischen Geschehens oder der Gesinnung vor dem praktischen Eingreifen in die Verhältnisse unserer Umwelt formulieren mag. Das Evangelium wendet sich von vornherein an den ganzen Menschen, nicht etwa bloß an seinen Intellekt oder sein Gewissen, und verlangt darum mit dem Herzen auch sogleich den ganzen Willen für sich. Gerade im Bereich der Leiblichkeit erweist sich, ob unser Herz und Wille gehorsam wurden. Verhält es sich aber so,

werden wir nicht zunächst in unserm privaten Dasein, wo wir gleichsam am meisten bei uns selber sind, angesprochen und dann erst für die Relationen des öffentlichen Lebens freigegeben. Wir selber sind für das Evangelium ein Stück jener Welt, der als ganzer sein Heilsruf gilt. Indem es sich unserer bemächtigt, hat es nach der Welt im ganzen gegriffen und tut es weiterhin in unserm Dienst. Das besagt, daß Gott als Erlöser der Schöpfer bleibt und keinen andern Raum für sein Handeln kennt als den politischen, in welchem Mächte und Gewalten aufeinanderprallen und jeder sein eigenes Recht behauptet. Hier will Christus Herr werden und unter seinen Feinden sein Regnum aufrichten. Hier beruft er uns zur Freiheit, welche, den Schranken des Egoismus, der Besessenheit von der Welt und ihren Normen und Konventionen entnommen, nach allen Seiten hin Zugang und Durchbruch und Möglichkeiten des Wirkens erblickt. Hier verspricht unser Herr seine Präsenz zu allen Zeiten und an allen Orten, so daß es kein Tabu außer dem ungehorsamen Herzen mehr für die Jünger gibt, welche alle Höhen und Tiefen der Erde durchmessen können, um so die Präsenz ihres Herrn überall sichtbar zu machen. In gewisser Weise wird damit der Befehl der Schöpfungsgeschichte aufgenommen: „Machet sie euch untertan". Denn alles gehört dem, der seinerseits Christus gehört.

Absichtlich ist hier in reichlich kriegerischer Sprache geredet. Vom Auftrag der christlichen Sendung her hat man die modische Alternative zwischen der „Vertikalen" des Heilsvorganges und der „Horizontalen" unserer Verpflichtung als töricht herauszustellen. Schablonen taugen selten und sprechen nicht gerade für eine anständige Theologie. Beides wird getrennt, um dann zwischen dem ewigen Heil und dem irdischen Wohl der Menschen unterscheiden und unsern Dienst am Evangelium von der karitativen Diakonie abheben zu können. Bei der letztgenannten Fürsorge wird nochmals gefragt, wo sie als unbedenklich zu gelten habe, wo wie etwa bei revolutionären Freiheitskämpfern nicht. Gegen diese ganze Betrachtungsweise ist bereits früher im Namen der Menschwerdung protestiert worden. So können doch nur Apotheker ihre Medizinen dosieren und sortieren, nur Bürokraten ihre Akten auseinanderhalten. Mehr Gewicht kann man der Verkündigung nicht beimessen, als wenn man feststellt, daß wir aus dem Hören des Wortes leben. Das heißt doch aber nicht, daß man solchen Vorgang auf den Bereich des individuellen Daseins begrenzt und damit auch die Herrschaft Christi verkürzt. Diese Herrschaft wird vom Evangelium als eigentlicher Inhalt proklamiert, so daß unser Heil Anteil daran ist. Sie ist schon mit dem Kommen des Nazareners unter uns aufgerichtet. Anders bliebe sie eine Utopie, welche auch die Zukunft nicht realisieren würde. Sie ist zwar in irdischer Gegenwart umstritten und stürzt jeden Jünger in Anfechtung. Man müßte sie jedoch verraten, wollte man sie in eine Überwelt ver-

lagern, zu welcher nur die Geister Zutritt hätten. Unser Alltag und unsere Leiblichkeit wollen von ihr bestimmt werden, so daß sogar der dem Verfolgten gereichte Schluck kalten Wassers Hinweis auf sie ist. So wird nach der Bibel auch nicht nur gepredigt, sondern ebenso geheilt und geholfen, und zwar derart, daß nach der Würdigkeit der Personen nicht gefragt wird, alle fromme Pädagogik unterbleibt. Wir haben uns im Namen der Geschichte des Nazareners gegen eine Heilslehre zu wehren, welche von bürgerlicher Ethik und schulmeisterlicher Verbuchungsmethodik überfremdet wird. Weder von unserer Vernunft noch von unserm Glauben ist abhängig, was unser Nächster jeweils nötig hat und wodurch Gott ihm jetzt helfen will. Das Neue Testament kritisiert jüdische Frömmigkeit, welche Gottes und der Menschen Sache im Konflikt sieht und deshalb nach der dringlicheren Pflicht fragt. Es kennt keinen Gottesdienst, in welchen nicht die Versöhnung mit dem Bruder integriert wäre. Es weist uns an den ganzen Menschen, so daß wir nicht bloß das Humanum, sondern auch die irdische Herrschaft Christi und die künftige Auferweckung der Toten praktisch verleugnen, wo wir uns der Seelen auf Kosten der Leiber annehmen, die Diakonie im sozialen Bereich nicht als Charisma, also als Konkretion der Gnade und als Angebot des Heils, verstehen und üben, die Änderung lebensfeindlicher Strukturen aus unserm Auftrag ausklammern, als ginge den Nazarener die Welt der Wirtschaft und Politik nicht an. Wo schon nach der Predigt des Täufers alle Hügel erniedrigt und alle Täler erhöht werden sollen, wenn Gott Einzug hält, können Christen doch nicht ernsthaft den Status quo für sakrosankt halten und der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen einfach zusehen, als würde so Gottes Name geheiligt, sein Wille erfüllt. Im Gefolge des Nazareners kann man unmöglich Blutsauger respektieren und Vergewaltigten Moral und Disziplin beibringen. Es müßte für uns und unsere Umwelt klar sein, wo wir nicht hingehören.

Nun wird sich freilich der Einwand melden, was ein derartiges Tun bezwecke und erreichen könnte. Genug trat schon heraus, daß unsere Wirklichkeit nicht unserer Botschaft entspricht. So sei zum Schluß kurz nach Aufgabe und Verheißung der guten Werke gefragt. Der Jünger wird durch sie nicht gerechtfertigt, ist umgekehrt ohne sie aber nicht mehr Jünger. Nicht zur Leistung, jedoch zum Gehorsam gerufen sein, Dienst als Stand in der Gnade sehen, das ist die Konsequenz eines rechten Hörens auf das Wort und christliche Freiheit als Unruhe eines tätigen Lebens. Man hat sich daran zu erinnern, daß in der Bibel Werk und Frucht wechseln, sofern jedes Dasein auf einen Ertrag ausgerichtet ist, und man wird gleichzeitig bedenken, daß Zeichen und Wunder die Offenbarung Gottes begleiten. Mein Leben soll nicht spurlos im Sande verlaufen, und Gott spricht und handelt nicht, ohne seinen Herrschaftsanspruch

kundzutun und Zeugnisse seiner Siege zu hinterlassen. Faßt man beides zusammen, wird man sagen dürfen, daß gute Werke von uns gefordert und erbracht werden als Zeichen dessen, daß wir von Gott gesegnet worden sind. Gott segnete, indem er uns in die Herrschaft seines Sohnes stellte und zu Jüngern machte. Es ist unmöglich, daß wir darauf nicht Antwort und Dank, und zwar in allen unsern Lebensbeziehungen und Verhältnissen, geben sollten und durch unser Tun nicht Zeugen der Präsenz und des Regnums Christi auf Erden zu sein hätten. Statt andere und unsere Erde nach unserm Bilde zu prägen, spiegeln wir mit unsern Werken, wem wir gehören, und setzen so Zeichen seiner schon angebrochenen Herrschaft in einer Welt der Götzen und dämonischen Gewalten.

Christus befreit und eint. Wir haben uns nicht vor dem Eingeständnis gedrückt, wie diskreditiert solche Botschaft gerade durch Christen und Kirchen geworden ist. Unsere Schuld erlaubt uns jedoch nicht, Christi Herrschaft auf Erden und in der Gegenwart quer durch alle christlichen Organisationen zu leugnen. Unsere Schuld begräbt den Auferstandenen nicht nochmals, so wenig die Besessenheit der Welt das Bild des Gekreuzigten zu verbannen mag. So bleibt uns nichts übrig, als uns aus unserer Armut und Schande in seine Herrschaft rufen zu lassen, auf daß wir in seinem Reiche unter ihm leben und ihm dienen, Zeichen dafür, daß er größer ist als alles, was sonst Macht beansprucht und übt und daß er eine befreite Gemeinde sich aus Feinden und unter Feinden zu schaffen angefangen hat.

„Jesus Christus befreit und eint"

Bemerkungen zum Thema der Fünften Vollversammlung
aus der Sicht eines evangelischen Theologen aus der DDR

VON GOTTFRIED FORCK

In einem Gespräch im Anschluß an einen Bericht von einer ökumenischen Tagung fragte kürzlich eine junge Theologin die Redakteurin der Evangelischen Monatsschrift „Die Zeichen der Zeit", warum in ihrer Zeitschrift so viele Berichte aus der Ökumene abgedruckt würden. Man wünsche sich eigentlich mehr theologische Aufsätze, die zu einer besseren Bewältigung unserer eigenen Glaubensproblematik helfen können. Und in einer Diskussion nach

einem Gottesdienst, in dem zur Vergegenwärtigung des Leidens Christi auch Bilder aus Vietnam und Chile gezeigt worden waren, sagte ein junger Mann, man solle doch seine Beispiele nicht aus andern Bereichen der Welt holen, sondern sich an das halten, was hier bei uns passiere. Beide Stellungnahmen zeigen, daß das Interesse an Vorgängen in der Welt zum Teil durchaus gemäßigt ist. Die eigenen Probleme werden als wichtiger empfunden. Es ist offenbar noch nicht überzeugend gelungen, allen Pfarrern und Gemeindegliedern deutlich zu machen, inwieweit Fragen und Entscheidungen in anderen Teilen der Welt und ökumenische Beratungen uns zur eigenen Entscheidung und Aktion herausfordern und zur Lösung unserer eigenen Fragen beitragen. Die durch Jesus Christus vorgegebene Einheit aller Christen in der Welt wird zwar theoretisch von fast allen bejaht, aber praktisch noch nicht als Verpflichtung zum Mitdenken und Mithandeln empfunden.

Dennoch gibt es in den Kirchen der DDR Gemeinden und Arbeitskreise, die sich — freilich meist durch die Initiative einzelner angeregt — schon seit einiger Zeit mit der Thematik von Nairobi befassen. In einigen Gemeinden werden auch die für die Fünfte Vollversammlung vorgesehenen Bibelarbeiten in Bibelstunden und Hauskreisen besprochen. Allerdings wird dabei mehr nach der Bedeutung dieser Texte für uns als Christen in der DDR als nach der für Christen in anderen Teilen der Welt gefragt. Darüber hinaus haben vereinzelt Gespräche mit Christen aus unseren sozialistischen Nachbarstaaten über Themen der für Nairobi vorgesehenen Sektionen stattgefunden und sind weitere geplant.

In all diesen Kreisen ist man sich klar darüber, daß das Thema „Jesus Christus befreit und eint" für alle Kirchen der Welt von großer Bedeutung ist. Die Schwierigkeit besteht für uns nur darin, die politische und kirchliche Lage in der westlichen Welt und in den Entwicklungsländern richtig einzuschätzen. Durch die propagandistische Überdosis der parteilichen Berichterstattung in Presse, Rundfunk und Fernsehen sind wir manchmal auch richtigen Informationen gegenüber mißtrauisch. Gerade deshalb sind uns alle offiziellen Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Genfer Zentrale eine besondere Hilfe.

Es muß auch bedacht werden, daß wir nur sehr wenige Kontakte mit den Christen in den nicht sozialistischen Ländern aufnehmen können. Erst seit der Anerkennung unseres Staates durch die Mehrzahl der anderen Nationen können wir offizielle Besuche aus den anderen Kirchen der Welt empfangen und einzelne Vertreter unserer Kirchen zu Gegenbesuchen entsenden. Dabei muß bedauernd festgestellt werden, daß es bisher vorwiegend zu Kontakten auf der Ebene der Kirchenleitungen gekommen ist. Die Gemeinden sind von den offi-

ziellen Besuchen bisher fast nur in den größeren Städten unserer Republik erreicht worden. Die Gemeindebesuche der Teilnehmer an der Tagung des Exekutivkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen in Bad Saarow im Frühjahr 1974 bildet in diesem Zusammenhang eine rühmliche Ausnahme. Auch sind die Delegationen unserer Kirchen zum Besuch der Kirchen anderer Länder meist aus kirchenleitenden Persönlichkeiten zusammengestellt worden, weil es erheblich schwieriger ist, die Ausreisegenehmigung für kirchliche Mitarbeiter und Laien auf der Gemeindeebene zu bekommen. So sind die Kirchengemeinden in den kleineren Städten und Dörfern von den Vorgängen in der weltweiten Ökumene nur durch die gefilterten Berichte der kirchlichen Presse und gelegentlich durch Vorträge von Teilnehmern an ökumenischen Tagungen und Besuchsreisen orientiert.

Es gibt zwar eine ganze Reihe von afrikanischen und asiatischen Studenten an unseren Universitäten und Hochschulen, aber es ist nur selten gelungen, mit ihnen über Fragen ihres Glaubens und Lebens ins Gespräch zu kommen. Verständlicherweise ist unseren staatlichen Stellen eine Kontaktaufnahme von Christen oder Kirchengemeinden mit solchen Studenten auch unerwünscht, da sie jede christliche Beeinflussung ausschließen wollen.

So können wir uns mit der Frage, was die Befreiung durch Christus für Menschen in den Entwicklungsländern bedeutet, meist nur indirekt beschäftigen. Uns ist aber bewußt, daß diese Befreiung politische, soziale und wirtschaftliche Konsequenzen hat und haben muß. Wir würden zu solcher Befreiung gern noch wirksamer helfen. Unsere Möglichkeiten sind aber sehr beschränkt, da die als „Brot für die Welt" gesammelten Beträge jeweils nur über das Rote Kreuz der DDR als erste Hilfe in Länder abgeführt werden konnten, die von einer Katastrophe betroffen waren. Größere Projekte über Katastrophenhilfen hinaus haben sich noch nicht realisieren lassen. So wird manchmal von den Kirchenleitungen bewußt nicht zur Spendenaktion „Brot für die Welt" aufgerufen, weil noch nicht alle vorher dafür gesammelten Beträge abgeführt werden konnten. Bisher sind von den evangelischen Kirchen und Freikirchen in der DDR rund 40 Millionen Mark aufgebracht worden. Das ist — umgerechnet auf die Gemeindeglieder — eine beschämend geringe Summe. Zwar wäre sicherlich sehr viel mehr geopfert worden, hätten die Kirchen jeweils auf ganz bestimmte Projekte hinweisen können. Aber es ist klar, daß auch die dann zu erwartenden Gelder nur als ein Almosen aus dem Überfluß angesehen werden müßten. Als wirksamer Beitrag zur Befreiung zweier Drittel der Menschheit von der Geißel des Hungers, der Krankheit und der Armut könnten sie jedenfalls nicht bezeichnet werden.

Auch die Sammlungen unserer Kirchen für das ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus, die nun zum dritten Mal in den evangelischen Gemeinden der DDR durchgeführt werden, haben vor allem einen zeichenhaften Charakter. Die Unterstützung der Befreiungsbewegungen hat übrigens in den Pfarrkonventen und Gemeinden manche Diskussion ausgelöst. Es hat nicht wenige gegeben, die eine Befreiung mit Waffengewalt als unvereinbar mit dem christlichen Gewissen abgelehnt und deshalb auch gegen eine Unterstützung der Befreiungsbewegungen votiert haben. Sie haben nur zum Teil von dem guten Ziel des Antirassismus-Programms überzeugt werden können. Immerhin sind die beiden ersten Sammlungen mit leidlichem Erfolg gelaufen. Da inzwischen in den ehemaligen portugiesischen Kolonien die Waffen ruhen und Guinea-Bissau, Mozambique und Angola ihre Unabhängigkeit erlangt haben oder in Kürze erlangen werden, hat die dritte Sammlung zur Bekämpfung des Rassismus, die nun bei der Beseitigung der Folgen rassischer Unterdrückung helfen soll, noch mehr Aussicht auf Erfolg. So besteht die Hoffnung, daß die an uns gerichteten Bitten um Ausrüstungen von Schulen und Krankenstationen, um Bekleidung und Werkzeuge im Wert von einer Million Mark erfüllt werden können.

Über diese Aktionen der Kirche hinaus ist in Gesprächen kirchlicher Mitarbeiter mit Vertretern unseres Staates gelegentlich darauf hingewiesen worden, daß der Lebensstandard in der DDR inzwischen so gestiegen ist, daß nun in vermehrtem Umfang auch staatlicherseits für die Entwicklungsländer etwas getan werden solle und könne.

Auf diese Hinweise ist bisher geantwortet worden: 1. könne die DDR nur Staaten mit einer sozialistischen Gesellschaftsordnung unterstützen, weil in anderen Staaten nicht die Gewähr gegeben sei, daß die Unterstützung wirklich allen Teilen der Bevölkerung in gleicher Weise zugute käme; und 2. gehöre es zum Programm des Sozialismus, zuvor die Überlegenheit der sozialistischen Ordnung über die kapitalistische auch für den Lebensstandard aller Bevölkerungsschichten zu erweisen. Es muß dazu ergänzt werden, daß eine vermehrte Hilfsaktion unseres Staates für Menschen in den Entwicklungsländern auf Kosten unseres eigenen Lebensstandards zweifellos eine unpopuläre Maßnahme wäre. Sie würde sicher auch nicht in allen Kreisen der Kirchen der DDR auf Fürsprache und Unterstützung rechnen können. Mit anderen Worten — und etwas zugespitzt formuliert —: Wir sind für die Befreiung unterdrückter Menschen und sind zu gelegentlichen Hilfsaktionen auch gern bereit, wenn wir dabei unsere eigenen Lebensgewohnheiten in vollem Umfang beibehalten und sie vielleicht sogar noch ein wenig verbessern können.

Angesichts unseres sehr bescheidenen Beitrages, der Befreiung durch Christus und ihren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen in anderen Teilen der Welt durch unseren Einsatz und unser Verhalten zu entsprechen, überrascht es uns, daß in der Ökumene die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche bei uns und die Rolle der Christen in unserer sozialistischen Gesellschaft offenbar mit großen Erwartungen beobachtet werden. Steht etwa die Frage dahinter, wie denn große reformatorische Kirchen ihr Selbstverständnis und ihr Leben in einer sozialistischen Gesellschaft gestalten? Bekanntlich kann der sozialistische Staat von seinen marxistisch-leninistischen Voraussetzungen her der Kirche nur einen im wesentlichen auf den Kult begrenzten Raum zubilligen. Eine reformatorische Kirche sieht sich aber unter dem Auftrag, Christus als den Herrn aller Lebensbereiche allen Menschen zu bezeugen. Auch beansprucht die sozialistische Gesellschaft jeden einzelnen Bürger ganz, während jeder evangelische Christ sich *umfassend* allein von dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums leiten lassen kann. Das kennzeichnet die Spannung, in der wir stehen, und läßt auch schon die Gefahren ahnen, denen wir erliegen können. Eine Gefahr besteht in einer fast bedingungslosen Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse und die dort vorhandenen Vorstellungen von Kirche. Die andere besteht in einer mehr oder weniger radikalen Absage an den Sozialismus unter Leugnung fast aller Aufgaben, die von Sozialisten und Christen gemeinsam angepackt und bewältigt werden könnten.

Mit einem gewissen Recht kann man sagen, daß wir uns als Kirchen und einzelne Christen in der DDR seit Ende des Krieges 1945 in einem allmählichen Prozeß innerer Befreiung befinden. Damit ist gemeint, daß wir die sozialistische Umwelt, in der wir leben, mehr und mehr als den Ort anerkennen, an dem wir die uns von Christus geschenkte Freiheit als Christen zu bewähren haben. Nach dem 8. Mai, der bei uns als Tag der Befreiung vom Hitlerfaschismus gefeiert wird, ist ja die von der Sowjetunion geförderte Diktatur des Proletariats lange Zeit von den meisten Christen allzuschnell als „ein Regiment der Gewalt und Unwahrhaftigkeit" bezeichnet worden. Dafür ließen sich aus den ersten Jahren nach dem Kriege eine ganze Reihe kirchlicher Verlautbarungen anführen.

Eine Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang das Wort des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes vom 8. August 1947, in dem es unter anderem heißt:

„3. Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, eine ‚christliche Front' aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Das Bündnis der Kirche mit den das Alte und

Herkömmliche konservierenden Mächten hat sich schwer an uns gerächt. Wir haben die christliche Freiheit verraten, die uns erlaubt und gebietet, Lebensformen abzuändern, wo das Zusammenleben der Menschen solche Wandlung erfordert. Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheißen ...

5. Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.

6. Indem wir das erkennen und bekennen, wissen wir uns als Gemeinde Jesu Christi freigesprochen zu einem neuen, besseren Dienst zur Ehre Gottes und zum ewigen und zeitlichen Heil der Menschen. Nicht die Parole: Christentum und abendländische Kultur, sondern Umkehr zu Gott und Hinkehr zum Nächsten in der Kraft des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist das, was unserem Volk und inmitten unseres Volkes vor allem uns Christen selbst not tut."

Dieses Wort hat aber in den Gemeinden und — wenn ich recht sehe — auch bei den Kirchenleitungen in unserem Bereich zunächst nur wenig Resonanz gefunden.

Wichtig zur Erkenntnis dessen, welche Freiheit Christus uns in unserem Raum gegeben hat, waren in den fünfziger Jahren die beiden Aufsätze von Johannes Hamel „Christ in der DDR" (1957) und „Christenheit unter marxistischer Herrschaft" (1959), die beide in der „unterwegs"-Reihe in West-Berlin erschienen sind. Was Hamel damals sagte, stand allerdings noch ganz unter der Voraussetzung der einen Evangelischen Kirche in Deutschland und markiert insofern nur eine Station auf dem Wege. Immerhin beschreibt er eine uns von Christus geschenkte Freiheit, in der die Christenheit in der DDR damals jedenfalls weithin noch nicht lebte. So heißt es in einer Passage seines zuerst genannten Aufsatzes: „Es geht — bei uns als der Christenheit in der DDR — vielmehr um die Frage: lassen wir uns Herz und Gewissen und Denken freihalten durch das lebendige Wort, um zwischen sämtlichen Fronten als das ‚dritte Geschlecht' zu stehen, das Gottes Macht erkennt und preist und seinen Botendienst praktiziert, wo die Kinder dieses Äons aus der Festlegung durch die Ungläubigen, durch die Misere, durch die Zukunftslosigkeit und die gewiß nicht harmlose atheistische Welle nicht herausfinden? Die Ohren der Christenheit in der DDR haben diese Freiheitsbotschaft in ihrer weitaus großen Mehrzahl nicht gehört. Man hat dieser Botschaft daher auch nicht Gehorsam geleistet. Das Kennzeichen

dieser Christenheit ist, wenn nicht alles täuscht, in erster Linie nicht das Ja Gottes zu dieser gottfeindlichen Welt, in der die Gemeinde auch im Leiden und Sterben den Herrn preist und für ihre Bedrücker betet. Es ist vielmehr das entweder offen proklamierte oder nur heimlich mitgesprochene Nein zu den Übertretungen der Gebote Gottes im kleinen und im großen. Dieses — sehr begrüßenswerte und keinesfalls zu unterlassende — Nein sollte aber nur das Salz der Speise sein. Die Speise selbst ist die Zusage jenes Ja der Barmherzigkeit mit dieser verlorenen Welt, zu der wir in erster Linie selbst gehören. Ob die Christenheit der DDR zu diesem Ja findet und dann auch zu Gottes Handeln mit uns durch die Mächtigen ein ‚Ja' sagt und tut?" (unterwegs Bd. 2, S. 29 f).

Noch uneingeschränkter als diese Rede vom „dritten Geschlecht" konnte jene andere Aussage als Wegweisung angenommen werden: „Die Christenheit wird im Rahmen des Möglichen und Erreichbaren versuchen, Härten zu lindern und auch die Diktatur daran erinnern, daß Herrschen zur rechten Zeit auch Milde und Gnade einschließt und ihrer nicht entbehren kann, aber sie hat sich klar und unmißverständlich von all denen zu scheiden, die es im Namen der ‚Freiheit' unternehmen, die Diktatur zu unterhöhlen oder zu stürzen. Sie geht diesen Weg des Gehorsams, weil sie dem folgt, dessen Souveränität über diese Diktatur sie verkündigt und dem sie mehr gehorcht als allen staatlichen Gesetzen und Anordnungen zusammengenommen. Auch unter der Diktatur ist und bleibt sie die freigemachte Schar, sofern sie ihr Evangelium noch versteht und befolgt. Nur ihr eigner Unglaube zusammen mit Feigheit, Faulheit, Blindheit oder Eigennutz könnte sie zu einer versklavten Kirche machen, die sich damit ganz sicher ihren eigenen Untergang bereitet" (unterwegs Bd. 7, S. 77).

Hilfreich war auch der „Brief" Karl Barths „an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik" (1958), wenn er zunächst auch bei Pastoren und Gemeinden auf erheblichen Widerstand gestoßen ist. Auch in ihm ist indirekt von einer Freiheit die Rede, die uns nicht von außen gegeben wird, sondern uns von Christus her zukommt. Es lohnt sich auch heute noch, die folgenden Sätze zu bedenken, die Karl Barth damals geschrieben hat: „Ich kann an eine der Kirche gebotene oder auch nur erlaubte ‚Selbstverteidigung' so wenig glauben wie an einen ihr legitim zukommenden ‚Öffentlichkeitsanspruch'. ‚Raum für eine ungehinderte Verkündigung' zu bekommen, kann sie vom Staat und von der Gesellschaft wohl in guter Hoffnung *erwarten*, und wenn sie ihn bekommt, dankbar davon Gebrauch machen. Ein zu verkündigendes *Recht* darauf hat sie nicht und auf ein solches zu pochen, hat keinen Sinn. Hat sie nicht alle Hände voll mit der Frage zu tun: ob denn das, was sie in dem ihr zugebilligten großen oder kleinen oder kleinsten Raum zu ‚verkündigen' ge-

denkt, die Verkündigung dessen, was ihr aufgetragen ist, die Ausrichtung der guten Botschaft vom Reiche Gottes wirklich ist? — und mit der immer wieder neu aufzunehmenden Bitte und Arbeit, daß es das immer mehr, strenger, fröhlicher, einseitiger *werden* möchte? Denken Sie nicht auch, daß diese Botschaft, sofern wir dort und hier — aber das dürfte weder dort noch hier einfach vorgegeben und vorauszusetzen sein — ihre Botschafter wirklich sind, Macht genug hat, sich, wo die alten ‚Räume' uns versagt oder empfindlich geschmälert werden, neue Räume zu schaffen, über deren Existenz sich die Bedränger vielleicht eines Tages fassungslos wundern könnten? Lassen Sie es, ohne mit Maßnahmen zur Verteidigung der alten Räume viel Zeit und Kraft zu verlieren, darauf ankommen, wessen Licht, wenn die Dinge auf unserer Seite in Ordnung gehen, länger brennen wird!" (a.a.O. S. 37).

Die Stellungnahmen von Johannes Hamel und Karl Barth haben in den „Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche" eine gewisse Aufnahme gefunden, die 1963 von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR einmütig als Wegweisung für die Gemeinden verabschiedet worden sind. Noch nachhaltiger haben aber im Blick auf die Bestimmung der Freiheit die sieben Sätze des Weißenseer Arbeitskreises gewirkt, wenn sie auch nie eine offizielle Anerkennung durch die Kirchenleitungen gefunden haben. Sie tragen die bezeichnende Überschrift „Von der Freiheit der Kirche zum Dienen" und haben also das in den Zehn Artikeln nicht genügend geklärte Nebeneinander von Freiheit und Dienst — einer Anregung von Karl Barth folgend — in eine eindeutige Zuordnung verwandelt. Was in diesen sieben Sätzen über die Freiheit des Christen gesagt wird, entspricht etwa dem, was heute von vielen evangelischen Christen in unserem Staat gedacht wird: „Die Kirche kann, wenn sie die freie Gnade Gottes für alle bezeugt, nicht Ankläger, Verteidiger oder gar Richter der Parteien der Welt sein. Erst recht kann sie nicht selbst zur Partei der Christen gegenüber den Nichtchristen werden. Dagegen tragen wir, ihre Glieder, im freien Gehorsam des Glaubens konkrete gesellschaftliche Verantwortung, die wir im Denken, Arbeiten und politischen Handeln wahrzunehmen haben. Darum stehen wir vor der Aufgabe, für menschliches Leben, Recht und Frieden Partei zu ergreifen, ohne eine christliche Front aufzurichten. Im Glaubensgehorsam sind wir dessen gewiß, daß uns nichts von Gottes Liebe scheiden kann. Darum begegnen wir der nichtchristlichen Gesellschaft nicht ängstlich oder gehässig, sondern hilfsbereit und besonnen und können so auch in der sozialistischen Gesellschaftsordnung verantwortlich mitleben. Dabei haben wir — frei von Antikommunismus und Opportunismus — zu prüfen, was Gott von uns will, und seinen guten Willen zu tun. So werden wir der Erhaltung des Lebens durch Mitarbeit und kritischen Rat dienen und jeder

Gefährdung des Lebens wehren. Wir werden die in Jesus offenbare Liebe Gottes zur Welt nur so bezeugen können, daß wir von dem weltanschaulich-philosophischen Gegenüber von Theismus und Atheismus nicht mehr fixiert werden. So leben wir täglich aus Gottes Gnade in sorgloser Gelassenheit und gehorchen Gottes menschenfreundlichem Wort, frei gegenüber allen Weltanschauungen und Gedankensystemen, gegenüber allen menschlichen und also auch sozialistischen Geboten der Moral" (Die Zeichen der Zeit, 1964, S. 235 f).

Die darin ausgesprochene Zuordnung von Freiheit und Dienst ist inzwischen in allen Kirchen des Bundes unbestritten. So konnte das Thema der Bundessynode 1972 lauten: „Christus befreit — darum Kirche für andere". Der Referent, Heino Falcke, führte zu diesem Thema unter anderem folgendes aus: „Der Sozialismus ist angetreten mit dem Protest und Kampf gegen das Elend des Menschen unter knechtenden Verhältnissen und mit dem Anspruch, alle Selbstentfremdung und Knechtschaft abzuschaffen und das Reich der Freiheit zu bringen. Kreuz und Auferweckung Christi machen uns kritisch gegen diesen übersteigerten Anspruch. Aber gerade der befreiende Christus, seine Solidarität mit den Leidenden, seine Verheißung der Freiheit nötigt uns, den sozialistischen Protest gegen das Elend des Menschen aufzunehmen und mitzuarbeiten an der Aufgabe, unmenschliche Verhältnisse zu wandeln, bessere Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen. So werden sich Christen überall engagieren, wo es gilt, die sozialistische Gesellschaft als gerechtere Form des Zusammenlebens aufzubauen und in ihren Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen dem Menschen zu dienen." Konnte sich Falcke bei dieser Aussage einer verhältnismäßig breiten Zustimmung erfreuen, so erregte er mit einer anderen Widerspruch bei einigen lutherischen Theologen und den heftigen Protest staatlicher Stellen. Er sagte nämlich: „Unter der Verheißung Christi werden wir unsere Gesellschaft nicht loslassen mit der engagierten Hoffnung eines verbesserlichen Sozialismus." Die Rede von einem „verbesserlichen Sozialismus" im Zusammenhang mit der von Falcke geforderten „*eigen*profilierten Mitarbeit und Initiative von Christen" paßte nicht in das Konzept der Vertreter einer traditionellen Zwei-Reiche-Lehre und wurde von den Staatsvertretern als „Sozialdemokratismus", also als ein die Grundlagen des Sozialismus gefährdender Revisionismus zurückgewiesen. Die durch das Referat von Falcke im kirchlichen Bereich ausgelöste Debatte macht deutlich, daß im Blick auf die Bestimmung der uns von Christus gegebenen Freiheit eine Klärung der unterschiedlichen Lehren von den zwei Reichen und von der Königsherrschaft Christi nötig ist. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß sich die traditionelle Zwei-Reiche-Lehre zur nachträglichen theologischen Rechtfertigung einer Anpassung an die politischen Verhältnisse besonders gut eignet und von einigen gerade

deshalb geschätzt wird. Wir werden uns diese Gefahr ganz bewußt machen müssen, damit wir nicht, nachdem wir allmählich frei geworden sind von einer pauschalen Absage an den Sozialismus, uns nun in die Gefangenschaft einer fast bedingungslosen Anpassung begeben. Wir würden dann unserem Staat und der Ökumene nur schaden.

Es bleibt noch ein kurzer Hinweis darauf, wie bei uns die Einheit zwischen Kirchen und Christen verschiedener Konfessionen sichtbar wird. Auch in dieser Beziehung haben wir keine besonderen Erfolge zu melden. Immerhin sind die Kirchen des Bundes der Leuenberger Konkordie beigetreten und haben sich im Zusammenhang damit Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewährt. So hat eine Aktion der reformatorischen Kirchen Europas mit dazu geholfen, uns auch in unserem Raum näher zueinander zu bringen. Zwischen den konfessionsverschiedenen Kirchen und ihren Gemeinden kommt es manchmal zu gemeinsamen Veranstaltungen. So spielt die Evangelische Allianz mit ihrer Allianzgebetswoche in den meisten Kirchen des Bundes noch eine große Rolle. Und auch die ökumenische Gebetswoche wird an vielen Orten mit der römisch-katholischen Kirche und den Freikirchen durchgeführt. Gelegentlich kommt es zu guten Kontakten zwischen einzelnen Christen am Arbeitsplatz. Manchmal aber wissen auch die Christen in einem Betrieb gar nicht voneinander, weil sie mit dem Bekenntnis ihres Christseins in der Öffentlichkeit ihres Berufes zurückhaltend sind.

Zu den Kirchen unserer sozialistischen Nachbarstaaten bestehen offiziell nicht besonders intensive Kontakte. Aber es gibt eine ganze Menge von Beziehungen zwischen einzelnen Gemeinden dort und hier und zwischen einzelnen Christen. Im Sommer des vergangenen Jahres kam es in Sagorsk zu einem ersten Lehrgespräch zwischen Vertretern der Russisch-Orthodoxen Kirche und Theologen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Die Ergebnisse machen Mut zur Fortsetzung. Allerdings wäre es gut, wenn auch die Gemeinden in allgemeinverständlicher Art über sie informiert würden.

Fazit: Wir wissen, daß die Einheit der Kirche in Christus vorgegeben ist, aber haben gerade erst angefangen, einander ein wenig besser zu verstehen. So haben wir in Nairobi nicht viel einzubringen. Aber wir hoffen, daß wir für den Dienst der Befreiung und die Gewinnung der von Christus geschenkten Einheit etwas lernen können.

Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion

VON ULRICH SCHEUNER

I. MENSCHENRECHTE IM BLICKFELD DER ÖKUMENE

In den letzten Jahren hat der Ökumenische Rat der Kirchen dem Thema des Schutzes der Menschenrechte eine zunehmende Aufmerksamkeit zugewandt. Das hängt einmal zusammen mit dem steigenden Gewicht, das die Fragen der Menschenrechte, wenn auch in einer Verengung auf bestimmte, die Dritte Welt berührende Bereiche, im Kreise der Vereinten Nationen erhalten haben. Zum anderen aber drückt der Ruf nach Wahrung der Menschenrechte das gleiche Verlangen nach größerer sozialer Gerechtigkeit aus, das in anderen Formen schon im letzten Jahrzehnt die sozialethischen Bestrebungen der christlichen Kirchen weithin prägte. Den Anstoß für die Zuwendung zu dem Bereich der Menschenrechte in der Aktivität des Weltrates gab eine Vorlage der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) auf der Tagung des Zentralausschusses in Addis Abeba 1971, die ein stärkeres Eintreten für die Verwirklichung der Menschenrechte forderte.[1] Der Zentralausschuß empfahl damals, durch eine Konsultation das Bewußtsein der Mitgliedskirchen für diesen Bereich zu wecken und zu stärken. In der Aufstellung des Programms für eine solche Beratung gewann der Gedanke einer kritischen Neubesinnung über den Inhalt der Menschenrechtskonzeption und ihre Bedeutung für die gegenwärtige soziale Lage der Welt einen stärkeren Akzent. Der Plan der Konsultation, der 1973 in Genf dem Zentralausschuß vorlag und gebilligt wurde[2], forderte ein neues, über die traditionelle Sicht der Menschenrechte als individuelle Rechte hinausgehendes Verständnis, das vor allem die Nöte der unterentwickelten Völker vor Augen haben sollte. Auf dieser Grundlage wurde vom 21. bis 26. Oktober 1974 die Konsultation eines vom Weltrat geladenen Kreises von Sachverständigen aus allen Teilen der Erde in St. Pölten (Österreich) abgehalten, die sich vor allem mit der Abhilfe gegen Verletzungen der Menschenrechte befaßte, die aber zugleich auch das Problem der heutigen Grundkonzeption der Menschenrechte und ihrer Funktion in den sozialen Bedingungen der Gegenwart erörterte.

Indes ist hiermit die Tätigkeit des Weltrates auf dem Gebiet der Menschenrechte erst teilweise umrissen. Sein Eintreten für die Menschenrechte kommt in besonderem Maße auf einem zweiten Felde zum Ausdruck, in dem Kampf gegen die rassische Diskriminierung. Hier hat der Weltrat, in Gestalt des Programms zur Bekämpfung des Rassismus, in den letzten Jahren eine umfangreiche Tätigkeit entfaltet, die einen entscheidenden christlichen Standpunkt, den der Gleichheit aller Menschen vor Gott, unabhängig von Rasse und Nationalität, entschieden zum Ausdruck bringt.[3] Die Wirksamkeit in dieser Richtung hat indes innerhalb des Weltrates eine besondere organisatorische Ausgestaltung erlangt und hat seither, vor allem im Zusammenhang mit dem Problem der Unterstützung von Befreiungsbewegungen, die mit Gewalt für die Selbstbestimmung eintreten, lebhafte Auseinandersetzungen hervorgerufen. Dieser Fragenbereich gehört in den Gesamtbereich der Aktion des Weltrats für die Menschenrechte hinein; die besondere Problematik, die sich in ihm hinsichtlich der Frage der Gewalt ergeben hat, kann aber hier nicht behandelt werden.

Die Befassung des Weltrates mit den Menschenrechten ist keine neue Erscheinung. Von Anfang an hat die ökumenische Arbeit in ihren sozialethischen Aussagen die Bewegung für die Sicherung der Menschenrechte, die nach 1945 aus den voraufgehenden schrecklichen Verletzungen der Menschlichkeit einen besonderen Antrieb empfing, ihre Unterstützung gegeben. Es ist bekannt, daß der spätere langjährige Direktor der KKIA, O. Frederick Nolde, als Sprecher der Sachverständigen auf der Konferenz von San Francisco 1945, die der Erarbeitung der Charta der Vereinten Nationen diente, einen Einfluß auf das deutliche Bekenntnis der Charta zu den Menschenrechten gehabt hat.[4] Auch die Arbeit der KKIA wies stets der Sicherung der Grundrechte einen wesentlichen Platz zu. In diesem Rahmen galt das Augenmerk des Weltrates auch in besonderem Maße der Anerkennung der Religionsfreiheit. Ihr galt eine Erklärung der Gründungsversammlung in Amsterdam 1948 und eine abschließende Erklärung 1961 auf der Vollversammlung in Neu-Delhi.[5] Die KKIA nahm in ihrer Rolle als dem Wirtschafts- und Sozialrat assoziierte Non Governmental Organization auch ständigen Anteil an der Ausarbeitung der 1966 von den Vereinten Nationen verabschiedeten Konventionen der Menschenrechte.

Die Idee der Sicherung der Menschenrechte umgreift in der Gegenwart in der internationalen Staatengesellschaft ein weites Feld von Bestrebungen und Einrichtungen. Sie fand von Anbeginn ab eine Förderung im Rahmen der Vereinten Nationen, die alsbald am 10. Dezember 1948 in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte einen allgemeinen Katalog der Fundamentalrechte aufstellten, der zwar keine rechtsverbindliche Geltung besaß, aber seither wenigstens teilweise durch die allgemeine Anerkennung und Anwendung der

Staaten eine gewohnheitsrechtliche Kraft erlangt hat. Den Gedanken dieser Erklärung schloß sich die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 an und ging weit über sie dadurch hinaus, daß sie in der Europäischen Kommission und dem Gerichtshof für Menschenrechte eine den Individuen zugängliche wirksame internationale Kontrolle der Mitgliedstaaten schuf. Im Jahre 1969 vereinbarten auch eine Reihe lateinamerikanischer Staaten eine verwandte Konvention mit begrenzterem Rechtsschutz. Die Vereinten Nationen haben ihre Tätigkeit auf diesem Felde durch die von der Generalversammlung 1966 gebilligten beiden Konventionen für politische und bürgerliche Rechte und für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte fortgesetzt, die den Staaten zu rechtsverbindlicher Annahme vorgelegt wurden. Es ist bemerkenswert, daß sich in dieser Verteilung auf zwei Konventionen, deren eine die traditionellen präzis formulierten politischen Rechte wiedergibt, während die andere soziale Standards festlegt, die die Unterzeichner nur nach Möglichkeit allmählich zu verwirklichen sich verpflichten, bereits den noch zu erwähnenden Unterschied persönlicher Freiheitsrechte und sozialer Gewährleistungen erkennen läßt. Es ist zu hoffen, daß die nötigen 35 Ratifikationen dieser Konventionen in absehbarer Zeit erreicht werden, damit sie in Kraft treten. Freilich enthalten auch diese Konventionen und das Optionsabkommen zur Vereinbarung über die politischen und bürgerlichen Rechte, nach dem Staaten gegen sich Individualbeschwerden wegen Verletzung der Grundrechte an eine Kommission der Vereinten Nationen zulassen können, nur sehr begrenzte Schutzmöglichkeiten der internationalen Instanzen in Form von Ermittlungen und Berichten, so daß von wirksamen Garantien der Rechte kaum gesprochen werden kann. Vorschläge zur Einsetzung eines Hochkommissars für Menschenrechte sind in den Vereinten Nationen bisher am Einspruch der kommunistischen Staaten gescheitert. In neuerer Zeit tritt die Tätigkeit der Vereinten Nationen auf dem Feld der Menschenrechte vor allem in zwei den Ländern der Dritten Welt wichtigen Richtungen hervor. Sie setzt sich ein für die Erfüllung der Selbstbestimmung, die in beiden Konventionen je in Artikel 1 anerkannt wird, durch Verwirklichung der Unabhängigkeit aller unter fremder Herrschaft stehender Gebiete und Völker. Daher wird die Haltung derjenigen Staaten, die wie kürzlich noch Portugal eine Dekolonisation ablehnen, als grundlegende Verletzung der Menschenrechte angesehen.[6] Vor allem aber haben die Vereinten Nationen sich des Problems der Rassengleichheit angenommen. Eine besondere Konvention zur Beseitigung aller Formen rassischer Diskriminierung ist 1966 geschlossen worden, die auch einer Kommission begrenzte Befugnisse zur Einholung von Information von den Staaten gewährt. Endlich greift der Gedanke der Menschenrechte heute aus auf die Be-

strebungen zur Verbesserung des humanitären Kriegsrechts, die nach Vorbereitung durch das Genfer Rote Kreuz 1974 und 1975 auf zwei Staatenkonferenzen verfolgt wurden.[7]

Der Gedanke der Menschenrechte stammt aus der im 17. Jahrhundert in England entwickelten Idee des Schutzes menschlicher Freiheit und wirtschaftlicher Sicherung, die in dieser Zeit noch auf dem Bilde des religiös gebundenen Menschen und einer säkularen Deutung christlicher Freiheit beruhte. Diese Rechte wurden dann, auf naturrechtlichem Hintergrunde, in den Verfassungen der ihre Unabhängigkeit erklärenden amerikanischen Staaten sowie in der Erklärung der Menschenrechte der französischen Revolution von 1789 erstmals in die Form von Katalogen der Rechte gefaßt und gingen dann in die meisten modernen Verfassungen über. Seit dem Ausgang des Zweiten Weltkrieges und der Aufnahme des Schutzes der Fundamentalrechte unter die Aufgaben der Vereinten Nationen (Artikel 1 Ziffer 3 und 62 Ziffer 2 der Charta) gehört der Schutz dieser Rechte zu den Angelegenheiten der internationalen Gemeinschaft, der gegenüber sich der einzelne Staat bei Verstößen gegen seine internationalen Pflichten nicht mehr auf seine Souveränität (Artikel 2 Absatz 7 der Charta) berufen kann.[8] Wenn die christlichen Kirchen sich des Schutzes der Menschenrechte annehmen, so geschieht es im Blick auf diese ihre Ausprägung im internen Recht der Staaten wie im Recht der internationalen Gemeinschaft. Der Sinn einer Formulierung menschlicher Grundrechte liegt in der Betonung eines gesicherten Daseinsbereiches der Person, in der Gewähr ihrer Freiheit und in der Sicherung ihrer sozialen Lebensgestaltung in personaler Selbständigkeit. Die Kirchen vermögen in dieser Einrichtung eine gute Form politischer Ordnung, ein Bemühen um Grundlegung eines menschlichen Daseins zu erblicken, das Schutz gewährt gegen staatliche Macht, aber auch an den Staat appelliert, adäquate Bedingungen des menschlichen Daseins zu schaffen (soziale Rechte).

Der angelsächsischen Welt sind Menschenrechte aus ihrer politischen Entwicklung vertraut, und das Eintreten für sie erscheint als ein Stück der Bejahung moderner freiheitlicher Lebensformen. Der Theologie in Deutschland dagegen begegnete, da sie Ansätze einer Deutung dieser Rechte als Pflichten gegen den Nächsten (Pufendorf) verloren hatte, der Gedanke der Menschenrechte zuerst in der rationalistischen und individualistischen Formung der französischen Revolution und konnte ihr daher als ein Produkt der Aufklärung erscheinen. Das erklärt die bis zu Karl Barth hinreichende betonte Zurückhaltung gegenüber der Vorstellung menschlicher Grundrechte im theologischen Denken. Erst in der Gegenwart ist hier ein Wandel eingetreten, und die Grundrechte werden nun als ein Bestandteil der demokratischen Staatsentwicklung aufgenommen.[9] Es ist bemerkenswert, daß sich auch in der katholischen Kirche, die im 19. Jahrhun-

dert der zuweilen antiklerikal gewendeten Grundrechtsidee kritisch gegenüberstand, mit der Enzyklika „Pacem in Terris" von 1963 eine Wendung zur Annahme dieses Gedankens vollzogen hat.[10] Sieht man die Vorstellung der menschlichen Grundrechte als ein Element der Gestaltung einer gemäßigten und auf das Recht gegründeten politischen Ordnung, so bedarf sie über diese Annahme als ein Stück rechter staatlicher Ordnung hinaus keiner besonderen theologischen Begründung. Anders steht es, wenn der Gedanke der Anerkennung persönlicher Rechte der einzelnen in die Kirche selbst übertragen werden soll, wie dies heute auf katholischer Seite vielfach geschieht.[11] In jedem Fall freilich wird eine theologische Würdigung der Grundrechte die Frage erheben müssen, ob die Ausprägung der menschlichen Ebenbildlichkeit in dieser Form einzelner Rechte angemessen erscheint und ob sie isoliert von den Pflichten gesehen werden kann, die sich für den Christen aus dem Gebot der Liebe gegenüber den Nächsten ergeben. Eine solche theologische Überlegung steht aber heute noch aus; auch die Konsultation in St. Pölten ist sie schuldig geblieben.

II. WANDLUNG DER MENSCHENRECHTSKONZEPTION IN DER POLITISCHEN ENTWICKLUNG DER GEGENWART

Das Eintreten der Kirchen für den Gedanken der Menschenrechte begegnet in der Gegenwart darin einer besonderen Problematik, daß sie der Einrichtung grundrechtlicher Sicherungen nicht mehr allein in ihrer historisch geprägten Form individueller Rechte begegnet, sondern daß sich heute innerhalb der Nationen wie auch innerhalb der internationalen Gemeinschaft verschiedene, dissentierende Anschauungen vom Inhalt und von der Funktion der Fundamentalrechte entwickelt haben. Gibt man, wie es protestantischer Auffassung mit ihrer Skepsis gegenüber dem Naturrecht naheliegt, eine naturrechtliche Grundlage der Menschenrechte auf, die ihnen eine einheitliche Basis zu geben vermöchte, so erscheinen sie als eine grundlegende Rechtsvorstellung, die aber in ihrer geschichtlichen Entfaltung und ihrer Einfügung in sehr verschiedene politisch-soziale Verhältnisse und Systeme Differenzierungen und Wandlungen unterworfen sind. Die Fundamentalrechte enthalten zwar einen bleibenden ideellen Kern, aber sie wandeln sich geschichtlich in ihrem Gehalt — das läßt sich leicht an der unterschiedlichen Bewertung des Eigentums einst und heute zeigen — und in ihrer sozialen Funktion. Der Ton kann bei ihnen sowohl mehr auf der Bewahrung erworbener Freiheit wie auf der Erringung grundlegender personaler Lebensrechte, d.h. auf ihrer Kraft der Veränderung liegen. Das zeigt sich auch deutlich in der internationalen Auffassung der Gegenwart. In der westlichen Gedankenwelt, aus der sie stammen, sind die Menschenrechte im

19. Jahrhundert stark nach der Seite der Erringung individueller Freiheit und Autonomie ausgeformt worden; die Seite der kollektiven Sicherung elementarer Lebensgrundlagen durch soziale Gewähr trat zurück. Noch die Deklaration der Vereinten Nationen von 1948 und die Europäische Menschenrechtskonvention liegen in dieser traditionellen Linie. Die Menschenrechtskonventionen von 1966 zeigen dagegen schon in der Aufstellung einer Reihe sozialer Rechte eine andere Auffassung. In der Tat muß man heute davon ausgehen, daß in der Völkergemeinschaft unterschiedliche Anschauungen vom Inhalt und von der Rolle der Grundrechte vertreten werden.

Die westliche Auffassung, die auf der Selbständigkeit des einzelnen besteht, sieht, obwohl auch sie sich heute wandelt, in erster Linie in den Grundrechten eine Bastion des rechtlich gesicherten persönlichen Lebensbereiches, den Schutz gegen politische Willkür und staatliche Unfreiheit. Sie bringt damit eine lange und schwer errungene Erfahrung in der Verhinderung staatlicher Übermacht und einseitiger politischer Benachteiligung von Personen und Gruppen in das Verständnis der Grundrechte ein, die nicht verloren gehen darf. Diese Idee persönlicher Freiheit, vor allem auch im geistigen Bereich, bleibt eine Grundforderung gegenüber allen politischen Regimen, auf die sich heute auch gerade lateinamerikanische Gruppen oft berufen. Es ist freilich zu sehen, daß individualistische Überspitzung dieser Gedanken die Entwicklung einzelner und anderer Gruppen beeinträchtigen kann und daß diese Konzeption sich der Einsicht in die sozialen Bedingungen menschlicher Daseinssicherung verschließen kann. Sie läßt sich nicht einfach übertragen auf soziale Bedingungen, in denen elementare Lebensbedürfnisse, Arbeit, Wohnung, Ausbildung, im Vordergrund des Verlangens der Menschen stehen. Das bedeutet freilich nicht, daß man diese überkommene Anschauung als überholt oder falsch ablehnen kann, wie es einzelne neuere Äußerungen aus Genf tun. Es ist freilich notwendig, die Grenzen dieser Konzeption zu erkennen und den Forderungen sozialer Berechtigungen offen zu bleiben.

Eine ganz andere Auffassung wird im kommunistischen Bereich vertreten, der sich auch zur Idee der Menschenrechte bekennt. Für ihn sind sie aber nicht Ausdruck individueller Freiheit, sondern müssen als kollektive Ansprüche derjenigen Gruppen verstanden werden, die in der gesellschaftlichen Ordnung der nichtsozialistischen Welt unerfüllt bleiben. Diese Rechte gehen auf Erfüllung sozialer Ziele, die durch eine gesellschaftliche Veränderung bewirkt werden kann. Nach der marxistischen Auffassung werden die Grundrechte durch den Staat, durch die Realisierung sozialer Bedingungen gewährleistet. In dieser Konzeption stehen also die sozialen und wirtschaftlichen Rechte im Vordergrund, während die geistige Freiheit zurücktritt, individuelle Rechte sogar als

Hindernis der sozialen Verwirklichung erscheinen können.[12] Es ergibt sich für die internationale Ebene hieraus, daß auch hier die Verheißung sozialer Rechte im Vordergrund stehen muß.

Für die Länder der Dritten Welt entspringt ihre Einstellung, die übrigens keineswegs einheitlich ist, zum großen Teil der wirtschaftlichen und sozialen Lage, in der sie sich befinden. Auch für sie rücken daher soziale Rechte, Forderungen nach Arbeit, Anteil an den Lebensgütern, Erhaltung ihres kulturellen Erbes nach vorn. Es liegt nahe, daß sich der Blick von der Situation der Not und des Zurückbleibens in der Lebensführung zuerst auf die Verwirklichung solcher sozialen Gewährungen richtet. Doch fand sich in der Konferenz von St. Pölten auch gerade in diesem Kreise — und Ähnliches war bei einer vorausgehenden Tagung in Bossey zum gleichen Thema zu bemerken — auch lebendiges Verständnis für den Grundwert personaler Freiheit, des Habeas Corpus, der Möglichkeit zu abweichender Meinung. Eine wichtige Rolle spielt die Forderung nach Verwirklichung der Selbstbestimmung, die wiederum notwendig auf ein kollektives Recht abstellt, dessen Gegenpart ein fremder, herrschender Staat ist. Betrachtet man die Anschauungen, die in dem Kreise der wirtschaftlich weniger entwickelten Nationen zu den Grundrechten Stellung nehmen, so wird man auf zwei schwierige Probleme stoßen. Einmal richtet sich weithin die Forderung nach Verwirklichung sozialer Ansprüche gar nicht gegen den eigenen Staat, der hierzu auch nicht in der Lage ist, sondern gegen die internationale Gemeinschaft oder richtiger, die reicheren Nationen. Solche Forderungen lassen sich aber nicht mehr in den Kreis der Menschenrechte einfügen, sondern betreffen die Beziehungen unter Staaten. Auch in den internationalen Beziehungen können Gedanken des sozialen Ausgleichs unter den Völkern entwickelt werden, aber damit wird der Kreis der Aussagekraft von Grundrechten überschritten. Es handelt sich hier um Bestrebungen zur Umgestaltung der internationalen Ordnung, wie sie neuerdings etwa in den Ideen zu einer neuen wirtschaftlichen Ordnung von den Entwicklungsländern im Rahmen der Vereinten Nationen zum Ausdruck gekommen sind. Rohstoffabkommen, günstige Konditionen im Absatz für die ärmeren Länder — solche Forderungen lassen sich nicht mehr in den Begriff der Menschenrechte einfangen. Zum anderen aber greifen auch solche weitgespannten sozialen Forderungen, die soziale Gerechtigkeit, Bekämpfung von Not und Abhängigkeit verlangen, über diejenigen Ansprüche hinaus, die man, auch bei Einbeziehung kollektiver Rechte, in den Begriffskreis der Menschenrechte einbeziehen kann. Hier wird dieser Begriff in eine allgemeine Bestrebung nach größerer sozialer Gerechtigkeit aufgelöst, die schon eine Grundforderung der neueren Sozialethik bildet, ohne daß vom Gedanken des Grundrechts hier noch ein Beitrag geleistet werden könnte.

Wenn der Begriff der Menschenrechte eine umgrenzbare Einrichtung bezeichnen soll, so muß ihm eine Beziehung auf einen Bereich persönlicher Gestaltung in Freiheit verbleiben.

Auch wenn man zwischen den verschiedenen Konzeptionen der Menschenrechte Übergänge sehen kann, so ist es nicht leicht, zwischen ihnen einen gemeinsamen Nenner zu finden. Einer der Berichte in St. Pölten[13] hat den ansprechenden Versuch unternommen, einen knappen Katalog elementarer Rechte zu entwerfen, der allgemeine Geltung haben könnte. Damit kann aber nur ein Mindeststandard erfaßt werden. Im Ganzen wird eine Angleichung der verschiedenen Grundauffassungen nur begrenzt möglich sein. Man wird sich vorerst mit ihnen abfinden müssen. Es mag dabei bemerkt sein, daß auch in den westlichen Staaten, das gilt für die Bundesrepublik wie für die Schweiz, die Bedeutung sozialer Grundrechte stärker erörtert und anerkannt wird. Auch neigt die neuere Auslegung der Grundrechte in der Bundesrepublik nicht mehr so stark zu den individuellen Maßstäben, sondern erfaßt die in den einzelnen Rechten liegenden objektiven Grundsätze, aus denen nicht nur Freiheitsrechte, sondern auch Teilhaberechte an Gewährungen des Staates sich ergeben können.[14]. Auch die westliche Konzeption selbst befindet sich im Wandel.

III. CHRISTLICHE VERANTWORTUNG FÜR DEN MENSCHEN

In der Diskussion über die Menschenrechte werden heute in besonderem Maße die Stimmen der Länder der Dritten Welt zu Gehör kommen, die den Begriff in allgemeine Forderungen der besseren Gerechtigkeit unter den Völkern aufzulösen trachten. Daher darf man erwarten, daß die ökumenischen Erörterungen der nächsten Zeit, vor allem auf der Vollversammlung in Nairobi, stark im Zeichen einer Hervorhebung der Menschenrechte — auch in diesem erweiterten Sinne der Aufnahme früherer allgemeiner Verlangen nach gerechterem Ausgleich unter den Völkern — stehen werden. Wenn der Gedanke der Menschenrechte in diesem Zusammenhang als eine aus der Würde und der Verantwortung des Menschen entwickelte Vorstellung eine Hilfe leisten kann, um Elemente einer rechten Ordnung auch in das internationale Leben einzuführen, so wird es freilich nötig sein, die Grundlinien dieses Begriffes in ihrer Abstellung auf den persönlichen Bereich der Freiheit und der Sicherung der elementaren Lebensgrundlagen festzuhalten und seine Auflösung in eine allgemeine Bezeichnung für soziale Forderungen zu vermeiden. Probleme, wie die einer Neuordnung der wirtschaftlichen Beziehungen unter den Völkern und Änderung der Handelsbedingungen oder Fragen der Entwicklungshilfe können nicht von den Grundgedanken der Menschenrechte her erfaßt werden, sondern stel-

len politische Aufgaben dar, die von anderen Gedanken her zu bewältigen sind. Es wird also ein wichtiger, wesentlicher Dienst für die Verwendung des Gedankens der Menschenrechte im internationalen Leben sein, wenn man an einem klaren und begrenzten Umriß dieses Begriffes festhält. Dem kann eine theologische Besinnung ebenso helfen wie ein neues Durchdenken des Gehaltes und der Funktion der Einrichtung menschenrechtlicher Normen und Vereinbarungen im staatlichen und zwischenstaatlichen Bereich.

Das Eintreten für grundlegende Rechtspositionen des Menschen wird theologisch einzusetzen haben bei der in seiner Ebenbildlichkeit gegebenen eigenen Bedeutung und Würde, aus der sich für den Christen auch notwendig der Satz der fundamentalen Gleichheit aller Menschen in der Annahme und Vergebung Gottes ergibt, die eine Trennung nach Rassen und Völkern ausschließt. Wieweit die christliche Sozialethik dann weiter ihre Grundsätze zum Miteinanderleben der Menschen in dieser Welt in die Form grundrechtlicher Aussagen kleidet, ist eine weitere Frage. Sie wird jedenfalls nicht das vereinzelte Individuum zum Ausgang nehmen können, sondern wird es einordnen in das Gebot der christlichen Liebe, die nicht so sehr das eigene Recht als die Pflicht gegenüber dem Nächsten hervorhebt.[15] Die Diskussion im ökumenischen Felde steht theologisch jedenfalls erst am Anfang und bedürfte dringlich einer Vertiefung.

Der Vorstellungskreis der Menschenrechte bedarf aber auch über die theologische Besinnung hinaus einer überprüfenden Durchdenkung. Es ist deutlich geworden, daß die in den westlichen Ländern ausgebildete, scharf umrissene Rechtsvorstellung der Grundrechte als Rechte individueller Art, Rechte der Abwehr gegen den Staat besonderen geschichtlichen und sozialen Bedingungen entwachsen ist und der Ergänzung durch die Anerkennung sozialer Rechte bedarf, die in der Form objektiver Gewährleistung grundlegende Sicherungen des Daseins dem politischen Gemeinwesen aufgeben. Diese Ansprüche können nicht in gleicher Weise genau präzisiert sein wie die Rechte der Abwehr sozialer Macht; aber sie sollten, um wirksam zu sein, wie diese so formuliert sein, daß sie der Berufung des einzelnen auf ihren Schutz offenstehen.[16] Es sollte auch, so dringlich diese sozialen Ansprüche sind, die Grenze der Möglichkeit ihrer Realisierung im Auge behalten werden und die eigene Verantwortung an der Lebensgestaltung gewahrt bleiben. Besondere Probleme ergeben sich bei der Übertragung sozialer Rechte auf die internationale Ebene. Staaten können, wie dies die Konvention der Vereinten Nationen richtig vorsieht, sich nur im Rahmen ihrer Möglichkeiten zur Verwirklichung sozialer Rechte verpflichten. Während Verletzungen der menschlichen Person und Freiheit durch die Staatsmacht auch international feststellbar sind, und daher, wie es die Konsultation in St. Pölten stark herausgestellt hat, die Kirchen in Information und Publizität

auf die Abstellung von Verletzungen dringen können, ist die Verantwortung der Staaten an der sozialen Lage nicht gleicherweise immer erkennbar. Das Verlangen nach größerer internationaler Solidarität zwischen den Nationen aber überschreitet den Gedankenkreis menschenrechtlicher Grundsätze und ist von anderen Ansätzen her zu begründen.

Die Konferenz in St. Pölten, vornehmlich auf die Heraushebung von Verletzungen der Menschenrechte und den Anteil der Kirchen bei ihrer Bekämpfung abgestellt, hat zu den Problemen tatsächliches Material und Gedanken über eine bessere internationale Information beigetragen. Sie hat etwa zeigen können, daß an sich die Befassung zentraler kirchlicher Institutionen nicht ohne Verbindung mit den lokalen religiösen Gemeinschaften erfolgen sollte, daß aber dort, wo diese aus unterschiedlichen Gründen nicht die Fragen aufgreifen können oder wollen, der Weg zur Information und zur Einwirkung von außen her zu öffnen ist. Sie hat ferner deutlich gemacht, daß die Kirchen helfen können, das Bewußtsein der Öffentlichkeit zur Verantwortung zu rufen und Benachteiligten ihr Recht vor Augen zu stellen. Bei der begrenzten Vorbereitung der Konferenz ist freilich der spezifische Beitrag der Menschenrechte für die soziale Entwicklung in der modernen Welt nicht voll zum Austrag gelangt. Die Nöte und Verlangen der leidenden und unterentwickelten Völker traten so mächtig hervor, daß der Blick immer wieder auf das weitere Feld allgemeiner sozialer Gerechtigkeit hinausgeführt wurde. Das wird auch ein Problem späterer Diskussionen bleiben.[17]

Auf einige der anstehenden Fragen mag zum Abschluß zusammenfassend hingewiesen werden:

1. Der Gehalt der Menschenrechte muß in einer die liberale Tradition übergreifenden, aber nicht beiseiterückenden Überlegung neu im Blick auf die besonderen, das menschliche Dasein formenden wie gefährdenden Gegebenheiten der Gegenwart bestimmt werden und muß auch die sozialen Rechte einschließen, ohne deren andere Struktur zu übersehen. Dabei muß aber die Grundlage der Einrichtung, ihre Abstellung auf die menschliche Person, ihre Freiheit und ihren Daseinsbereich, bewahrt bleiben und der Begriff nicht in allgemeine Forderungen besserer Gerechtigkeit aufgelöst werden.

2. Wie es notwendig ist, Menschenrechte als einen Grundgedanken aufzufassen, der in den Wandlungen der geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen verschiedene konkrete Ausprägungen erhält, je auch nach der Bedrohung menschlicher Existenz, so müssen die unterschiedlichen Seiten der Menschenrechte, ihre individuelle wie ihre soziale, in ihrer inneren Verbundenheit gesehen werden.

3. In der Übertragung der Menschenrechte in das Feld der Wirksamkeit der internationalen Gemeinschaft ergeben sich andere und besondere Aufgaben. In der Gegenwart ist anerkannt, daß internationale Instanzen sich der Verletzung von Menschenrechten, die in Nichtachtung internationaler rechtlicher Pflichten geschieht, annehmen können, weil insoweit die Unabhängigkeit der Staaten heute Bindungen unterliegt. Doch begegnet man hier noch weithin dem starken Widerstand des staatlichen Souveränitätsdenkens gegen internationale Einwirkung und Kontrolle in diesem Felde, die nur eine Änderung des Bewußtseins überwinden kann. Auch gegenüber dem Zögern vieler Staaten, sich internationalen Vereinbarungen zum Schutz der Grundrechte anzuschließen, wird es eine Aufgabe sein, das Verständnis für den Wert internationaler Bindung für den wirksamen Schutz menschlicher Rechte zu stärken.

4. Eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Wirksamkeit in diesem Bereich wird es sein, über die Hilfe bei der Verletzung hinaus zur Änderung des Bewußtseins in den Völkern und Staaten beizutragen. Hierzu wird auch gehören, den westlichen Nationen deutlich zu machen, daß volle Erfüllung eines hohen Rechtsstandards nicht zureicht, um der Verantwortung zu genügen, die Christen dem Nächsten gegenüber tragen, der ihnen in der Gemeinschaft der Völker begegnet und der mit den Grundbedingungen menschlichen Daseins zu ringen hat. Die Kirchen werden aber auch, und daher war es zu begrüßen, daß die Konsultation in St. Pölten nicht an der Bedeutung der Religionsfreiheit vorüberging, darauf zu dringen haben, daß Verwirklichung der Menschenrechte nicht allein in wirtschaftlicher Besserstellung gesehen wird, sondern daß zu ihnen auch die Erhaltung der geistigen Freiheit und des Rechtes von herrschenden politischen Meinungen abzuweichen, gehört.

In Gestalt des Gedankens der Menschenrechte bietet sich jedenfalls der Diskussion über Wirken der christlichen Gemeinde in sozialen Fragen ein Mittel dar, das in rechtem Verständnis und in Nutzung der breiten zustimmenden Annahme dieses Gedankens in der gesamten Welt gute Möglichkeiten darbietet, zu einer besseren Ordnung Hilfe zu leisten.

ANMERKUNGEN

[1] Zentralausschuß 24. Tagung, Protokoll und Berichte, S. 82, 323. Eine Bestätigung dieses Planes erfolgte durch den Zentralausschuß auf seiner 25. Tagung in Utrecht 1972 (Protokoll und Berichte, S. 26, 156).

[2] 26. Tagung Genf 1973: Protokoll und Berichte, S. 222 ff., und Billigung des Zentralausschusses dort, S. 59.

[3] Die Einsetzung dieses Programms erfolgte auf der Tagung des Zentralausschusses in Canterbury 1969 (Protokoll und Berichte, S. 59 ff., 375).

[4] Vgl. hierzu O. Frederick Nolde, Free and Equal, WCC 1968, S. 21 ff.

[5] Der Wortlaut der beiden Erklärungen bei A. F. Carillo de Albornoz, The Basis of Religious Liberty, London 1963, S. 157, 159. In diesem Buch zieht A., der längere Jahre hindurch in Genf das Sekretariat für Religionsfreiheit leitete, die Summe dieser Arbeit für religiöse Toleranz. Die Erklärungen des Weltrates haben einen erheblichen Einfluß auf die Fassung der Declaratio de libertate religiosa des Zweiten Vatikanums (AAS 58, 1966, S. 929 ff.) ausgeübt.

[6] Vgl. z.B. hierfür die Res. 2548 (XXIV) der Generalversammlung vom 11. 12. 1969 (UN Monthly Chronicle 1970, Heft 1, S. 117 f.).

[7] Bei diesen Konferenzen geht es namentlich um einen verbesserten internationalen Schutz der Mitglieder von Befreiungsbewegungen. Einen Überblick über den gesamten Bereich der menschenrechtlichen Anerkennung der Grundrechte der Person, abgeleitet aus den Bestrebungen der UN, die soziale Sicherung im Arbeitsleben, Gleichstellung der Frauen, Verfolgung von Kriegsverbrechen einschließen: F. Ermacora, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. I, Wien 1974.

[8] Zum Zurücktreten der Souveränität siehe L. M. Goodrich, The United Nations in a Changing World, New York 1974, S. 167, 173 ff. Die kommunistische Lehre lehnt hingegen eine solche Verordnung des internationalen Schutzes ab und besteht auf alleiniger Verantwortung des souveränen Staates und Ablehnung einer internationalen Kontrolle. Siehe das Lehrbuch „Völkerrecht" eines Autorenkollektivs der DDR, 1973, Bd. 1, S. 334 f.

[9] Siehe Voigt und Zippelius in Ev. Staatslexikon, wo sie nur als positive Einrichtung erscheinen (1. Aufl. 1966, Sp. 717 ff.). Auf Entwicklungslinien der Grundrechte habe ich hingewiesen in dem Aufsatz „Menschenrechte und christliche Existenz (1967), jetzt in Schriften zum Staatskirchenrecht, 1973, S. 423 ff.

[10] AAS 55, 1963, S. 279. Die Gedanken sind aufgenommen in der Deklaration über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae", AAS 58, 1966, S. 929, Art. 26,7.

[11] Vgl. U. Mosiek, Verfassungsrecht der lateinischen Kirche Bd. I, Freiburg 1975, S. 198 ff. Zur Frage von Grundrechten innerhalb der evangelischen kirchlichen Gemeinschaft siehe Pirson, ZevKirchenR, 17 (1972), S. 358 ff.

[12] Eine Darlegung der kommunistischen Denkweise über die Menschenrechte bei Szabó, International Protection of Human Right, Seventh Nobel Symposium, Stockholm 1968, S. 35 ff.

[13] Report of the Consultation St. Pölten 1974, Report Group III, S. 61.

[14] Diese in der Rechtsprechung sich abzeichnende Fortentwicklung des Grundrechtsgedankens, in der seine Einordnung in den modernen Sozialstaat vorgenommen wird, ist freilich noch umstritten. Vgl. die Überblicke bei Hans H. Klein, Die Grundrechte im demokratischen Staat, Stuttgart 1974; Ernst Friesenhahn, Der Wandel des Grundrechtsverständnisses, Festvortrag zum 50. Deutschen Juristentag, Verhandlungen Bd. II. Teil F/G (1974).

[15] Es mag darauf hingewiesen werden, daß der Naturrechtslehrer Pufendorf, der der lutherischen Tradition angehört, sehr deutlich diese Verbindung grundlegender Positionen menschlicher Existenz mit der Pflicht der Nächstenliebe gesehen hat. Die Gleichheit erscheint bei ihm nicht als subjektives Recht, sondern als Pflicht, in der Gemeinschaft den Nächsten als Gleichen zu achten (De officio hominis et civis kap. 7).

[16] Über die Struktur und die besondere Art sozialer Grundrechte siehe G. Brunner, Die Problematik der sozialen Grundrechte, Tübingen 1971; Jörg Müller, Soziale Grundrechte in der Verfassung, schweizer. Juristenverein 1973, S. 697 ff.

[17] Unter den Papieren von St. Pölten faßt der Bericht der Gruppe III am besten die Grundfragen an die Zukunft zusammen. Die im ersten Abschnitt der Konferenz erarbeiteten Papiere A—D haben ihre Bedeutung vornehmlich in der Herausstellung der besonderen Nöte und Gefahrenstellen der heutigen sozialen Weltlage.

Entwicklung: Prioritäten und Leitlinien

VON SAMUEL L. PARMAR*

Die heutige Diskussion über Entwicklungsfragen ist durch eine allgemeine Grundstimmung gekennzeichnet. Vor zwei Äußerungen dieser Grundstimmung möchte ich gleich zu Beginn meines Vortrages warnen.

1. EINE KRISENPSYCHOLOGIE

Die Weltgemeinschaft muß sich unverzüglich dem Problem der drohenden Ernährungskrise zuwenden. Die Zeiten reichlichen Nahrungsüberschusses scheinen vorüber zu sein. Man schätzt, daß die vorhandene Weltreserve kaum für einen Monat reicht. Keiner kann das Ausmaß und die Dringlichkeit des Problems leugnen oder die Wichtigkeit von Sofortmaßnahmen abstreiten.

Die hohen Nahrungsmittel-, Düngemittel- und Ölpreise verbunden mit einem Rückgang des Angebots stellen für eine Reihe von Entwicklungsländern eine schwere, ja sogar nicht zu bewältigende finanzielle Belastung dar und gefährden ihre landwirtschaftliche Produktion und ihren industriellen Fortschritt.

Verantwortliche internationale Organisationen haben eine Liste von fast 40 Entwicklungsländern aufgestellt, die am härtesten durch Mangel an bestimmten Produkten und durch Preiserhöhungen betroffen werden. Es ist anzunehmen, daß ihre Zahlungsbilanzen im Laufe der nächsten fünf Jahre zusätzliche Defizite von $ 3 Milliarden pro Jahr erreichen. Diese Gruppe von Ländern bezeichnet man schon als „die Vierte Welt".

* Professor Parmar ist Leiter des „William Holland University College" der Universität Allahabad in Indien. Dieser Vortrag ist auf dem Seminar über Entwicklungsfragen der Asiatischen Christlichen Konferenz gehalten worden, das vom 18. bis 23. Oktober 1974 in Bangkok stattgefunden hat.

Unter diesen Umständen ist eine Krisenpsychologie symbolisch für die Wirklichkeit der Wirtschaftslage. Warum dann ein Wort der Warnung?

A. Eine Krise ist der Definition nach ein kurzfristiges Problem. Sie ruft nach Ad hoc-Lösungen und Hilfsmitteln. Entwicklung erfordert langfristige Planung: eher Vorbeugung als Heilmittel; oder positiver gesagt: Heilmittel, die vorbeugende Maßnahmen erleichtern. Darum müssen wir uns vor der akuten Gefahr hüten, daß unsere Prioritäten so stark durch die unmittelbaren Probleme bestimmt werden, daß die grundlegende Aufgabe des radikalen Wandels im sozialen Bereich vernachlässigt, vielleicht sogar aufgeschoben wird.

B. Gerade ein derartiges Spiel aber haben die Machtstrukturen in den Entwicklungsländern gespielt. Bei jedem Versuch, Druck in Richtung auf eine tatsächliche Veränderung in den Institutionen und Werten auszuüben, werden die Leute aufgefordert, Ruhe zu geben, damit die akute Krise — Überschwemmung, Trockenheit, Flüchtlinge, der Konflikt mit einem Nachbarland, Unruhe in der Industrie, Unzufriedenheit unter den Studenten oder die Zahlungsbilanz usw. — in Angriff genommen werden kann. Solche Aufrufe zur Geduld und Ordnung im Namen eines reibungslosen Ablaufes der Entwicklungsprogramme können oft geschickte Rationalisierungen des Status quo sein. Eine Krisenpsychologie verschafft den Kräften, die sich dem Wandel widersetzen, Zuflucht und eine Gnadenfrist.

C. Ohne den Ernst der herrschenden Krise bagatellisieren zu wollen, mag es gut sein, sich zu vergegenwärtigen, daß Armut, Entbehrung, ein Dasein auf des Messers Schneide zwischen Überleben und Auslöschung für einen beträchtlichen Teil der Weltbevölkerung über Generationen, ja Jahrhunderte hinaus Lebensfakten gewesen sind und auch weiterhin noch sein werden. Naturkatastrophen wie Dürre, Überschwemmungen und Hunger ereignen sich mit quälender Regelmäßigkeit. Die Schwierigkeiten sind dadurch verschärft worden, daß zu den Launen der Natur noch die menschlichen Launen hinzugekommen sind. So befinden wir uns in einer immerwährenden Krise. Die in der Entwicklungsliteratur einst beliebte Formulierung „Teufelskreis der Armut" ist eine treffende Beschreibung der mißlichen Lage, in der wir uns befinden. Wenn wir nach mehr als 20jährigen Bemühungen, diesen Teufelskreis zu durchbrechen, noch immer in einem Zustand der Krise, einer ernsteren Krise, leben, wo ist dann die Entwicklung, von der wir so viel reden?

Wir sollten uns wirklich die Frage stellen: „Warum die gegenwärtige Krise?" Ich würde folgende Antwort vorschlagen: weil wir so vom Adhocismus, von oberflächlichen Lösungen grundlegender Probleme in Anspruch genommen waren. Wenig ist getan worden, um unsere eigenen Schätze an organischem Dünger, Windkraft, Menschenkraft und Methoden der landwirtschaftlichen

Produktionssteigerung zu entdecken, ohne zur Mechanisierung und zum Gebrauch importierter Hilfsmittel zu greifen.

D. Wenn man schließlich zuviel Aufhebens macht von „einem noch nie dagewesenen Notstand", so wird sich das als höchst nützlich für die erweisen, die im Hinblick auf internationale wirtschaftliche und politische Beziehungen gegen Veränderungen sind. Es ist schon von Nothilfefonds und Warenbanken und mehr Hilfe von den reichen an die armen Nationen die Rede. Solche Aktionen kommen den Industrienationen zupaß. Sie haben reichliche Erfahrung in Nothilfeleistung und der Rettung bedürftiger Länder; und die letzteren haben eine langjährige Erfahrung im Hilfe-Empfangen und -Erbitten. Demnach hat man den Eindruck, daß eine Krise allseitig Befriedigung gibt.

Eine Krisenpsychologie ist eine der stärksten Bedrohungen für die Entwicklung. Wir sollten auf der Hut sein.

In Klammern möchte ich ein Wort an die Kirchen und christlichen Organisationen richten. Wir in Asien sind mit einer Krisenpsychologie vertraut, weil Hilfeleistung die Hauptstoßkraft unseres sozialen Einsatzes gewesen ist. Die „Bittsteller-Empfänger-Beziehung" gegenüber den Kirchen im Westen ist uns fast zur zweiten Natur geworden. Eine Sozialarbeit, die es uns ermöglicht, neutral zu bleiben (seltsame Neutralität, ist sie doch in der Regel zugunsten derer, die an der Macht sind — des Status quo!), ist bisher unsere starke Seite gewesen. Unser Notrettungseinsatz ist notwendig und wichtig. Doch geben wir uns nicht der Täuschung hin, er sei entwicklungsfördernd. So betrifft die gesamte oben geäußerte Kritik uns. Was tun wir, um wirklich wir selbst zu sein? Um unsere Ressourcen zu mobilisieren? Um sowohl innerhalb unseres eigenen Landes als auch im Verhältnis zu unseren Verbindungsgruppen im Westen Partnerschaft und Gerechtigkeit zwischen Ungleichen zu fördern? Wir leiten und verwalten bestimmte Institutionen. Haben diese sich in irgendeiner bedeutsamen Weise in dem Sinne geändert, daß sie Ausdruck des Entwicklungsverständnisses sind, das wir immer wieder auf ökumenischen Tagungen vertreten?

2. KÖNNEN WIR DIE INTERNATIONALEN STRUKTUREN FÜR UNSER MISSGESCHICK VERANTWORTLICH MACHEN?

Internationale Strukturen im Bereich von politischer Macht, Handel, Investitionen, Hilfe, Transfer von technischem Knowhow, Vermittlung von kulturellen Normen usw. sind ungerecht. Sie neigen dazu, die Industrienationen den Entwicklungsländern gegenüber zu begünstigen. Sie sind Symbol für die institutionalisierte Ungleichheit und die Herrschaft der Starken. Darum erfordert

der Einsatz für soziale Gerechtigkeit einen unermüdlichen Kampf gegen solche Strukturen. Theoretisch sollen internationale Wirtschaftsbeziehungen Ausdruck der Interdependenz sein, so daß alle Partner den gleichen Gewinn davon haben. Praktisch ist das nie so gewesen. Warum dann ein Wort der Warnung?

A. Dem „fremden Teufel" die Schuld an unserer mißlichen Lage zu geben, kann zu einer einfachen Ausflucht vor einem verantwortlichen Einsatz im Kampf um die Gerechtigkeit in unserer eigenen Gesellschaft werden. Äußere Einflüsse gewinnen Eintritt in ein Land auf dem Wege seiner eigenen vorhandenen Institutionen. Solange diese Institutionen nicht in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der sozialen Gerechtigkeit und Eigenständigkeit geändert werden, wäre es nicht möglich, feindliche internationale Kräfte aus dem Lande herauszuhalten.

B. Der Kampf um den Aufbau gerechter Strukturen in einem Entwicklungsland schafft die Disziplin und die moralische Autorität, um sich für eine Veränderung in den internationalen Strukturen einzusetzen. Solche Berechtigungsnachweise sind wichtig, wenn Entwicklungsländer erfolgreich an internationalen Entscheidungen mitwirken wollen.

C. Erstaunlicherweise scheinen Industrieländer Gefallen an der vehementen Verurteilung der internationalen Beziehungen seitens der Wortführer aus Asien, Afrika und Lateinamerika zu finden. Man könnte ihre Psychologie als eine Psychologie der freiwilligen Selbstgeißelung beschreiben. Könnte es daran liegen, daß dieser Kritik selten Taten folgen? Vertreter der Entwicklungsländer gewinnen ein starkes Gefühl der Selbstgerechtigkeit durch die Verurteilung reicher Nationen. Nachdem sie das getan haben, können sie es sich in den privilegierten Stellungen, die sie in ihren eigenen Ländern innehaben, bequem machen. Die politischen Strategen in den Industrieländern sind nachsichtig uns gegenüber und ermutigen uns, Dampf abzulassen. Unser Verbalradikalismus ist ein willkommener Deckmantel für die Leute auf beiden Seiten, die es mit der Veränderung nicht ernst nehmen.

Die Sache sieht anders aus, wenn es zu radikalen Aktionen kommt. Wir haben das Beispiel der OPEC-Länder. Die Ölkrise hat den Industrieländern bewußt gemacht, daß es bestimmte Hebel der wirtschaftlichen Macht gibt, die die Entwicklungsländer bedienen können. Alle Bemühungen der UNCTAD, die Preise für Exportgüter aus den Entwicklungsländern zu verbessern, sind von geringem Nutzen gewesen. Die OPEC-Maßnahmen haben zu sofortigen Ergebnissen geführt. Darum müssen wir zugunsten von Entscheidungen mit durchschlagender Wirkung auf jeglichen Verbalradikalismus verzichten.

D. Es hat endlose Diskussionen gegeben über Modus und Inhalt ausländischer Hilfe. Ein großer Teil dieser Hilfe hat nur unsere eigene Hilflosigkeit

vergrößert. Wir behaupten, und das zu Recht, daß die ausländische Hilfe unsere Abhängigkeit noch vergrößern wird, solange die internationalen Strukturen des Handels und Transfers von Ressourcen nicht radikal geändert werden. Vielleicht ist es an der Zeit, sich Gedanken zu machen über ein Moratorium für Kritik, die nicht mit Vorschlägen für andere Strukturen verbunden ist.

Geldmittel fließen von westlichen zu asiatischen Kirchen durch Strukturen, die unsere Abhängigkeit fortbestehen lassen. Wir haben lang und breit über Eigenständigkeit geredet, doch unsere Rolle als bereitwillige Empfänger hat sich im großen und ganzen nicht geändert. Auch müssen wir den Idealen des „Selbst-seins" (selfhood) und der „Authentizität" (authenticity) einen Inhalt geben. Was ergibt sich in der Praxis daraus? Wenn wir ständig „Empfänger" bleiben, werden unsere Schöpferkraft und unser Zeugnis erstickt. Eine beiderseitige Beziehung, die sich im „Teilen" widerspiegelt, ist von entscheidender Bedeutung für unsere Erneuerung. Was hat das Teilen zur Folge? Sind die Kirchen in Asien bereit, sich innerhalb unserer eigenen Region auf das Experiment des Teilens einzulassen als einen ersten Schritt zur Entdeckung des Teilens innerhalb der weltweiten Gemeinschaft? Noch wichtiger aber ist das Teilen unserer Ressourcen und Möglichkeiten mit anderen Gruppen (Anhänger anderer Glaubensüberzeugungen und Ideologien) in unserem Land im gemeinsamen Kampf für einen sozialen Wandel.

Ein neues Entwicklungsverständnis

Warum sollten wir Überlegungen anstrengen, um die Prioritäten und Strategien der Entwicklung neu zu durchdenken? Offensichtlich weil man mit den bestehenden Prioritäten und Strategien unzufrieden ist. Doch dies sind ja keine unabhängigen Größen. Sie leiten sich von einem vorgegebenen Verständnis der Entwicklung her. Zunächst ist dazu zu sagen, daß die Zweifel an den konventionellen Entwicklungsbegriffen durch empirische Faktoren entstanden sind, nämlich die Erfahrungen reicher und armer Nationen. Die reichen Nationen werden heimgesucht von Problemen der Umweltverschmutzung, von der Störung des ökologischen Gleichgewichts, von der Ausbeutung und möglichen Erschöpfung nicht erneuerbarer Ressourcen der Welt, von der Enttäuschung, die der materielle Wohlstand gebracht hat, von einem tiefen sozialen Unbehagen usw. „Die Armut des Reichtums" ist zu einer greifbaren Wirklichkeit geworden, wie die weitreichenden Diskussionen über die Grenzen des Wachstums beweisen.

Die Entwicklungsländer stellen nach mehr als zwei Jahrzehnten planvoller Bemühungen fest, daß einige der wichtigsten Ziele der Entwicklung unerreich-

barer geworden sind. Sowohl die absolute als auch die relative Armut hat zugenommen. Nur für wenige Länder besteht die Aussicht, daß sie der Bevölkerung ein wünschenswertes Minimum gewährleisten können. Die Ungleichheit zwischen den verschiedenen Ländern ist noch größer geworden. Inflation und Arbeitslosigkeit greifen um sich. Die grundlegenden Probleme der Ernährung und der allernotwendigsten Lebensbedürfnisse haben alarmierende Ausmaße angenommen. Experten weisen die Weltgemeinschaft warnend darauf hin, daß viele Teile der Erde sich am Rande einer beispiellosen Mangellage befinden. Die Ausbreitung der Bildung hat das elitäre Denken gefördert und soziale Unzufriedenheit erzeugt. Ausgedehnte Wohlfahrtsdienste haben bislang die Bedürftigen nicht erreicht. Der Mangel an wesentlichen Grunderzeugnissen geht Hand in Hand mit der einfachen Zugänglichkeit von Luxusartikeln und Diensten für die wenigen Privilegierten. Es ist zu einer stärkeren Konzentration der Wirtschaftsmacht entweder in privater Hand oder in der Hand des Staates gekommen, der die herrschende Klasse repräsentiert. Das Wachstum hat keine Infrastruktur für eine gerechte soziale Ordnung schaffen können. Eine solche Konstellation der sozial-ökonomischen Verhältnisse kann nur als eine Negation der Entwicklung bezeichnet werden.

Die Grenzen des konventionellen Entwicklungsverständnisses

Eine gründliche Überprüfung des konventionellen Entwicklungsverständnisses läßt drei wesentliche Begrenzungen erkennen. Erstens ist dieses Entwicklungsverständnis vornehmlich quantitativ und nicht institutionell. Zweitens ist es eine Nachahmung und leitet sich mehr aus den Erfahrungen der Industrieländer als aus den sozial-ökonomischen Gegebenheiten der Entwicklungsländer her. Drittens fehlt ihm eine ganzheitliche Betrachtungsweise, versucht es doch, sich bei einem umfassenden Problem auf Einzellösungen zu verlassen. Es ist nötig, diese Unzulänglichkeiten ins Auge zu fassen, um neue Richtungen für die Entwicklungsstrategie aufzuzeigen.

Die „quantitative Betrachtungsweise"

1. Eine quantitative Betrachtungsweise neigt zu Pauschalergebnissen und Durchschnittswerten, die oft die tatsächliche Situation verschlechtern. Zu den wichtigsten Merkmalen der Entwicklung gehören zum Beispiel die, die sich auf die Zunahme des Bruttosozialprodukts, das Pro-Kopf-Einkommen, die vorhandenen Ressourcen, den Umfang der Investitionen, die Ausbreitung der Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen usw. beziehen. Bis zu einem gewissen Grade kann ein Zuwachs auf diesen Gebieten eine allgemeine Verbesserung bedeuten, doch sehr oft kann er auch irreführend sein.

2. Das Hauptkriterium, anhand dessen man beurteilen kann, ob Entwicklung geschieht oder nicht, ist die Frage nach den Nutznießern des quantitativen Zuwachses. Die Entwicklung ist ein Prozeß, durch den die Armut überwunden werden sollte. Darum kann man sagen, daß Entwicklung stattgefunden hat, wenn die Früchte des Wachstums die Armen erreichen, sonst nicht.

Kürzlich hat man sich ernsthafte Sorgen gemacht über die absolute Armut, die für die Mehrzahl der Menschen in den Entwicklungsländern die Bedingung ist, unter der sie leben. Die „Armutsgrenze" (poverty line), die als statistischer Maßstab für eine solche Entbehrung gebraucht wird, liegt in den meisten Fällen weit unter dem wünschenswerten Minimum. In seiner Ansprache vor dem Aufsichtsrat der Weltbank im September 1973 in Nairobi hat Dr. McNamara schockierende Beispiele absoluter Armut in Asien, Afrika und Lateinamerika angeführt:

— Ein Drittel bis zu einer halben Milliarde von Menschen in diesen Ländern leidet an Hunger oder Unterernährung.
— Etwa 20% bis 25% ihrer Kinder sterben vor Vollendung des fünften Lebensjahres, und Millionen von Kindern unter denen, die nicht sterben, führen ein behindertes Leben, weil durch Mangelernährung ihr Gehirn geschädigt, ihr Körper verkümmert und ihre Lebenskraft untergraben worden ist.
— Die Lebenserwartung der Durchschnittsbevölkerung ist 20 Jahre geringer als in den reichen Ländern der Welt. Ihnen werden 30% des Lebens vorenthalten, das die Menschen in den Industrieländern führen können.
— Etwa 800 Millionen von ihnen sind Analphabeten, und trotz der anhaltenden Ausbreitung der Bildung in den kommenden Jahren ist damit zu rechnen, daß noch mehr Kinder dieses Schicksal erleiden.

Es mag erstaunlich sein, daß das Wachstum die absolute Armut in keinerlei spürbarem Ausmaße gelindert zu haben scheint; doch wenn man sich die ungleiche Verteilung der wirtschaftlichen Macht in einem unterentwickelten Land vor Augen führt, wird dieses Phänomen verständlich.

3. Einer der begrifflichen Irrtümer, die durch die quantitative Betrachtungsweise genährt werden, besteht darin, ein ganzes Land als „arm" zu bezeichnen, und zwar aufgrund des Pro-Kopf-Einkommens. Eine solche verallgemeinernde Benennung verdunkelt die Tatsache, daß es in einem armen Land kleine Inseln des Reichtums gibt, die die Hebel der wirtschaftlichen und politischen Macht beherrschen und bedienen und sich somit den Hauptanteil der Produktion aneignen.

Ressourcen fließen nicht in ein Vakuum, sondern in ein vorgegebenes soziales Gefüge. Wenn dieses Gefüge ungerecht ist, wird der Gebrauch zusätzlicher

Ressourcen die Ungleichheit und Ausbeutung der Schwachen nur noch verstärken. Entwicklungsstrategien sollten struktureller Wandel herbeiführen. Der Entwicklungsprozeß sollte nicht als eine bloße wirtschaftlich-technische Übung für die Anhäufung und Entfaltung von Ressourcen verstanden werden. Er sollte grundlegende Veränderungen im gesamten Sozialgefüge anstreben, das heißt in den sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Institutionen.

Struktureller Wandel erfordert einen Wandel der Werte und Institutionen. Die Erfahrungen aus einer Reihe von Entwicklungsländern zeigen, daß Entwicklungsbemühungen unter dem Einfluß der quantitativen Betrachtungsweise zu Gehilfen und Verbündeten des Status quo geworden sind, sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene. Es ist ein Gemeinplatz für Wortführer von Entwicklungsländern, den Neokolonialismus und die ihm zugrundeliegenden ungerechten Strukturen der internationalen wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zu verdammen. Doch man sollte nicht vergessen, daß äußere Einflüsse Eingang in unsere Wirtschaftssysteme finden durch die stillschweigende Duldung und Mitarbeit ungerechter interner Strukturen. Eine quantitative Betrachtungsweise geht an diesen grundlegenden Problemen der Entwicklung vorbei.

4. Die Unfähigkeit, die absolute Armut zu lindern, führt leicht zu einer Verschärfung der relativen Armut, d. h. der sozio-ökonomischen Ungleichheit. Unterdrückte Gruppen sind entweder außerstande aufzusteigen oder kommen in einem mühselig langsamen Tempo voran. Herrschende Gruppen ihrerseits steigen dank ihrer wirtschaftlichen und politischen Macht schneller auf. So wird in jedem weiteren Stadium die Diskrepanz zwischen den „Habenden" und den „Habenichtsen" größer. Das an sich ist schon schlimm genug. Noch beunruhigender aber ist die Tatsache, daß aufgrund einer nichtinstitutionellen Tendenz wirtschaftlicher Bestrebungen Ausbeutung und Bereicherung als vorherrschende Werte eine immer stärkere Macht über die Gesellschaft gewinnen. Es ist nichts Ungewöhnliches, wenn eine Gruppe unter den Benachteiligten eine andere ausbeutet, wo sie die Gelegenheit dazu findet. Die schamlose Jagd nach Profit und persönlichem Vorteil verseucht viele unserer Gesellschaften mit einem Ethos in der Art des „etwas für nichts" oder der „Belohnung ohne Anstrengung". Das Konsumdenken, das ein wesentliches Produkt der quantitativen Betrachtungsweise ist, hat entscheidend zur Korruption und Gewinnsucht in unseren „weichen Staaten" beigetragen.

Der qualitative Aspekt

5. In der bisherigen Analyse ist der Begriff „quantitatives Wachstum" in einem verunglimpfenden Sinne gebraucht worden. Das könnte den Eindruck

erwecken, daß das Wachstum nicht als wichtig für die Entwicklung betrachtet wird. Das wäre jedoch ein grobes Mißverständnis. Wachstum ist von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung. Und gerade aus diesem Grund ist es notwendig, qualitative Kriterien einzuführen, um die Wirksamkeit des Wachstums zu beurteilen. Führt der Produktionsprozeß einfach zu einer Zunahme der Menge an Gütern und Dienstleistungen überhaupt oder aber derjenigen Güter und Dienstleistungen, die die soziale Gerechtigkeit und Wohlfahrt fördern, die benachteiligten Gruppen in den Entwicklungsprozeß miteinbeziehen und zu einer eigenständigen Entwicklung anregen? Diese umfassendere Dimension des Wachstums kann mit dem Begriff „qualitatives Wachstum" bezeichnet werden.

Von einem qualitativen Standpunkt her wird der Inhalt der Produktion wichtiger als ihr Quantum. Jede Zunahme der Produktion erhöht das Bruttosozialprodukt, mag es sich nun um Fünf-Sterne-Hotels oder Sozialwohnungen, Privatwagen oder öffentliche Transportmittel, elitäre Bildung oder sozialschöpferische Erziehung, Luxusartikel oder wesentliche Gebrauchsgüter usw. handeln. Doch während die erste Kategorie von Erzeugnissen die Ungleichheit vermehrt, lindert die zweite Kategorie die Armut. Das quantitative Wachstum hat dem Mythos Nahrung gegeben, daß, wenn die Produktion nur zunimmt, der Gewinn auch automatisch zu den Bedürftigen durchsickert. Der ganze Symptomkomplex von Profit, Anreiz und Nachfrage stimmt die Produktion auf die Interessen der privilegierten Mehrheit ab, die über eine angemessene Kaufkraft verfügt und eine höhere Vergütung für rare Dinge wie Kapital und Betriebe fordert, die in ihrer Hand sind. Wachstum ohne qualitative Einschränkungen untergräbt die soziale Gerechtigkeit.

6. Die Relationen zwischen Kosten und Gewinn werden bei einem qualitativen Verständnis des Wachstums nicht so sehr von dem jeweiligen Bereich als von der Gesellschaft her gesehen. Wenn der soziale Gewinn höher liegt als die sozialen Kosten, so daß der wirtschaftliche Netto-Wohlstand zunimmt, kann man von Entwicklung sprechen, weil nur ein solches Wachstum das Wohl der Armen erhöht. Es ist üblich, Kosten und Gewinn in einem engen, beschränkten Sinne zu verstehen. Nehmen wir zum Beispiel an, eine neue Fabrik wird gebaut. Wenn der Wert des Ertrages höher liegt als die investierten Mittel, dann hält man das Projekt für vorteilhaft. Doch was kostet es die Gesellschaft? Um diese Frage beantworten zu können, wird man die negativen Folgeerscheinungen abschätzen müssen sowie industrielle Umweltverschmutzung, die Ausbreitung von Elendsvierteln, die Übel der Urbanisierung (Verbrechen, Entfremdung, die Subkultur der Armut usw.). Die Industriezentren in den Entwicklungsländern, die oft als Schwerpunkte der Wirtschaft bezeichnet werden, haben

in Wirklichkeit in ungeheuerem Maße zu den sozialen Kosten beigetragen, die vielleicht in keinem Verhältnis zum sozialen Gewinn stehen, der erzielt worden ist.

Das Wachstum des städtischen Proletariats und eines Subproletariats entwurzelter Bauern macht ebenfalls die soziale Gerechtigkeit zum Gespött. Die wirtschaftlichen Ungleichheiten sind durch einen unbedachten Prozeß der Industrialisierung noch verstärkt worden. Die Beziehungen zwischen Stadt und Land, die ein klassisches Beispiel für die durch Beherrschung und Abhängigkeit gekennzeichneten Beziehungen sind, haben sich weiter verschlechtert. Wir bedauern die Abwanderung der Intelligenz und protestieren gegen internationale Wirtschaftsstrukturen, die das Wachstum unserer potentiellen Industrien ersticken und verkümmern lassen. Doch in unserem gierigen Trachten nach quantitativem Wachstum haben wir uns eines ähnlichen Vergehens unseren landwirtschaftlichen Sektoren gegenüber schuldig gemacht.

Eigenständigkeit ist ein wesentliches Element der Entwicklung. In mehrfacher Weise hat die Voreingenommenheit für quantitatives Wachstum die Eigenständigkeit unterminiert. Um eine hohe Wachstumsrate aufrechtzuerhalten, sind Kapital und Technologie aus den Industrieländern eingeführt worden. Das hat in der Mehrzahl der Fälle zu einer unzulänglichen Nutzung unserer reichlich vorhandenen Ressourcen wie Arbeitskräfte, einfache Fertigkeiten, Rohstoffe usw. geführt. Die alarmierende Zunahme der Arbeitslosigkeit und der Unterbeschäftigung, die Hand in Hand geht mit der industriellen Expansion, ist ein Beispiel dafür. Neue soziale Kosten in der Form von ungünstigen Zahlungsbilanzen und einer unverantwortlichen Ausfuhr von erschöpfbaren Ressourcen verschärfen unsere Schwierigkeiten.

Das bedeutsamste Merkmal des qualitativen Wachstums liegt vielleicht darin, daß es den kulturellen und menschlichen Faktoren einen Einfluß bei der Bestimmung von Wohlstand und Entwicklung einräumt. Das ist auch aus der Bedeutung ersichtlich, die es der sozialen Gerechtigkeit und der Eigenständigkeit zumißt. Es läßt auch für Wertüberlegungen Raum. Da soziale Institutionen von Werten bestimmt sind und diese auch wiederum beeinflussen, bietet die qualitative Betrachtungsweise einen institutionellen oder strukturellen Zugang zur Entwicklung.

Viele Entwicklungsländer sehen sich einem beispiellosen Anstieg der Korruption, des Hortens, der Profitmacherei und der illegalen in- und ausländischen Transaktionen gegenüber, die am Grundbestand der Gesellschaft zehren. Diese verwerflichen Kräfte haben im Prozeß des quantitativen Wachstums Nahrung gefunden. Während die Grundbedürfnisse unbefriedigt bleiben, gewinnt das Streben nach Luxusartikeln an Triebkraft. Es findet ein stetiger Ver-

schleiß an sozialer Einsatzbereitschaft und Verantwortung statt. Derartige Tendenzen schaffen Werte und soziale Verhaltensweisen, die die Entwicklung gefährden. Darum müssen wir die enge Vorstellung einer hohen Wachstumsrate ablegen, und zwar zugunsten einer wertorientierten qualitativen Betrachtungsweise, in der der Kampf gegen die Armut von Anfang an auf sozialer Gerechtigkeit und der Beteiligung des Volkes begründet ist.

Von der Nachahmung zur Authentizität

Das herkömmliche Entwicklungsverständnis, das die Prioritäten und Strategien in den Entwicklungsländern bestimmt hat, beruht auf den Verhältnissen in den Industrienationen und läßt oft wichtige Aspekte der sozialökonomischen Gegebenheiten in den Entwicklungsländern außer Betracht. Einige Ausdrucksweisen dieser intellektuellen Versklavung mögen hier erwähnt sein.

1. Nehmen wir den Begriff „Revolution der steigenden Erwartungen", der ein beliebter Slogan in der Entwicklungsliteratur gewesen ist. Er dreht sich um den Konsumzuwachs als Anreiz zur Leistung. Unsere Wirtschaft leidet an einem Mangel an Gütern und wesentlichen Produktionsfaktoren, an krassen Ungleichheiten, an einer Apathie gegenüber ausdauernden Bemühungen usw. Der Nachdruck sollte auf wirtschaftlicher Selbsteinschränkung (austerity) und Sparsamkeit liegen, um mehr Ressourcen zu erwerben, und auf harter Arbeit und sozialer Disziplin, um unseren Reichtum an Menschen für eine Erhöhung der Produktion zu nutzen. Zugleich sollten die Früchte dieser Bemühungen die Ungleichheiten verringern, so daß das Volk Anteil an der Entwicklung bekommen kann. Ohne eine solche Zusicherung werden sie das Gefühl haben, daß die Privilegierten nach wie vor aus ihrer Mühe und ihrem Schweiß Gewinn ziehen.

Konsumdenken mit allem, was es beinhaltet, ist für Entwicklungsländer grundsätzlich unangemessen. Statt den Wunsch nach individuellem Konsum zu nähren, ist es notwendig, ein Klima des bescheidenen Konsums zu schaffen, das unserem Potential an Ressourcen entspricht, so daß die sozialen Bedürfnisse Priorität gewinnen.

2. Andere Begriffe wie „Rationalisierung" sind irrelevant für Entwicklungsländer. Der wesentlichste Bestandteil der Rationalisierung ist die Mechanisierung, d. h. die Ersetzung des Menschen durch Maschinen. Das mag für Industriegesellschaften Geltung haben, trägt aber dem reichen Angebot an Arbeitskräften in Entwicklungsländern nicht Rechnung. Rationalisierung bedeutet, Vernunft in den Produktionsprozeß einzubringen, um eine optimale Nutzung der Ressourcen zu ermöglichen. Wo Reichtum an Arbeitskräften und Mangel an Kapital herrscht, wäre es rationell, am letzteren zu sparen und Möglich-

keiten für eine vollere Ausnutzung der ersteren zu schaffen. Die Entwicklungsländer haben diese Methode ausprobiert, und was sie damit erreicht haben, war zunehmende Arbeitslosigkeit, eine größere Abhängigkeit von Industrienationen im Hinblick auf technische Hilfe und die Unfähigkeit, gesunde Grundlagen für ihren eigenen technologischen Fortschritt zu legen.

3. Ein falscher Optimismus im Blick auf Wissenschaft und Technologie ist ein weiteres Merkmal der nachahmenden Methode. In den fünfziger und sechziger Jahren nahm man an, daß die Entwicklungsländer sich für die Entwicklung nach den Grundsätzen der Industrienationen entschieden hätten. Heute hat man erkannt, daß die Technologie ihre Grenzen hat und daß sowohl in armen als auch in reichen Nationen Mangel erfahren wird. Was die Entwicklungsländer betrifft, so ist ihre Lage weitaus ernster, denn sie haben weder Reserven an Gütern und Kaufkraft noch die Mittel, genug zu erwerben, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen angesichts einer Weltwirtschaft, in der die mächtigen Nationen in der Lage sind, das, was vorhanden ist, zu monopolisieren. Die Prioritäten müssen im Kontext der Armut und Knappheit gesetzt werden.

4. Es ist schon nachdrücklich darauf hingewiesen worden, daß die Entwicklungsbemühungen ihren Schwerpunkt vom Quantum der Güter zur Qualität des Lebens verlagern sollten; das würde bedeuten, von einer positivistischen, nicht-institutionellen Betrachtungsweise, so wie sie in den westlichen Industrieländern vorherrschte, zu einer strukturellen Betrachtungsweise. Der Pragmatismus, der Kennzeichen der traditionellen Nationalökonomie gewesen ist, muß einem ideologischen Standpunkt weichen, der die Methoden eindeutigen Zielen und tragfähigen Institutionen zuordnet. Die sogenannte Neutralität der Wirtschaft gegenüber politischen Faktoren ist für Entwicklungsländer ganz sicher unannehmbar. Wo Probleme der Armut und Ungerechtigkeit die Szene beherrschen, ist es unmöglich, Fragen im Zusammenhang mit den Machtstrukturen zu vermeiden.

5. Der Irrtum des „Aufholen"-Wollens in der Entwicklung ist offenbar geworden. Die Kluft zwischen armen und reichen Nationen hat sich vertieft. Das Bemühen, mit den Industrienationen Schritt zu halten, hat dazu geführt, daß wir die wichtigere Frage der Verminderung der Ungleichheiten in unserem eigenen Land vernachlässigt haben. Entwicklung bedeutet, so wie die entwikkelten Nationen zu sein. Im Hinblick auf die Ressourcen, die in der Welt zur Verfügung stehen, ist das gegenwärtig nicht möglich. Außerdem ist das Wohl der Menschen durch den Weg, den die Industrienationen eingeschlagen haben, nicht gefördert worden. Darum sollte die Wirtschaft in den Entwicklungsländ-

dern sowohl auf Grund dessen, was möglich als auch dessen, was wünschenswert ist, weise genug sein, einen anderen Kurs einzuschlagen.

Die enttäuschten Entwicklungsbemühungen der letzten zwei Jahrzehnte sollten uns dazu bewegen, die Methode der Nachahmung fallen zu lassen. Was wir brauchen, ist eine authentische Entwicklung. Ziele und Verfahrensweisen müssen den Erfordernissen unserer Gesellschaft angepaßt sein. Der erste eigenständige Schritt besteht darin, intellektuell frei zu werden und zu entdecken, was für uns relevant ist.

Die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Betrachtungsweise

Aus einem herkömmlichen Verständnis der Entwicklung heraus ist die Wirtschaftspolitik bislang partikularistisch gewesen. Man hat auf Kapital oder ausländische Hilfe oder private ausländische Investitionen oder auf eine Ausweitung der Bildung usw. gebaut. Solange keine ganzheitliche Strategie entwickelt wird, die alle diese Komponenten berücksichtigt, wird es unmöglich sein, die gesteckten Ziele zu erreichen. Man nehme als Beispiel den Begriff des Verhältnisses von Kapital und Ertrag. Er legt den Gedanken der Aufbringung einer bestimmten Kapitalsumme nahe, um eine festgesetzte Wachstumsrate zu erreichen. Er erweckt den Eindruck, daß die Wirtschaft den „Startpunkt" erreichen wird, sobald die magische Formel entdeckt und das erforderliche Kapital durch interne Ersparnisse zusammen mit ausländischen Mitteln bereitgestellt worden ist. All die wichtigen nicht-ökonomischen Faktoren wie Institutionen, menschliches Verhalten, sozio-kulturelle Normen, politische Engpässe sind dabei geflissentlich außer acht gelassen worden.

Ein weiteres gutes Beispiel ist die Betonung der Erziehung und Bildung. Man nahm an, daß die Verbreitung von Erziehung und Bildung menschliches Kapital aufbauen würde. Und tatsächlich sind Erziehungsausgaben als „Investitionen in Mensch" bezeichnet worden. Sobald ein befriedigendes Bildungsniveau erreicht ist — so meinte man —, würde die Entwicklung folgen. Selten wurden die Fragen gestellt: „Welche Art von Bildung? Welche Werte würde sie einpflanzen?" Die Erfahrung hat gezeigt, daß in vielen Entwicklungsländern die Ausbreitung der Bildung dazu geführt hat, daß die Gebildeten eher aus der Entwicklung herausgenommen als in den Entwicklungsprozeß integriert worden sind. Statt soziales Verantwortungsbewußtsein zu fördern, hat sie zu Selbstsucht und Selbstverherrlichung angeregt und die Gebildeten dazu verleitet, der Elite zuzuneigen, die Hüter des Status quo ist.

Darum ist es wichtig, alle wesentlichen Elemente des Entwicklungsprozesses in ein solches Verhältnis zueinander zu bringen, daß sie sich gegenseitig stützen. Wenn das Wachstum dazu verhilft, soziale Gerechtigkeit herbeizuführen, dann

erhöht es die Produktivität und Sparkapazität einer ehemals schwachen Gruppe und gewährleistet somit eine zufriedenstellende Wachstumsrate über eine längere Zeit hinaus. Eine ganzheitliche Betrachtungsweise würde eine Wirtschaftspolitik zur Folge haben, durch die das Quantitative zum Werkzeug für strukturelle Veränderungen werden würde. Oder um es mit anderen Worten zu sagen, das Wachstum würde qualitative Dimensionen annehmen, so daß soziale Gerechtigkeit und die Beteiligung des Volkes gewährleistet sind. Nur wenn das Volk in Bewegung gerät, was unvermeidlich ist, wenn es Anteil am Entwicklungsprozeß gewinnt, wird es möglich sein, eine echte Eigenständigkeit zu erreichen.

Leitlinien für eine echte Entwicklung

Die Diagnose des Problems ist zu lang geworden, vielleicht aufgrund des reichen empirischen Beweismaterials, das einen Rückblick liefert. Wie dem auch sei, eine solche Analyse zeigt, daß wir zu einem neuen Verständnis von Entwicklung kommen müssen. Wenn man das gesagt hat, hat man kaum irgend etwas gesagt, weil die Schwierigkeiten, in denen unsere sozialen und ökonomischen Systeme sich finden, ein Hinweis auf die Wichtigkeit eines neuen Ansatzes sind. Einige kurze Andeutungen über Leitlinien und Prioritäten in Übereinstimmung mit den oben entfalteten Gedankengängen könnten jetzt vielleicht angebracht sein.

Dabei wollen wir mit der grundlegenden Aussage beginnen, daß Entwicklung ein Prozeß zur Überwindung der Armut ist. Welches sollten die wesentlichen Bestandteile eines solchen Prozesses sein?

1. Die höchste Priorität sollte der Abschaffung der absoluten Armut gegeben werden. Die Entwicklungsstrategien sollten sich auf diejenigen konzentrieren, die unter der Armutsgrenze liegen. Die vorhandenen Mittel sollten für die Produktion lebenswichtiger Güter eingesetzt und von der Produktion weniger wichtiger Güter abgezogen werden. Zum Beispiel: Sozialwohnungen anstelle von Luxusappartements; grobe und halbfeine Bekleidung anstelle von feinen Textilien oder synthetischen Stoffen; kleine Bewässerungsprojekte, die den Bevölkerungsteilen mit niedrigem Einkommen zugute kommen, anstelle von riesigen Mehrzweckprojekten; Ausbildung für elementare ländliche Gesundheitsdienste anstelle einer Konzentration auf Einrichtungen des Gesundheitswesens in städtischen Gebieten usw. All diese Produktionsverschiebungen können sofort vorgenommen werden. Doch handelt es sich dabei nicht nur um eine technische Veränderung in der allgemeinen Ausrichtung der Produktion. Es wird vielmehr ein neues Ethos erforderlich sein: die Annahme relativ einfacher Konsumgewohnheiten und die bewußte Absage an jegliche Konsumjagd.

2. Eine Änderung der Prioritäten in der Produktion bringt also für die Verbraucher eine Einschränkung in der Auswahl mit sich, besonders für die besser gestellten Bevölkerungsteile, deren Nachfrage die Produktion weniger wichtiger Güter anregt und der Großtuerei in der Gesellschaft Vorschub leistet. Selbst die, die sich das Notwendige nicht leisten können, fallen oft den Verlockungen eines oberflächlichen Konsums zum Opfer. Man sollte auch erkennen, daß diese Art von Regulierung des Konsums ein wesentlicher Bestandteil der sozialen Gerechtigkeit ist.

3. Es genügt nicht, die absolute Armut zu lindern. Die Bevölkerung würde dann immer noch auf dem Niveau der reinen Existenzerhaltung leben. Wir müssen den Maßstab eines „wünschenswerten Minimums" anlegen. Das kann in Form von Nahrungskalorien, Quadratmetern an Bekleidung und Wohnung, Einrichtungen des Erziehungs- und Gesundheitswesens usw. berechnet werden. Die Erreichung eines solchen Minimums muß der erste Verwendungszweck der nationalen Ressourcen sein. Ein Entwicklungsland hat begrenzte Ressourcen. Um genug Mittel für die Bereitstellung eines wünschenswerten Minimums zu haben, wird es darum nötig sein, sich über ein „zulässiges Maximum" zu einigen, damit die begrenzten Ressourcen nicht in den wachsenden Konsum der privilegierten Minderheit abgeleitet werden.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß dies nicht ohne einen radikalen Wandel in den Machtverhältnissen geschehen kann. In dem Augenblick, wo ein Maximum vorgeschlagen wird, fühlt sich die bestehende Machtstruktur bedroht. In Diskussionen über Entwicklung bereitet es selten Schwierigkeiten, sich über ein wünschenswertes Minimum zu einigen: das Hindernis tritt auf, wenn die damit zusammenhängende Frage des zulässigen Maximums aufgeworfen wird. Dabei sollten wir uns darüber klar sein, daß das erstere ohne das letztere nicht möglich ist. Die Politik der sozialen Gerechtigkeit erhält in diesem Kontext ihre Bedeutung.

4. Soziale Gerechtigkeit und Beteiligung des Volkes stehen in Wechselbeziehung zueinander; sie fördern sich gegenseitig. Neben einer Produktion, die den sozialen Bedürfnissen angepaßt ist, und einem Verbrauch, der die begrenzten Ressourcen widerspiegelt, sind noch einige weitere Aspekte von Bedeutung.

Die Leute müssen ein Einkommen haben, um Güter zu kaufen. So müssen sie erwerbstätig sein. Riesenprojekte (Gigantismus) und Industrialisierung haben nicht vermocht, die verfügbaren Arbeitskräfte zu absorbieren. Eine einfache, arbeitsintensive Technologie ist erforderlich.

Indem Unterbeschäftigung und Arbeitslosigkeit überwunden werden, werden die Menschen in den Produktionsprozeß miteinbezogen. Das führt zu einer stärkeren Beteiligung des Volkes. Der Gebrauch einer einfacheren Tech-

nologie schafft die Vorbedingungen für eine dezentralisierte Produktion und kann der „Landflucht" abhelfen, die immer mehr Menschen zwingt, in die Städte und Industriezentren abzuwandern. Die zügellose Urbanisierung in den Industrieländern ist eine entmenschlichende Kraft, die im Interesse der sozialen Gerechtigkeit aufgehalten werden muß.

Taufe — Eucharistie — Amt

Überblick über einen ökumenischen Studienprozeß

VON GÜNTHER GASSMANN

I. ZUM VORLÄUFIGEN ABSCHLUSS DIESES STUDIENPROZESSES

Der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wurden auf ihrer Sitzung im Juli/August 1974 in Accra/Ghana drei Dokumente zur Erörterung vorgelegt, die aus einem längeren ökumenischen Studienprozeß erwachsen sind. Die Kommission revidierte die drei Texte über die Taufe, die Eucharistie und das Amt, machte Vorschläge für eine abschließende Redaktion und empfahl deren Veröffentlichung. Das Exekutivkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen beschloß, daß diese Texte veröffentlicht und an die Mitgliedskirchen weitergeleitet werden sollen. Sie sind inzwischen im Berichtsband über die Tagung in Accra (Accra 1974, Beiheft Nr. 27 zur Ökumenischen Rundschau) und als Sonderveröffentlichung (Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt, Korntal 1975) auf deutsch erschienen.

Mit dieser Veröffentlichung ist die Absicht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verbunden, die Studien über Taufe, Eucharistie und Amt vorläufig nicht weiterzuführen. Diese Entscheidung ist nicht Ausdruck einer Abkehr von den traditionellen „Faith and Order"-Themen, aus ihr spricht nicht der Überdruß an den „alten" ökumenischen Kontroversfragen oder der Wunsch, Zeit, Kraft und Finanzen nun voll und ganz den aktuellen Problemen zu widmen, die sich angesichts der ständig neu ergebenden Situationen und Herausforderungen für das ökumenische Gespräch stellen. „Faith and Order" ist bisher der Versuchung des mit diesen Vermutungen implizierten Entweder — Oder nicht erlegen. Die Kommission hat an der Bearbeitung der sich aus der Geschichte der getrennten Kirchen ergebenden theologischen Unterschiede,

wenn auch notwendigerweise mit wechselnden Methoden und neuen Gesichtspunkten, festgehalten und zugleich sich den auf der ökumenischen Tagesordnung neu auftauchenden Fragestellungen zugewandt.

Hinter dem Entschluß, die Studien über Taufe, Eucharistie und Amt vorläufig nicht weiterzuführen, steht vielmehr die Erfahrung, daß der ökumenische Studienprozeß in diesen drei Bereichen zu Ergebnissen geführt hat, die es wert sind, von den Kirchen und allen am Fortgang der ökumenischen Sache interessierten Theologen, Laien und Gruppen in den Kirchen geprüft und beurteilt zu werden. Eine ständige Folge jeweils neuer, revidierter Berichte kann einem solchen kritischen Rezeptionsprozeß nicht dienlich sein, sie ist eher dazu angetan, Verwirrung zu stiften und das Gefühl zu verbreiten, man sei jeweils immer mit der vorläufigen Fassung eines Textes beschäftigt. Eine Atempause im Interesse einer eingehenderen Beschäftigung mit dem bisher Erreichten ist darum erforderlich. Daß sie auch genutzt wird, hängt von einer sorgfältigen Kommunikation, Information und Interpretation ab und, das ist das Entscheidende, von der Bereitschaft der Kirchen und interessierten Theologen, Fakultäten, Studienkreise etc., sich mit diesen Texten zu befassen, ihnen gegenüber Stellung zu nehmen und aus ihnen Folgerungen für die kirchliche Lehre und Praxis zu ziehen. Wenn dies geschieht, dann wird sich herausstellen, daß der bisherige Studienprozeß tatsächlich nur einen *vorläufigen* Abschluß gefunden hat, m.a.W. daß er zu einem späteren Zeitpunkt mit neuen Aspekten und Gedanken wieder aufgenommen werden kann und muß.

Um die jetzt veröffentlichten Texte als Ergebnisse einer nun schon fast fünfzig Jahre dauernden ökumenischen Diskussion recht würdigen zu können, mag es hilfreich sein, die einzelnen Etappen dieser Diskussion kurz nachzuzeichnen. Daß von Anfang an Taufe und Eucharistie zu den wenigen zentralen Themen des ökumenischen Gesprächs vor allem im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung gehörten, ist sicher nicht nur darauf zurückzuführen, daß diese Bewegung ihre Entstehung und erste Prägung zu einem großen Teil der anglikanischen Tradition und deren Lambeth-Quadrilateral mit den bekannten vier Voraussetzungen für eine „Wiedervereinigung" der Kirchen verdankt. Bei den ersten Überlegungen über das, was die Kirchen verbindet und trennt, mußten Taufe und Eucharistie unmittelbar in den Blick kommen. Dabei konnte man auf die eine Taufe als ein bereits vorhandenes Einheitsband verweisen, wobei sich allerdings sehr bald die auch hier vorhandenen Gegensätze zeigten und damit die These vom verbindenden Band der Taufe eingeschränkt werden mußte. So heißt es rückblickend im Bericht der Sektion „Einheit" der Vollversammlung von Neu-Delhi: „Die gegenseitige Anerkennung der Taufe, wenngleich verschieden, ist ein Ausgangspunkt des ökumenischen

Gesprächs unseres Jahrhunderts gewesen. Wenn wir jedoch näher prüfen, welche Voraussetzungen und Folgerungen in dieser Tatsache liegen, kommen regelmäßig tiefe und weite Unterschiede in Theorie und Praxis unter den Kirchen des ÖRK zutage" (Lukas Vischer, Hrsg., Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, ND 9. Wenn im Folgenden auf die numerierten Abschnitte aus Vischers Textsammlung verwiesen wird, werden folgende Abkürzungen benutzt: Lausanne 1927 = LA, Edinburgh 1937 = ED, Lund 1952 = LU, Neu-Delhi 1961 = ND, Montreal 1963 = MO).

Andererseits wurde die gerade in der fehlenden, ja für viele Kirchen unmöglichen Abendmahlsgemeinschaft sich am deutlichsten dokumentierende Trennung der Kirchen als eine unmittelbare Konsequenz tiefgreifender Unterschiede in der Lehre und Praxis der Eucharistie verstanden. Für bestimmte kirchliche Traditionen reichen die Gründe für eine nicht mögliche Abendmahlsgemeinschaft allerdings noch weit über die Abendmahlslehre hinaus. Einigkeit bestand jedenfalls immer darin, daß zu den Voraussetzungen einer Form kirchlicher Einheit, die mehr impliziert als das Bewußtwerden einer schon vorhandenen unsichtbaren, geistlichen Einheit der Christen und die sich nicht in einer bloßen Zusammenarbeit oder föderativen Verbindung erschöpft, ein wesentlicher Konsensus im Verständnis und in der Praxis der Taufe und der Eucharistie gehört.

Nicht die gleiche weitreichende Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit eines Konsensus für das Ringen um die Einheit der Kirche bestand dagegen in der Frage des kirchlichen Amtes. Daß diese Frage dennoch, zusammen mit Taufe und Eucharistie und einigen wenigen anderen Fragen, seit den zwanziger Jahren mit auf der Tagesordnung der Gespräche von Glauben und Kirchenverfassung steht, ist nun in der Tat auf anglikanisches Insistieren zurückzuführen, das zunächst nur von orthodoxer Seite unterstützt wurde, bis dann mit und nach dem Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Diskussion die Amtsfrage gegenwärtig sogar in den Mittelpunkt vieler ökumenischer theologischer Bewegungen gerückt wurde.

II. DIE ENTWICKLUNG DES ÖKUMENISCHEN GESPRÄCHS ÜBER DIE TAUFE

Das ökumenische Gespräch über die Taufe hat sich folgenden Problemen und Unterschieden gegenübergesehen und sie zu überwinden gesucht: Kinder- und Erwachsenentaufe und damit das Verhältnis von Taufe und Glauben; Taufe und Konfirmation — deren unterschiedliche Zuordnung, die verschiedenen Interpretationen der Konfirmation, die Bedeutung von Taufe und Konfirmation für volle Gliedschaft in der Kirche und Zulassung zum Abendmahl; fehlende gegenseitige Anerkennung der Taufe; Taufe und Einheit der Kirche;

christliche Gemeinschaften ohne Sakramente; Unterschiede in der Lehre und Praxis der Taufe. Wie der folgende Überblick erkennen läßt, sind diese verschiedenen Fragen allerdings nur schrittweise und selektiv im ökumenischen Gespräch aufgenommen worden.

Lausanne 1927

Die beiden Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 und Edinburgh 1937 haben im Vorbereitungsmaterial, in den Diskussionen und in den Schlußberichten der betreffenden Sektionen die Taufe jeweils im umfassenderen Zusammenhang einer Beschreibung der „Sakramente" behandelt. Hier lag eindeutig das Hauptinteresse, während das Gespräch über die Taufe im Bericht der Sektion VI über „Die Sakramente" nur in einem einzigen, konzentrierten Satz seinen Niederschlag gefunden hat: „Wir glauben, daß wir durch die Taufe, die mit Wasser vollzogen wird im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zur Vergebung der Sünden, durch einen Geist in einen Leib getauft sind" (LA 53). Immerhin werden mit diesen wenigen Worten die Grundelemente des Vollzugs der Taufe, deren Wirkung sowie deren pneumatologische, ekklesiologische und schließlich auch ökumenische Dimension bereits genannt.

Edinburgh 1937

Der Fortsetzungsausschuß der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ernannte zur Vorbereitung der Weltkonferenz 1937 in Edinburgh mehrere Studienkommissionen. Kommission III arbeitete über „Amt und Sakramente". Sie veröffentlichte einen umfangreichen Sammelband mit den Arbeitspapieren (R. Dunkerley, The Ministry and Sacraments, London 1937) und erarbeitete auf der Grundlage dieser Arbeitspapiere den Bericht „Das Amt und die Sakramente", der 1937 kurz vor der Edinburgher Konferenz erschien. Unter Auslassung der konfessionskundlichen und historischen Teile über die Sakramentspraxis der verschiedenen christlichen Traditionen wurden die Aussagen dieses Berichts in modifizierter Form in den Schlußbericht der Edinburgher Sektion V über „Die Kirche Christi: Amt und Sakramente" übernommen.

Wie in Lausanne sind den Abschnitten über Taufe und Eucharistie längere Ausführungen über die Sakramente im allgemeinen vorangestellt. Die mit der historisch-kritischen Forschung sich ankündigenden Fragen werden in den Erwägungen über die Einsetzung der Sakramente durch Christus aufgenommen. Als gemeinsame Überzeugung wird — vorsichtig — formuliert, daß Taufe und Abendmahl im Gemeinschaftsleben der Kirche von Anfang an eine

zentrale Stellung einnahmen und in dem, was Jesus während seines Erdenlebens getan und gelehrt hat, ihren Ursprung haben (ED 64). Ein erstes interkonfessionelles Problem wurde mit der Feststellung anvisiert, daß durch das persönliche Wirken Christi die Gnade in den Sakramenten dem Gläubigen mitgeteilt wird. „Der Glaube (baptistischer Zusatz: „auf Seiten des Empfängers") ist daher eine notwendige Bedingung für den wirksamen Empfang der Gnade" (ED 69).

Über die Taufe selbst werden als positive Aussage nur zwei Sätze formuliert, die den Gabecharakter („eine Gabe der erlösenden Liebe Gottes für die Kirche"), den Vollzug mit Wasser und im Namen der Trinität und das Wesen der Taufe als Zeichen und Siegel christlicher Jüngerschaft nennen. Für eine vereinigte Kirche der Zukunft wird die Taufe als unerläßlicher Aufnahmeritus in die sichtbare Kirche bezeichnet (ED 87). Diese Sätze ergänzen den Satz im Lausanner Bericht, ohne aber die in ihm liegenden theologischen Ansätze weiter zu entfalten. Neu sind dagegen erste Hinweise auf Unterschiede und Schwierigkeiten. Dies wird deutlich in einem Zusatz der baptistischen Delegierten, die die Sätze über die Taufe nur im Blick auf die Taufe von Gläubigen annehmen können, und in der Erwähnung folgender, noch nicht behandelter kontroverser Fragen: Wiedergeburt durch die Taufe, Zulassung von Ungetauften zum Heiligen Abendmahl und das Verhältnis von Taufe und Konfirmation (ED 88).

„One Lord, One Baptism" — Die Bedeutung der Taufe (1960)

Nach der durch den 2. Weltkrieg bedingten Unterbrechung der ökumenischen Studienarbeit wurde das Thema der Taufe zunächst noch nicht wieder aufgenommen. Erst nachdem in Verbindung mit einigen vereinzelten Hinweisen auf Taufe und Eucharistie im Bericht der Vollversammlung von Evanston 1954 die Notwendigkeit einer eingehenderen Untersuchung dieser beiden Fragen ausgesprochen wurde, beschloß 1955 der Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Frage der Taufe eingehender zu behandeln. Die Theologische Kommission über „Christus und die Kirche" wurde mit dieser Aufgabe beauftragt und deren Bericht 1960 veröffentlicht (One Lord, One Baptism. The Meaning of Baptism, London 1960, deutsch: Die Bedeutung der Taufe, in: Kerygma und Dogma, 8. Jg. 1962, S. 56 ff.). Zuvor hatte 1957 ein Unterausschuß auf der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in New Haven eine Reihe von Fragen zur Behandlung der Taufproblematik formuliert.

Entsprechend dem neuen Ansatz von Lund geht der Bericht nicht mehr von allgemeinen Erwägungen über die Sakramente aus, sondern stellt die Taufe in

einen biblisch-christologischen Zusammenhang hinein. Er erörtert zunächst im neutestamentlichen Kontext die Bedeutung der Taufe des Johannes und der Taufe Jesu und die Beziehung zwischen Pfingsten und Taufe. (One Lord, One Baptism, a.a.O. S. 50—55). Mit Hilfe der in der damaligen ökumenischen Debatte in den Vordergrund tretenden christologischen Analogien werden sodann Folgerungen zur Bedeutung der Taufe des einzelnen gezogen. Die Taufe, bei der in Wirklichkeit Christus selbst mit dem Heiligen Gott tauft, bewirkt Einverleibung in Christus, in seinen Leib, und Teilhabe an seinem Tod und damit auch an seiner Auferstehung. Sie führt hinein in das fortdauernde Leben der Gemeinschaft, die ihr Leben von Christus empfängt. Das Leben, das mit der Taufe seinen Anfang nimmt, ist ein Leben „in Christus". Wie die Taufe Jesu hat auch die christliche Taufe einen universalen und eschatologischen Charakter. Sie antizipiert unser gesamtes Leben, das in der täglichen Verwirklichung der Taufgabe durch Buße und Gehorsam bestehen muß. Was in der Taufe antizipatorisch geschenkt wurde, wird am Tage der Auferstehung seine Erfüllung finden. Durch die Taufe wird unser Leben hineingenommen in Gottes Heilsplan, in die machtvolle Bewegung der Heilsgeschichte, durch die es der Erfüllung bei der Parusie entgegengeführt wird (a.a.O. S. 56 f.).

Der Gedanke der „Teilhabe" an Christus wird in den folgenden theologischen Erwägungen noch weiter systematisch verdeutlicht. Neu hinzu kommt hier der Gedanke der „Wiedergeburt durch die Taufe", der bezogen wird auf das umgreifende Geschehen der Einverleibung in Christus, der Einfügung des Getauften in die Kirche, auf die der Heilige Geist ausgegossen ist, und auf die bleibende Bedeutung der Taufe für das gesamte Leben des Getauften (a.a.O. S. 58—61). Im Blick auf die kontroverse Frage des Verhältnisses von Glaube und Taufe wird vom neutestamentlichen Zeugnis her deren untrennbare Verbindung aufgezeigt und unterstrichen. Der mit der Taufe verbundene Glaube ist zu verstehen als eine von Gott durch den Heiligen Geist geschenkte Antwort auf die durch das Evangelium offenbar gemachte Erlösung. Im Falle der Gläubigentaufe, die die ausdrückliche Entscheidung des einzelnen für Christus zur Voraussetzung hat und bei der die Taufe das krönende Moment und Ziel des Glaubens ist, gilt, daß diese Glaubensentscheidung gegründet ist in der Treue Christi, in der Entscheidung des dreieinigen Gottes für den Menschen. Die persönliche Entscheidung hat ihren sie tragenden Kontext im Leben und Glauben der Kirche. Im Falle der Kindertaufe wird die Betonung auf den gemeinschaftlichen Glauben gelegt, und die Gemeinschaft verpflichtet sich, eine „Glaubensumgebung" für das Heranwachsen des Täuflings im Glauben zu gewährleisten. Damit wird aber nicht die Notwendigkeit aufgehoben, daß eine Antwort des Gehorsams folgen muß. Der Taufritus ersetzt nicht den Glauben,

sondern fordert ihn (a.a.O. S. 61—64). Als eschatologische Handlung wird die Taufe nur einmal vollzogen, sie ist unwiederholbar (a.a.O. S. 65).

Auch zur Frage von Taufe und Konfirmation wird eine über die bestehenden Unterschiede hinausblickende positive Verhältnisbestimmung vorgelegt. Die Konfirmation derjenigen, die als Kinder getauft worden sind, ist eine bedeutsame Bekräftigung des Handelns Gottes in der Taufe, nun aber durch einen im Glauben herangewachsenen, verantwortlichen Menschen. Für den aufgrund persönlicher Entscheidung Getauften bekräftigt der Konfirmationsritus, daß die betreffende Person durch ihre Taufe in den besonderen Wirkungsbereich des Heiligen Geistes inkorporiert worden ist. Darüber hinaus ist die Konfirmation auch eine Beauftragung für verantwortlichen aktiven Dienst und wirksames Zeugnis in der Gemeinschaft der Kirche (a.a.O. S. 66 f.).

Das Leben aus der Taufe ist ein Leben in und für Christus, in und für die Kirche, in und für die Welt (a. a. O. S. 67—69). Durch die tiefste Bedeutung der Taufe, der Teilhabe an Christus, der Einpflanzung in seinen *einen* Leib, werden die Getauften auch eins untereinander. Die Taufe bezeugt daher die in Christus gegebene Einheit, die nun die Kirchen auch in einer umfassenderen und sichtbaren Weise zum Ausdruck bringen sollten (a.a.O. S. 71).

Der Bericht „Die Bedeutung der Taufe" ist der umfangreichste theologische Text über die Taufe in dem hier beschriebenen Studienprozeß. Wesentliche Weichenstellungen für die weitere Diskussion sind hier geschehen. Dies zunächst einmal in der Beschreibung der Bedeutung der Taufe in ihrer christologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Dimension. Sodann wurden der Gedanke der Wiedergeburt aus der Taufe und die bleibende Bedeutung der Taufe für das ganze Leben der Getauften entfaltet. Von dieser breiteren und tieferen Grundlage aus wurde dann auch versucht, die kontroversen Verhältnisbestimmungen von Glaube und Taufe, Kinder- und Erwachsenentaufe, Taufe und Konfirmation im Sinne einer rechten Zuordnung oder Komplementarität so darzulegen, daß damit Möglichkeiten einer Überwindung einander ausschließender Bestimmungen eröffnet werden. Schließlich wurde der verpflichtende Charakter des hier entfalteten Taufverständnisses für das Ringen um sichtbare Einheit aufgezeigt.

Neu-Delhi 1961

In den Erläuterungen und Folgerungen, die sich im Bericht der Sektion „Einheit" im Anschluß an die Einheitsformel von Neu-Delhi finden, wird auf den Widerspruch hingewiesen, der darin besteht, daß sich die ökumenische Gemeinschaft wesentlich darauf gründet, daß alle „zu einem Leibe" getauft sind und doch die Gemeinschaft am Tisch des Herrn und ein gemeinsames

Leben und Handeln als ein geeinter und sichtbarer Leib noch nicht möglich sind. Dieser Widerspruch läßt sich nicht einfach durch eine gegenseitige Anerkennung der Taufe überwinden. Ein tieferreichendes gemeinsames Verständnis der Taufe zeigt sich dagegen in der Übereinstimmung, daß die Taufe zugleich Gottes Gabe und des Menschen Verpflichtung ist und ein Wachsen im Glauben einschließt. Durch dieses Wachsen können die getauften Gläubigen schon jetzt das neue Geschlecht einer erlösten Menschheit vor der Welt manifestieren. Durch ihre Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst gegenüber der Welt können die Glieder des Volkes Gottes dann auch die Bedeutung der ihnen geschenkten Gabe Gottes besser erkennen.

Zum Problem der Gläubigen- und Kindertaufe sagt der Bericht, daß die Meinungsverschiedenheiten an diesem Punkt faktisch keine Leugnung oder Nichtanerkennung einer Taufe, die man nicht billigt, zur Folge hat (was m.E. wohl nicht ganz zutrifft). Als eine Übereinstimmung, die zu einer Überwindung des hier angesprochenen Konflikts beitragen könnte, wird die Überzeugung bezeichnet, daß Gott in der Taufe durch seinen Heiligen Geist handelt und die Antwort des Getauften in der Gesamtheit des Lebens im Glauben zum Ausdruck kommen muß. Im Falle der Kindertaufe müßte dies zu einer stärkeren Beachtung der christlichen Erziehung, im Falle der Gläubigentaufe zu einem neuen Überdenken des Platzes der Kinder in der Gemeinschaft der Gläubigen führen (ND 34—36).

Der Bericht von Neu-Delhi hat also versucht, die Ausführungen des Berichts „Die Bedeutung der Taufe" über die Relevanz der Taufe für das ganze Leben der Getauften im Blick auf die Verpflichtung zu einem gemeinsamen Zeugnis — gerade auch als einem wesentlichen Element auf dem Weg von der einen Taufe zur sichtbaren Einheit — weiterzuführen und vom gleichen Ausgangspunkt her auch noch einmal die wesentliche Einheit von Kinder- und Erwachsenentaufe anzudeuten.

Montreal 1963

Im Bericht der Sektion IV („Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche Christi") der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung werden die wesentlichen Aussagen des Berichts „Die Bedeutung der Taufe", der äußerst positiv aufgenommen wurde, zusammengefaßt wiedergegeben: Einsatz bei der Taufe Jesu; Weg des leidenden Gottesknechtes durch Passion, Tod und Auferstehung in der Perspektive der Taufe; Einigung des Volkes Gottes mit Jesu Tod und Auferstehung durch den Heiligen Geist in der Taufe und durch die Taufe; Teilhabe an Christus durch die Taufe; Taufe und Verpflichtung zu verantwortlicher Gliedschaft am Leibe Christi; die individuelle und korporative Bedeutung der Taufe; Realisierung der Taufe in einem das ganze Leben

währenden Wachstum in der Teilhabe; Hinführung der durch den Heiligen Geist zu einem neuen Leben in Christus Erweckten zur Konfirmation (oder ihrem Äquivalent) und zum Heiligen Abendmahl. Das Leben aus der Taufe wird als ein Leben ständigen Kampfes und zugleich ständigen Empfangs der Gnade bezeichnet, das um Christi willen, um seiner Kirche willen und um der von ihm geliebten Welt willen geführt wird (MO 111).

Erstmalig werden die Elemente aufgezählt, die Teil jeder Ordnung des Taufgottesdienstes vor oder nach der Taufe mit Wasser und im Namen des Dreieinigen Gottes sein sollten: 1. Bekenntnis zu Gott als dem Urheber unserer Erlösung; 2. Zuspruch der Vergebung; 3. Bitte um den Heiligen Geist; 4. Absage an das Böse; 5. Bekenntnis des Glaubens an Christus; 6. Bestätigung, daß der Getaufte ein Kind Gottes und in den Leib Christi einverleibt ist (MO 112). In einigen praktischen Empfehlungen wird den Kirchen nahegelegt, die Taufe wegen ihres gemeinschaftlichen Charakters im öffentlichen Gottesdienst zu vollziehen und ihre Bedeutung durch die Einbeziehung in die Gottesdienste an großen Festtagen (z.B. Ostern: Sterben und Auferstehen mit Christus) zu unterstreichen. Außerdem sollte die gesamte Gemeinde regelmäßig über den Sinn der Taufe unterwiesen und dabei auch deutlich gemacht werden, daß die Taufe, indem sie „Menschen zur Gemeinschaft untereinander in Christus führt, allen menschlichen Schranken in Kirche und Welt ein Ende setzt" (MO 115).

Neben diesen Übereinstimmungen spricht der Bericht allerdings auch deutlich aus, daß hinsichtlich des Problems von Kinder- und Gläubigentaufe noch keine Übereinstimmung besteht (MO 111). Dennoch wird in manchen Formulierungen versucht, den hier vorliegenden Gegensatz zu überwinden. In den wenigen Sätzen, die den Bezug von Taufe und Einheit zum Ausdruck zu bringen versuchen, heißt es: „Durch Taufe *und Glauben*" (Unterstreichung vom Vf.) werden die Christen sowohl in die universale Kirche als auch die Gemeinschaft der Ortsgemeinde aufgenommen. Die gemeinsame Taufe ist darum das grundlegende Einheitsband, das dazu aufruft, an jedem Ort und in der ganzen Welt als ein Volk den Herrn zu bekennen und ihm zu dienen (MO 154 und 183). Indikativ und Imperativ des Bemühens um die Manifestierung der Einheit werden also von der Taufe her begründet.

Die Bedeutung des Berichts von Montreal besteht darin, daß die ausführlichen, mit biblischen Zitaten, aber auch vielen unnötigen Wiederholungen angereicherten Ausführungen des Berichts „Die Bedeutung der Taufe" von einem repräsentativen ökumenischen Forum rezipiert und zugleich in eine für den Fortgang des Gesprächs, der weiteren Präzisierung des sich anzeigenden Konsensus und der Kommunikation an die Kirchen dienlichen zusammen-

fassenden Form gebracht wurde. Mit seinen liturgischen und praktischen Empfehlungen hat der Bericht der neuen Einsicht entsprochen, daß sich die Unterschiede zwischen den Kirchen nicht nur im Bereich der Lehre lokalisieren und entsprechend durch Übereinstimmungen in der Lehre überwinden lassen, sondern daß gerade auch im Bereich des geistlichen und gottesdienstlichen Lebens der Kirchen Faktoren der Trennung zu suchen und Anstrengungen zur Überwindung der Unterschiede zu unternehmen sind.

Löwen 1971

Vier Jahre nach Montreal wurde 1967 in Bristol auf Beschluß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit einer neuen Studie über die Taufe begonnen, die eine Erweiterung der in „Die Bedeutung der Taufe" erarbeiteten und im Bericht von Montreal 1963 zusammengefaßten Übereinstimmungen zum Ziele hatte. Auf einer ersten Konsultation 1968 wurde eine kurze Analyse des Themas vorgelegt (in: Ökumenische Diskussion, 4. Jg. 1968, S. 200 ff.). Darin wird auf die neueren Forschungen zur Taufe in der neutestamentlichen und altkirchlichen Zeit wie auch auf die gegenwärtigen Wandlungen der Gesellschaft hingewiesen. Beides stellt die Kirchen vor neue Fragen, die zum Teil über die konfessionellen Grenzen hinweg gemeinsam sind. In methodischen Erwägungen fordert der Bericht sodann zu einer Beachtung der Tatsache auf, daß Tauflehre und -praxis weitgehend durch jeweils unterschiedliche Stadien der christlichen Tradition und der konfessionellen Traditionen geprägt worden sind. Von hier aus wird anschließend ein ganzer Fragenkatalog zur Theologie und Praxis der Taufe aufgestellt, der klar und präzise nach der Konsistenz (oder fehlenden Konsistenz) von Theologie und Praxis in den einzelnen Kirchen fragt.

Nach zwei weiteren Konsultationen wurde 1970 ein Bericht über „Taufe, Konfirmation und Eucharistie" fertiggestellt und 1971 der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen vorgelegt. Im ersten Teil des Berichts wird die gegenwärtige Praxis der verschiedenen christlichen Traditionen im Blick auf den gesamten Initiationsprozeß beschrieben und historisch erklärt sowie die sich zunehmend ausbreitende Auffassung referiert, daß Erwachsenentaufe und Kindertaufe nebeneinander in der gleichen Kirche geübt werden sollten (Löwen 1971, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, S. 35—38). Im zweiten Teil wird, wie im Bericht von 1968, das noch nicht eindeutige Zeugnis des Neuen Testaments für die Praxis der Taufe und die historische und kulturelle Bedingtheit der verschiedenen Tauftraditionen herausgestellt und von dorther die Möglichkeit einer Überprüfung ererbter Formen, einer gewissen Vielfalt und einer Anpassung an neue Situationen gefolgert (a.a.O.

S. 38 f.). Im dritten Teil werden Konsequenzen aus Konvergenzen der neueren ökumenischen Diskussion über die Ekklesiologie — die eucharistische, pneumatologische, missionarische, universale und zur Welt hin offene Dimension der Kirche — mehr angedeutet als schon näher entfaltet (a.a.O. S. 39—41).

In Aufnahme von Gedanken aus „Die Bedeutung der Taufe" und aus dem Bericht von Montreal wird im vierten Teil das in ständiger Erneuerung, Buße und Gehorsam bestehende Leben aus der Taufe und die universalkirchliche und partikularkirchliche Einordnung der Taufe samt der sich daraus ergebenden Verpflichtung zum Ringen um die Einheit beschrieben (a.a.O. S. 42 f.). In einer modifizierten Form (beim zweiten Punkt heißt es z. B. statt „Zuspruch der Vergebung der Sünden" nun umfassender „Erläuterung der Bedeutung der Taufe" mit Hinweisen auf die Teilhabe am Sterben und Auferstehen Christi, auf die neue Geburt aus Wasser und Geist, auf die Einverleibung in seinen Leib, auf die Vergebung der Sünden) werden die sechs wesentlichen Punkte jeder Taufliturgie aus dem Bericht von Montreal im fünften Teil wiederholt. Dabei wird unterstrichen, daß sich die Liturgien für die Erwachsenen- und die Kindertaufe nicht grundlegend unterscheiden sollten. Da sowohl die Taufe die Verleihung der Gabe des Heiligen Geistes einschließt als auch, in manchen Kirchen, die Konfirmation als eine Stärkung durch die Gabe des Heiligen Geistes verstanden wird, sollte nach Auffassung des Berichts auf jeden Fall die Verleihung des Heiligen Geistes in der Taufe deutlich zum Ausdruck gebracht werden (a.a.O. S. 43). Auch dürfe, so heißt es in einem späteren Teil des Berichts (S. 47), die Einmaligkeit der Taufe und die durch die Taufe eröffnete Zulassung zur Eucharistie nicht durch die Konfirmation verdunkelt werden. Die Konfirmation, die von der Zulassung zum Abendmahl getrennt werden sollte, ist — recht verstanden — Erinnerung an die Taufe und deren Aneignung (bei der Kindertaufe) durch das persönliche Bekenntnis. Schließlich werden die Empfehlungen von Montreal — Erinnerung aller Gläubigen an die Bedeutung ihrer Taufe, Feier der Taufe an Festtagen wie Ostern und Pfingsten (Zusammenhang von Taufe und Geist) — wieder aufgenommen.

Der sechste Teil über die Einheit der Taufinitiation geht davon aus, daß die volle gegenseitige Anerkennung der Taufe nicht nur dort beeinträchtigt wird, wo die Taufe wiederholt wird, sondern auch da, wo die Konfirmation in einer Kirche nicht anerkannt wird. Hier muß die Einheit der Taufinitiation betont werden. Nur vom engen Zusammenhang zwischen Taufe und Konfirmation her kann die Erwachsenen- und Kindertaufe als ein und dieselbe Taufe anerkannt werden. Als Bedingung für die Anerkennung der Taufe durch alle Kirchen wird vorgeschlagen, daß Jesus Christus vom Täufling oder von der Kirche im Namen des Täuflings (bei der Kindertaufe) als Herr bekannt worden ist

und die Taufe mit Wasser im Namen des Dreieinigen Gottes vollzogen wurde (a.a.O. S. 44 f.).

Angesichts der mit dem Unterschied zwischen Erwachsenen- und Kindertaufe verbundenen unterschiedlichen Auffassung und verschiedenen praktischen und liturgischen Formen betont der Bericht, daß die Identität zwischen beiden Formen der Taufe nur dann deutlich werden kann, wenn auf der Notwendigkeit des stellvertretenden Glaubens der Gemeinde, der Eltern und Paten bestanden und eine unterschiedslose Kindertaufe abgelehnt wird. Die Tatsache, daß bei Kirchenunionen (z.B. Nordindien und Pakistan) Kirchen mit diesen beiden unterschiedlichen Tauftraditionen zusammengekommen und einen Konsens mit der Folge einer Koexistenz von Kinder- und Erwachsenentaufe erreicht haben, wird als hoffnungsvolles Zeichen für die Überwindung dieses Problems angesehen (a.a.O. S. 46 f.).

In einem Anhang zu diesem Bericht (a.a.O. S. 48—52) wurden in systematischer Anordnung Zitate aus den großen ökumenischen Konferenzen von 1927 bis 1968 und aus „Die Bedeutung der Taufe" zusammengestellt, mit denen die wachsende „Ökumenische Übereinstimmung in der Taufe" dokumentiert werden soll. Damit wurde zwar ein instruktiver Überblick gegeben, gleichzeitig mutet dieses Verfahren ein wenig schematisch, mosaikartig an, weil es die Dynamik des ökumenischen Prozesses nicht erkennen läßt.

Insgesamt hat Löwen zum Verständnis der Taufe nichts Neues mehr beigetragen, dafür aber in den spezifischen kontroversen Fragen die bisherigen Ausführungen und Lösungsversuche durch Wiederholungen und Ergänzungen noch einmal unterstrichen und erweitert. Bemerkenswert und zunächst nicht ganz einsichtig war allerdings, daß nicht der umfassende Bericht „Taufe, Konfirmation und Eucharistie", sondern der zuletzt genannte recht knappe „Anhang" der weiteren Arbeit an einem Konsensus über die Taufe zugrundegelegt wurde. Methodisch scheint sich dieses Verfahren aber bewährt zu haben, da es offensichtlich für eine Arbeitsgruppe oder gar für eine größere Konferenz leichter ist, einen kurzen, thesenartigen Text zu überschauen und dann zu ergänzen als einen ausführlicheren, beschreibenden Text durch Kürzungen und Zusammenfassungen in eine kommunikable Form zu bringen.

Accra 1974

Entsprechend dem soeben beschriebenen Verfahren wurde die Zusammenstellung von Zitaten („Ökumenische Übereinstimmung in der Taufe") in einer leicht revidierten Form der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung in Accra/Ghana 1974 erneut vorgelegt. Im Unterschied zu Löwen 1971 beschäftigte sich diesmal eine Sektion der Tagung eingehender mit

diesem Text und legte dem Plenum eine stark überarbeitete und erweiterte Fassung vor. Diese Überarbeitung bestand darin, die bisherige Zitatform stilistisch zu beseitigen, einige Abschnitte neu zu formulieren (z.T. nun auch unter Benutzung von Material aus dem Bericht „Taufe, Konfirmation und Eucharistie" von Löwen 1971), einige bisher nicht benutzte Textabschnitte aus „Die Bedeutung der Taufe" und aus dem Montreal-Bericht neu einzufügen und die Teile, in denen es um die Probleme von Kindertaufe und Erwachsenentaufe (Taufe und Glauben), Taufe und Konfirmation und Taufe und kirchliche Einheit geht, wesentlich zu erweitern. Dem neuen Text war allerdings ein Anhang beigefügt, in dem die baptistische Position dargelegt wurde, die in der Feststellung gipfelte, es sei für Baptisten ungeheuer schwierig, in der Kindertaufe die Taufe der apostolischen Kirche anzuerkennen.

Als dieser revidierte Bericht dem Plenum in Accra vorgelegt wurde, machte man noch eine Reihe von kleineren Änderungsvorschlägen, die in die nun vorliegende und veröffentlichte Endfassung des Berichts („Die Taufe", in: Accra 1974, Beiheft Nr. 27 zur Ökumenischen Rundschau) eingearbeitet wurden. Die besondere baptistische Stellungnahme aber wurde als gelinder Schock empfunden. Sollte der vorläufige Abschluß einer fast fünfzigjährigen ökumenischen Diskussion über die Taufe mit einem Anhang versehen und belastet sein, der das Scheitern dieser Bemühungen an einem wichtigen Kontroverspunkt dokumentiert? In der Plenardiskussion wurden einige Änderungen vorgeschlagen, in denen das Element des Glaubens im Zusammenhang mit der Taufe noch stärker unterstrichen wurde. Dies machte es den anwesenden baptistischen Delegierten möglich, auf die Hinzufügung ihrer Sondererklärung schließlich doch zu verzichten. Es wäre allerdings zu optimistisch zu meinen, mit einigen Änderungen in einem Bericht sei dieses Problem nun endgültig überwunden. Hier könnten zu einer weiteren Klärung und Vertiefung der im Bericht enthaltenen Konvergenzen und deren Verwirklichung in den konkreten zwischenkirchlichen Beziehungen die bilateralen Gespräche beitragen, die zwischen Baptisten und Katholiken in den USA geführt werden und zwischen dem Baptistischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund wie auch dem Lutherischen Weltbund geplant sind. Das Problem der Erwachsenen- und Kindertaufe wird in diesen Gesprächen sehr viel gezielter behandelt werden können als in einem multilateralen Dialog.

Es ist nicht Aufgabe dieses Artikels, den nun veröffentlichten Bericht „Die Taufe" zu beschreiben und zu analysieren. Es ging hier darum, den Weg zunehmender und sich ständig verbreiternder ökumenischer Konvergenz nachzuzeichnen, der zu diesem vorläufigen Abschluß eines Studienprozesses geführt hat, der tatsächlich so etwas wie einen ökumenischen Konsensus über die Taufe

darstellt. Der Leser des Berichts wird unmittelbar feststellen können (und durch die Fußnoten zusätzlich daran erinnert), welche der in diesem Artikel beschriebenen Ergebnisse der Taufdiskussion in den Bericht übernommen worden sind. Dabei ist deutlich, daß die an bestimmten „Wendepunkten" (z.B. der Bericht „Die Bedeutung der Taufe") oder „Konzentrationsstellen" (z.B. Montreal) in diesem Prozeß erreichten spezifischen Klärungen mit den Grunderkenntnissen, die sich durch die ganze Diskussion hindurchziehen, sie begleiten und tragen, verbunden und im Interesse des hinter allen Diskussionen und Texten stehenden Ringens um die Einheit auf die kontroversen Punkte in der Lehre und Praxis der Taufe zugespitzt wurden. Die Bedeutung des vorliegenden Berichts reicht aber über den unmittelbaren Bezug zum Ringen um die Einheit der Kirchen hinaus. Angesichts der Tatsache, daß heute in vielen Kirchen Lehre und Praxis der Taufe wie auch der Konfirmation (oder deren Äquivalent) neu diskutiert werden und z.T. auch neue kirchenrechtliche, liturgische und praktische Regelungen erwogen werden, sollte der ökumenische Konsensus in der Taufe nicht zugunsten partikularer Lösungen unbeachtet bleiben. Hier könnten sich die theologischen *und* praktischen Aussagen des Berichts nicht nur als relevant erweisen, sie könnten gleichzeitig auch dazu beitragen, daß die verschiedenen Reformvorhaben in eine solche Richtung gelenkt werden, daß dadurch der Graben zwischen den Kirchen nicht breiter, sondern schmaler wird.

III. DIE ENTWICKLUNG DES ÖKUMENISCHEN GESPRÄCHS ÜBER DIE EUCHARISTIE

Die ökumenische Diskussion über die Eucharistie hat sich in ihrem ersten großen Stadium von 1927 bis 1937 noch nicht sehr konzentriert den kirchentrennenden Fragen im Bereich der Abendmahlslehre zugewandt. Dies mag überraschend klingen. Es könnte aber gezeigt werden, daß gerade die z.B. für die lutherische Tradition zentrale Frage der Gegenwart Christi durch das relativ geringe Interesse an einer näheren Klärung auf seiten des freikirchlichen und presbyterianischen Flügels wie aber auch der Anglikaner kaum in den Mittelpunkt rücken konnte. Andererseits konnte zu jener Zeit die orthodoxe Auffassung wegen der noch geringen Beteiligung orthodoxer Kirchen nicht mit einem solchen Nachdruck in die Debatte eingebracht werden, daß eine intensive Auseinandersetzung stattfinden mußte. Es finden sich zwar Ansätze für Klärungen zum Gedanken der Gegenwart Christi, des Opfers und der unerläßlichen liturgischen Elemente, die auf die dahinterstehenden tieferen Unterschiede verweisen. Bestimmt aber wurde die Diskussion primär von dem Zusammenhang zwischen Eucharistie und Einheit, d.h. vom Problem der

Abendmahlsgemeinschaft und der mit der gegenseitigen Anerkennung der Eucharistie implizierten Frage der Gültigkeit der Sakramente, die wiederum von einigen Traditionen von der Gültigkeit der Ordination des sie verwaltenden Amtsträgers abhängig gemacht wurde. Damit wurde das Gespräch über die Eucharistie immer wieder in den Zusammenhang der Amtsdiskussion und zugleich jener Tendenzen gerückt, die primär — und doch wohl voreilig — an einer Klärung der Strukturen einer „wiedervereinigten Kirche" interessiert waren. Erst nach 1966 wurde die Eucharistie direkt zum Gegenstand einer ökumenischen Studienarbeit gemacht.

Lausanne 1927

Im Teil über die Taufe wurde bereits erwähnt, daß der Bericht der Sektion VI „Die Sakramente" Taufe und Eucharistie im Kontext von allgemeinen Aussagen über die Sakramente behandelt. Im Abschnitt über die Eucharistie wird die Gegenwart des lebendigen Herrn im Abendmahl, der das Leben aller erhält, und die darin begründete Gemeinschaft mit Gott wie mit allen, die mit Christus verbunden sind, bekräftigt. Das Abendmahl als die heiligste gottesdienstliche Handlung der Kirche hat anamnetischen und verkündigenden Charakter („in welcher der erlösende Tod des Herrn ins Gedächtnis gerufen und verkündigt wird"). Mit vorsichtigen und weitgehend unkontroversen Wendungen nähert man sich der schwierigen Frage des Opfercharakters: „. . . und daß dieses Sakrament zugleich ein Lob- und Dankopfer ist und ein Akt feierlicher Selbstdarbringung" (La 54). Im folgenden Paragraphen wird darauf hingewiesen, daß im Verständnis der Realpräsenz, des Gedächtnis- und Opfergedankens, des Verhältnisses zwischen den Elementen und der übermittelten Gnade und in der Beziehung zwischen Amtsverständnis und Gültigkeit des Sakraments noch wichtige Unterschiede bestehen (LA 55).

Ähnlich wie bei der Taufe ist es der Lausanner Konferenz gelungen, in wenigen Sätzen gleichsam das „zentrale Minimum" zu formulieren, das als gemeinsame Basis der Erweiterung fähig ist und von dem aus nun auch die Unterschiede aufgenommen werden könnten. Dieser Einsatz bei einem ausbaufähigen, wesentliche Grundlagen bereits nennenden Minimum, statt bei den offenkundigen Unterschieden, hat sich zweifellos bewährt.

Edinburgh 1937

In den allgemeinen Aussagen über die Sakramente des Berichts der Sektion V „Die Kirche Christi: Amt und Sakramente" werden u. a. die unterschiedlichen Bestimmungen und Bedingungen der Gültigkeit eines Sakraments (d. h. doch wohl primär der Eucharistie) aufgeführt. Die Überwindung dieses

Problems wird in der Lösung der Amtsfrage gesehen. Es bedarf eines ordinierten Amtes, so heißt es, von dem alle anerkennen, daß es die Sakramente im Namen der allgemeinen Kirche verwaltet (ED 79—85). In einer Anmerkung machen die orthodoxen Vertreter deutlich, daß für ihre Tradition nur die von einem kanonisch ordinierten und eingesetzten Priester verwalteten und nach der Sakramentsordnung der Kirche richtig vollzogenen Sakramente gültig sind (ED 86).

In den direkten Aussagen über die Eucharistie wird die Lausanner Bekräftigung der Gegenwart des Herrn im Heiligen Abendmahl durch den Zusatz *„wahrhaftig* gegenwärtig" verstärkt, eine genauere Definition der Gegenwart aber nicht nur als ein Bestandteil unterschiedlicher Abendmahlsverständnisse, sondern auch, wenn sie der Kirche aufgezwungen wird, als eine Ursache von Abgrenzungen und Uneinigkeit bezeichnet. An diesem Punkt hat sich der Einfluß des anglikanischen Sektionsvorsitzenden A. C. Headlam durchsetzen können, der immer die These vertreten hat, unterschiedliche Definitionen der Gegenwart Christi im Abendmahl brauchten einer Einigung der Kirchen nicht im Wege zu stehen. Als wesentliche Elemente für die Feier des Abendmahls werden Brot und Wein, Gebet, die Einsetzungsworte und die Übereinstimmung in seiner zentralen und geistlichen Bedeutung (die aber offensichtlich keine genauere Bestimmung der Gegenwart impliziert) genannt (ED 89). Der Opfergedanke wird über Lausanne hinaus erweitert: Christi Opfer kann niemals wiederholt werden, aber es wird in der Abendmahlsfeier der ganzen Kirche verkündet und dargestellt. Das Geheimnis der Teilnahme an diesem Opfer besteht in der gemeinschaftlichen (Gemeinschaft mit Christus und in ihm untereinander) und individuellen Anbetung und im Dienst Gottes (im Sinne der Selbstdarstellung in kultischer und ethischer Weise). Die Eucharistie, die letztlich von Christus selbst gespendet wird, ist nicht nur „verbum visibile" der Gnade Gottes, sondern auch vornehmste Danksagung („eucharistia") des Volkes Gottes. Durch den Heiligen Geist empfangen wir den Segen und die Gabe. Das Abendmahl stellt uns hinein in den großen Zusammenhang, der von der Inkarnation in der Kraft des Heiligen Geistes bis zur vollkommenen geistlichen Wirklichkeit der eschatologischen Vollendung reicht (ED 90). Auch hier machten die orthodoxen Delegierten in einer besonderen Erklärung ihre eigene Position deutlich: Die Eucharistie ist die Ausdehnung des einmaligen und alleinigen Opfers Christi; die Gaben werden durch die Konsekration in den wahren Leib und das wahre Blut unseres Herrn gewandelt und den Gläubigen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben gegeben; die Feier der Eucharistie kann nur durch einen gültig ordinierten Amtsträger vollzogen werden (Anm. zu ED 90).

Edinburgh hat das „Minimum" von Lausanne nach verschiedenen Seiten hin erweitert (Gegenwart Christi, Opfergedanke, christologische Grundlegung, Gabe- und Antwortcharakter) und ergänzt (Andeutung der eschatologischen Dimension, wesentliche Elemente der Abendmahlsfeier), dagegen wurde der in Lausanne angedeutete Aspekt der Anamnese nicht wieder aufgenommen. Die orthodoxen Stellungnahmen machen die weiterhin bestehenden Unterschiede deutlich. Sie lassen aber auch eine empfindliche Lücke in den bisherigen Aussagen erkennen: es wurde bisher nur wenig — Gemeinschaft mit Christus — über die Wirkung, die Gabe der Eucharistie gesagt.

Lund 1952

Das Gespräch über die Eucharistie wurde nach Edinburgh nicht weitergeführt. Auch auf der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 erscheint diese Frage nur im Zusammenhang des umfassenderen Themas der Sektion IV „Formen des Gottesdienstes" und der Sektion V „Interkommunion". Wie die Konferenzarbeit zu den anderen Themen war auch die Sektionsarbeit zu „Interkommunion" durch eine Studienkomission vorbereitet worden, deren Bildung bereits 1939 vom Fortsetzungsausschuß von „Faith and Order" beschlossen wurde. Der Bericht dieser Kommission (Interkommunion, Frankfurt 1952) ist fast ausschließlich auf die Beschreibung der unterschiedlichen Einstellungen der Kirchen zur Abendmahlsgemeinschaft, der unterschiedlichen Abendmahlslehren und der verschiedenen Verhältnisbestimmungen von Eucharistie — Amt — Interkommunion begrenzt. Lediglich in einem kurzen Paragraph wird „eine gewisse grundlegende Einheit" im Abendmahlsverständnis thesenhaft beschrieben. Diese wurde in den Bericht der Lundenser Konferenz in etwas erweiterter Form übernommen. Als Konsensus wird dort zur Gegenwart Christi festgestellt, daß Christus im Abendmahl als einem Mittel der Gnade wahrhaftig gegenwärtig ist und sich selbst denen schenkt, die im Glauben die von ihm eingesetzten Elemente, Brot und Wein, empfangen (LU 152 und 153). Im Abendmahl verbindet Christus uns mit seinem ewigen Opfer und untereinander. Das Abendmahl, das immer mit den Einsetzungsworten gefeiert werden soll, ist Mahl des Gedächtnisses an Christi Inkarnation, Tod und Auferstehung und, eschatologisch, eine Vorwegnahme unserer Gemeinschaft mit ihm in seinem ewigen Reich (LU 153).

Die Studienkommission über „Formen des Gottesdienstes" hatte in ihrem vorbereitenden Bericht (Frankfurt 1952) für Lund u. a. auf z. T. konvergierende Entwicklungen im gegenwärtigen Abendmahlsverständnis hingewiesen und dabei besonders die Fragen der Beziehung von Wort und Sakrament, der Realpräsenz, des Verhältnisses von Konsekration und Epiklese, des Opferver-

ständnisses und der eschatologischen Bedeutung der Eucharistie angeschnitten. Der Bericht der gleichnamigen Sektion der Konferenz von Lund beschränkt sich darauf, Antworten auf zwei dieser Fragen zu geben, und versucht damit, über die im Bericht ebenfalls genannten Unterschiede hinauszuweisen. Gegenüber den unterschiedlichen Betonungen von Wort und Sakrament wird die Einheit des Gottesdienstes unterstrichen, in dem Gott uns durch Wort und Sakrament seine Gnade schenkt, sich selbst zu erkennen gibt und uns in die Gemeinschaft mit ihm hineinführt (LU 96 und 100). Im Blick auf das Problem des Opferaspekts im Abendmahl besteht nach Auffassung der Verfasser des Berichts ein Maß an Übereinstimmung, das niemand vorher erwarten konnte. Die Verwendung einer Opferterminologie zur Beschreibung des Geheimnisses der Liebe Gottes, die am Tisch des Herrn gefeiert wird, kann biblisch begründet werden. In seinem einmaligen, einzigartigen und nicht wiederholbaren Versöhnungsopfer am Kreuz für die Sünden der ganzen Welt hat sich Christus in vollkommenem Gehorsam dem Vater dargebracht. In seinem Leben als Auferstandener und Erhöhter tritt er fürbittend für uns ein. Unsere gottesdienstliche Antwort besteht darum in Lob, Gebet, Danksagung und Selbsthingabe in Glauben und Gehorsam, die im Namen Jesu Christi dem Vater dargebracht werden. Die Schwierigkeiten entstehen erst bei der Frage, wie unser Gottesdienst auf Erden verbunden ist mit der ewigen Fürbitte Christi im Himmel. Die sich hier gegenüberstehenden Auffassungen werden kurz umschrieben (LU 107—112).

Zusammengenommen stellen die Aussagen der beiden Lundenser Sektionsberichte so etwas wie ein erweitertes Resümee der in Lausanne und Edinburgh erreichten Übereinstimmungen dar. Diese Feststellung könnte m.E. mit der Annahme verbunden werden, daß aufgrund der theologischen und liturgischen Entwicklungen in den Kirchen während der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg die tatsächliche Basis für die angeführten Übereinstimmungen im Verständnis des Abendmahls 1952 in den Kirchen breiter war als noch 1937. Die Berichte der vorbereitenden Kommission lassen jedenfalls Konvergenzen zwischen den Kirchen erkennen, durch die sie nach der unfreiwilligen Atempause der ökumenischen theologischen Diskussion zwischen 1939 und 1948, sich in ihrem Denken und ihrer Praxis den vorauseilenden Konvergenzen unter der ökumenischen Elite beträchtlich angenähert hatten.

Montreal 1963

Während die Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 in ihrem Bericht auf das Problem des Abendmahls nur im Zusammenhang des Ringens um Abendmahlsgemeinschaft eingeht und zum wachsenden Konsensus in der Lehre und

Praxis des Abendmahls nichts beiträgt, wird auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal in einem Abschnitt des Berichts der Sektion IV „Der Gottesdienst und die Einheit der Kirche" das Abendmahl wieder eingehender behandelt. Im Abendmahl, das Wort und Sakrament einschließt, wird das Gedächtnis der rettenden Taten Gottes verkündigt und gefeiert. Dieser verkündigende und anamnetische Charakter der Eucharistie wird abgegrenzt und zugleich vergegenwärtigend und epikletisch erweitert: Was Gott in der Inkarnation, im Leben, im Tod, in der Auferstehung und in der Erhöhung Christi getan hat, kann weder wiederholt noch ausgedehnt (vgl. dagegen die orthodoxe Stellungnahme in Edinburgh: das Opfer unseres Herrn findet in der Eucharistie seine Ausdehnung) werden. Das Gedächtnis ist aber andererseits nicht nur Erinnerung an vergangene Ereignisse: „Gott macht sie durch den Heiligen Geist gegenwärtig, der es von dem, was Christus zugehört, nimmt und es uns zuspricht und uns so zu Teilhabern an Christus macht (1Kor 1,9)" (MO 116). Dieser Satz klingt wie eine Vorwegnahme der Erläuterung von „Memorial" in der anglikanisch-katholischen „Windsor-Erklärung" über die Eucharistie (1972): Im „Memorial" wird ein Ereignis der Vergangenheit in der Gegenwart wirksam gemacht.

In thesenhafter Form werden sodann die bisher erreichten Übereinstimmungen zusammengefaßt: „Das Herrenmahl ist eine Gabe Gottes an seine Kirche; es ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkündigen, in der Kirche wirksam wird. Im Herrenmahl werden Glieder des Leibes Christi in der Einheit mit ihrem Herrn und Heiland erhalten, der sich am Kreuze selbst darbrachte: durch ihn, mit ihm und in ihm, der unser großer Hoherpriester und Fürbitter ist, bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Lobpreis, unsere Danksagung und unsere Fürbitte dar. Mit einem demütigen Herzen bringen wir uns selbst dar als ein lebendiges und heiliges Opfer, ein Opfer, das in unserem ganzen täglichen Leben Ausdruck finden muß. So vereinigt mit unserem Herrn und mit der triumphierenden Kirche und in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche auf Erden werden wir in dem Bund erneuert, der durch das Blut Christi versiegelt worden ist. Im Abendmahl nehmen wir das Hochzeitsmahl des Lammes im Reiche Gottes vorweg" (MO 117).

Wie bei der Taufe so bezieht Montreal auch bei der Eucharistie erstmalig den liturgischen Bereich mit ein. Als wesentliche Elemente der Eucharistiefeiern werden genannt: 1. Verlesung und Verkündigung des Wortes; 2. Fürbitte für Kirche und Welt; 3. Gebrauch von Brot und Wein; 4. Danksagung für Schöpfung und Erlösung; 5. Bitte um den Heiligen Geist; 6. Wiederholung der Ein-

setzungsworte vor oder nach dem Dankgebet; 7. Gebet des Herrn; 8. Brechen des Brotes und Austeilung von Brot und Wein. Mit dieser Aufzählung sollen andere Elemente wie Sündenbekenntnis und Zuspruch der Sündenvergebung, Glaubensbekenntnis, Verkündigung des Kommens des Herrn etc. nicht ausgeschlossen werden. Zur Frage des Verwalters der Eucharistie wird sehr vorsichtig formuliert: „Wir setzen voraus, daß der, der die Feier leitet, jemand ist, der von seiner Kirche als dazu autorisiert anerkannt worden ist" (MO 118).

In einigen abschließenden Empfehlungen wird den Kirchen 1. die häufige Feier der Eucharistie, 2. die aktivere liturgische Beteiligung der Laien; 3. die Verwendung eines Brotlaibes und eines gemeinsamen Kelches, 4. der Empfang des Abendmahls durch die gesamte versammelte Gemeinde und 5. die Betonung der Bedeutung des Sonntags und der großen christlichen Feste nahegelegt (MO 119). Schließlich wird die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgefordert, eine neue Studie über die Bedeutung der Eucharistie vorzunehmen (MO 120).

Ein Vergleich zwischen Lund und Montreal läßt deutliche Fortschritte erkennen. Diese sind nicht nur in der Einbeziehung des liturgischen Bereichs zu sehen. Auch im Verständnis der Eucharistie selbst wurde der Konsensus erweitert. Dies gilt für die Beschreibung des anamnetischen und gleichzeitig vergegenwärtigenden Charakters der Feier, der Gegenwart des *gekreuzigten* und *verherrlichten* Christus, der Verbindung des Lobopfers und der Hingabe der Gemeinde mit dem himmlischen Hohenpriester und Fürbitter, der Erneuerung des Bundes und der universalen und eschatologischen Dimension der Eucharistie.

„Die Heilige Eucharistie" (Bristol 1967)

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung folgte auf ihrer Tagung 1964 in Aarhus der Empfehlung des Montreal-Berichts und beauftragte das Genfer Sekretariat, eine Studienarbeit über die Eucharistie in die Wege zu leiten. Auf der Grundlage eines Entwurfs von Professor J. J. von Allmen erarbeitete eine Konsultation 1965 einen ersten Text, der regionalen Gruppen zugeschickt wurde. Deren Reaktionen wurden im Bericht mit verarbeitet, der von einer 1966 ernannten theologischen Kommission ein Jahr später (1967) der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol unter dem Titel „Die Heilige Eucharistie" (in: Bristol, 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft Nr. 7/8 zur Ökumenischen Rundschau) vorgelegt wurde.

Der Bericht nimmt die in Montreal formulierte und oben zitierte Übereinstimmung in der Abendmahlslehre zum Ausgangspunkt seiner Erwägungen, die im ersten Teil auf zwei Gesichtspunkte beschränkt werden: Eucharistie als

Erinnerungsmahl und als Bitte um den Heiligen Geist. Die Anamnese, in der Christus durch die Feier seiner Kirche handelt, ist Erinnerung, Vergegenwärtigung (und damit Anteilhabe) und Verkündigung des Versöhnungshandelns Gottes in Christi Menschwerdung, Dienst, Lehre, Leiden, Opfer, Auferstehung und Himmelfahrt und im Pfingstgeschehen. Sie ist zugleich Vorwegnahme der Wiederkunft Christi und der Vollendung der Gottesherrschaft. Diese anamnetische Vergegenwärtigung und Vorwegnahme wird in Danksagung und Fürbitte in Gemeinschaft mit der unaufhörlichen Fürbitte des auferstandenen Herrn verwirklicht. Die Anamnese führt zur Epiklese, die ebenfalls mit der Bitte des erhöhten Christus um die Sendung des Geistes verbunden ist. Die Kirche bittet zuversichtlich um den Heiligen Geist, damit sie geheiligt und erneuert, in alle Wahrheit geführt und zur Erfüllung ihres Auftrages in der Welt befähigt wird. Der Heilige Geist läßt Christus in der Eucharistie wirklich gegenwärtig sein und schenkt ihn uns gemäß den Einsetzungsworten in Brot und Wein.

Der Bericht wünscht, daß der anamnetische Charakter der Eucharistie durch Wortverkündigung (die auf die Eucharistie hinweist und in ihr vollendet wird), Gebet und „anamnesis" in der Liturgie zum Ausdruck gebracht wird. Gleiches gilt auch für die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) für das Volk Gottes und für die *ganze* eucharistische Handlung einschließlich der Elemente. Von der Auffassung her, daß der gesamte Gebetsteil als Vergegenwärtigung der von Christus verheißenen Wirklichkeit zu verstehen ist, sollte der Gedanke eines besonderen Moments der Konsekration aufgegeben werden (a. a. O. S. 84—86). Über den Ort und die Bedeutung der Anrufung des Geistes bestanden in der Kommission aber doch unterschiedliche Auffassungen (vgl. New Directions in Faith and Order, Geneva 1968, S. 141).

Im zweiten Teil des Berichts wird der „katholische Charakter" der Eucharistie umschrieben. Vom doppelten Verständnis des Wortes „Kirche" als Ortsgemeinde und universaler Kirche her wird gesagt, daß die an einem bestimmten Ort gefeierte Eucharistie die Fülle der Katholizität besitzt, da die Teilhabe am gemeinsamen Brot und Kelch auf das Einssein mit dem ganzen Christus und mit allen, die an ihm teilhaben, hinweist. „Deshalb ist die katholische Kirche mehr als die Summe von Ortsgemeinden und muß in jeder Ortsgemeinde ihren vollen Ausdruck finden" (a. a. O. S. 86). Die Ganzheit und Fülle der Kirche wird in jeder Eucharistiefeier einer Ortsgemeinde erfahren und kundgemacht. Die Bestreitung des Rechts getaufter Glieder der Kirche und ihrer Amtsträger, an Eucharistiefeiern in *einer* Kirche teilzunehmen, ist daher eine Infragestellung der Katholizität der Eucharistie (a. a. O. S. 87).

Zugleich ist die Eucharistie an jedem Ort eine Zusicherung der Erlösung und ein Zeichen der Hoffnung für den ganzen Kosmos. In Brot und Wein, in den Personen der Gläubigen und in den Gebeten für die Gläubigen und für alle Menschen ist die Welt, die Gott mit sich versöhnt, bei jeder Eucharistie zugegen. In der Annahme und Verwandlung der Gläubigen und ihrer Gebete in und durch Christus enthüllt die Eucharistie der Welt, was sie werden soll (a. a. O. S. 87). Der katholische Charakter der Eucharistie ist darum eine radikale Herausforderung an alle Mauern und Trennungen in Kirche und Gesellschaft, die Christus am Kreuz überwunden hat. Andererseits sind die Unterschiede, die sich zwischen Kirchen durch ihre unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Situationen ergeben, in der Perspektive der Katholizität der Eucharistie als Ausdruck der Fülle der Katholizität der Kirche anzunehmen und zu bejahen, sofern sich die Kirchen alles dessen enthalten, was Mißverständnisse, Trennungen oder Entfremdungen hervorruft oder fördert (a. a. O. S. 87 f) und dies nicht zu Chauvinismus oder Synkretismus führt (Ergänzung der Kommission, in: New Directions in Faith and Order, a. a. O. S. 142).

Im dritten Teil werden das Verhältnis von Eucharistie und Agape, die Bedeutung der „agapäischen" Elemente in der Eucharistiefeier und Möglichkeit, Sinn und Form von besonderen Agapefeiern in den Kirchen und bei ökumenischen Versammlungen erörtert. Für das weitere Gespräch wurden vor allem die Gedanken über den „agapäischen" Charakter der urchristlichen und altkirchlichen Eucharistiefeiern aufgenommen: gegenseitige Vergebung der Sünden, Friedenskuß, Mitbringen von Gaben für das gemeinsame Essen und für die Armen, Gebet für die Bedürftigen und Leidenden, Austragen der Eucharistie zu den Kranken und Gefangenen. Diese Aspekte der Feier erwachsen aus dem Dienst Christi, an dem die Christen kraft ihrer Einheit mit ihm teilnehmen. „Wie Gott in Christus in die menschliche Situation eingegangen ist, so sollte die eucharistische Liturgie den konkreten und besonderen Situationen der Menschen nahe sein" (a. a. O. S. 88 f).

Der Bericht „Die Heilige Eucharistie" hat keine umfassende Abendmahlslehre entfaltet. In seiner ausführlicheren Behandlung einiger Aspekte einer solchen Lehre und deren liturgischen Konsequenzen hat er aber das Maß bisher formulierter Übereinstimmung wesentlich erweitert und somit für den gesamten Studienprozeß eine ähnliche Rolle gespielt wie der Bericht „Die Bedeutung der Taufe" im Rahmen jenes Problemkreises. Die bereits vorliegenden gemeinsamen Aussagen zur Anamnese wurden inhaltlich abgerundet durch den Gedanken der eschatologischen Vorwegnahme und durch die Bezüge zum erhöhten Herrn. Die bisher nur sehr knappen Hinweise auf die Epiklese wurden entfaltet und von daher eine Lösung des Streits über den Augenblick der

Konsekration vorgeschlagen. Der Aspekt der Gegenwart Christi im Abendmahl wurde mit den Elementen von Brot und Wein verbunden. Die Ausführungen über den katholischen Charakter der Eucharistie sind weitgehend neu, wobei m.E. allerdings nicht ganz deutlich wird, ob die Katholizität der Kirche Folge oder Voraussetzung der Katholizität der Eucharistie ist oder ob beides, wie ich meine, in einem unauflösbaren Zusammenhang gesehen werden muß. Auch der kosmologische Bezug der Eucharistie bis hin zu den konkreten Folgerungen für die Gemeinschaft der Menschen und die menschliche Situation und die Ausführungen über die Bedeutung der Eucharistie für die Gemeinschaft der in unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Situationen lebenden und von ihnen geprägten Kirchen waren in den früheren Texten noch nicht zu finden. Dies alles macht deutlich, warum dieser Bericht für den vorläufigen Abschluß des Studienprozesses über die Eucharistie eine besondere Bedeutung erhalten hat.

Löwen 1971

Indem auf der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1971 in Löwen das Dokument einer 1969 in Genf abgehaltenen Konsultation „Interkommunion oder Gemeinschaft" vorgelegt und die Eucharistie primär in diesem Zusammenhang behandelt wurde, trat nicht nur die früher in der ökumenischen Diskussion über das Abendmahl vorherrschende Ausrichtung wieder in den Vordergrund. Vielmehr nimmt der Bericht nun auch ausdrücklich die bisher erreichten Übereinstimmungen in der Abendmahlslehre in seinen Argumentationsgang auf und entfaltet diese an einigen Punkten, ohne daß wesentliche neue Aspekte hinzugenommen werden. Er unterstreicht, daß die Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott und untereinander durch die Eucharistie bewirkt und gefeiert wird. Es deutet Folgerungen aus der eschatologischen Vorwegnahme in der Eucharistie für die Existenz der Menschen und Konsequenzen aus der inneren Dynamik des gemeinschaftstiftenden Charakters der Eucharistie für das Ringen um die Einheit der Kirchen an. Die neueren Konvergenzen im Amtsverständnis werden als wichtige Ansätze zur Überwindung des alle bisherigen Konvergenzen noch immer überschattenden Problems von Amt und Eucharistie herausgestellt (Löwen 1971, Beiheft Nr. 18/19 zur Ökumenischen Rundschau, S. 56—62).

Parallel zum Dokument mit Zitaten über die Taufe aus den Berichten der großen ökumenischen Konferenzen wurde der Tagung in Löwen auch eine Textzusammenstellung über „Die Eucharistie im ökumenischen Denken" unterbreitet (a.a.O. S. 71—77). Im Unterschied zum Taufdokument hat man hier den Kreis der „ökumenischen Quellen" stark eingeschränkt und die Zitate lediglich den Berichten der Konferenzen von Lund und Montreal und, in der

Mehrzahl, dem Bericht „Die Heilige Eucharistie" (Bristol 1967) entnommen. Dadurch verschwinden die ersten Ansätze zu einer ökumenischen Konvergenz im Abendmahlsverständnis, die sich in Lausanne und Edinburgh finden, etwas aus der Perspektive eines längeren ökumenischen Prozesses, der allerdings — wie beim Taufdokument bereits angemerkt wurde — in einer solchen Zusammenstellung sowieso nicht deutlich werden kann. Dieser Text braucht hier nicht referiert zu werden, da er weitgehend mit dem jetzt veröffentlichten Text „Die Eucharistie" identisch ist und seine inhaltlichen Aussagen im jeweiligen Zusammenhang hier bereits referiert wurden.

Zusammen mit dem Taufdokument wurde dieser Text den Kirchen und interessierten Gruppen übermittelt und im Lichte von deren Reaktionen leicht revidiert (vervielfältigt, Genf 1974). Diese Revision bestand vor allem in der Hinzufügung eines neuen und neuformulierten abschließenden Teils über „Unterschiedliche Praxis innerhalb eines gemeinsamen Glaubens". Neben der Übernahme einiger Aspekte aus der ersten Fassung des Dokuments wurden hier einige Überlegungen und Empfehlungen zur eucharistischen Praxis hinzugefügt. Bei aller legitimen liturgischen Vielfalt sollte doch in jedem Fall das eucharistische Gebet im allgemeinen folgende Elemente enthalten: Danksagung für die Wunder der Schöpfung und Erlösung, Anrufung des Heiligen Geistes auf die Gemeinschaft und die Elemente von Brot und Wein, die Einsetzungsworte und die Anamnese. Die zweite wichtige Ergänzung bezieht sich auf den rechten Umgang mit den konsekrierten Elementen nach der Eucharistiefeier. Die besondere Beachtung dieser Frage wird mit einigen bemerkenswerten theologischen Sätzen begründet. So heißt es unter anderem, daß durch das schöpferische Wort Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes Brot und Wein zu Sakramenten gemacht werden und somit Teilhabe am Leib und Blut Christi gewähren. „Was als Leib und Blut Christi gegeben worden ist, bleibt gegeben als sein Leib und Blut und muß als solches behandelt werden." Es wird daher gewünscht und empfohlen, man möge sich auf „katholischer Seite" daran erinnern, daß der Hauptgrund der Aufbewahrung der Elemente in der Austeilung an Kranke und bei der Feier Abwesende besteht und daß man auf „protestantischer Seite" die Achtung vor den Elementen am besten durch anschließenden Verzehr oder Krankenkommunion zum Ausdruck bringen sollte.

Accra 1974

Mit den erwähnten Ergänzungen wurde dieser Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1974 in Accra vorgelegt. Nach eingehender Diskussion wurden einige wenige Umstellungen vorgenommen, die Kennzeichnung als Zitate beseitigt (mit entsprechenden stilistischen Änderungen) und

einzelne Formulierungen modifiziert, verstärkt, verdeutlicht oder ergänzt. Inhaltlich stimmt der Text von Accra, abgesehen von den Hinzufügungen über den Umgang mit den Elementen nach der Feier, mit dem Text von Löwen überein.

Wenn man das vorliegende Dokument „Die Eucharistie" als Zusammenfassung und Ausdruck des bisher erreichten ökumenischen Konsensus über die Eucharistie bezeichnen kann, dann sollte nicht vergessen werden, daß nach der verstärkten Beteiligung orthodoxer Theologen mit und seit Montreal dieses Dokument auch von der Mitarbeit und der — gewiß nicht immer vorbehaltlosen — Zustimmung römisch-katholischer Theologen mit getragen wird, wenngleich die sich von der römisch-katholischen Tradition her stellenden besonderen Probleme der Abendmahlslehre nicht explizit behandelt worden sind. Was aber im Dokument über den Opfergedanken und über Anamnese und Epiklese bis hin zur Realpräsenz und zur Bedeutung der Elemente von Brot und Wein gesagt wird, dürfte tragfähige Brücken zu neueren römisch-katholischen Interpretationen des Opfers und der Transsubstantiation schlagen. Im übrigen gilt für das Dokument „Die Eucharistie" in ähnlicher Weise, was bereits über das Taufdokument gesagt wurde: Dieses Dokument sollte nicht nur als ein Ausdruck ökumenischer Übereinstimmung angesichts unterschiedlicher Traditionen gelesen und beurteilt werden. Es sollte zugleich als Frage und Hilfe für die Selbstprüfung der Lehre und Praxis der eigenen Kirche betrachtet und bei allen Reformvorhaben beachtet werden.

IV. DIE ENTWICKLUNG DES ÖKUMENISCHEN GESPRÄCHS ÜBER DAS AMT UND SCHLUSSBEMERKUNGEN

In diesem Artikel braucht nur noch die letzte Etappe der Amtsdiskussion innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung kurz skizziert zu werden, da ich den ökumenischen Studienprozeß in dieser Frage bis zum (1972 in Marseille erarbeiteten) ersten Entwurf des Dokuments „Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive" (1972, in: Ökumenische Rundschau, 22. Jg., Heft 2) bereits in dieser Zeitschrift (22. Jg., Heft 4, S. 454 ff) behandelt habe.

Jener erste Entwurf wurde auf einer Konsultation im Oktober 1973 in Genf überarbeitet (vervielfältigt, Genf 1974). Neben Umstellungen und Ergänzungen wurden vor allem drei neue Abschnitte über Amt und Autorität, Amt und Priestertum und über die Vielfalt der Amtsstrukturen hinzugefügt. Der neue Text wurde der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1974 in Accra vorgelegt, die nach eingehender Behandlung eine ganze Reihe von Änderungswünschen anmeldete. Diese bezogen sich auf eine noch stärkere Unterstreichung des dienenden Charakters des Amtes, eine klarere Bestimmung der

Wechselbeziehung zwischen allgemeinem Priestertum und besonderem Amt, eine bessere Darstellung des Zusammenhanges zwischen dem königlichen und prophetischen Priestertum aller Gläubigen und dem besonderen priesterlichen Dienst des ordinierten Amtes, eine gewisse Differenzierung und z. T. auch Abschwächung der Beschreibung konvergierender Auffassungen über die apostolische Sukzession und schließlich auch eine Modifizierung (d. h. Abschwächung) mancher Aussagen über das Problem der Ordination von Frauen — ein Thema, das nicht zuletzt auf dem Hintergrund der damals gerade erfolgten und für ungültig erklärten Frauenordinationen in der Protestantischen Episkopalkirche in den USA im Plenum besonders heftig diskutiert wurde, wobei sowohl Neuformulierungen eines Unterausschusses dieser Tagung abgelehnt als auch von mehreren Seiten eine — sicher wünschenswerte — Studie von Glauben und Kirchenverfassung über dieses Thema angeregt wurden. Einzelne reformierte Stimmen, die eine Abschwächung der Aussagen über die besondere Stellung und den besonderen Auftrag des ordinierten Amtes wünschten, konnten sich nicht durchsetzen.

Der entsprechend den Wünschen von Accra revidierte und nun mit den beiden anderen Dokumenten veröffentlichte Text „Das Amt" unterscheidet sich deutlich in seiner Entstehung und Struktur von den Texten über die Taufe und über die Eucharistie. Er ist durch Konsultationen erarbeitet worden. Das bedeutet positiv, daß er gedanklich und stilistisch geschlossener und in seiner systematischen Ordnung präziser ist als jene aus einer Aneinanderderreihung von Zitaten erwachsenen Texte. Er ist überdies wesentlich umfangreicher, was eine eingehendere und differenzierendere Darlegung der einzelnen Gedanken erlaubt. Da er, abgesehen von einigen Übernahmen aus dem 1971 in Löwen vorgelegten Bericht „Das ordinierte Amt", erst in den letzten drei Jahren erarbeitet worden ist, konnten die durch das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche sich stellenden Probleme gezielter aufgenommen und zugleich eine intensive Mitarbeit römisch-katholischer Theologen gesichert werden. Schließlich spiegelt das Dokument die Ergebnisse einer in den letzten Jahren besonders intensiv und in vielen Bereichen geführten Diskussion über das Amt wider, in der es ja nicht nur um überkommene Kontroversfragen geht, sondern auch um eine Neubesinnung auf das Verhältnis zwischen dem ordinierten Amt und den Geistergaben und Diensten in der Gemeinde und um eine Reflexion über die Rolle und Funktion und zunehmend auch über die Spiritualität der Amtsträger in einer sich wandelnden Kirche und Gesellschaft. (Eine ausgezeichnete und umfangreiche Bibliographie über die ökumenische Diskussion um die Amtsfrage ist soeben von Vinzenz Pfnür unter dem Titel „Kirche und Amt" als Beiheft 1 zur Zeitschrift „Catholica" erschienen.)

Gegenüber den Dokumenten über die Taufe und über die Eucharistie hat der Text über „Das Amt" allerdings den gewissen Nachteil, daß hinter ihm lediglich die wahrscheinlich mit manchen Vorbehalten gegebene Zustimmung einer größeren ökumenischen Konferenz steht, während die beiden anderen Dokumente weitgehend nur solche Aussagen enthalten, die in einem längeren Prozeß auf repräsentativen ökumenischen Konferenzen diskutiert und geprüft und akzeptiert worden sind. Das diesen Dokumenten eigene größere Gewicht eines ökumenischen Konvergenz- und Konsensusprozesses entspricht in der Tat auch dem gegenwärtigen Stand der ökumenischen Diskussion. Der Konsensus über Taufe und Eucharistie ist umfassender als die bisher erreichte Übereinstimmung in der Amtsfrage, so bemerkenswert und erstaunlich die Fortschritte in den letzten Jahren hier auch sein mögen. Das Dokument „Das Amt" ist daher sachlich wie auch formal stärker ein „Studiendokument" auf einem Wege, auf dem die Konvergenzen und Übereinstimmungen im Bereich von Taufe und Eucharistie bereits weiter fortgeschritten sind.

* * *

Diese unterschiedlichen Entstehungsweisen, Stile und Gewichte der drei Dokumente sind bei ihrer Beurteilung zu berücksichtigen. Für alle drei aber gilt, daß sie Produkt eines komplexen Studienprozesses sind, der, wie in diesem Artikel angedeutet wurde, charakterisiert werden kann als eine Akkumulation von Übereinstimmungen, die aber nicht schematisch, additiv verlaufen ist, sondern sich im Ringen um die Überwindung je spezifischer Unterschiede, im Sichdurchsetzen neuer Erkenntnisse und Entwicklungen, im Bemühen um Antwort auf neu aufgebrochene Fragen, im Hinzutreten neuer Gesprächspartner etc. dynamisch verwirklicht hat. Der literarische Niederschlag eines solchen Prozesses ist gänzlich anderer Art als das Werk eines einzelnen Theologen oder einer innerkirchlichen Kommission. Er muß also auch anders gelesen und unter Berücksichtigung eines langjährigen und konfessionell weit ausgefächerten Entstehungshintergrundes beurteilt werden. Damit werden die offenkundigen Schwächen dieser Dokumente sicher nicht entschuldbar, aber z. T. verständlich. Jedenfalls wird die Bedeutung dieser Dokumente bei einer Berücksichtigung ihrer besonderen theologisch-literarischen Gattung klarer hervortreten. Sie besteht m. E. darin, daß hier Fazit gezogen wird, daß die Entwicklung und der gegenwärtige Stand des ökumenischen Gesprächs über Taufe, Eucharistie und Amt zusammenfassend dokumentiert und festgehalten werden. Dieses Gespräch ist der gegenwärtigen kirchlichen und zwischenkirchlichen Wirklichkeit zum Teil weit voraus. Es wird von der Überzeugungskraft dieser Dokumente und dazu von vielen anderen Bemühungen abhängen, ob sich in der nun vorgesehenen „Diskussionspause" im Rahmen von Glauben und Kirchenverfas-

sung dieser Abstand zwischen dem ökumenischen Gespräch und der kirchlichen Wirklichkeit verringert.

Aus den Dokumenten über Taufe, Eucharistie und Amt spricht aber auch eine Grundhaltung, die in manchen Kirchen (und hier denke ich besonders an die deutsche Situation) bisher nur vereinzelt anzutreffen ist. Ich meine damit die Überzeugung, daß die im Interesse ökumenischer Annäherung zweifellos notwendige Wiedergewinnung bestimmter „katholischer" oder „traditioneller" Auffassungen und Formen, die sich in diesen Dokumenten deutlich ausspricht und manchen Protestanten heftige Magenschmerzen bereiten wird, mit einem entschlossenen Willen zur Erneuerung, zu zeitgemäßen Ausdrucksformen und zu einer offenen und zum Dienst an allen Menschen verpflichteten Haltung gegenüber der Welt und ihren Problemen und Nöten verbunden werden kann und muß. Die Rezeption dieser Texte wird daher in hohem Maße auch davon abhängen, ob man den Sinn und die Relevanz dieser grundlegenden Haltung verstehen und akzeptieren kann, oder ob man sich an Einzelaussagen der Texte festbeißt und sie im Kontext nur der eigenen und notwendigerweise begrenzten konfessionellen Perspektive oder auch vom Standort einer einseitig festgelegten Haltung im Rahmen eines unchristlichen Entweder-Oder von Verpflichtung gegenüber der Tradition und dem katholischen Erbe oder Bemühen um Erneuerung der Kirche und Dienst an der Welt aus beurteilt.

Das ökumenische Gespräch in der Bundesrepublik Deutschland „nach Lausanne"

VON GÜNTER DULON

Das Thema des Gesprächs nach Lausanne heißt zweifellos „Evangelisation und Weltmission".

Nach der Weltmissions-Konferenz in Bangkok stand dieses Thema auf der Tagesordnung der für die Missionsarbeit der Kirchen verantwortlichen Versammlung[1].

Primär konzentriert sich die Behandlung dieses Themas nicht auf Strukturfragen, sondern auf das Problem von Verkündigung und Dienst, auf die Übertragung des Evangeliums in unsere Industrie- und Agrargesellschaften.

Die Lausanne-Thematik spielt sich vor diesem Hintergrund ab. In der BRD wird sie allerdings zugespitzt, indem die von einzelnen Gesprächspartnern ver-

tretenen abweichenden Meinungen die Frage aufwerfen, wie es zwischen unterschiedlichen Auffassungen vom Bekenntnis zu Christus zur Begegnung und zur gegenseitigen Ergänzung kommen kann, oder ob der „Bekenntnisstreit" gerade nach Lausanne ausgetragen werden muß?

Nach dem „Bekenntnis zu Christus" werden auch die Delegierten der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi gefragt werden, in einem Lande, in dessen Nationalem Christenrat die Kirchen aus evangelikalen Traditionen zu mehr als der Hälfte die Mehrheit bilden.

Bezeichnend für die Gesprächssituation ist, daß die Abteilung für Weltmission und Evangelisation beim ÖRK in Genf am 26./27. 9. 73 zum Symposium über „Evangelisation heute" eingeladen hatte, um — lange vor Lausanne — verschiedene Ansichten namhafter Evangelisten zu Gehör zu bringen[2], während etwa zur gleichen Zeit in der BRD über das Thema „Verrat am Missionsauftrag" (Stellungnahme der Konferenz Bekennender Gemeinschaften vom 2. 3. 73) diskutiert wurde[3].

Das Vorbereitungstreffen der Lausanne-Teilnehmer am 10. 5. 1974 in Wölmersen machte deutlich, daß das Gespräch über Evangelisation und Weltmission von verschiedenen Interessengruppen in Gang gehalten wurde, einmal im Blick auf die *gemeinsame* Verantwortung in der Evangeliumsverkündigung, andererseits aber in der Hoffnung auf eine neue Organisation für Weltevangelisation.

Der Internationale Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne wollte „die Verantwortung jeder Generation für die Verkündigung in der jeweils erreichbaren Welt" (J. Mott) herausheben.

Aus diesem Grunde konnte B. Graham in seiner Eröffnungsrede in Lausanne betont bei der Konferenz des IMR in Edinburgh (1910) anknüpfen. „Our calling is to the specific sector of the church's responsibility and evangelism."[4] Graham zeigte aber auch die Kritik und damit den Schwerpunkt seiner Hoffnung für die Evangelisation: „They (Edinburgh) focussed attention on the materialistic salvation of the community ... rather than the individual ..., emphasis turned to man in this world rather than in this *and* the next world."[5]

Darüber hinaus wurde von Evangelikalen aus USA sogar die Hoffnung ausgesprochen, daß der Lausanne-Kongreß den ÖRK „zur früheren Zielsetzung des IMR und dessen Äußerungen aus der Anfangszeit zurückbringe, dann wäre der Lausanne-Kongreß bereits ein außerordentlicher Erfolg gewesen".[6]

Emilio Castro hatte unmittelbar vor dem Kongreß in einem epd-Interview mit Paul Little (Mitglied der Lausanne-Kongreßleitung) übereinstimmend geäußert, daß es für ihn „keinen unüberwindbaren Gegensatz" gäbe.[7]

Damit sollte von Genf aus die Tür zum Gespräch mit gemäßigten wie auch prinzipiellen Kritikern offen sein, oder sollte das Ergebnis von Lausanne vorweggenommen werden?

I. In der *Lausanner Verpflichtung* — dem greifbaren Ergebnis des Kongresses wird

1. in den Abschnitten 3 und 4 vom *Dialog* gesprochen, und zwar abgrenzend und bestätigend — als ein Mittel zum Ziel der Evangelisation; wohingegen M. Green in seinem Referat über die Urgemeinde und ihre Methoden in der Evangelisation sagt, daß „jede Wahrheit auch Gottes Wahrheit" sei.[8]

2. Die Lausanner Verpflichtung spricht im Abschnitt 5 von der *sozialen Implikation* des Evangeliums, davon, daß „soziale Aktion keine Evangelisation ist, politische Befreiung nicht Heil ist. Dennoch bekräftigen wir, daß Evangelisation, also soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören." Die auf die Frankfurter Erklärung festgelegten „Unterzeichner" hatten sich entschieden gegen diese Art Gleichsetzung zugunsten einer sogenannten Priorität des Evangeliums verwahrt.

3. Die Lausanner Verpflichtung erklärt in Abschnitt 6, daß „die *ganze Gemeinde* der ganzen Welt das ganze Evangelium" zu bringen habe. Dieser Tenor entspricht dem Leitsatz der seit Neu-Delhi bekannten und in Bangkok bestätigten Thematik der ÖRK-Versammlungen, gegen die die „Konferenz Bekennender Gemeinschaften" in der BRD meint, prinzipiell Stellung nehmen zu müssen.

4. Die Lausanner Verpflichtung spricht sich in den Abschnitten 5 und 13 gegen *Gewaltanwendung und Ungerechtigkeit* aus, „wir wollen uns nicht scheuen, Bosheit und Ungerechtigkeit anzuprangern, wo immer sie existieren". Diese Sätze könnte jeder unterschreiben, ebenso den Folgesatz: „Wenn Menschen Christus annehmen, kommen sie durch Wiedergeburt in sein Reich."

5. Die Lausanner Verpflichtung nennt in Abschnitt 8, daß „ein *neues Zeitalter der Mission* angebrochen ist". Das genau hatte die Weltmissionskonferenz in Bangkok erklärt, wenngleich unter dem Verständnis, daß damit nicht der Abbruch der missionarischen Verkündigung gemeint ist, sondern daß die einheimische Kirche die Initiative zur Verkündigung aufzunehmen bereit ist.

6. Die Lausanner Verpflichtung spricht in Abschnitt 9 die Möglichkeit eines *Moratoriums* an, wenn auch mit etwas anderer Motivierung, als diese in Bangkok für das Gespräch zwischen empfangenden Kirchen und westlichen Missionsgesellschaften empfohlen worden war.

Doch die Öffnung für das Gespräch an diesem Punkt weist auf die Tatsache hin, daß mit der Tolerierung gewisser Verschiedenheiten die Veränderung einer

dogmatischen Grundhaltung in Lausanne beginnt. Das ist um so bedeutsamer, weil, wie Graham anfangs offenbar meinte, diese Problematik kurzerhand abgetan werden könnte, wohingegen durch Beiträge aus Gruppendiskussionen mit Vertretern der Dritten Welt in Lausanne und nicht zuletzt durch den Beitrag von J. Gatu (Kenia), u. a. während einer Pressekonferenz, andere Ansichten bekannt wurden, so daß es zur öffentlichen Klarstellung über die Konferenzpresse zum Thema „Moratorium" kommen konnte.[9]

7. Unübersehbar hebt die Lausanner Verpflichtung in Abschnitt 14 die *Verantwortlichkeit der Gemeinde* hervor, „wenn eine Gemeinde keine Missionsgemeinde ist, widerspricht sie sich selbst und dämpft den Heiligen Geist". Diese Aussage unterstreicht die Erwartung für die Evangelisation in der Kraft des Heiligen Geistes. Vgl. dazu die von Bangkok in Sektion III zur Erneuerung der Kirchen abgefaßte Erklärung über die „Verantwortlichkeit der örtlichen Mission der Kirchen".

8. Gewiß hat die Lausanner Verpflichtung auch *Abgrenzungen*, z. B. in Abschnitt 15, gegenüber „falschen Propheten" vorgenommen — wo immer diese zu finden sind —, oder es wird in Abschnitt 12 zur Wachsamkeit und der Unterscheidung der Geister gegen eine Verweltlichung in der Kirche aufgerufen.

Die Zusammenstellung dieser Aussagen aus der Lausanner Verpflichtung könnte erweitert werden, doch schon läßt sich erkennen, daß eine Konfrontation in Lausanne selbst nicht stattgefunden hat, sondern daß hinreichend Material zur *gemeinsamen* Wahrnehmung der Weltevangelisation vorhanden ist.

Der *Konflikt* innerhalb der Weltevangelisationsbewegung zeichnet sich aber ab, wo man Andersgesinnten gegenüber aberkennt, was man selbst meint, nicht aufgeben zu können, weil es elementar zum Zeugnis des Glaubens gehört. An die Stelle der konfliktiven Auseinandersetzung tritt das Gespräch um die gemeinsame Mitte. Auf diese Weise sind theologischer Pluralismus, die organisatorische Perfektion und die Darstellung des Evangeliums in Solidarität mit der Menschheit keine Streitpunkte mehr, sondern sie tragen zur gegenseitigen Ergänzung, zur Wahrnehmung des Auftrags in der Weltmission bei. An diesem Punkt verlief der Kongreß in Lausanne ganz anders, als man es erwartet hatte.[10] Er ebnete den Weg für das ökumenische Gespräch.

Völlig unerwartet, d. h. von den Teilnehmern und nicht von der Kongreßleitung gesteuert — obwohl in Verbindung mit Referenten des Kongresses —, entstand die *„Antwort auf Lausanne"*, eine Stellungnahme zu den wichtigsten Punkten aus dem Kongreßthema, die von verschiedensten Teilnehmern in Abenddiskussionen zur Zuspitzung des Themas „Weltevangelisation heute", nicht im Gegensatz dazu, abgefaßt wurden.

„Wir bekräftigen", so heißt es u. a., „daß das Evangelium Gottes gute Nachricht in Jesus Christus ist; es ist gute Nachricht von der Königsherrschaft, . . . von der charismatischen Gemeinschaft, die bevollmächtigt ist, seine Königsherrschaft des Shalom hier und jetzt vor der ganzen Schöpfung zu verkörpern und seine gute Nachricht sichtbar und bekannt zu machen. Es ist *gute Nachricht* von der *Befreiung,* von der Wiederherstellung, von der Ganzheit und vom Heil, das persönlich, sozial, global und kosmisch ist."

Im Unterschied zur Lausanner Verpflichtung nennt die „Antwort auf Lausanne" Einzelheiten zum Danken, zur Sinnesänderung und konkrete Aufgabenstellung.

Sicher werden unsere Hoffnungen auf das Reich Gottes nicht auf Papier konstatiert und nicht durch Unterschriften beglaubigt, aber diese „Radical Evangelicals" wagten den Einklang von Zeugnis, Dienst und Gemeinschaft als Herausforderung an den Lausanne-Kongreß, ohne von ihm abgewiesen werden zu können.

Sie hielten sich an die Definition: to be evangelical means to believe that we are justified only by grace through faith in Him who suffered and died for our sins; evangelical also refers to the spirit in which this message is proclaimed.[11]

Dieser Beitrag lieferte Material für eine dritte Definition des Begriffs „evangelikal", der hinfort nicht nur dogmatisch oder pragmatisch, sondern in Zukunft auch progressiv verstanden werden kann, weil er in sich die Öffnung für neue Akzente trägt.[12]

Die „Antwort auf Lausanne" bietet mit ihren progressiven Äußerungen Material zur Befreiung des Evangeliums von herkömmlicher Vorstellung, zur Befreiung des Menschen aus Existenznot und aus Verselbständigung gegenüber Gott.

II. *Das ökumenische Gespräch* stand zunehmend unter einem Erwartungsdruck, weil von einigen die Gründung einer neuen Organisation für Weltevangelisation angestrebt wurde, wodurch die Gefahr einer Aufspaltung vergrößert worden wäre. Diese Erwartung hat sich jedoch nicht erfüllt und so erklärt sich auch der entspannte Tenor vieler Lausanne-Berichterstattungen.[13] Wenn sich also eine relativ große Bereitschaft zur Gemeinsamkeit in der Evangeliumsverkündigung erkennen läßt, was bremst denn da den Fortgang des Gesprächs?

An dieser Stelle entstand ein anderer Konflikt, wo nämlich die Lausanne-Berichterstatter in Synoden und Missionswerken entsprechend wohlwollend über den Kongreß als einen Beitrag zur „Integration von Kirche und Mission" sprachen.[14]

Sogar der Bericht der „Vereinigten Evangelischen Mission" (VEM) spricht von der „Lausanner Verpflichtung" als einem bedeutsamen Ereignis. „Sie kann helfen, falsche Alternativen zu überwinden" (vgl. auch den Bericht des Bruderrates der „AG Missionarische Dienste" vom 30. 9. 1974).[15]

So war zu verstehen, daß die Vertreter der „Konferenz Bekennender Gemeinschaften" zur Klarstellung des Unterschiedes gegenüber dem Weltmissionsverständnis des ÖRK für *„die unverfälschte Fortsetzung von Lausanne"* am 1./2. Oktober 1974 aufriefen, worunter man die Übereinstimmung der „Frankfurter Erklärung" (1970), der „Berliner Ökumene-Erklärung" (1974) mit der „Lausanner Verpflichtung" „eindeutig gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen in seiner ideologischen Verkehrung des Evangeliums und gegen jeden unbiblischen Enthusiasmus" verstehen wollte.[16]

Unter diesen Vertretern breitete sich ein Unbehagen aus, weil sie meinten, daß die Ergebnisse von Lausanne für kirchliche Gruppen Anlaß sein könnte, „die evangelikale Bewegung an sich zu ziehen".[17]

Diese Freunde vergessen aber, daß gerade sie in Lausanne bei der Mehrheit der Teilnehmer keine Sympathie gefunden hatten und daß ihnen folgerichtig bei dem von BRD-Teilnehmern veranstalteten Treffen nach Lausanne eine deutliche Absage auf ihr nachträglich eingebrachtes Ansinnen zuteil wurde.[18]

In der Folgezeit scheint sich die Polarisierung nun aber *innerhalb* der evangelikalen Gruppen auszubilden, ein Prozeß, der wegen seiner Vielschichtigkeit im gegenwärtigen Gefälle so gut wie unabsehbar ist.

1. Der *Lausanne-Fortsetzungsausschuß* erklärte in Mexiko vom 20. bis 24. Februar 1974 zu seiner Aufgabe die „... positive und produktive evangelistische Tätigkeit, die alle wahrhaft Gläubigen in der ganzen Welt im Dienst der Evangelisation zusammenführen wird".

Gleichzeitig wurde bekannt, daß man aus dem ursprünglich kleinen Ansatz des Fortsetzungsausschusses so gut wie eine Organisation mit geschäftsführendem Ausschuß, mit einem vollzeitig beschäftigten Geschäftsführer und mit einer beratenden Versammlung, dazu regionale Ausschüsse, Mitgliedschaft und Finanzen, gebildet hat.[19] Das genau hatte man in der BRD schon vor Lausanne befürchtet, wenn auch jetzt mit der Lausanne-Erklärung zu hoffen ist, daß die Polarisierung abgeschwächt ist; jedenfalls lag dies in der Intention der Lausanne-Teilnehmer.

Im übrigen ist ein „Internationaler Kongreß für Kommunikation" geplant und ein TEAR-Fund (Hilfsorganisation der Evangelischen Allianz) gegründet worden. Die Fachkonferenz „Evangelisation und Gemeinde" vom 3. bis 7. Februar 1975 in Wölmersen bei Altenkirchen schlug einen „Kongreß für Evangelisation" auf Grundlage der Lausanner Verpflichtung für die BRD vor.[20]

2. Einige evangelikale Gruppen in Süddeutschland haben vom 19. bis 31. Januar 1975 eine *süd- und norddeutsche Missionswoche* mit zwei aus Lausanne bekannten Referenten aus Indien und Kenia durchgeführt.

Ist es doch eher als eine Verharmlosung anzusehen, wenn Rolf Hille (Wetzlar) diese Missionswoche unter die Frage nach Sinn, Träger und Ziel christlicher Mission stellt und die Referenten Wahrheiten sagen läßt, die seit langem von Christen in ökumenischer Verantwortung gemeinsam mit Dritte-Welt-Vertretern buchstabiert werden.[21]

Eine Verharmlosung scheint mir auch der Versuch zu sein, die „Berliner Ökumene-Erklärung" nachträglich als „Notbremse" darzustellen, um das Gespräch mit denen offenzuhalten, die man durch gewisse Stellungnahmen vorher verteufelt hat.[22]

Noch weniger Gesprächsstoff, d. h. nur noch den Versuch der Bestätigung der eigenen pietistischen Tradition ist offenbar von den Vertretern der Gemeinschaftsbewegung zu erwarten. Da ist nicht einmal mehr der Versuch zur Übertragung des „Evangeliums in die moderne Welt" zu erkennen (Pflaum, Evangelisation — Gnadauer Erbe und Auftrag, in: idea 8/75, S. III).

3. Die *Württembergische Landessynode* erklärte in ihrer Sitzung vom 13. bis 15. Februar 1975, daß man „auch in Spannung nicht einander loslassen" dürfe, und verabschiedete ein „*Wort an die Gemeinden*" über „Mission und Ökumene".[23]

Diese Erklärung ist gewiß auch das Ergebnis eines mündlich und schriftlich geführten Gesprächs, das — wenn es auch noch nicht abgeschlossen ist — eine Delegation der württembergischen Kirchenleitung und der Synode mit Vertretern des Genfer ÖRK-Stabes geführt hat.

Eine Delegation des Rates der EKD hatte sich ebenfalls zum Austausch über einige seit längerer Zeit anstehende Fragen nach Genf bemüht.

„Für eine Trennung der Landeskirche vom ÖRK plädierte dagegen der Tübinger Missionswissenschaftler Professor Peter Beyerhaus, er distanzierte sich von dem Wort an die Gemeinden . . ." [24]

Von Beyerhaus war zuvor bekanntgeworden, daß er mit Bischof Dr. Graber (Regensburg), führenden Persönlichkeiten der „Konferenz Bekennender Gemeinschaften" und des konservativen Katholizismus ein Gespräch mit dem Ziel geführt hatte, daß man weitgehende Übereinstimmung in der Beurteilung der gegenwärtigen kirchlich-theologischen Lage in der Ökumene sowie in der Absteckung weiterer gemeinsamer Schritte auf dem Wege zu einer internationalen und transkonfessionellen Zusammenarbeit bekennender Christen erreichen sollte.[25]

Der anschließende Kommentar in idea zeigt, daß sich einige Evangelikale die Fortsetzung des Gesprächs dergestalt denken, daß sie auf den „offenen Widerspruch in der ökumenischen Bewegung" hinweisen und die Frage „wieweit der Pluralismus in der Kirche gehen darf" bewußt machen.[26]

Ganz anders nimmt Ulrich Betz die Auseinandersetzung mit den Äußerungen von B. Carr (Nairobi) zum Moratorium ernst, wenn er auch in der Auswahl des Stoffs selektiv ist und auf die bereits vorher fixierten Positionen hinauszukommen scheint.[27]

Alle diese Vorgänge machen zwar Aktivitäten der Evangelikalen deutlich, aber bisher lassen sich nur wenig weiterführende Gespräche mit den ökumenischen Partnern erkennen.

III. Die *fünf Vertreter des Genfer ÖRK-Stabes* hatten in Lausanne die denkbar beste Gelegenheit zur Fortführung ihres vor Lausanne begonnenen Gesprächs, wenngleich es nicht zu einem Grußwort durch Emilio Castro und zu irgendeinem Teilbericht in Gruppen kommen konnte.

Der Lausanne-Bericht von G. Hoffmann gibt Zeugnis von der Gesprächsbereitschaft, trauert „keinem oberflächlichen Optimismus für billige Versöhnung" nach, ist aber der Meinung, daß „Bangkok und Lausanne den Boden bereitet haben, auf dem wir gemeinsam nach der Wahrheit suchen und um sie kämpfen können".[28]

Die Diskussion im Zentralausschuß des ÖRK vom 11. bis 18. August 1974 in Berlin zeigte, daß man bereit war, die Lausanne-Berichte sehr ernst zu nehmen.[29]

Entsprechend ist die Empfehlung an alle Mitgliedskirchen zu werten, daß man die Lausanner Verpflichtung zur Vorbereitung auf die Nairobi-Tagung studieren möge. Potters Bericht in Berlin hatte auf Lausanne Bezug genommen, stärker aber noch der Bericht von der Programmeinheit I „Glaube und Zeugnis" an den Zentralausschuß.[30]

Zur Vorbereitung auf Nairobi hat man u. a. als Text in der *Sektion V* Strukturen der Ungerechtigkeit „Gott fordert Leben und er fordert Gerechtigkeit" genommen.[31]

IV. Tatsächlich bleibt für das ökumenische Gespräch als bisher *unerledigte Aufgabe* die Vertiefung des Kontaktes und der Thematik nach beiden Seiten. Die einen sollten nicht in den Fehler verfallen, als könnten Evangelisation und Weltmission auf dem Wege über bekenntnishafte oder ökumenisch konzipierte Erklärungen erledigt werden. Man sollte andererseits bei den Gesprächspartnern nicht meinen, daß Eckpositionen einzelner das Gesamtgespräch eng- oder irreführen könnten. Sie wirken im allgemeinen nur provozierend und müssen deshalb aus ihrem Zusammenhang verstanden werden.

Den Evangelikalen als Gesprächspartnern können wir an diesem Punkt nur so begegnen, wie sie selbst verstanden werden wollen: als eine Gruppe innerhalb der Landeskirche und als eine Gruppe innerhalb der evangelischen Freikirchen; zwischen beiden Gruppen muß wegen ihrer Zusammensetzung jeweils der Intention und ihrer kirchlichen Zugehörigkeit wegen differenziert werden. Die Möglichkeit einer „Brückenfunktion der evangelischen Freikirchen" sollte hier ernsthaft angesprochen werden.[32] Man lese die verschiedenen Gesprächsbeiträge freikirchlicher Theologen.[33]

Man könnte konkret und gemeinsam unter der Voraussetzung der von Lausanne und dem ZA Berlin angegebenen Bereitschaft arbeiten über den „Heilsbegriff und Dialog" sowie über die soziale Implikation des Evangeliums und das Problem des Moratoriums auf beiden Seiten.[34]

Über das von der Weltmissionskonferenz in Bangkok anempfohlene Moratorium müßte es jetzt für alle Partner ein hilfreiches Gespräch geben, nachdem bekannt wurde, daß der Nationale Christenrat von Tansania entgegen der Stellungnahme der Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz vom Mai 1974 in Lusaka eine Moratoriumsvereinbarung abgelehnt hat.

Auf diesem Weg werden sich die Evangelikalen in Fortführung der theologischen Beiträge von Lausanne weiterprofilieren. Sie werden ihre specifica der persönlichen Heilserfahrung, der Gemeinschaftsbildung und der Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu einbringen und im gemeinsamen Lernprozeß einer integrierten Verwirklichung dem Gesprächspartner nicht ausweichen.

Das nun einmal erwachsene Verständnis der Wahrheit in Christus nach dem Zeugnis der Schrift dürfte normativ jedoch nicht zur Voraussetzung, sondern es müßte zum Ziel erhoben werden (Eph 4,13). Für das ökumenische Gespräch in der BRD müßte andererseits die Sensitivität für Rassismus und Identitätsprobleme gefördert werden. „Die Zeit ist kurz", es gibt hinreichend Probleme auf jeder Seite, wenn wir angesichts der wachsenden Existenznot der Menschheit Ernst machen wollen mit der „Übertragung des Evangeliums in die moderne Gesellschaft."

Die Konfrontation muß sein. „Das ganze Evangelium der ganzen Welt durch die ganze Gemeinde", denn „eine Gemeinde, die das Kreuz predigt, muß selbst durch das Kreuz geprägt sein."

Der Lausanne-Kongreß für Evangelisation hat bewußt werden lassen, daß mit und am Rande der Kirche viele Kräfte für Weltmission und zugleich zur Erneuerung der Kirche aktiv sein wollen. Einige werden sich immer absetzen. Doch „die Scheidung verläuft zwischen denen, die Furcht haben, und denen, die Vertrauen haben" (G. Hoffmann).

[1] Z. B. DEMT im September 1974 in Hermannsburg; EKD-Synode, September 1974, West-Berlin; CWME-Tagung Januar 1974 in Figueira da Foz/Portugal; vgl. auch das Referat von Philip Potter, „Evangelisation in der modernen Welt" auf der Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche, Oktober 1974 in Rom.

[2] W. Arnold, Evangelisation im ökumenischen Gespräch, Erlangen 1974.

[3] „Das Recht, aber auch die Grenze der gegenwärtigen Auseinandersetzung" liegt darin, daß die einen in der Gefahr stehen, die Welt zugunsten des Evangeliums zu verraten, die anderen das Evangelium zugunsten der Welt zu verkürzen" (Arnold, Evangelisation, S. 11).

[4] „The goal of the church was the conversion of souls and edification of the infant churches" (J. Mott, zit. v. B. Graham am 16. 7. 1974 in Lausanne).

[5] Graham in Lausanne.

[6] „Christianity Today" vom 15. 3. 1974.

[7] epd ZA 78/74, S. 4.

[8] Michael Green Vortragsmanuskript, Lausanne, 19. 7. 1974.

[9] Vgl. Lausanne-Tagesinformation v. 22. 7. und 24. 7.

[10] Landesbischof D. E. Lohse, Bericht über die gegenwärtige Lage der Evangelischen Kirche Hannover, 13. 11. 1974.

[11] Donald Bloesch, The Evangelical Renaissance, London, 1974, S. 48.

[12] Vgl. M. Cassidy, Der dritte Weg, in: Arnold, Evangelisation, S. 30 und G. Hoffmann, Eine Antwort auf Lausanne, mtl. Informationsbrief über Evangelisation, Nr. 8/1974.

[13] „Aufatmen geht durch die Lande und Berichte, denn es ist nichts passiert" (K. v. Stieglitz, Deutsches Pfarrerblatt, 18/74, S. 619).

[14] Z. B. der Bericht des Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Dr. H. Claß, Berlin, 3. 11. 1974.

[15] Resolution des VEM in: idea 47/74.

[16] idea, Nr. 38/74, s. a. Der Dissens bleibt, Das Ergebnis einer zielstrebigen, aber ebenso fragwürdigen Analyse der Lausanne-Konferenz und Dokumente, von H. Burkhardt, in: Theol. Beiträge, 6/74, S. 273—293.

[17] Aus: Stellungnahme der „Konferenz bekennender Gemeinschaften" v. 1./2. Oktober 1974; vgl. dazu R. Scheffbuch, Zur Sache Weltmission, Telos Taschenb. Stuttgart, S. 15: „Mit einem Male ist Evangelisierung, ist Weltmission in manchen kirchlichen Kreisen wieder ‚in'".

[18] „Die Weiterführung der ‚AG für evangelistische Aktionen' sollte auf der Basis der Lausanner Verpflichtung, der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz und der Studie ‚Evangelisation heute' geschehen" (Wölmersen, 6. 12. 74 in: idea 47/74, S. 1).

[19] idea 4/75, vgl. epd ZA 24, S. 4.

[20] Einzelheiten s. idea 6/75.

[21] Aus: Mission in sechs Kontinenten, idea 5/75, S. I.

[22] G. Maier, Bericht vor der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) am 11./12. November 1974 in Arnoldshain.

[23] idea 7/75.

[24] epd ZA 34, S. 2.

[25] epd ZA 20, S. 1; vgl. dazu die Ausführungen von Bergmann nach der Teilnahme am „Lehrgespräch in Regensburg", idea 4/75, und Beyerhaus, Zum interkonfessionellen

Gespräch in Regensburg: Das Nicaenische Glaubensbekenntnis als einigendes Band — Gespräche, die man „das ‚ökumenische Urerlebnis' eigener Art" nennen kann, epd 25/75, S. 6; „Scharf distanzierte sich die Mitgliederversammlung (des Gnadauer Verbandes) von dem neuerlich unternommenen Versuch, eine Art Bekenntnisfront zwischen konservativen Kräften der römisch-katholischen Kirche und evangelischen Kreisen des Protestantismus aufzubauen" (idea 8/75).

Eine Polarisierung unter den Evangelikalen!

[26] Claus-Dieter Stoll, Weiter offene Fragen im Blick auf Genf, idea 7/75, IV und V.

[27] idea 2/75, IV und V; voraus geht eine idea-Dokumentation über Lusaka mit einem Bericht von Kato (idea 47/74).

[28] Monatl. Informationsbrief über Evangelisation, Nr. 9/54, S. 4; vgl. dazu G. Hoffmann, Partner der Polarisierung, Ev. Kommentare, 10/74, S. 592.

[29] „Ein vielbesprochenes Thema in Berlin war der Verlauf des Internationalen Kongresses für Weltevangelisation in Lausanne", Müller-Römheld in: Ök. Rundschau, 4/74, S. 483.

[30] Vgl. dazu Emilio Castros Bericht über den „International Congress on World Evangelisation" CWME, Februar 1975, in Portugal.

[31] „Evangelicals in the USA", Chicago, 25. 11. 73, in IRM, Nr. 250, S. 74.

[32] Aus der Stellungnahme des Freikirchen-Rates am 3./4. 10. 74.

[33] Vgl. dazu H. Seeger, Bekenntnisbewegung und Freikirche, idea 16/74, IV und V; U. Betz, Folgerungen aus Lausanne, idea 47/74, III; G. Hörster, die Bedeutung der Lausanner Verpflichtung für die Evangelisation Deutschlands, idea 48/74, I—VI und S. Liebschner, Die Evangelisation in der Erwartung des Reiches Gottes (Hauptreferat des DEMT 1974), Studienheft IV der Deutschen Missionshilfe.

[34] S. dazu das Hauptreferat von John Stott, Das Wesen biblischer Evangelisation, lt. Übersetzung in: Theologische Beiträge, 6/74, S. 245 ff.

Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*

VON KARL CHRISTIAN FELMY

I. *Gibt es* die *orthodoxe Lehre vom Primat?*

1. Als sich 1054 Ost- und Westkirche voneinander trennten, spielte die Primatsfrage im Bewußtsein der östlichen Seite nur eine sehr untergeordnete Rolle. Auch die Einführung des Filioque in das nizänokonstantinopolitanische Bekenntnis hatte zwar während des photianischen Schismas um 870 im Kreuzfeuer der östlichen Polemik gestanden[1], nicht aber 1054. Die endgültige Trennung von Rom und Byzanz wurde vielmehr durch die Auseinandersetzung um das stiftungsgemäße Abendmahlsbrot ausgelöst, eine durchaus ernsthafte Frage[2], die jedoch nicht den theologischen Rang etwa der Primatsfrage hat. Aber während die Frage, die 1054 die Kirchen auseinanderbrachte, heute keine

Schwierigkeiten bereitet, während auch das Filioque zwar vielleicht als Symptom für tiefere Mißverständnisse angesehen werden mag[3], aber nurmehr von wenigen als der „erste Grund der Trennung von Morgenland und Abendland“[4], urteilen auch heute noch viele orthodoxe Theologen kaum milder als Feofan Prokopovič (1681—1736), der die biblischen Zeugnisse vom Antichrist auf den Papst anzuwenden plante[5], und die Moskauer Synode von 1948, die die römische Primatslehre als „vollkommen antichristliche Lehre“ bezeichnete[6]. Sie urteilen vor allem oft ähnlich wie der bekannte russische Prediger und Starec Feofan der Klausner, der die Errichtung eines „Zentrums der Einheit“ als ein Werk des „Geistes der Lüge“ bezeichnete[7]. Gerade an der unterschiedlichen Bewertung eines solchen Zentrums wird aber auch deutlich, welchem Wandel das orthodoxe Denken seit dem 19. Jahrhundert hier wenigstens stellenweise unterworfen gewesen ist. Für Alexander Schmemann liegt es ja gerade auf der Hand, daß „die Kirche — von den ersten Tagen ihres Bestehens an — einen Mittelpunkt ihrer Einheit und der allgemeinen Übereinstimmung“ hatte und „immer einen universellen Primat kannte und besaß“[8], während John Meyendorff und Nikos Nissiotis, zwei Vertreter ganz unterschiedlicher theologischer Traditionen, ein „Koordinierungszentrum“ der orthodoxen Ortskirchen für unerläßlich halten[9]. Paul Evdokimov fordert expressis verbis ein „‚Petrusamt‘, das die institutionelle Ordnung [in der Kirche] gewährleistet“, und Alexander Schmemann meint, daß die „Unordnungen und Unstimmigkeiten, die leider in den letzten Jahrzehnten das Leben der orthodoxen Kirche so sehr überschattet haben, alle so oder so mit dem Problem des Primates verknüpft sind oder eher mit dem Fehlen einer deutlich umrissenen und der ganzen Kirche gemeinsamen Auffassung vom Wesen und der Funktion dieses Primates“[10]. Nikolaj Afanas'ev (1893—1966), der Lehrer Schmemanns und Meyendorffs, meint schließlich darüber hinaus, der Gedanke „einer einheitlichen Leitung der Kirche“ sei „ein wesentlicher Bestandteil der Lehre von der Kirche“, mit anderen Worten wenn nicht zum esse, so wenigstens zum plene esse der Kirche gehörig. Seit der Preisgabe dieses Prinzips sei die „Einheit der orthodoxen Kirche zu einer Art abstraktem Ideal geworden, das den Weg zur Gestaltwerdung in der Wirklichkeit des kirchlichen Lebens nicht mehr findet“. Seitdem bewahre die orthodoxe Kirche nurmehr die „Einheit des Glaubens, aber ohne die Einheit in der Liebe“[11]. Daß Afanas'ev dann dennoch den Begriff „Primat“ grundsätzlich ablehnt, wirft nicht nur ein Licht auf die von ihm entwickelte Ekklesiologie, sondern auch auf seine ganz persönliche Terminologie, der sich auch seine Schüler nicht angeschlossen haben und die darum hier nicht weiter berücksichtigt werden muß.

2. Schon in den angeführten Aussagen über die Notwendigkeit eines Zentrums der Einheit wird deutlich, daß die Position, die die orthodoxe Theologie in der Primatsfrage bezieht, nicht einheitlich ist. So wird in der orthodoxen Polemik schon bald nach 1054[12] und bis in die Gegenwart hinein die Lehre vom römischen Primat immer wieder mit dem Argument zurückgewiesen, die Kirche habe „kein anderes geistliches, geographisches und historisches Zentrum als ihr Haupt, Jesus Christus selbst"[13], Christus bedürfe als ihr Oberhaupt keines „vicarius", denn Er „selbst bleibt in der Kirche ‚jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit'"[14], eine Auffassung, wie sie sich auch etwa in der Confessio des Petr Mogila und den Katechismen der Metropoliten Platon (Levšin; 1737—1812), Filaret (Drozdov; 1782—1867) und Antonij (Chrapovickij; 1863—1936) spiegelt[15] und in unseren Tagen ähnlich von Johannes Karmiris[16] wiederholt worden ist. Demgegenüber wird dieses Argument von Nikolaj Afanas'ev und Alexander Schmemann als nicht stichhaltig verworfen. „Konsequenterweise müßte man dann nämlich auch die *sichtbare* Autorität des Bischofs in jeder örtlichen Kirche verwerfen."[17]

3. Auch in der Frage, ob anstelle des Papstes als Einzelperson das Ökumenische Konzil der Bischöfe an der Spitze der Kirche stehe, herrscht überraschende Uneinigkeit unter den orthodoxen Theologen. Der griechische Theologe Karmiris z. B. nennt die Ökumenische Synode „die Höchste Verwaltungsbehörde der gesamten Orthodoxen Katholischen Kirche"[18], dem in den „Teilkirchen", wie er unbefangen die autokephalen Kirchenkörper und die Diözesen nennt[19], die Heilige Synode bzw. die Eparchialsynode entsprächen. Er gibt damit zugespitzt die wohl noch immer herrschende orthodoxe Auffassung wieder, zugespitzt allerdings, weil man die sieben Ökumenischen Konzilien nun beim besten Willen nicht als „Verwaltungsbehörde" kennzeichnen kann. Im Unterschied zu dieser Auffassung wendet sich Sergij Bulgakov (1871—1944) leidenschaftlich dagegen, den einen Papst gewissermaßen durch einen „Kollektivpapst" zu ersetzen[20], und eine Reihe vor allem modernerer russischer Theologen ist sich darin mit ihm einig[21].

Eine starke Verlegenheit läßt die orthodoxe Theologie vor allem bei der Auslegung von Mt 16,18f erkennen. Während — um nur diese Beispiele zu nennen — Nikolaos Mesarites (gest. um 1220), Neilos Kabasilas (gest. um 1363) und in unserer Zeit Sergij Bulgakov unter dem Einfluß von Origenes in dem Glauben Petri den Grundfels der Kirche zu erkennen meinten[22], haben z. B. die byzantinischen Theologen Photios (um 820 bis nach 886), Euthymios Zigabenos (11./12. Jahrhundert), Arsenios Autoreianos (Patriarch von Konstantinopel, gest. 1273) und Gregorios Palamas (1296—1358) die Zusage allein auf Petrus persönlich bezogen und eine Nachfolge ausgeschlossen[23]. In Anleh-

nung an Cyprian hat etwa Barlaam von Kalabrien (gest. 1350)[24] vor seiner Konversion oder in unserer Zeit Paul Evdokimov (1901—1970)[25] die Gemeinschaft der Bischöfe als Nachfolger Petri angesehen. Afanas'ev und in Abhängigkeit von ihm auch Evdokimov sehen die Nachfolge Petri vor allem im Eucharistievorsitz des Ortsbischofs verwirklicht[26]. Denn Petrus habe zu Pfingsten die erste Eucharistiefeier der Kirche geleitet[27]. „Alle diejenigen, die einen Bischofsstuhl in welcher Abendmahlsversammlung auch immer bestiegen haben oder besteigen, sind Nachfolger Petri, was seinen Sitz anlangt." [28]

4. Um so bemerkenswerter ist die Übereinstimmung der orthodoxen Theologen insbesondere der Neuzeit dann in folgenden Fragen:

a) Den wie auch immer gearteten Primat Roms in den ersten Jahrhunderten führen sie übereinstimmend nicht auf Mt 16, sondern auf einen grundsätzlich revidierbaren Konsens zurück. Hier hat der von Rom niemals anerkannte can. 28 von Chalkedon bis heute nachgewirkt. In diesem Kanon wird der Primat des alten und des neuen Rom nämlich nicht auf die Apostolizität der Sitze, sondern allein auf die besondere Stellung dieser Städte im römischen Imperium zurückgeführt[29]. Aber obwohl Konstantinopler Patriarchen selbst bis zur Gegenwart immer wieder versucht haben, diesen Ehrenvorrang zu einem Jurisdiktionsprimat auszuweiten[30] — freilich nie mit allen dogmatischen Konsequenzen, die Rom daraus zieht —, hat sich auch der *griechische* Theologe Nissiotis gegen die absolute Festlegung eines Zentrums der Orthodoxie auf einen bestimmten geographischen Ort verwahrt[31]. Für Theologen in *russischer* Tradition wie Schmemann und Meyendorff steht die Möglichkeit einer Verlegung des Zentrums der Orthodoxie aus Konstantinopel allemal im Bereich des jederzeit Vorstellbaren[32].

b) Ebenso einhellig vertreten alle orthodoxen Theologen die Auffassung, einem Bischofssitz komme der Primat nur zu, *sofern* er in der Orthodoxie verharre. Das ergibt schon allein die Tatsache, daß die Ansprüche Roms ja von *allen* Orthodoxen abgelehnt werden, obwohl niemand bestreitet, daß die Kirche von Rom bis zum Jahr 1054 einen Vorrang besaß. Dies schließt natürlich auch die Verwerfung des römischen Unfehlbarkeitsanspruchs ein. Schon die Heterodoxie der Päpste Liberius und Honorius lassen ihn wohl nicht nur einem Theologen wie Bulgakov auch für das erste Jahrtausend als undenkbar erscheinen[33].

c) Für orthodoxe Theologen aller Richtungen folgt daraus schließlich, daß der Primas seinen Vorrang nicht anders denn ex consensu ecclesiae verwirklichen kann. Nikolaj Arsen'ev konnte darum für alle Orthodoxen sprechen, als er an Friedrich Heiler schrieb: „Die Ostkirche kann *nie* das *ex sese, non ex consensu* ecclesiae anerkennen. Dadurch wäre die Kirche als Organismus erledigt." [34] Das „ex sese" würde, meint Evdokimov, die Epiklese[35], nach Bulgakov in ge-

wisser Weise die Kirche überhaupt überflüssig machen, da es die völlige Identifizierung von Papst und Kirche ausdrücke: „L'église c'est moi!" [36]

So zeigt die orthodoxe Lehre vom Primat eine merkwürdige Ambivalenz. Der Einmütigkeit in der Ablehnung des römischen Primats in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt steht eine auffällige Unterschiedlichkeit in der Formulierung der eigenen Position gegenüber. Mit den jurisdiktionellen Spaltungen unseres Jahrhunderts freilich hat diese Unterschiedlichkeit nichts zu tun, wohl aber z. T. damit, ob man die Kirche von ihrer Universalität oder von der konkreten Ortsekklesia, die zur Eucharistiefeier versammelt ist, her versteht. Allerdings gibt es orthodoxe Theologen, die sich von einer Klärung der Primatsfrage und von einem auch verwirklichten und nicht lediglich beanspruchten Primat auch eine Stärkung der Einheit der Orthodoxie und die Lösung der anstehenden jurisdiktionellen Probleme erhoffen.

II. *Keine Gewalt über die Kirche!*

Die Erfahrung, daß die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Ferrara-Florenz (1438/39) ebenso wie die Räubersynode von 449 allen formalen Kriterien einer Ökumenischen Synode entsprachen und dennoch in der Orthodoxen Kirche verworfen wurden, hat die orthodoxe Theologie entscheidend geprägt. Das verwehrt es vielen orthodoxen Theologen schließlich, auch ein Ökumenisches Konzil so unbefangen in Parallele zum Papsttum zu setzen, wie es noch Karmiris für möglich hält. Indessen sieht auch Karmiris die Vollmacht des universellen Bischofskonzils auf die *Formulierung* eines Dogmas begrenzt. Über deren Annahme entscheidet aber nicht die Bestätigung durch eine rechtlich fixierbare Instanz, sondern die ganze hierin unvertretbare Kirche. In dem Antwortschreiben der östlichen Patriarchen auf die Einladung von Papst Pius IX. zu einem ökumenischen Konzil hat sich diese Erfahrung erstmals in einem offiziellen Dokument niedergeschlagen: „Sodann vermochten bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals Neues einzuführen, weil der Schirmer der Religion eben der Leib der Kirche ist, d. h. eben das Volk, das seinen Glauben stets unverändert und dem seiner Väter gleichförmig bewahrt wissen will" [37].

Diese Wendung in dem Sendschreiben der östlichen Patriarchen führte Aleksej Chomjakov (1804—1860), einen russischen Gutsbesitzer und Privatgelehrten, zu einer Erkenntnis, die alle orthodoxen ekklesiologischen Entwürfe seitdem, soweit sie nicht einfach die loci einer scholastisch geprägten Dogmatik wiederholen, festgehalten haben: Es gibt keine äußere Autorität über die Kirche, weil eine äußere Autorität über den Leib Christi undenkbar ist.

Es sind unbestreitbar Einflüsse des protestantischen Liberalismus, die Chomjakov und seine Schüler bis heute dazu geführt haben, die Stellung des Kir-

chenvolkes so stark zu betonen.[38] Wir werden sehen, daß seiner Sicht ebenso wie der des von ihm stark geprägten Bulgakov von daher auch Grenzen gesetzt sind. Aber zunächst ist es eine durchaus orthodoxe kirchliche Erfahrung, die ihn bestimmt hat, und der Versuch einer durchaus orthodoxen Synthese von protestantischem Liberalismus und römisch-katholischer autoritativ geprägter Kirchlichkeit. Geleitet von der kirchenslawischen Übersetzung des Wortes „katholiken" im Nizänum durch „sobornuju" hat Chomjakov die Katholizität der Kirche vom „sobor", dem Konzil, der Versammlung, der Gemeinschaft von Bischöfen, Priestern und Laien her verstanden. Diese sind allein in ihrer *Gesamtheit* Träger des Glaubens und der Lehre.[39] Die kirchliche „sobornost'" (das Wort „sobornost'" wurde erst von Jurij Samarin (1819—1876) bei der Übersetzung der französisch abgefaßten Werke Chomjakovs geprägt) ist für Sergij Bulgakov, der hierin ganz abhängig ist von Chomjakov, „die Verschmelzung des persönlichen Geistes in einer Vieleinheit, des ich im wir (‚es hat dem Hl. Geist und uns gefallen', d.h. nicht mir und nicht ihm usw. in Losgelöstheit), wobei in dieser Vieleinheit der Kirche, des Leibes Christi, der Geist Gottes lebt. Der Gegenpol der Sobornost', als geistlicher Einheit, ist das Herdentum als seelisch-körperliche Einheit. Der Gegenpol aber zur kirchlichen Vieleinheit, in der die Persönlichkeit zu höchster Verwirklichung geführt wird, ist das Kollektiv, bei dem die Persönlichkeit selbst in sich bleibt, aber zugleich in eine Übereinstimmung mit anderen eintritt, die für ihn mehr den Charakter der Nötigung hat, während die freie Einung in der Liebe das Wesen der Kirchlichkeit selbst ist".[40]

Aus solcher Einsicht in die Freiheit des Menschen — auch bei kirchlicher Bindung — heraus verwirft Bulgakov jedwede Gewalt *über* die Kirche, jede Gewalt ex sese, non ex consensu ecclesiae, sei es die Gewalt eines Bischofs, eines Konzils oder eines Universalprimas.[41] Und diese entschiedene Ablehnung einer Gewalt über die Kirche entspringt bei Bulgakov selbst wie bei Chomjakov, von dem er hier abhängt, und übrigens auch bei Pavel Florenskij (1881/82 — um 1942)[42] nicht mehr nur der antirömischen Polemik, sondern einer philosophisch untermauerten Gegenposition. Daß diese Gegenposition trotz gelegentlicher Hinweise auf die paulinische Sicht der Kirche letztlich ihre Wurzeln nicht in der Theologie, sondern in einer, wenn auch christlichen Philosophie hat, daß die so stark betonte Einheit der Kirche zudem eine auch nur ansatzweise inkarnatorische Verwirklichung missen läßt, hat eine Weiterentwicklung der Ansätze Chomjakovs und der von ihm abhängigen Theologen unumgänglich gemacht.

III. *Das Amt des Petrus in der Ortskirche*

Die Weichen zu einer solchen Weiterentwicklung hat vermutlich Georges Florovskij (geb. 1893) gestellt, als er nicht nur wie orthodoxe Theologen zu

allen Zeiten den innigen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche betonte, sondern schrieb: „Die Sakramente bilden die Kirche. Nur sie führen die christliche Gemeinde über die menschlichen Dimensionen hinaus und machen aus ihr die Kirche".[43] Der Sitz der Sakramente aber ist die *Orts*kirche.

Es war der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev, der in Rückbesinnung auf 1Kor 10,16 f. und 1Kor 12,27 einerseits und die Schriften des Ignatius von Antiochien andererseits die sog. „eucharistische Ekklesiologie" wiederentdeckte und damit auch ganz neue Perspektiven für die Primatsfrage eröffnete. Nikolaj Afanas'ev schien es „nicht gut möglich, anzunehmen, das Wort ‚Leib' im Satze ‚Ihr aber seid Christi Leib' bedeute 1Kor 12,27 etwas anderes als 1Kor 10, 16-17". Er zog daraus die Folgerung, daß jede Ortsgemeinde „die Kirche Gottes" ist; „denn Christus wohnt in seinem Leibe inmitten der zur Eucharistie Versammelten, und die Gläubigen werden Glieder seines Leibes durch ihre Gemeinschaft mit dem Leibe Christi".[44] Jede einzelne von einem Bischof geleitete Kirche besitzt darum ebenso wie die Gesamtheit aller Kirchen die Fülle der Kirche als Leib Christi; denn in der Eucharistie ist Christus in seiner Fülle gegenwärtig — welche Fülle darüber hinaus ist denkbar?

Nicht allein aus religionsphilosophischen Erwägungen über das Verhältnis von Freiheit und Bindung heraus — das auch, denn Chomjakov und erst recht Bulgakov haben die Theologie Afanas'evs und seiner Schule nachhaltig beeinflußt —, sondern vor allem aus dem Wesen der Ortskirche als Leib Christi in seiner Fülle kann orthodoxe Theologie seit Afanas'ev keinen Jurisdiktionsprimat mehr anerkennen. Denn es kann keine Macht über Christus und seinen Leib geben und damit keine Macht über die Ortskirche und ihren Bischof. Das gilt, selbst wenn auch die orthodoxe Wirklichkeit dieser Erkenntnis keineswegs allenthalben entspricht.[45] Autorität *in* der Kirche, d.h. die Autorität des Bischofs in einer Ortskirche, bejahen Afanas'ev und seine Schüler indessen. In diesem Punkte haben sie sich von den Anschauungen Chomjakovs wieder gelöst.

Es wäre hier nicht nötig, den Auffassungen Afanas'evs so breiten Raum zu widmen, hätten sie sich nicht bereits in erstaunlichem Maße in den orthodoxen Kirchen durchgesetzt. Nicht nur, daß Afanas'ev Schule gebildet hat — John Meyendorff und Alexander Schmemann sind z.B. ganz eindeutig seine Schüler —, seine Anschauungen haben sich auch über einen unmittelbaren Schülerkreis hinaus durchgesetzt. So kann man Paul Evdokimov nicht mehr im eigentlichen Sinne als Schüler Afanas'evs bezeichnen; aber seine Ekklesiologie ist ganz und gar von Afanas'evs Anschauungen bestimmt — mit allen Konsequenzen auch für die Lehre vom Primat. Noch weniger kann man Metropolit Stylianos Harkianakis als Schüler Afanas'evs bezeichnen. Denn er vertritt zwar

weitgehend die eucharistische Ekklesiologie, aber er verwendet zugleich den von Afanas'evs Denken her ganz unmöglichen Begriff der „Teilkirche",[46] der einer „universellen" Ekklesiologie entstammt. Als könnten bei einer eucharistischen Schau die Ortskirchen noch „Teilkirchen" genannt werden! Und wenn Nikos Nissiotis zwischen universaler Kirche und Ortsgemeinde unterscheidet und die Ortsgemeinde gelegentlich als „Teil der universalen, katholischen Kirche" bezeichnet,[47] dann läßt er ebenfalls unterschiedliche Akzentsetzungen erkennen, obwohl er — ganz im Rahmen der eucharistischen Ekklesiologie — von jeder lokalen Kirche sagen kann, daß sie „die Fülle der Wahrheit der Heilstat Gottes besitzt, indem sie katholisch ist".[48] Sie alle lehnen Gewalt *über* die vom Bischof geleitete Ortskirche ab, weil jede Ortskirche ebenso wie die Gesamtheit aller Kirchen durch die Eucharistie die Fülle der Kirche als Leib Christi hat. Sie alle würden darum auch ein Petrusamt *über* den Ortskirchen leugnen. Wenn es ein solches gibt, kann es nur *in* der Ortskirche verwirklicht werden: im Amt des Bischofs, der auf dem Platz steht, den Petrus am Tag der Gründung der Kirche einnahm.[49]

IV. *Der Primat des Vaters als Urbild des kirchlichen Primats*

Kirche in ihrer Fülle, katholische Kirche, ist die Ortsgemeinde aber nur, *sofern* sie in koinonia mit den anderen steht. „Die örtlichen Kirchen sind aber keine voneinander getrennte Monaden, sondern im Gegenteil geeint durch die Identität ihres Glaubens und ihres Zeugnisses", schreibt John Meyendorff.[50] Denn Christus kann ja nicht in Loslösung von und in Widerspruch zu Christus bestehen und sein Leib nicht in Loslösung von und in Widerspruch zu seinem Leib. Die Einheit der Kirche beruht darum nicht auf einem freiwilligen Zusammenschluß von Ortskirchen nach kongregationalistischem Vorbild, sondern in der gelebten Identität der Ortskirchen als Kirche Christi.

Ihre inkarnatorische Verwirklichung erfährt diese Identität

1. durch die Ordination als einen Vorgang, in dem eine Ortskirche erst „die Voraussetzung ihrer Fülle durch Vermittlung der andern Bischöfe" erhält;[51]

2. durch die Konzilien, die es verhindern, daß die Ortskirchen ihr eigenes, abgesondertes Leben führen;

3. durch die Zusammenfassung von Ortskirchen zu größeren ekklesialen Einheiten (Diözesen, Metropolien, Patriarchaten);[52]

4. durch den Primat einer Ortskirche.

Für unsere Fragestellung ist dieser vierte Punkt entscheidend.

Metropolit Stylianos Harkianakis bezeichnet es als „symptomatisch", daß „fast bei allen ökumenischen Treffen" die Worte Christi „auf daß sie alle eins

seien" aus dem hohepriesterlichen Gebet zitiert werden, aber fast immer ohne den wesentlichen Nachsatz „gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir" (Joh 17, 20 f.). „Dabei kommt aber diesem Wort eine vielleicht noch größere Bedeutung zu, wenn man bedenkt, daß gerade diese vorbildliche Seinsweise der innertrinitarischen Einheit die tiefere Voraussetzung auch aller erwünschten ekklesiologischen Einheit darstellt".[53] Von dem Abbildcharakter der Kirche, von Joh 17 also und nicht von Mt 16 her, gelangt so auch die neuere orthodoxe Theologie zur Anerkennung eines Primats, freilich eines Primats, der nicht als Macht über die Kirche verstanden und ausgeübt werden kann. Denn „das trinitarische Prinzip ersetzt das Prinzip der Macht durch das der Übereinstimmung".[54] Freilich liegt hier das typisch orthodoxe Verständnis der Trinität zugrunde, nach dem der Vater Ursprung und Prinzip der Gottheit ist. Dieses Verständnis führte zu der hartnäckigen Ablehnung des Filioque. Der Hl. Geist geht ebenso vom Vater allein aus, wie der Sohn vom Vater allein gezeugt ist. Der Vater und der Sohn und der Hl. Geist sind in gleicher Weise Gott, aber der *Vater* ist der Erste — in unumkehrbarer Folge. „Im Leben der göttlichen Dreifaltigkeit sichert der Vater die Einheit, ohne die vollkommene Gleichheit der Drei zu verletzen. Das schließt jede Unterordnung aus und erweist den Vater in großartiger Weise als den, der den Vorrang in der trinitarischen Liebe hat".[55]

Übertragen auf die Kirche, unterstreicht das noch einmal die wesentliche Gleichheit aller Ortskirchen — aber nicht in Loslösung voneinander, sondern geeint und geschart um ein „Zentrum der Einheit", dessen Bischof eine „Funktion innerhalb der Kirche", nicht eine „Macht über die Kirche" ausübt.[56] Freilich ist dieser Vorrang der Vorrang einer *Kirche*, eines Bischofs nur insofern, als er eben Bischof dieser Kirche ist — ex consensu ecclesiae, so wie Ignatius von Antiochien von dem Vorrang der *Kirche* Roms in der Liebe und Irenäus von der in allem notwendigen Übereinstimmung mit der *Kirche* von Rom gesprochen hat.[57] Aber diese Form des Primates war rechtlich nicht faßbar. Die Ortskirchen *haben* sich an die Gemeinde von Rom gewandt, sie um ihre Entscheidung gebeten und diese Entscheidung berücksichtigt. Das ist eine Tatsache, die selbst von Photios noch anerkannt wurde.[58] Aber ein *Recht* Roms, Entscheidungen zu fällen, gar von sich aus in das Leben anderer Ortskirchen einzugreifen, hat nicht bestanden. Roms Autorität als „Zentrum der Einheit" war dadurch eher gemehrt als gemindert: „Wenn es in der Kirchengeschichte jemals eine Zeit gegeben hat, in welcher das Sprichwort ‚Roma locuta, causa finita' den Tatsachen entsprochen hat, dann war es die Zeit, als die römische Kirche noch keinerlei jurisdiktionelle Macht besaß".[59]

Nicht die Exegese von Mt 16, sondern die auf Joh 17 gegründete Erfahrung der Kirche und die Einsicht in ihr Wesen als Abbild der Hl. Dreieinigkeit und Anteil an der Liebe des dreieinigen Gottes führen die moderne orthodoxe Theologie zu der Anerkennung eines Primats „als Wächter jenes ‚Christlichen Hellenismus', der jede Kirche vor einer totalen Identifizierung mit dem ‚Nationalismus' bewahrt".[60] Eines solchen Zentrums bedarf die Kirche — gleichviel an welchem Ort es sich befindet.

Doch bevor die Orthodoxe Kirche die Stellung eines solchen Zentrums klärt, bevor sie hier Entscheidungen fällt, sollten die ekklesiologischen Voraussetzungen gründlich bedacht werden!

ANMERKUNGEN

* Überarbeitete Fassung eines am 26.9.1973 auf einer Tagung der Evangelisch-Ökumenischen Vereinigung auf Schloß Schwanberg gehaltenen Vortrags. Das Manuskript wurde Frau Priorin Maria Pfister von der Communität Casteller Ring zur Vollendung ihres 50. Lebensjahres gewidmet

[1] H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, S. 520 ff

[2] Die Orthodoxe Kirche ist davon überzeugt, daß Ritus und Dogma in einem so engen Zusammenhang stehen, daß manche Riten aufgrund ihrer Verbindung mit dem Dogma nicht einfach ausgetauscht werden können. — J. H. Erickson, Leavened and unleavened, Some theological implications of the schism of 1054 (= 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, New York 3/1970, S. 155—176), sieht im Gebrauch unterschiedlichen eucharistischen Brotes eine verschiedene Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade ebenso wie eine unterschiedliche Christologie ausgedrückt

[3] S. u. Abschnitt IV.

[4] V. Losskij, Očerk mističeskogo bogoslovija Vostočnoj Cerkvi (= Bogoslovskie Trudy. Sbornik vos'moj, posvjaščennyj Vladimiru Losskomu, Moskau 1972, S. 7—128) S. 73 (deutsch: Die Mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz — Wien — Köln 1961)

[5] P. Hauptmann, Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt, Göttingen 1971, S. 37

[6] So wörtlich in der „Resolution zur Frage ‚Der Vatikan und die Orthodoxe Kirche'" (Dejanija Glav i Predstavitelej Avtokefal'nych Pravoslavnych Cerkvej v svjazi s prazdnovaniem 500-letija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 8—18 ijulija 1948 goda, T. 2, Moskau 1948, S. 427)

[7] Feofan [Govorov], O pravoslavii s predostereženijami ot pogrešenij protiv nego. Slova episkopa Feofana, Moskau 1893, S. 8

[8] A. Schmemann, Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie (= Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, S. 119—151) S. 140 f

[9] J. Meyendorff, The Catholicity of the Church. An Introduction (= StVlThQ 1—2/1973, S. 5—18) S. 10; N. A. Nissiotis, Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil (= Kerygma und Dogma, Göttingen 1965, S. 208—219) S. 213

[10] P. Evdokimov, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort (= Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Zürich — Mainz 4/1971) S. 287; A. Schmemann, Der Begriff des Primates, S. 120 f

[11] N. Afanassieff [Afanas'ev], Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen (= Der Primat des Petrus, S. 7—65) S. 64 f

[12] J. Meyendorff, Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie (= Der Primat des Petrus, S. 95—117) S. 106

[13] N. A. Nissiotis, Ökumenische Bewegung, S. 214

[14] S. Bulgakov, Pravoslavie. Očerki učenija Pravoslavnoj Cerkvi, Paris [1958²], S. 143

[15] P. Hauptmann, S. 170—176

[16] J. N. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche (= Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. Hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1970, S. 15—120), S. 98

[17] A. Schmemann, Der Begriff des Primates, S. 126; N. Afanas'ev, Das Hirtenamt, S. 17

[18] J. N. Karmiris, Abriß, S. 100; P. N. Trempelas, Hoi laikoi en te Orthodoxo Ekklesia = Ekklesia 1931/5,33 (zit. nach B. Schultze, Probleme der orthodoxen Theologie [= Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. v. E. v. Ivánka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf 1971, S. 97—186]), S. 121

[19] J. N. Karmiris, Abriß, S. 101; vgl. B. Schultze, S. 107

[20] S. Bulgakov, Očerki učenija o Cerkvi (= Put'. Organ russkoj religioznoj mysli, Paris 2/1926, S. 47—58), S. 56 f

[21] P. Florenskij, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit (= Östliches Christentum. In Verbindung mit N. v. Bubnoff hrsg. von H. Ehrenberg, Bd. II, Philosophie, München 1925), S. 30; N. Afanas'ev, Das Hirtenamt, S. 19; vgl. a. S. Bulgakov, Pravoslavie, S. 173 f, 182

[22] J. Meyendorff, Der heilige Petrus, S. 102, 108, 113; vgl. a. P. Evdokimov, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?, S. 287; S. Bulgakov, Pravoslavie, S. 205

[23] H.-G. Beck, S. 34

[24] J. Meyendorff, Der heilige Petrus, S. 111

[25] P. Evdokimov, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?, S. 287

[26] P. Evdokimov, L'Orthodoxie, Paris 1965, S. 134; ders., Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?, S. 287

[27] N. Afanas'ev, Das Hirtenamt, S. 29

[28] N. Afanas'ev, Die Kollegialität der Bischöfe in orthodoxer Sicht (= Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von R. Stupperich [KiO], Göttingen 9/1966, S. 31—42, 35

[29] H.-G. Beck, S. 32; J. Meyendorff, Der heilige Petrus, S. 97; ders., The Catholicity of the Church, S. 11

[30] H.-G. Beck, S. 35; N. Afanas'ev, Das Hirtenamt, S. 64

[31] N. A. Nissiotis, Ökumenische Bewegung, S. 213

[32] J. Meyendorff, The Catholicity, S. 10 f; A. Schmemann, A meaningful storm. Some reflections on autocephaly, tradition and ecclesiology = StVlThQ 1—2/1971, S. 3—27

[33] S. Bulgakov, Pravoslavie, S. 134

[34] F. Heiler, Die Ostkirchen. Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche", München — Basel 1971, S. 140

[35] P. Evdokimov, L'Orthodoxie, S. 162

[36] S. Bulgakov, Pravoslavie, S. 143, 176

[37] Zit. nach Handbuch, S. 112

[38] Vgl. Ludolf Müller, Der Einfluß des liberalen Protestantismus auf die russische Laientheologie des 19. Jahrhunderts = KiO 3/1960, S. 21—32

[39] B. Plank OESA, Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts = Das östliche Christentum, NF 14, Würzburg 1960

[40] S. Bulgakov, Pravoslavie, S. 155 f

[41] S. Bulgakov, Pravoslavie, S. 112, 173, 176

[42] P. Florenskij, S. 30

[43] G. Florovskij, L'Eglise, sa nature et sa tâche — in: L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu, Neuchâtel — Paris 1949 (zit.: A. Schmemann, Der Begriff des Primates, S. 128)

[44] N. Afanas'ev, Das Hirtenamt, S. 26 f

[45] A. Schmemann, Der Begriff des Primates, S. 122

[46] P. Evdokimov, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?, S. 286

[47] N. A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, S. 56, 110

[48] N. A. Nissiotis, Die Theologie, S. 87; Johannes Zizioulas hat in seinem Werk „He henotes tes ekklesias en te theia eucharistia kai to episkopo kata tous treis protous aionas, Athen 1965, ähnliche Gedanken entwickelt

[49] P. Evdokimov, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?, S. 287, gebraucht zwar auch für das, was im folgenden Abschnitt dargelegt wird, den Begriff „Petrusamt". Aber gemeint ist damit nicht der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom nach römisch-katholischem Verständnis, vielmehr hat sich Evdokimov lediglich auf die Terminologie seiner Fragesteller eingelassen

[50] J. Meyendorff, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, Salzburg 1960, S. 239

[51] Vgl. dazu K. Ch. Felmy, Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum (= Kerygma und Dogma 1972, S. 139—160), S. 151 ff

[52] A. Schmemann, Towards a Theology of Councils = StVlSQ 4/1962, S. 170—184

[53] Stylianos Harkianakis, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? (= Concilium 1971/4, S. 284—287), S. 285

[54] P. Evdokimov, L'Orthodoxie, S. 131

[55] P. Evdokimov, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?, S. 289

[56] A. Schmemann, Der Begriff des Primates, S. 131

[57] Ignatius, Römerbrief — Präskript; Irenäus, Adv. haer. III 32

[58] E. v. Ivánka, Die Ausformung der Orthodoxie (= Handbuch, S. 19—49), S. 40

[59] N. Afanas'ev, Das Hirtenamt, S. 55

[60] A. Schmemann, A meaningful storm, S. 23

Unterschiede, zelebriert

Zur 12. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU) 1974 in Cincinnati

Der einzige theologische Vortrag auf der 12. Vollversammlung von COCU in Cincinnati (Ohio) vom 3. bis 8. November 1974 gipfelte in der Forderung nach einer „celebration of difference"[1]. Das ist kaum ins Deutsche zu übersetzen. Oft heißt es nur „Einheit in der Mannigfaltigkeit". Aber das ist, gemessen an dem, was der Referent Prof. Dr. Paul Lehmann in seiner Ansprache meinte, doch zu blaß und harmlos. „Es leben die Unterschiede" — so wurde vorgeschlagen. Aber das nimmt dem Begriff „celebration" den Charakter des Rituellen, der hier unentbehrlich ist, und damit auch eine gewisse Feierlichkeit und Strenge der theologischen Aussage.

„Unterschiede, zelebriert" — auch das ist ein ungenügender Versuch der Übersetzung. Der folgende Bericht mag im Ganzen vielleicht mitteilen können, was Paul Lehmann meinte und worin insgesamt wohl das Besondere dieser Consultation begriffen werden kann[2].

Im Rechenschaftsbericht des bisherigen Generalsekretärs der Consultation, Paul A. Crow, Jr., heißt es in der Einleitung:

> „Sie haben möglicherweise die Karikatur in der Oktober-Ausgabe des Saturday Review/World gesehen. Zwei Schildermaler beschriften ein Plakatbrett an der Straße zu einer großen Stadt. Sie treten zurück, um ihr Kunstwerk zu bestaunen. Auf dem Plakat steht:
>
> ‚Sie begeben sich nun in die Stadt der Hoffnung und Verzweiflung, von Leid und Triumph, von Reichtum und Armut, von vergeblicher Mühe und der hellen Frische des Morgens, von Weinen und Lachen, von Elend und Erlösung.'
>
> Diese Tafel könnte genauso gut am Eingang zu der Vollversammlung der Consultation on Church Union stehen."

So suchen neun große Denominationen der USA einen gemeinsamen Weg, bemühen sich, jene „Church of Christ Uniting" zu werden, wie sie 1970 den Teilnehmern nach vierjährigen Vorverhandlungen als Vision vor Augen gestanden hatte: „A Plan of the Union for the Church of Christ Uniting". 1973 hatte die Vollversammlung in Memphis nach einer Phase der Ernüchterung die entscheidende Einsicht in neue Möglichkeiten gewonnen. Die noch immer zu statische, geschlossene Vorstellung einer möglichen „Kircheneinheit" war an dem Lokalismus der Einzelgemeinden in zahlreichen Kirchen gescheitert, vielleicht mehr aber noch an den Machtstrukturen, die in der sog. „mittleren Entscheidungsebene" (Middle Judicatory Structures) nicht nur in Amerika angesiedelt sind.

1. Middle Judicatory

Was diese Ebene ist, läßt sich nur schwer beschreiben und ist in den beteiligten Kirchen auch unterschiedlich geprägt. Die „mittleren Entscheidungsinstanzen" mögen in etwa dem entsprechen, was bei uns Kirchenkreise und Dekanate sind. In mancher Hinsicht aber kämen auch die relativ autonomen Landeskirchen für einen Vergleich in Frage. Die Grenze zwischen der „mittleren Entscheidungsebene" und den „oberen" bzw. „unteren" Entscheidungsebenen ist fließend und in jeder der an COCU beteiligten Kirchen verschieden bestimmt. Im Verlaufe der Einigungsbemühungen zwischen Kirchen presbyterianischer und kongregationalistischer, reformatorischer und methodistischer Tradition stellte sich immer deutlicher das Problem der „Middle Judicatory Structures" als das ekklesiologische Hauptproblem heraus, wobei es zugleich bezeichnend wie auch kurios ist, daß man zunächst für dieses „Kind" noch keinen „Namen" hatte und auch heute noch den Ausdruck „Middle Judicatory" als einen Ausdruck empfindet, der „eher in den Bereich der poetischen Phantasie von Lewis Carroll hineingehört als in die Begriffssprache einer theologischen Ekklesiologie" [3].

Ausgerechnet auf dieser sprachlich so schwer begreifbaren, faktisch aber überaus „hart strukturierten" Ebene haben sich aber, wie schon die vorbereitende „Commission on Structures for Mission" in ihrem Bericht vor der Tagung feststellte, die Merkmale kirchlicher Identität am stärksten ausgebildet. Hier liegen die eigentlich „harten Differenzen", auch im Blick auf die rassischen und sozialen Unterschiede der Denominationen. Auf der Ortsebene kommt es zwar eher zu Reibereien, dennoch konnte die in Memphis eingesetzte Commission on Generating Communities in ihrem ersten offiziellen Bericht davon überzeugen, daß die Versuche, auf der Ortsebene Kirchen verschiedener Traditionen in einem sehr variablen Konzept für das Leben des Christen und den Gottesdienst der Kirche zusammenzuführen, verheißungsvoll sind [4].

Die MJ — wie alsbald die auch für die amerikanische Zunge nicht leicht auszusprechenden Middle Judicatories in Cincinnati genannt worden sind — repräsentieren die eigentlichen Power-Structures der Kirche. An ihnen vorbei läßt sich kirchliche Einheit nicht verwirklichen. Weder die große Vision einer „Church of Christ Uniting" noch hoffnungsvolle, spirituelle Erfahrungen auf Ortsebene, in den Generating Communities, reichen für die Verwirklichung eines Konzepts organischer Union verschiedener Kirchen aus. In den MJ hat sich der eigentliche morphologische Fundamentalismus der amerikanischen Kirchen eingenistet. Eben dort müßte er auch überwunden werden. Hier wird die vielgerühmte „diversity" (Mannigfaltigkeit) der einen Kirche zur belastenden und beklagten Differenz! Auseinandersetzung und Kampf werden unausweichlich. Paul Lehmann warf mit seinem Referat die Frage nach einer Art von Ritual auf, in dem solche Auseinandersetzungen und Konflikte bewältigt werden können. Und er konkretisierte die Aufgabe an einem Beispiel, das wie keines sonst die Frage nach der Macht — und nicht nur im Sinn von power, sondern auch im Sinn von violence! — nach wie vor in Amerika aufwirft: dem Rassismus. Mit äußerster Schärfe insistierte er darauf, daß diese Frage, gerade in ihrer säkularen Härte, Thema der Kirche sei. Jeder Versuch, eine innerkirchliche Gemeinschaft oder Bruderschaft gleichsam vorweg schon über die Grenzen

der Rassen zu verwirklichen, wäre nur ein Zeichen dafür, daß man die wirkliche Differenz, wie sie in der Welt da ist, nicht wahrnehmen und nicht wahrhaben will. Es ist die Welt als Welt Gottes, und nicht primär die Kirche, die jene „celebration of difference" herausfordert und auf Grund des in Jesus Christus geoffenbarten Wortes Gottes im Sinne der Versöhnung zu leisten vermag[5]. Aufgabe der Kirche sei es, eben dieses so deutlich und klar wie möglich zu machen. Eine Episode am Rande: Als Paul Lehmann am Schluß in einer Nebenbemerkung andeutete, er könne dem Problem des „Sexism" nun doch nicht den gleichen Rang wie dem des „Racism" zubilligen, entfesselte er einen solchen Sturm der Entrüstung unter den weiblichen Mitgliedern der Consultation, daß es einer ganzen Nacht bedurfte, um die entstandenen Differenzen auszuräumen. Aber auch das gelang schließlich[6].

2. *Handicapped people*

Von ganz anderer Seite war der neue Generalsekretär der Consultation, Dr. Gerald F. Moede, gleich in seiner Eröffnungsansprache das Problem von Kirche und Macht angegangen. Nach einigen historischen Bemerkungen über die recht unterschiedliche, aber stürmische Entwicklung des Unionsgedanken in der Ökumene legte der junge Generalsekretär, der während seiner Tätigkeit in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf schwer erkrankt war, ein sehr persönliches Zeugnis ab für jene „Kraft Gottes", die „in unserer Schwachheit zur Vollendung kommt":

> „Ich habe die Vision einer solchen Kirche, die sich nicht den Anschein von Macht und Einfluß gibt, einer Kirche, die nicht über ihre Mitglieder herrscht, einer Kirche, in der die Weisheit, die Demut, Langmut, die Abhängigkeit der wirklich Machtlosen von Gott die Glieder und Muskeln, das Herz und die Seele bilden.
>
> Irren Sie sich nicht. Unsere gebannte Faszination im Blick auf Erfolg, Reichtum, Größe, Ruhm und Möglichkeit zu handeln hier in Amerika werden es uns schwer machen, diese Vision zu verkörpern; unser Stil und unsere Geschichte, unser Reichtum und unsere Positionen werden erhebliche Hindernisse sein."

Nach einer kurzen Schilderung der körperlichen Behinderung einer jungen Frau fährt Moede dann fort:

> „Sie ist ein Wegweiser, der zum Himmelreich Gottes zeigt. Die COCU muß beweisen und muß auch nach diesen beiden Wahrheiten leben — daß die Sanftmütigen, die Machtlosen, die Verwundbaren in der Tat ein Teil der Ekklesia sind... Alle haben es nötig, *ihr* Zeugnis zu hören und es zu begreifen. Ihre Abhängigkeit von Gott und das Bedürfnis der Fürsorge sind ein Zeichen, das die Kirche zurückruft zu ihrem Ursprung in jedem Zeitalter. —
>
> ‚Wenn Gottes Kraft in der Schwachheit mächtig ist, dann haben die Behinderten eine unersetzliche Rolle in der christlichen Gemeinschaft als Zeugen der Heiligkeit der einen Kirche. Wenn unsere Einigkeit in der Liebe Gottes gründet, die mit dem auferstandenen Herrn in uns wohnt, dann ist menschliches Leiden genauso wichtig wie menschliche Aktivität, um das Geheimnis der kirchlichen Einheit zu offenbaren. Es sind die Schwachen, die uns daran

erinnern, daß Jesus verworfen und gebrochen war, und doch ist es er, der für uns das Vorbild eines heilen, geheilten Lebens ist.'[7]"

So wurde gleich zu Beginn und in größter Bescheidenheit und der Überzeugungskraft eines betroffenen Menschen die Frage der „Macht" in dem Prozeß der Kirchwerdung angesprochen. Eindrucksvoller und praktischer als manche dogmatischen Aussagen über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre und der Theologie des Kreuzes wurde deutlich, daß und wie menschliches Leiden hineingehört in den Prozeß jener „celebration of difference". Gottes Volk ist „handicapped people". Vielleicht muß man in den Vereinigten Staaten erlebt haben, wie sehr in diesem so harten Land Behinderte in das Bild der „normalen Gesellschaft" hineingehören, um den Realitätsgehalt der Ausführungen von Moede würdigen zu können. Was immer die bedeutsamen Einrichtungen der Inneren Mission in Deutschland geleistet haben mögen, was immer jetzt auch neu in das Bewußtsein der Öffentlichkeit etwa durch die „Aktion Sorgenkind" dringen mag — es scheint doch so, als sei bei uns der erwachsene Behinderte für das öffentliche Bewußtsein schlechthin abgemeldet. — „Celebration of difference", das klingt in Amerika härter, alltäglicher und zugleich feierlicher, als wir die gemeinte Sache überhaupt in unserer Sprache auszudrücken vermögen. Und eben auf diesem Ton war die Rede des Generalsekretärs gestimmt.

Eine Besonderheit muß in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden, die zum Bild und zum Arbeitsstil der Konferenz, ja gewiß auch zur Zukunft von COCU gehört. Die Arbeit eines jeden Tages begann mit einer „Andacht", die von der katholischen Ordensschwester und Theologin Ann Patrick Ware geleitet wurde. Dabei wurden zunächst jeweils einige biblische Texte oder auch nur Wörter kurz ausgelegt, dann aber, und an jedem Tag wieder auf neue und andere Weise, die Andacht in das vollbesetzte Plenum der Konferenz selbst hineinverlegt. Das Singen neuer, geistlicher Lieder unter Anleitung einer fast allzu innig singenden Ordensschwester entfaltete sich schon bald zu jener Art von „songs", die besonders auch durch ihre Wiederholung dem Bedürfnis der Amerikaner nach rituellen Gesängen so weit entgegenkommen. Dazu kamen kurze Aussprachen an den vielen runden Tischen der Tagungsteilnehmer, Gebete, persönliche Zeugnisse, Fragen. Das alles dauerte an jedem Tag genau eine Stunde. Celebration! Und dies unter Anleitung einer Frau. Ein Akt der Aufhebung aller bürokratischen und hierarchischen „power-structures" am Anfang eines jeden Tages — von vielen Teilnehmern als *das* Ereignis von Cincinnati gefeiert!

3. Compensatory action

Am Anfang von COCU stand die Vision einer „Church Uniting" als einer immerhin organischen Union, in der die herkömmlichen konfessionellen Unterschiede der Kirchen der USA nach und nach überwunden werden sollten, und zwar „in a church catholic, evangelical and reformed". Ebenso wollte man „celebrate the one God, Father, Son, and Holy Spirit" — wie es in der feierlichen Einleitung zum „Plan of Union" 1970 hieß. In der Zwischenzeit aber stellte sich deutlich heraus, daß die eigentlich „harten" Differenzen nicht so sehr im Konfessionellen liegen als vielmehr in ökonomisch und rassisch bedingten und strukturell in der Kirche selbst verfestigten „Präferenzen". „The celebration of difference", also die all solche Verfestigungen auflösende Handlungsweise, die

„Behandlung" der Unterschiede, die sie in den Griff bringt und mit ihnen umzugehen und zu leben lehrt, sie müßte bedeuten: „difference once again has priority over preference. Promise has priority over experience, future has priority over past, and mystery has, once again, priority over casuality" [8].

Die „Commission on Institutional Racism" hat die hier gemeinte Handlungsweise mit dem Begriff „compensatory action" zur Diskussion gestellt. Es ist interessant zu sehen, wie uns geläufige Begriffe wie „Partnerschaft" oder auch die Forderung nach Beendigung des missionarischen „Einbahnverkehrs" dort, wo die Partner — nicht gleichberechtigt — in einer Kirche an einem Ort zu leben haben, also nicht durch Kontinente getrennt sind, eine ganz andere Farbigkeit und kritische Aktualität gewinnen. „Compensatory action" bedeutet praktisch Mitbestimmung der unterprivilegierten Minderheiten in einer Weise, die, mit quantitativen Maßstäben gemessen, nur als ungerecht bezeichnet werden kann. Tatsächlich sind die Schwarzen in den ökumenischen Gremien der USA längst weit überrepräsentiert.

Ihre Rechte stehen kaum mehr im Verhältnis zu der Zahl der von ihnen Repräsentierten, erst recht nicht zu den geringen finanziellen Leistungen, die von den schwarzen Kirchen für ökumenische Aufgaben bereitgestellt werden. In einer Übergangszeit führt das zu ernsten Mißverständnissen und Schwierigkeiten. Es scheint dann so, als äußerte sich das „black is beautiful" vor allem in Geldgier. Bald aber schon lernen die Weißen die Mitarbeit der Schwarzen wirklich schätzen — nicht zuletzt wegen der immer noch spürbaren Stärke der afrikanischen Tradition im Bereich des Rituellen in lebendiger „celebration"! —, während die Schwarzen ein sehr feines Gespür bekommen für die Kompliziertheit und Empfindlichkeit des technokratischen und bürokratischen Systems, in dem die „Geldgeber" zu Hause sind, oft eher Sklaven als Freie. Die Frage des Zumutbaren schält sich aus jeder „compensatory action" neu heraus. Befreiung wird zur gleichschweren Forderung für Weiß und Schwarz, an deren Erfüllung beide Seiten gleichviel mitzuwirken haben. Es entwickelt sich ein qualitatives Maß für „Gleichheit", nicht in irgendeiner Theorie, sondern in der Praxis der „compensatory action". — Die umfangreichste Entschließung der Consultation galt dann auch der Überwindung des institutionalisierten Rassismus in den beteiligten Kirchen und geriet selbst schon zu einem eindrucksvollen Beispiel von „compensatory action"!

In diesem Zusammenhang gesehen ist die Bemühung der Consultation um eine gegenseitige Anerkennung der *Mitglieder* jeder der an COCU beteiligten Kirchen als Glieder der einen wahren und universalen Kirche („Mutual Recognition of Members") und die Vorbereitung einer entsprechenden Erklärung für die Anfang 1976 geplante nächste Zusammenkunft von fundamentaler Bedeutung. Sie ist kaum als zunächst nur „kleine Lösung" der immer noch ungelösten Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der *Ämter* zu betrachten als vielmehr in dem Sinne eines erzielten entscheidenden Durchbruchs. Nur scheinbar gilt es, daß „wir das ja längst haben". In Wirklichkeit kann z.B. noch lange kein Methodist in einer presbyterianischen Kirche Mitglied des Kirchenvorstandes sein, kein Bischof der Christian Methodist Episcopal Church unter einem Bischof der African Methodist Episcopal Church irgendeinen Dienst in einem Entscheidungsgremium tun. Das wird anders werden. Das ist im Rahmen der Eucharistiefeier — wie berichtet wurde — weithin schon möglich. Das wird

seinen Ausdruck finden in der in einem Vorentwurf schon vorgelegten, in den nächsten Jahren zu beschließenden Neufassung der theologischen Fundamentalaussagen des „Plan of Union".

COCU war schon totgesagt. Die Versammlung in Cincinnati präsentierte sich in einer Lebendigkeit, die den von der Evangelischen Kirche der Union entsandten „Consultant Observer" wohl mit neuem Glauben an die Auferstehung von den Toten — und mit ein ganz klein wenig Neid — erfüllen kann.

Walter Böttcher

ANMERKUNGEN

[1] „The Unity of the Church in the Struggle for Justice" — Vortrag von Dr. Paul Lehmann, Umdruck COCU '74, Cincinnati 8d

[2] Der ausgezeichnete Bericht von Edzard Rohland über die 11. Vollversammlung 1973 in Memphis/Tennessee ist wegen seiner zahlreichen, hier nicht zu wiederholenden Informationen vorauszusetzen (Ökumenische Rundschau, Juli 1973, Heft 3, S. 378 ff)

[3] „COCU Plenary in Cincinnati — November 3-8", Vorausinformation im Mitteilungsblatt von COCU „In Common" Vol. IV, Nr. 4, S. 4

[4] Beschluß Ziffer 2 von COCU 1974 über die „Generating Communities" lautet: „That the energies of the COCU Commission on Generating Communities be directed first toward communities in which one or more congregations of the predominately black communions is present in seeking to organize Generating Communities; at least one of these congregations must be included in the proposed Generating Community"

[5] „... the church does not save the world. It is the world that saves the church" (Lehmann a.a.O., S. 6)

[6] Auf diese Weise kam es zu einer besonderen „Resolution on Task Force of Women". In der Einführung heißt es: „Many persons in our nine churches are not aware of work being done by women theologians — lay and clergy — on ministry, the nature of the Church, new understandings in Biblical translations and interpretations, the theology of liberation and the interaction between racism, sexism, and classism.

We believe this work will contribute to the creation of a significant foundation for a uniting church and that it needs to be a part of the ongoing process of its development. ..."

[7] John Deschner, „Concluding Plenary Discussion", *Faith and Order, Louvain, 1971,* Geneva: WCC, 1971, S. 194

[8] P. Lehmann, a.a.O., S. 4. — Bemerkenswert ist die weitgehende Übereinstimmung mit Ignatios von Latakia („Siehe, ich mache alles neu". Hauptreferat auf der Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala, Bericht S. 309 ff). Der Beitrag der Orthodoxie ist für die Interpretation dessen, was „celebration of differences" meint, sehr hilfreich.

Zehn Jahre Ökumenismusdekret

Beobachtungen und Erwägungen eines internationalen Colloquiums über die ökumenische Entwicklung 1964—1974

Vom 19. bis 22. November fand in Rom anläßlich des zehnten Jahrestages der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets am 21. November 1964 ein „Colloquium über die ökumenische Entwicklung 1964—1974" statt. Es wurde vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg, einer Gründung des Lutherischen Weltbundes, und der

Päpstlichen Universität San Anselmo veranstaltet. Mehr als 60 Theologen und leitende Männer der Kirchen aus verschiedenen Konfessionen und Ländern nahmen daran teil. Unter ihnen waren mehrere ehemalige Konzilsteilnehmer und nicht-römische Konzilsbeobachter. Zum Abschluß der Konferenz wurde ein Kommuniqué veröffentlicht. Es hat nachstehenden Wortlaut:

1964—1974: EIN JAHRZEHNT ÖKUMENISCHER FORTSCHRITTE

Die zehn Jahre seit der Verabschiedung des Dekrets über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio" am 21. November 1964 sind eine der theologisch fruchtbarsten Perioden in der Geschichte der ökumenischen Bewegung gewesen. Einige würden sogar sagen, daß sich im Verhältnis zwischen Römisch-katholischer Kirche und den anderen Kirchen nichts Geringeres als eine „kopernikanische Wende" ereignet hat.

Es sollte dabei nicht übersehen werden, daß diese Fortschritte zu einem beträchtlichen Teil ihre Grundlage in der vorausgehenden Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, besonders auf dem Gebiet von Schrift und Tradition, Eucharistie und Amt, sowie auch in manchen römisch-katholischen Entwicklungen haben. Auch hat die historisch-kritische Erforschung der Heiligen Schrift und der Entwicklung der Lehre den Weg zu kreativen neuen theologischen Perspektiven eröffnet. Nicht weniger bedeutsam war der Wandel der Atmosphäre zwischen den Kirchen, der von charismatischen ökumenischen Gestalten wie John R. Mott, Nathan Söderblom, William Temple, Johannes XXIII., Augustin Bea, Athenagoras und W. A. Visser 't Hooft bewirkt wurde.

Ein besonderes Kennzeichen dieses Jahrzehntes sind die Fortschritte, die durch die bilateralen Dialoge, an denen u. a. die Römisch-katholische Kirche, die lutherischen, anglikanischen, reformierten und methodistischen Kirchen auf internationaler wie nationaler Ebene beteiligt sind, erreicht wurden. Glaubensfragen, die lange Zeit Gegenstand von Kontroversen waren, wie z. B. Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben oder das priesterliche Amt des Volkes Gottes, werden heute von vielen, zumindest unter Theologen, als gemeinsame Überzeugungen betrachtet. Was noch wichtiger ist: Neuralgische Fragen wie die Lehre des Amtes und die Lehre der Realpräsenz und des eucharistischen Opfers sind besonders in den offiziellen Gesprächen zwischen Theologen der römisch-katholischen, anglikanischen, reformierten und lutherischen Kirchen einer Lösung nähergebracht worden.

Während der vergangenen Jahre ist man von der alten Theorie der „vestigia ecclesiae" zur Betonung des ekklesialen Charakters der getrennten Gemeinschaften und zur wachsenden Verwendung des Begriffs „Schwesterkirchen" übergegangen. Der zuletzt genannte Ausdruck wird im Ökumenismusdekret als Hinweis auf die Orthodoxe Kirche benutzt und wurde 1970 von Papst Paul VI. auf die Anglikanische Kirchengemeinschaft angewandt. Heute herrscht unter einigen Theologen das Bestreben, diesen Begriff in noch weiterem Umfange anzuwenden.

Wenngleich die Römisch-katholische Kirche den bilateralen Dialogen als ökumenischer Methode einen Vorrang eingeräumt hat, ist sie auch zum Ökumenischen Rat der Kirchen in Beziehung getreten, vor allem durch dessen Kommission

für Glauben und Kirchenverfassung, die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Römisch-katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen und durch gemeinsame Dokumente wie z. B. „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus".

Ein wichtiger katholischer Beitrag zur ökumenischen Bewegung ist die Betonung der geistlichen Dimension des Ökumenismus (Ökumenismusdekret Abschnitt 4 und 15). Diese Dimension wird heute erneut als notwendige Ergänzung zum theologischen Dialog und der ökumenischen Zusammenarbeit hervorgehoben, nicht zuletzt in Gruppen wie z. B. der Gemeinschaft von Taizé.

Im Ökumenismusdekret wird unterstrichen, daß es keinen echten Ökumenismus ohne eine „Änderung des Herzens" geben kann (Ökumenismusdekret Abschnitt 6 und 7). Diese Herzensänderung oder Umkehr („metanoia", Buße) gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch im Blick auf die Umformung der Gemeinschaft. Sie wird daher als etwas verstanden, das die Notwendigkeit einer Erneuerung kirchlicher Strukturen einschließt, damit diese den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechen und zugleich der ökumenischen Annäherung dienen. In diesem Kontext wurden im Referat eines lutherischen Teilnehmers dieser Tagung Möglichkeiten einer neuen Interpretation lehramtlicher Unfehlbarkeit erörtert.

Das vergangene Jahrzehnt ist eine Zeit bedeutsamer Fortschritte im Bemühen um die Einheit der Kirche Jesu Christi gewesen. Der dankbare Rückblick auf diese Zeit schließt aber notwendigerweise die Frage ein, wie die Kirchen auf dem eingeschlagenen Weg des Dialogs und der Zusammenarbeit nun auf eine engere Gemeinschaft weiter zuschreiten können.

SCHWIERIGKEITEN UND ENGPÄSSE

Trotz der positiven Errungenschaften sind wir uns bewußt, daß sich in der ökumenischen Annäherung und im interkonfessionellen Dialog Schwierigkeiten abzeichnen, Verlangsamungen, ja gewisse Blockierungen ergeben haben. Sie sind verschiedener Art und Herkunft.

a) Ohne Zweifel gibt es dogmatische und ekklesiologische Kontroversfragen, deren Klärung noch aussteht und die nach einer weiteren Erörterung verlangen (u. a. das Wesen kirchlicher Lehrautorität, Natur und Gnade, Gemeinschaft der Heiligen, Mariologie). Andere Fragen haben noch keiner zufriedenstellenden Klärung zugeführt werden können, so daß es einer Vertiefung und Verifizierung des bislang Erreichten bedarf.

b) Man muß zugleich einen nur sehr langsam verlaufenden Prozeß der Rezeption des Erreichten konstatieren, nicht nur im Bereich der Kirchenleitungen, sondern oft auch unter den Theologen.

Für die Kommunikation und Rezeption der Dialogergebnisse in unseren Gemeinden bildet die oft allzu theologisch-akademische Begrifflichkeit vieler Dialogdokumente, dazu ihre zum Teil einseitige Konzentration auf Kontroversfragen eine spürbare Barriere.

c) Die veränderte Weltsituation mit ihren z. T. neuen und drängenden Problemen läßt für viele Christen die Fragen interkonfessioneller Annäherung und die Ergebnisse traditioneller ökumenischer Bemühungen als überholt und irrelevant erscheinen. Der Wille vieler, diesen neuen Herausforderungen zu entsprechen, hat in und zwischen den Kirchen zu oft entgegengesetzten Positionen und Grup-

pierungen geführt, die die bestehende kirchliche Gemeinschaft und die erreichten Gemeinsamkeiten aufs Neue ernstlich gefährden.

d) Aufgrund ihrer besonderen Situation sehen sich viele Kirchen in der Dritten Welt neuen ökumenischen Problemen und Aufgaben gegenüber. Sie suchen ihnen auf ihre Weise zu begegnen. Dabei ergibt sich für die interkonfessionellen Dialoge, die auf dem Hintergrund der kirchlichen und theologischen Geschichte Europas und Nordamerikas geführt werden, häufig die Schwierigkeit, eine Wechselbeziehung zwischen ihren Themen und dieser neuen Problematik herzustellen.

Zu diesen Schwierigkeiten gesellen sich Schwierigkeiten einer anderen Art. Sie erwachsen gerade aus der Tatsache, daß interkonfessionelle Dialoge und ökumenische Annäherungen zu positiven Ergebnissen geführt haben. Denn die wachsenden ökumenischen Verständigungen, theologischen Übereinstimmungen und Konvergenzen haben eine deutliche Dynamik ausgelöst, die auf Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft hindrängt. Wir stehen somit gegenwärtig in einer ökumenischen Situation, in der die bisherige Phase, die wesentlich durch den Begriff „Dialog" gekennzeichnet ist, vertieft wird und einmündet in eine Phase ökumenischer Bemühungen, in der es zunehmend um Möglichkeiten einer Umsetzung der Dialogergebnisse in ein größeres Maß an Gemeinschaft (communio) geht. Die Phase des Dialogs ist deswegen noch keineswegs abgeschlossen, sondern wird weiterhin der Ermöglichung kirchlicher Gemeinschaft dienen. In diesem Zusammentreffen und Überschneiden zweier Phasen scheint die besondere Signatur der gegenwärtigen ökumenischen Situation zu liegen.

Dieser in sich positive Tatbestand schafft nun aber spezifische Probleme und stößt auf spezifische Hindernisse. Sie scheinen weithin in jenem Übergang vom kirchlichen Dialog zu kirchlicher Gemeinschaft zu wurzeln.

a) Wir sehen, daß die erreichten theologischen Übereinstimmungen noch nicht so umfassend sind, daß sie eine volle kirchliche Gemeinschaft ermöglichen. Gibt es statt dessen Möglichkeiten und Formen einer vorläufigen aber relevanten kirchlichen Gemeinschaft?

b) Das Drängen auf Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft ruft sogleich die berechtigte Sorge hervor hinsichtlich Bewahrung oder Zersetzung der bisherigen kirchlichen Identitäten, hinsichtlich Treue oder Diskontinuität zu überkommenen Glaubensüberzeugungen, Frömmigkeitsformen, kirchlichen Strukturen und Institutionen.

c) Die Entstehung spontaner ökumenischer Basisgruppen, die sich durch ein tiefes christliches Gemeinschaftsbewußtsein verbunden wissen, stellt das schwierige Problem, wieweit dieses Phänomen dem Bemühen um echte und dauerhafte kirchliche Gemeinschaft dienen kann oder aber sie eher erschwert.

UNTERWEGS ZUR KIRCHLICHEN GEMEINSCHAFT

Im vergangenen Jahrzehnt ist unsere Einheit tiefer und umfassender und lebendiger geworden. Wir glauben, daß wir mehr eins sind, als wir heute zu sagen und zu sehen vermögen.

Wollen wir uns und anderen Rechenschaft geben über das Empfangene und die vor uns liegende Aufgabe, so legt sich ein biblischer Begriff nahe, der bereits in Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und im Ökumenismus-

dekret aufgegriffen wurde: koinonia, communio, den wir aber nur unzureichend in unseren modernen Sprachen wiedergeben können.

Das Zeugnis der Heiligen Schrift läßt uns erkennen, daß die einzigartige Gemeinschaft, die uns eröffnet ist, ganz Gabe Gottes ist. Alle unsere Begriffe vermögen sie nur annähernd zu beschreiben. Am wenigsten ist eine quantifizierende Redeweise angebracht. Die angemessenste Art von ihr zu sprechen ist möglicherweise der gemeinsame dankbare Lobpreis. Die uns gewährte Communio ist zuerst Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. „Die Einheit, die uns geschenkt ist, ist die Einheit des einen, dreieinigen Gottes, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind" (Neu-Delhi, Bericht der Sektion III).

Die Gemeinschaft mit Gott, die wir allein durch seine Gnade empfangen, verwirklicht sich jedoch stets in der Konkretgestalt der Kirche Christi. Sie ist nach den Worten des Credo Gemeinschaft der Gläubigen, Teilhabe an den Heilsgaben Gottes und Gemeinschaft mit den Heiligen. Diese Gabe der Gemeinschaft kann auf unterschiedliche Weise empfangen und weitergegeben werden. Deshalb ist die Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen noch nicht vollkommen. Ihre Realisierung ist unsere Aufgabe. Vom dreieinigen Gott her ist die Communio ein lebendiges Geschehen dynamischer Art. Es ist immer hingeordnet auf eine noch größere, noch umfassendere, noch lebendigere Verbundenheit.

Vom dreieinigen Gott her lebt die Communio als Einheit in Vielgestalt. Wie Vater, Sohn und Heiliger Geist in ihrer Verschiedenheit dennoch eins sind, so sollen es die Gläubigen auch sein. Das fordert jede christliche Gemeinschaft dazu auf, zunächst im eigenen Bereich Einheit und Vielfalt zu verbinden. Darüber hinaus wird diese Verbindung von Einheit und Vielfalt auch eine Grundstruktur für die zu erstrebende Gemeinschaft mit anderen Kirchen sein. Als Voraussetzung dazu gehört das Bemühen, den Kirchencharakter anderer christlicher Gemeinschaften so weit wie möglich theologisch und kirchenamtlich anzuerkennen. Hier bedürfen z. B. die diesbezüglichen Konzilsaussagen der Ergänzung.

Als eschatologische Gnadengabe lebt jede Communio in der Spannung des „schon jetzt" und „noch nicht". Deshalb ist unsere Realisierung der Communio immer vorläufig: Sie ist vorläufig im Sinne des Vergänglichen, Überholbaren; sie ist zugleich vorläufig im Sinne der endgültigen eschatologischen Erfüllung durch den wiederkehrenden Herrn. Das sollte uns zu vorläufigen Lösungen auf dem Wege zur vollen Gemeinschaft ermutigen und uns anspornen, uns doch nicht mit ihnen zu begnügen.

PROBLEME UND MÖGLICHKEITEN AUF DEM WEGE ZUR KIRCHLICHEN GEMEINSCHAFT

A. *Das Ringen um kirchliche Gemeinschaft und die Neubestimmung der Identität*

Die ökumenische Bewegung hat alle Kirchen gezwungen, ihre Identität zu überprüfen. Die Römisch-katholische Kirche sieht sich nicht mehr länger exklusiv als mit der Kirche Jesu Christi identifiziert (vgl. die Implikationen von „subsistit in"). Andere christliche Kirchen können sich ihrerseits nicht mehr länger durch den Gegensatz zur Römisch-katholischen Kirche identifizieren, wie sie es teilweise getan haben. Diese Tatsache hat zu einer Identitätskrise beigetragen.

Darum stehen die Kirchen vor der Notwendigkeit, ihre Identität im Rahmen ihrer neuen Beziehungen zueinander, die eine Folge einer wachsenden Verpflichtung gegenüber der Bewegung für christliche Einheit sind, neu zu bestimmen.

Diese Neubestimmung erfordert, daß die Treue jeder Kirche zur Fülle des apostolischen Zeugnisses deutlich in ihrem Leben und in ihrer Sendung manifestiert und das in der positiven Tradition jeder Kirche verkörperte besondere Erbe ernsthaft überprüft wird. Dabei kann keine einzelne Kirche zu einer Neubestimmung ihrer Identität in Isolierung von den anderen Kirchen in der ganzen Welt gelangen.

Die christozentrische Ausrichtung des II. Vaticanums — Christus als „Quelle und Zentrum der Gemeinschaft", Ökumenismusdekret 20 — entspricht der Grundlinie der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 und bleibt richtungsweisend für die Aufgabe der Neubestimmung der Identität.

Diese neue Situation wird es uns ermöglichen, auf die volle Kirchengemeinschaft zuzuschreiten, eine Gemeinschaft, die gegründet ist auf der gemeinsamen christlichen Identität und zugleich bereichert wird durch die besondere Identität jeder kirchlichen Tradition.

B. *Eucharistische Gemeinschaft*

Die Bewegung hin zur vollen kirchlichen Gemeinschaft stellt in unvermeidlicher Weise die Frage der eucharistischen Gemeinschaft. Aufgrund der zentralen Stellung der Eucharistie findet volle kirchliche Gemeinschaft ihren entscheidenden Ausdruck in eucharistischer Gemeinschaft und Interzelebration. Miteinander die Eucharistie zu empfangen bedeutet, daß wir in kirchlicher Gemeinschaft stehen.

Wenngleich diese Gemeinschaft noch nicht erreicht ist, sind wir uns doch bewußt, daß eine beträchtliche Zahl von Christen aufgrund ihrer gegenwärtigen Erfahrung von Gemeinschaft miteinander bereits hier und jetzt ein gewisses Maß an eucharistischer Teilhabe für berechtigt hält. Wir sehen in dieser Tatsache ein Verlangen nach kirchlicher Gemeinschaft, das der ökumenischen Aufgabe, die Versöhnung unserer Kirchen zu erreichen, eine besondere Dringlichkeit verleiht.

In diesem Zusammenhang schlagen wir vor, die Frage der „Communicatio in sacris", wie sie in Kapitel 8 des Ökumenismusdekrets dargelegt wird, noch weiter zu untersuchen.

C. *Die Bedeutung ökumenischer Basisgruppen für die kirchliche Gemeinschaft*

Wir dürfen nicht warten bis die Kirchen völlig erneuert und geeint worden sind, um miteinander leben zu können, wenn auch nur in vorläufigen Formen. Denn solange wir nicht miteinander leben, können wir uns auch nicht von innen her verstehen. Und unsere bilateralen oder multilateralen Dialoge, so ernsthaft sie auch sein mögen, genügen als solche nicht, dieses unmittelbare Kennenlernen zu verwirklichen.

Nun sind in der Tat an vielen Orten kleine interkonfessionelle Gruppen entstanden, in denen Christen der verschiedenen Traditionen (besonders in konfessionsverschiedenen Ehen) ernsthaft ein gemeinsames christliches Leben führen.

Der Wirkungsbereich dieser Gruppen weitet sich schnell aus: gemeinsames Gebet und Betrachtung des Wortes Gottes, gemeinsame Aktionen, interkonfessionelle Katechese der Kinder, ein Amt, das teilweise gemeinsam ist oder im Wechsel von Priester und Pfarrer ausgeübt wird, etc. Gewiß ist somit die Gefahr der Bildung einer „dritten Konfession" keine bloße Illusion, und einige von uns unterstreichen diesen Aspekt besonders stark.

Andere jedoch betonen, daß in vielen Fällen die Glieder solcher Gruppen unbedingt weiter treue Glieder ihrer Kirchen bleiben wollen. Sollten wir nicht, natürlich in differenzierter Weise, diese neuen Formen des kirchlichen Lebens willkommen heißen? Sollten wir nicht miteinander nach Mitteln und Wegen suchen, um ihnen so umfassend wie möglich in der Gemeinschaft unserer Kirchen einen Platz zu geben, indem für sie ein besonderes Amt der „episkopē" ausgeübt wird?

Eine solche Einheit der Christen, die sich hier und dort faktisch im Prozeß der Verwirklichung befindet, fordert uns zusätzlich zu verstärkten Bemühungen um die Einheit unserer Kirchen heraus.

D. *Gemeinsames Zeugnis*

Tiefgreifende Veränderungen in der Welt, in der die Kirche lebt und dient, haben sich im letzten Jahrzehnt noch verstärkt. Das Problem der sozialen Gerechtigkeit und Menschheitsfragen wie Welthunger, Menschenrechte, Bevölkerungsentwicklung und natürliche Ressourcen haben die Kirchen in verstärktem Maße veranlaßt, bei der Lösung dieser Probleme mitzuwirken. In diesen Zusammenhang gehört auch das Hervortreten der Kirchen in der Dritten Welt und das Verlangen nach Gesprächen mit anderen Weltreligionen.

In dieser Situation gehört es zum Ringen um volle kirchliche Gemeinschaft, daß wir neben verstärkter Zusammenarbeit auch wirksame Mittel der Beratung finden, durch die wir gemeinsam von unserer christlichen Überzeugung Zeugnis ablegen können. Um dies zu erreichen, sollten wir dafür sorgen, daß der theologische Dialog zwischen unseren Kirchen nicht nur auf die Lösung spezifischer lehrmäßiger Kontroversen beschränkt bleibt, sondern noch bewußter darauf ausgerichtet wird, in umfassenderer Weise unseren gemeinsamen Glauben auszusagen und das Evangelium an die heutige Welt zu verkündigen. Wir sind außerdem überzeugt, daß wir nicht mehr länger jeder für sich zu den kritischen Problemen der Menschheit (z.B. Menschenrechte, geistliche Bewältigung der Technologie) sprechen sollten, sofern wir nicht vom Gewissen dazu gezwungen sind. Wenn wir aber mit einer Stimme sprechen wollen, brauchen wir mehr Beratung, mehr Information, mehr Kommunikation untereinander. (Dies könnte z.B. Anwesenheit bzw. Austausch von Repräsentanten zwischen den Kirchen einschließen, besonders an jenen Orten, an denen Entscheidungen für das Leben und Zeugnis einer Kirche oder einer weltweiten Gemeinschaft von Kirchen getroffen werden, wie auch im verstärkten Maße Besuche zum gegenseitigen Austausch im Bereich von Gottesdienst, Gebet und Studien.)

E. *Geistliche und kirchliche Gemeinschaft*

Durch die Kraft des Heiligen Geistes sind wir in einem Leib vereint und berufen, das apostolische Evangelium zu verkündigen und den apostolischen Glau-

ben zu lehren. Wir werden zueinandergeführt, jenem Einssein sichtbaren Ausdruck zu geben, das uns bereits gegeben ist und das man auch als „geistliche Gemeinschaft" beschrieben hat. Die Koinonia, an der wir bereits teilhaben, trägt in sich die Verheißung und Antizipation kirchlicher Gemeinschaft, insofern als der Heilige Geist das Versöhnungswerk des menschgewordenen Herrn ausweitet in jede Generation und Kultur hinein.

Die Fülle der Einheit in Christus gehört Gottes Zukunft an. Der Christus, der „die Quelle und das Zentrum" unserer Einheit ist, ist auch der kommende Herr, der noch neue Wege haben wird, seine Verheißung, „alle Dinge in ihm zusammenzufassen" (Eph 1,10), zu erfüllen. Jene volle Einheit wird Elemente enthalten, die wir jetzt schon besitzen, aber sie wird auch die neugewonnenen christlichen Identitäten im Bereich der Dritten Welt einschließen, die unsere Teilhabe am Geheimnis der Einheit Christi mit seinem Leib bereichern werden.

Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit

Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

EINFÜHRUNG

1. Zur Situation
1.1 Was entstanden ist: Ein wachsendes Bewußtsein christlicher Einheit
1.2 Was im Wege steht: Hinderliche Faktoren
1.3 Mit wem wir es zu tun haben: Die ökumenischen Partner der katholischen Kirche in Deutschland

ERSTER TEIL: THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

2. Kirche am Ort: Der ökumenische Ansatz
2.1 Kirche und Ortsgemeinde
2.2 Gemeinde als Raum der Erfahrung von Kirche
2.3 Die eine Kirche und die getrennten Kirchen
3. Einigung im Glauben: Der ökumenische Weg
3.1 Die Fragestellung
3.2 Glaube — Inhalt und Akt
3.3 Die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage
4. Einheit der Kirche: Das ökumenische Ziel
4.1 „Einheit" und „Gemeinschaft" im Neuen Testament
4.2 Einheit in Gnade und Umkehr
4.3 Vielfalt in der Einheit

ZWEITER TEIL: PASTORALE ANREGUNGEN

5. Allgemeine Regeln ökumenischer Zusammenarbeit
5.1 Grundregel
5.2 Notwendige Schritte und Verhaltensweisen auf dem Weg zur Einheit
5.3 Einzelne Erfahrungsregeln für die ökumenische Zusammenarbeit

6. Zusammenarbeit im pastoralen Bereich
6.1 Pastoralplanung
6.2 Taufe
6.3 Konversionen
6.4 Heilige Schrift
6.5 Gebet und Gottesdienst
6.6 Grußworte, Mitteilungen, Informationen

7. Konfessionsverschiedene Ehen
7.1 Zur Situation
7.2 Folgerungen für die Seelsorge
7.3 Ehevorbereitung
7.4 Kindererziehung
7.5 Das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit"
7.6 Formpflicht
7.7 „Gemeinsame Trauung"
7.8 Ehebegleitende Seelsorge
7.9 Gemeinschaft im religiösen Leben

8. Zusammenarbeit im gesellschaftlichen Bereich
8.1 Bildungsaufgaben
8.2 Soziale Aufgaben

DRITTER TEIL: VOTEN UND EMPFEHLUNGEN

9. Anregungen zur Förderung der Zusammenarbeit der Kirchen
9.1 Voten an die Leitungen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften
9.2 Voten an die Deutsche Bischofskonferenz und an den Apostolischen Stuhl
9.3 Empfehlungen für eine Zusammenarbeit der Kirchen auf den verschiedenen Ebenen
9.4 Empfehlungen zur Wirksamkeit ökumenischer Arbeit
9.5 An alle in der katholischen Kirche für die Einheit Verantwortlichen

Anmerkungen

EINFÜHRUNG

1. ZUR SITUATION

1.1 *Was entstanden ist: Ein wachsendes Bewußtsein christlicher Einheit*

1.11 Was vor wenigen Jahrzehnten noch für viele undenkbar war, ist heute Wirklichkeit: eine Annäherung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

1.12 Begegnungen zwischen Christen verschiedener Konfessionen, gleichartige Lebenserfahrungen, vielfältige Zusammenarbeit in der Sorge für den Menschen,

gemeinsames Glaubenszeugnis sowie Gespräche der Theologen und Kontakte der Kirchenleitungen haben dazu geführt, daß Gläubige aus allen Konfessionen sich stärker ihrer grundlegenden Einheit in Christus bewußt geworden sind. Deshalb bringen sie immer weniger Verständnis dafür auf, in getrennten Kirchen zu leben. Um so drängender wird die Verwirklichung kirchlicher Einheit.

1.2 *Was im Wege steht: Hinderliche Faktoren*

1.21 Einer Annäherung und Zusammenarbeit der Konfessionen stehen mannigfache Schwierigkeiten entgegen. Dazu gehören wichtige theologische Differenzen; dazu gehören aber auch zum Beispiel die Neigung, sich dem Ernst der Wahrheitsfrage zu entziehen, wie auch die Befürchtung, durch eine Annäherung der Konfessionen den überlieferten Glauben zu verlieren[1]. Sicher gibt es eine berechtigte Sorge gegenüber einer Entwicklung, die unter Berufung auf einen falsch verstandenen Ökumenismus zur Auflösung der christlichen Wahrheit führen kann. Zugleich gewinnt man den Eindruck, daß viele Christen unbedingt auf einer Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen bestehen. Sie suchen nach neuen Grenzen und feineren Unterscheidungen, wo immer eine größere Übereinstimmung zwischen den Konfessionen sichtbar wird. Die Trennung der Kirchen ist aber nicht nur ein theologisches Problem; auch ethnische, soziale und psychologische Gegebenheiten prägen das Glaubensleben in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

1.22 Veränderte Situationen — hervorgerufen zum Beispiel durch die grundsätzliche Infragestellung des Gottesglaubens, durch neue ethische Probleme, durch den Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse — stellen die Christen vor bisher nicht bedachte Fragen. Sich mit diesen auseinanderzusetzen, sind alle Kirchen gefordert. Das schafft neue Möglichkeiten einer Annäherung. Christen aber, die nur am Hergebrachten hängen, haben oft kein Verständnis für diese Fragen. So entstehen innerhalb der Konfessionen neue Gegensätze und Verhärtungen. Es droht die Gefahr, daß einzelne Gruppen an den Rand gedrängt werden oder aus den Kirchen auswandern. Was ein Weg zur Einheit sein könnte, wird so zu einem Hindernis.

1.3 *Mit wem wir es zu tun haben: Die ökumenischen Partner der katholischen Kirche in Deutschland*

1.31 In Deutschland konzentriert sich das ökumenische Problem — schon zahlenmäßig — auf das Verhältnis der katholischen Kirche zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und ihren lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen. Die Synode begrüßt die Bemühungen der EKD um die Vertiefung der Gemeinschaft ihrer Gliedkirchen. Die Größenverhältnisse in Deutschland lassen jedoch leicht darüber hinwegsehen, daß für die ökumenische Bewegung auch die Orthodoxen und Altorientalischen Kirchen, die Alt-Katholische Kirche und die Anglikanische Kirche, die Evangelischen Freikirchen und die freien christlichen Gemeinschaften (wie die Heilsarmee und die Quäker) wesentlich sind.

1.32 In Zukunft wird auch die Begegnung mit anderen Religionen[2] eine größere Bedeutung für alle Christen bekommen. Hier eröffnet sich ein neues Aufgabenfeld, das über die Ökumene unter Christen hinausreicht.

2. KIRCHE AM ORT: DER ÖKUMENISCHE ANSATZ

2.1 *Kirche und Ortsgemeinde*

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht die Kirche Christi „in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen" (Dogmatische Konstitution über die Kirche = KK, Nr. 26). Dabei ist als rechtmäßige Ortsgemeinde im strengen Sinn die von einem Bischof geleitete Diözese verstanden. Das Konzil verweist aber daneben auf die Gliederung der Diözesen in Einzelgemeinden (vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 42). Deshalb kann in einem weiteren Sinn auch von ihnen als Kirche am Ort gesprochen werden.

2.2 *Gemeinde als Raum der Erfahrung von Kirche*

Der einzelne erfährt die Wirklichkeit „Kirche" vor allem in seiner Ortsgemeinde. Ortsgemeinde bezeichnet also nicht nur einen kirchlichen Verwaltungsbezirk, sondern die Gemeinschaft von Christen, die durch die Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi, durch die Feier der Sakramente, vor allem durch Taufe und Eucharistie, sowie durch den gemeinsamen Bruderdienst und durch den Dienst des Amtes geeint wird. Sie erfüllt ihren Auftrag, indem sie in Gemeinschaft mit Bischof und Papst in lebendigem Austausch mit anderen Gemeinden und mit der Weltkirche steht.

2.3 *Die eine Kirche und die getrennten Kirchen*

2.31 Will man die Wirklichkeit „Kirche" ganz erfassen, müssen auch die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in ihrer historisch bedingten theologischen und spirituellen Eigenprägung gesehen werden. Denn ihre Glieder, die an Christus glauben und die Taufe empfangen haben, sind gleichfalls dem Leibe Christi eingegliedert. Sie stehen dadurch „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche" (Dekret über den Ökumenismus = ÖD, Nr. 3).

2.32 Das Zweite Vatikanische Konzil betont, daß die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften nicht in gleicher Weise als „Kirchen" bezeichnet werden können[3]. Es sieht die eine Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche in geschichtlich konkreter Gestalt verwirklicht[4]. Das bedeutet jedoch nicht, daß die katholische Kirche vollkommen ist. Das Konzil sagt ausdrücklich, daß die katholische Kirche immer wieder der Umkehr, der Buße und der dauernden Reform bedarf. Nicht zuletzt die Spaltungen in der Christenheit erschweren es ihr, „die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen" (ÖD, Nr. 4). Das Selbstverständnis der katholischen Kirche schließt ein, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (KK, Nr. 8; vgl. ÖD, Nr. 3). Der Geist Christi nimmt auch die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als „Mittel des Heils" in Dienst (ÖD, Nr. 3). Die Reichtümer, die er in ihnen wachsen läßt, können „auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen"

und „dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde" (ÖD, Nr. 4).

2.33 Kirche ist also überall noch unterwegs; sie muß sich bemühen, allen Menschen an ihrem Ort ein Zuhause zu sein[5].

3. EINIGUNG IM GLAUBEN: DER ÖKUMENISCHE WEG

3.1 *Die Fragestellung*

Je enger Christen aus verschiedenen Traditionen zusammenleben, je intensiver Menschen sich an Jesus orientieren wollen, je mehr sie die gleiche Heilige Schrift lesen, das gleiche Glaubensbekenntnis und dieselben Gebete und Lieder gebrauchen, um so mehr erfahren sie die Gemeinsamkeit ihres Glaubens. Doch auch angesichts des gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem Herrn und Erlöser, stehen der vollen Einheit noch schwerwiegende trennende Unterschiede entgegen. Sie beziehen sich vor allem auf die Kirche, ihre Sakramente, ihre Vollmacht und ihre Dienstämter, sodann auf die Stellung Mariens im Heilswerk (vgl. ÖD, Nr. 3 und Nr. 20). Alle kirchentrennenden Unterschiede in der klarer erkannten und glaubwürdig gelebten Wahrheit zu überwinden, ist die wichtigste Aufgabe ökumenischer Bemühungen der kirchlichen Gemeinschaften wie jedes einzelnen Christen. Dazu muß man fragen, wie kirchentrennende Unterschiede sich zu legitimer Vielfalt verhalten und was „Einheit im Glauben" letztlich meint.

3.2 *Glaube — Inhalt und Akt*

3.21 Die Einheit des Glaubens wurzelt in jener Wahrheit, die der Vater in Jesus Christus offenbar gemacht hat und die kraft seines Heiligen Geistes durch die Gemeinschaft der Kirche Gestalt gewinnt in jedem Leben, das von Glaube, Hoffnung und Liebe bestimmt ist. Wo Kirchen und kirchliche Gemeinschaften gemäß der Schrift Jesus Christus, wahren Gott und wahren Menschen, als einzigen Mittler des Heils zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, bekennen, ist eine grundlegende Einheit[6] im Glauben gegeben.

3.22 Die in Jesus Christus geschenkte „Gnade und Wahrheit" (Joh 1,17) wird durch den Heiligen Geist im Glauben und in der Lehre der Kirche vergegenwärtigt und entfaltet. Dieses Geschehen nimmt — in jeweils unterschiedlicher Weise — an der Verbindlichkeit und Endgültigkeit der in Jesus Christus erfüllten Heilsoffenbarung teil. Wie die Christen verschiedener Völker, Kulturen, Sprachen und Zeiten auf die Offenbarung in Jesus Christus antworten und ihren Glauben in Lehre und Leben zum Ausdruck bringen, ist jeweils verschieden nach deren Eigenart und Fassungskraft. Um der Fülle des Evangeliums und der Katholizität der Kirche willen ist solche Vielfalt nicht nur möglich, sondern sogar gefordert.

3.23 Wo es sich um Offenbarung Gottes handelt, ist das Ja eines umfassenden Glaubens unbedingt gefordert. Das sagt die Kirche in ihrer ordentlichen und außerordentlichen Lehrverkündigung aus und dem ist sie selbst unterworfen. Deshalb ist eine Einigung im Glauben nicht möglich, wo eine Kirche sich ge-

nötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als der Offenbarung widerstreitend abzulehnen. Andererseits verlangt die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht, daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist. Dabei ist auch zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, daß eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will (z. B. bestimmte Formen der eucharistischen Frömmigkeit und der Heiligenverehrung, Sakramentalien, Ablaß).

3.24 Beim Vergleich der Lehren miteinander muß man die Glaubensaussagen, in denen die Christen übereinkommen oder sich unterscheiden, mehr abwägen als aufzählen[7]. Fülle und Reichtum des Glaubens können nämlich nicht nur als eine Summe von Sätzen bestimmt werden; vielmehr sind die einzelnen Glaubenssätze im Rahmen einer „Hierarchie" der Wahrheiten zu sehen — „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (ÖD, Nr. 11). So bekommen die einzelnen Glaubensaussagen — unbeschadet des in ihnen ausgesprochenen Wahrheitsgehalts und seiner Verbindlichkeit — einen unterschiedlichen Stellenwert im Gesamtgefüge des Glaubens und in ihrer Bedeutung für das Heil der Menschen. Daraus ergibt sich eine Unterscheidung von Glaubenssätzen, die mehr das Fundament des christlichen Glaubens zum Inhalt haben, und solchen, die davon abgeleitet sind. Damit ist nicht ein Prinzip der Auswahl, sondern der sachgemäßen Interpretation ausgesprochen.

3.25 Der Glaube erschöpft sich nicht in der Annahme von Glaubenssätzen. In der Welt von heute erfährt der Christ stärker als früher, daß es beim christlichen Glauben um eine von der Gnade Gottes getragene Grundentscheidung geht, in der sich der Mensch „als ganzer in Freiheit Gott überantwortet" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 5). Dabei erfährt er eindringlich die Spannung zwischen freier Entscheidung und dem „Gehorsam des Glaubens" (Röm 16,20). Darum muß eine Einigung im Glauben begleitet sein vom Willen zur gemeinsamen Nachfolge Jesu im Dienst an den Menschen und in der Verherrlichung Gottes. Die im Glauben vollzogene Grundentscheidung, die sich im Bekenntnis und in der gesamten Lebensorientierung äußert, verlangt auch gemeinsames Tun.

3.3 *Die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage*

3.31 Kein menschlicher Satz vermag das Geheimnis Gottes voll auszusagen. Alle Glaubenssätze tragen das Zeichen geschichtlicher Bedingtheit an sich. Sie sind von den Voraussetzungen ihrer Zeit, von bestimmten Fragestellungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen aus formuliert und können deshalb nicht in jeder Hinsicht den Fragen und Erfahrungen unserer Zeit entsprechen. Glaubenssätze bringen die verbindliche Offenbarungswahrheit auf geschichtliche Weise zum Ausdruck und zeigen den Weg des Glaubens und des Glaubensverständnisses. Der bleibende Wahrheitsgehalt der Glaubenssätze muß daher immer neu ausgelegt und vergegenwärtigt werden[8].

3.32 Weder der Kirche noch den einzelnen Christen ist es möglich, sich sämtlicher geschichtlicher Entfaltungen des Glaubens gleichermaßen bewußt zu sein. Immer wird es Schwerpunkte geben. Selbstverständlich muß die dabei getroffene Akzentuierung auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden. Doch sind Unterschiede im Verständnis des einen Glaubens unausweichlich. „Gerade im gemeinsamen Rückblick auf das Geheimnis Christi stößt man auf Schwierigkeiten, eine gemeinsame Sprache zu sprechen. Sprache bedeutet hier nicht nur den Wortschatz, sondern die gesamte Mentalität, den Geist einer Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil“ [9].

3.33 Immer haben Christen sich auf vielfältige Weise z. B. durch das Hören der Predigt, durch Beten, Betrachtung und Studium um eine tiefere Erkenntnis des Evangeliums bemüht und so dazu beigetragen, daß das Verständnis des Glaubens in der Kirche wächst. Dazu wurden sie auch durch die geschichtliche Stunde — oft überraschend — herausgefordert. Viele Christen haben gerade in Zeiten der Bedrängnis eine vorher nicht gekannte Gemeinschaft im Glauben als Ermutigung und Anruf erfahren. Wo Christen miteinander eine tiefere Einsicht in Gottes Wort und Wirken suchen, dürfen sie hoffen, daß sie — geführt vom Heiligen Geist — im Glauben des anderen auch Möglichkeiten für den eigenen Glauben entdecken. Der Austausch geistlicher Erfahrungen zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse ist eine wesentliche Hilfe für das Wachsen der Einheit im Glauben.

3.34 Zwischen dem überlieferten Glaubensbewußtsein und Einsichten in den Glauben aufgrund neuer Erfahrungen kann es zu Konflikten kommen. Sie müssen ausgehalten und aufgearbeitet werden. Hierbei haben insbesondere die Bischöfe und alle Amtsträger in der Kirche ihren einheitstiftenden Dienst wahrzunehmen. Konflikte sollen alle Beteiligten zu der Frage veranlassen, ob die Überzeugung des anderen nicht doch innerhalb des gemeinsamen Glaubens ihren Platz hat. Nur wo die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird, ergibt sich die Möglichkeit für eine sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit der Kirche.

4. EINHEIT DER KIRCHE: DAS ÖKUMENISCHE ZIEL

4.1 *„Einheit“ und „Gemeinschaft“ im Neuen Testament*

4.11 Das Neue Testament verbindet mit dem Glauben die Taufe und macht so deutlich, daß Einheit im Glauben letztlich eine Gemeinschaft „in Christus“, in der Person des einen Herrn ist. Denn „in dem einen Geist wurden wir durch die Taufe alle zu einem einzigen Leib“ (1Kor 12,13). Die Bemühungen der Kirche und kirchlichen Gemeinschaften um Einigung im Glauben haben also ihren drängenden Grund darin, daß durch die Taufe „in Christus“ eine Wirklichkeit eröffnet ist, die alle Christen mit ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Unterschieden erfaßt und zu Kindern Gottes macht (Gal 2,26-29).

4.12 Aufgrund dessen gehört nach den Paulusbriefen zu den wesentlichen Elementen kirchlicher Wirklichkeit die „koinonia“ (vgl. 1Kor 1,9; 10,16 ff; 2Kor 13,13; Phil 3,10). Mit diesem griechischen Wort wird ein Zweifaches bezeichnet: die Teilhabe am Leib und Blut Christi in der Eucharistie und die Ge-

meinschaft der Gläubigen untereinander. Die Grundbedeutung ist die Teilhabe am Leib Christi. Weil die Gläubigen an Leib und Blut Christi teilhaben, bilden sie Gemeinschaft untereinander. Da es nur den *einen* Leib des Herrn gibt, werden, die an diesem einen Leib teilhaben, selbst zu einem einzigen Leib. Der Epheserbrief (4,4 ff) umschreibt den wesentlichen Inhalt dieser Einheit mit einer schon geprägten Formel: „ein Leib und ein Geist ..., ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller".

4.13 In anderen Formeln des Neuen Testaments wird das eine Evangelium als Grundlage und Norm aller kirchlichen Einheit und Gemeinschaft genannt (vgl. Gal 1). Dieses eine Evangelium ist in einer Vielheit kanonischer Schriften überliefert. Diese bilden bei aller Unterschiedlichkeit, mit der sie das eine Christusereignis bezeugen, dennoch eine Einheit. Damit ist von Anfang an in der Kirche deutlich geworden, daß die Fülle des einen Glaubens in einer Vielfalt von Glaubenszeugnissen entfaltet wird.

4.2 *Einheit in Gnade und Umkehr*

Einheit der Kirche meint nicht zuerst Organisation und Lehre, sondern vor allem Leben in der Gnade Gottes. Das heißt: Einheit ist letztlich Gottes freies Geschenk; heißt aber auch: Einheit der Kirche ist notwendig mit der Umkehr der Christen zu Gott verbunden. Das Rufen nach Einheit bleibt Lippenbekenntnis, wenn die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihr Leben nicht im Geist Christi erneuern.

4.3 *Vielfalt in der Einheit*

4.31 Nach Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (KK, Nr. 1). Die Bestimmung, sichtbares Zeichen der Einheit zu sein, muß die Kirche also in der Weise verwirklichen, daß sie „in ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit sichtbar" macht[10].

4.32 Die eine Kirche besteht in und aus den Teilkirchen. Die Sorge für die Gesamtkirche ist dem Bischofskollegium in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom aufgetragen. Der Bischof von Rom ist als Nachfolger des Petrus das „sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielfalt von Bischöfen und Gläubigen" (KK, Nr. 23). Zu seinen Aufgaben gehört, daß er „die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen" (KK, Nr. 13). In ähnlicher Weise ist den Bischöfen, die „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen" (KK, Nr. 23) sind, die Sorge für eine legitime Vielfalt in der Einheit aufgegeben. In dem Maß, in dem eine solche Vielfalt in der eigenen Kirche anerkannt und verwirklicht wird, wachsen Fähigkeit und Bereitschaft, Reichtum und Grenzen einer solchen Vielfalt auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wahrzunehmen und zu würdigen. Es ergeben sich daraus auch neue Perspektiven für eine Annäherung und Vereinigung von bisher getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaf-

ten. Dabei können diese ihre eigenen Traditionen und Reichtümer nicht nur bewahren, sondern in ein größeres Ganzes einbringen.

4.33 Aus alledem ergibt sich, daß Spaltung und Trennung der Kirche widersprechen, zu deren Grundbestimmung die Einheit gehört. Es ist jedoch berechtigt, in der Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu werten. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden. Aber die Kirche geht ihren Weg in Sünde und Schwachheit. Daher werden wir meist nur Zwischenziele erreichen. Der Glaube wird darüber weder ungeduldig werden noch resignieren, sondern sich der Aufgabe stellen, das heute Mögliche zu verwirklichen, um dadurch für morgen neue Möglichkeiten zu eröffnen.

ZWEITER TEIL: PASTORALE ANREGUNGEN

5. ALLGEMEINE REGELN ÖKUMENISCHER ZUSAMMENARBEIT

5.1 *Grundregel*

5.11 Die theologischen Überlegungen im ersten Teil haben gezeigt, daß „ökumenisch" nicht irgendein Sachgebiet kirchlicher Tätigkeit neben anderen bezeichnet, sondern eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche. Daraus ergibt sich für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften und deren Glieder die Verpflichtung, überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinden, unumgänglicher menschlicher Rücksichtnahme oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.

5.12 Ökumenische Zusammenarbeit ist nur möglich im Maße der Übereinstimmung in den Grundlagen und in der Zielsetzung. Die Partner haben entsprechend ihrer kirchlichen Verantwortung zu prüfen, wieweit eine solche Übereinstimmung gegeben ist. Sie haben aber ebenso die Aufgabe, nach Kräften für eine möglichst große Gemeinsamkeit Sorge zu tragen. Im folgenden werden Regeln aufgezeigt, die situationsgemäß anzuwenden sind.

5.2 *Notwendige Schritte und Verhaltensweisen auf dem Weg zur Einheit*

5.21 Solche ökumenische Zusammenarbeit erfordert eine umfassende gegenseitige Information, um einander verstehen und kennenlernen zu können.

5.22 Der Information muß die Bereitschaft entsprechen, Vorurteile, Verallgemeinerungen und Mißverständnisse abzubauen. Christen verschiedener Konfessionen sollen so übereinander sprechen, daß jederzeit die Partner zuhören können, ohne sich und ihre Sache verzerrt oder entstellt zu finden. Es gilt vor allem aufzuzeigen, wo Differenzen in Randfragen das Verhalten der Christen zueinander stärker beeinflussen als die Gemeinsamkeiten in der Mitte des Glaubens. Nichttheologische, z. B. ethnische, soziale und psychologische Hindernisse für eine Kircheneinigung müssen aufgedeckt und überwunden werden.

5.23 Die Glaubensspaltung im 15. und 16. Jahrhundert hat in der Geschichte der Christenheit tiefgreifende Wirkungen hervorgerufen, die bis in die Gegenwart reichen. Die Gründe, die zur Trennung geführt haben, und die vielfältigen Folgen, die daraus entstanden sind, müssen aufgearbeitet werden. Leben, Lehre und Überlieferungen der Kirchen der Reformation dürfen uns nicht fremd bleiben. Weil Deutschland eines der Ausgangsländer der Kirchenspaltung ist, sind die gläubigen Christen in Deutschland der gesamten Christenheit besondere Bemühungen um die christliche Einheit schuldig.

5.24 Stärker als bisher müssen wir uns auch mit der Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen bekannt machen. Glieder dieser Kirchen leben heute in großer Zahl als ausländische Arbeitnehmer, Studenten und Emigranten unter uns. Ohne den Halt einer bodenständigen Gemeinde erwarten sie unser Verständnis für die Traditionen, in denen ihr Glaube verwurzelt ist und sich darstellt. Wenn wir uns ihnen öffnen, wird die Begegnung mit ihnen auch uns eine Bereicherung bringen und uns neue Dimensionen der ökumenischen Arbeit erschließen.

5.25 Ein gegenseitiges Sichkennenlernen, wie es hier gefordert ist, setzt Berührungspunkte in vielen Lebensbereichen voraus. Durch die gemeinsame Bezeugung christlichen Glaubens, durch praktische Zusammenarbeit und andere gemeinsame Erfahrungen — vor allem auch in Gebet und Gottesdienst — werden übereinstimmende und unterschiedliche Auffassungen und Verhaltensweisen bewußt. So wächst ein Gespür für die vielfältigen geistlichen Quellen, aus denen der Glaube in den verschiedenen Traditionen seine Kraft schöpft.

5.26 Dieses Gespür bedarf der Vertiefung im ökumenischen Dialog, um die schon bestehende Gemeinschaft und die Übereinstimmung im Verständnis der christlichen Offenbarung bewußt zu machen, aber auch um die Eigenart der verschiedenen christlichen Traditionen klarer zu erfassen und das Anderssein der getrennten Kirchen als Frage und Herausforderung an die eigene Kirche aufzunehmen. Der ökumenische Dialog gibt „jedem die Möglichkeit, seinen Brüdern die Reichtümer Christi mitzuteilen, aus denen er selber lebt, sowie jene zu empfangen, aus denen die anderen leben".[11]

5.27 Voraussetzung für den ökumenischen Dialog ist bei allen Partnern die Bekehrung des Herzens (ÖD, Nr. 8) und das Nachdenken darüber, was in der eigenen Kirche zu erneuern ist, um in ihrer Verkündigung und im Leben ihrer Glieder die Verbundenheit mit Christus überzeugender zum Ausdruck zu bringen. Die Redlichkeit des Dialogs erfordert es, daß die Partner sich ehrlich um die Wahrheit des Glaubens mühen und keine falschen und vordergründigen Kompromisse schließen. Doch „dürfen sie die legitime Verschiedenheit inmitten der Einheit der Kirche nicht aus dem Auge verlieren ... Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem aber die Liebe".[12]

5.28 Das gemeinsame Gebet ist das Herz aller ökumenischen Bemühungen: es baut auf der schon bestehenden Gemeinschaft auf und hält die Hoffnung auf die noch ausstehende Einheit lebendig.

5.3 *Einzelne Erfahrungsregeln für die ökumenische Zusammenarbeit*

5.31 Die Zusammenarbeit soll ebenso wie der Dialog auf der Basis der Gleichberechtigung („par cum pari") erfolgen. Das gilt z. B., wenn ökumenische Pla-

nungen beraten, Programme aufgestellt, Veranstaltungen durchgeführt und Referenten ausgewählt werden.

5.32 Die Zusammenarbeit muß in Freiheit geschehen. Keine der teilnehmenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften darf einer Manipulation oder einem Druck ausgesetzt werden. Dies gilt vor allem, wenn die Massenmedien in Anspruch genommen werden.

5.33 Die Zusammenarbeit muß Glaubens- und Gewissensvorbehalte der Partner respektieren. Solche Vorbehalte sollen in gegenseitiger Bemühung aufgearbeitet, keineswegs aber überspielt werden.

5.34 Die Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen (Pfarrei, Dekanat, Region, Diözese, Bereich der Deutschen Bischofskonferenz bzw. des deutschen Sprachraums) soll koordiniert werden. Statt ökumenischer Fortschritte entstehen sonst leicht unnötige Konflikte und Verhärtungen. Aufgabe der ökumenischen Diözesankommission ist es, im Bistum die Zusammenarbeit voranzutreiben und vorhandene Initiativen zu unterstützen[13]. Auf Ortsebene soll die Zusammenarbeit in Übereinstimmung mit den zuständigen Kirchenleitungen erfolgen.

5.35 Vereinbarungen über Zusammenarbeit sind eindeutig festzulegen, am besten in schriftlicher Form. Unklare Vereinbarungen führen zu Unsicherheit und wecken leicht Zweifel und Mißtrauen. Was vereinbart wurde, muß von Zeit zu Zeit überprüft und den jeweiligen Umständen angepaßt werden.

5.36 Wo bei gemeinsamen Unternehmungen und Einrichtungen zur Sicherung dinglicher Rechte ein besonderer Rechtsträger gebildet werden muß, ist darauf zu achten, daß jeweils die bestgeeignete Rechtsform gewählt wird. Zu empfehlen sind vor allem Rechtsformen dinglicher (z.B. Dienstbarkeit) oder schuldrechtlicher Art (z.B. Miete, Pacht). Gemeinsames Eigentum dagegen hat sich selten bewährt. In der Regel sollte darum eine der beteiligten Kirchen oder kirchlichen Institutionen das Eigentumsrecht übernehmen.

6. ZUSAMMENARBEIT IM PASTORALEN BEREICH

6.1 *Pastoralplanung*

6.11 Man darf davon ausgehen, daß die Amtsträger der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften den Wunsch haben, „zum Meinungsaustausch über die pastoralen Probleme ... zusammenzukommen, um die Erfahrungen der anderen kennenzulernen, die besten Lösungen aufzuspüren und, soweit es nach den Umständen und der Art eines Problems möglich ist, zu einer gemeinsamen Haltung und Stellungnahme und — bei gegebener Gelegenheit — zur Festlegung einer praktischen Aktion zu kommen, die gemeinsam unternommen werden kann.“ [14]

6.12 Planungen zur Errichtung neuer Pfarrgemeinden, Pfarrzentren und Kirchenbauten sollen nicht ohne Fühlungnahme mit den am Ort vertretenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erfolgen.

6.2 *Taufe*

6.21 Die auf den Namen des dreifaltigen Gottes gespendete Taufe und die damit gegebene Eingliederung in die eine Kirche Christi bildet die Grundlage für

eine gemeinsame Sorge und Verantwortung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften um die getauften Christen[15]. Doch sind Bestrebungen, die Taufe von der Zuordnung zu einer bestimmten Konfession zu lösen, aus theologischen und pastoralen Gründen nicht zu rechtfertigen.

6.22 Für die katholische Kirche steht die Gültigkeit der in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gespendeten Taufe fest, wenn die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unter Aufgießung oder Besprengung mit Wasser oder durch Untertauchen gespendet wird in der Absicht, dabei „zu tun, was die Christen tun" [16].

6.3 *Konversionen*

Ein aus Gewissensgründen vollzogener Übertritt von einer Kirche in eine andere ist zu respektieren. Schon der Anschein einer Abwerbung soll jedoch vermieden werden. Eine bedingte Vornahme der Taufe beim Übertritt ist nur statthaft, wenn begründeter Zweifel entweder an der Tatsache oder an der Gültigkeit der schon gespendeten Taufe besteht und auch nach Fühlungnahme mit der Kirche, der der Konvertit bisher angehörte, nicht zu beheben ist[17].

6.4 *Heilige Schrift*

Die neuen ökumenischen Bibelübersetzungen erleichtern eine gemeinsame Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Die Erfahrung zeigt, daß gemeinsame Bibelkreise und -kurse dort fruchtbar arbeiten können, wo schon die ersten Schritte aufeinander zu getan sind. Wo diese Voraussetzung zutrifft, „ist die Heilige Schrift gerade beim Dialog ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet" (ÖD, Nr. 21).

6.5 *Gebet und Gottesdienst*

Gemeinsames Gebet, gemeinsame Gottesdienste und nicht zuletzt deren gemeinsame Vorbereitung vermitteln den Beteiligten ökumenische Erfahrungen, wie sie durch Information und Dialog allein nicht erreicht werden können. Die Synode begrüßt deshalb alle Bemühungen um einen Schatz gemeinsamer Gebete und Gesänge und ermuntert die Gemeinden zu deren Einführung[18]. Zu den Möglichkeiten ökumenischer Wortgottesdienste und zu dem Problem einer gemeinsamen Eucharistiefeier nimmt die Synode in der Vorlage „Gottesdienst" Stellung.

6.6 *Grußworte, Mitteilungen, Informationen*

Neu Zuziehende sollen mit einem gemeinsamen Grußwort empfangen werden, in dem sich die örtlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vorstellen. Kirchliche Mitteilungsblätter können Beiträge und Hinweise aus anderen Konfessionen aufnehmen oder, wo es möglich ist, gemeinsam herausgegeben werden. Auf jeden Fall dürfen sie ökumenischer Gesinnung nicht widersprechen. Das Gleiche gilt für die Schriftenstände in Kirchen und Gemeindehäusern.

7. KONFESSIONSVERSCHIEDENE EHEN

7.1 *Zur Situation*

7.11 Eine große Zahl verheirateter Katholiken lebt bei uns in konfessionsverschiedenen Ehen. Sie bilden längst keine Ausnahme mehr. Diese Situation muß

die christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu besonders enger Zusammenarbeit drängen. Ziel ihrer gemeinsamen Bemühungen muß es sein, beide Ehegatten in ihrem Glauben zu stärken und ihre Verbindung mit der jeweiligen Kirche zu erhalten, zu vertiefen oder wiederherzustellen.

7.12 In einem langwierigen Prozeß ist die konfessionsverschiedene Ehe ihrer früheren Ausnahmesituation entwachsen. Die neuen kirchenrechtlichen Regelungen in der katholischen Kirche haben dazu beigetragen, ihre Diskriminierung zu überwinden. Seelsorger und Gemeinden sollen die pastoralen Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, kennen und bejahen.[19] Die Gemeinden müssen sich bewußt werden, daß viele ihrer Glieder in konfessionsverschiedenen Ehen leben und ein großer Teil der Kinder aus solchen Ehen kommt.

7.13 Die Situation der konfessionsverschiedenen Ehen hat vielfache Aspekte: Die Verschiedenheit der Bekenntnisse kann — eingebettet in die ökumenischen Bemühungen der Kirchen — eine befruchtende Wirkung für das Glaubensleben der Gatten und damit für ihre Ehe haben. Doch können die Auswirkungen der Glaubensspaltung auch zur Last und zur Gefährdung solcher Ehen werden. Angesichts der allgemeinen Entkirchlichung ist außerdem zu beachten, daß bei einer großen Zahl der Partner in konfessionsverschiedenen Ehen eine Entfremdung gegenüber ihrer Kirche gegeben ist. Diese Entfremdung ist in sehr vielen Fällen schon vorhanden, wenn sich die Partner kennenlernen. Sie kann aber auch eintreten, wenn sie auf Unverständnis in ihrer Umgebung stoßen oder besondere Schwierigkeiten ihrer Ehe nicht meistern.

7.2 *Folgerungen für die Seelsorge*

7.21 Ein neuer Kontakt zur Kirche wird meist nur bei besonderen Anlässen (Geburt, Krankheit, Tod), über die Kinder (Kindergarten, Sakramenten- und Religionsunterricht) oder durch seelsorgliche Hausbesuche angeknüpft werden können. Der Seelsorger, der in Kontakt kommt zu einer Familie konfessionsverschiedener Ehepartner, die ohne kirchliche Bindung leben, soll mit dem zuständigen Seelsorger der anderen Kirche zusammenarbeiten. Auf alle Fälle soll er ihm wenigstens einen Hinweis geben.

7.22 Solche Zusammenarbeit ist dann sehr schwierig, wenn ein Partner einer der kleinen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften oder einer der orthodoxen Jurisdiktionen angehört und wenn deren Seelsorger nicht am gleichen Ort wohnt. Darum ist es notwendig, daß in jeder Diözese wenigstens ein Sachverständiger bekannt ist, der über die jeweilige Zuständigkeit Auskunft erteilen kann.

7.23 Ein besonderes Augenmerk gebührt den Partnern einer konfessionsverschiedenen Ehe, die ihre Ehe bewußt als Chance für eine vertiefte Gemeinschaft im Glauben verstehen. Die Seelsorger der beteiligten Kirchen sollen solche Ehepartner ermutigen, ihren Glauben trotz der bestehenden Kirchentrennung gemeinsam zu leben und zu bezeugen. Ihre Erfahrungen können die ökumenischen Bemühungen befruchten.

7.3 *Ehevorbereitung*

In der kirchlichen Ehevorbereitungsarbeit müssen konfessionsverschiedene Brautpaare eigens angesprochen werden. Zu Vorbereitungstagen und -kursen

und — wo es möglich ist — zu Brautgespächen sollte ein Seelsorger bzw. ein Berater der anderen Konfession zugezogen werden. Dabei ist das Gemeinsame des Glaubens und des Eheverständnisses herauszuarbeiten, das für eine solche Ehe tragend ist[20]. Sofern solche Möglichkeiten einer gemeinsamen Ehevorbereitung nicht gegeben sind oder nicht wahrgenommen werden, sollte den Brautleuten empfohlen werden, auch den zuständigen Seelsorger der anderen Konfession aufzusuchen. Zumindest sollte dieser über die beabsichtigte Eheschließung verständigt werden, wenn die Brautleute damit einverstanden sind.

7.4 *Kindererziehung*

7.41 In der Ehevorbereitung wird nach geltender Regelung jeder Katholik an seine Gewissenspflicht erinnert, den katholischen Glauben zu leben, zu bezeugen und seinen Kindern zu vermitteln. Das gilt auch in einer Ehe mit einem konfessionsverschiedenen Partner. „Da aber die Erziehung der Kinder immer Sache beider Eltern ist und keiner der Partner zu einem Handeln gegen sein Gewissen veranlaßt werden darf, besteht diese Verpflichtung darin, das in der konkreten Situation nach bestem Wissen und Gewissen Mögliche zu tun.“ [21]

7.42 Aufgrund vieler Erfahrungen ist den Brautleuten dringend zu empfehlen, Fragen, die mit der Taufe und der religiösen Erziehung der Kinder zusammenhängen, möglichst vor der Eheschließung zu klären. Die Gewissensverpflichtung beider Ehepartner ist dabei verständnisvoll anzusprechen und zu respektieren. Falls sich in der Ehe für einen oder beide Partner Gründe für eine neue Gewissensentscheidung ergeben, sollten beide Partner gemeinsam eine Regelung suchen.

7.43 Ein Partner, dessen Kinder in einer anderen Kirche getauft und religiös erzogen werden, darf sich nicht von der Kindererziehung zurückziehen. Er muß sich vielmehr bemühen,
— die christliche Gestaltung des Ehe- und Familienlebens mitzutragen und die religiöse Erziehung seiner Kinder zu fördern;
— durch eine beispielhafte Lebensführung den Kindern seinen Glauben nahezubringen;
— seinen Glauben durch religiöse Fortbildung zu vertiefen, um ein Glaubensgespräch mit seinem Ehepartner führen und auf Fragen seiner Kinder antworten zu können;
— mit seiner Familie das Gebet zu pflegen, nicht zuletzt das Gebet um die Einheit der Christen.

7.44 Die Zugehörigkeit der Kinder zu einer Kirche muß die Offenheit zur anderen Kirche einschließen. Das kann sich darin zeigen, daß die Kinder gelegentlich zu Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen der anderen Konfession mitgenommen werden.

7.5 *Das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit“*

7.51 Neben den Chancen dürfen die besonderen Schwierigkeiten einer Ehe konfessionsverschiedener Partner nicht übersehen werden. Im Hinblick auf diese Schwierigkeiten hat die Kirche das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit“ (CJC can. 1060 ff) eingeführt.

7.52 Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz haben die starke konfessionelle Mischung der Bevölkerung und die damit zusammenhängende große Zahl konfessionsverschiedener Ehen dazu geführt, daß von diesem Ehehindernis in jedem Fall Dispens erteilt wird, wenn ein Katholik zu einer solchen Ehe entschlossen ist und alle sonstigen Voraussetzungen erfüllt sind[22]. Man kann daher mit Recht die Frage stellen, ob ein Ehehindernis, von dem fast ausnahmslos dispensiert wird, noch sinnvoll und notwendig ist.

7.53 Das seelsorgliche Anliegen, das einst den Grund für die Einführung dieses Ehehindernisses bildete — nämlich den Katholiken auf seine Verantwortung für seinen Glauben und für die Weitergabe dieses Glaubens an seine Kinder hinzuweisen —, läßt sich unter den jetzigen Verhältnissen in unserem Raum besser erreichen, wenn folgende Voraussetzungen erfüllt sind:

— Bei der Ehevorbereitung wird ein eingehendes Gespräch über die Problematik und die Aufgaben einer konfessionsverschiedenen Ehe geführt, besonders über Schwierigkeiten und mögliche Gemeinsamkeiten im religiösen Leben. Dieses Gespräch wird im Ehevorbereitungsprotokoll bestätigt.
— Der katholische Partner gibt das Versprechen ab, den katholischen Glauben zu leben und zu bezeugen und alles ihm in seiner Ehe Mögliche zu tun, ihn auch seinen Kindern zu vermitteln.[23]
— Die kanonische Formpflicht bleibt bestehen.
— In der kirchlichen Verkündigung und besonders bei der Ehevorbereitung wird herausgestellt, daß die gemeinsame Glaubensüberzeugung „ein besonders tragfähiges Fundament" für Ehe und Familie ist.[24]

7.54 Außerdem soll den bestehenden Schwierigkeiten konfessionsverschiedener Ehen durch eine mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vereinbarte, gemeinsam verantwortete Pastoral begegnet werden. Ein Anfang damit ist mit dem Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 18. Januar 1971 und mit den Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner vom März 1974 gemacht worden. Diese Bemühungen sollen in Richtung auf eine gemeinsame ehebegleitende Seelsorge weiter entwickelt werden. Die bereits veröffentlichten Empfehlungen sollen in den Gemeinden gewissenhaft beachtet werden.

7.55 Wenn die genannten Maßnahmen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt werden, ist das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit entbehrlich. Sein Wegfall würde das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewandelte Verhältnis der katholischen Kirche zu den getrennten christlichen Brüdern deutlich machen und eine gemeinsame Seelsorge an den konfessionsverschiedenen Ehepartnern und ihren Familien erleichtern. Die Synode bittet deshalb den Papst um die Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. 9.22).

7.6 *Formpflicht*

7.61 „Da die Ehe für die Allgemeinheit von größter Bedeutung ist, muß die Erklärung des Ehewillens der beiden Partner in einer öffentlichen Form erfolgen. Da die Ehe Sakrament ist, ist für einen Katholiken die Eheschließung in

der von seiner Kirche vorgeschriebenen Form höchst angemessen und deshalb aus pastoralen Gründen angeordnet"[25] („Formpflicht"). Wenn bei einer Ehe mit einem konfessionsverschiedenen Partner die Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform jedoch auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, kann der zuständige Bischof davon dispensieren.

7.62 Bei Dispens von der katholischen Eheschließungsform ist es Sache der Brautleute zu entscheiden, ob ihre Ehe durch die Bekundung des Ehewillens vor dem Standesamt oder in religiöser Form begründet werden soll. In beiden Fällen kommt eine kirchenrechtlich gültige und nach katholischem Verständnis sakramentale Ehe zustande. Doch ist die nichtkatholisch-religiöse Eheschließung einer bloß standesamtlichen vorzuziehen.

7.63 Bei Ehen mit einem orthodoxen Partner berücksichtigen die geltenden katholischen Vorschriften das Eheverständnis der orthodoxen Kirche, das die Mitwirkung des geweihten Priesters als des Spenders des Ehesakramentes erforderlich macht. Die Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform der katholischen Kirche bzw. eine Dispens davon ist darum hier nur zur Erlaubtheit, nicht aber zur Gültigkeit erforderlich[26].

7.64 Es sei ausdrücklich an die Möglichkeit erinnert, konfessionsverschiedene Ehen, die ohne Dispens von der Formpflicht geschlossen wurden und darum nicht gültig sind, nachträglich kirchenrechtlich zu ordnen, sofern der Ehewille der Partner andauert und kein Hindernis entgegensteht, von dem nicht dispensiert werden kann[27]. Der pastorale Kontakt muß jedoch auch mit solchen Eheleuten gesucht und aufrechterhalten werden, deren Ehe kirchenrechtlich nicht gültig gemacht werden kann.

7.7 *„Gemeinsame Trauung"*

7.71 Für die „Gemeinsame Trauung" eines Katholiken mit einem evangelischen Christen, der einer der Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland angehört, liegt eine Ordnung vor, die von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland approbiert ist. Diese Ordnung sollte in Richtung auf noch deutlichere Gemeinsamkeit weiter entwickelt werden.

7.72 Ähnliche Ordnungen sollten auch mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erstrebt werden.

7.73 Wird im Rahmen solcher Abmachungen von einem Brautpaar eine Trauung unter Mitwirkung der beiden Seelsorger gewünscht, soll diesem Wunsch nach Möglichkeit entsprochen werden.

7.8 *Ehebegleitende Seelsorge*

7.81 Die Sorge der Kirchen für die konfessionsverschiedenen Ehepaare und Familien darf nach der Trauung nicht aufhören. Gemeinsamer Besuchsdienst, Einladung zu Gesprächskreisen, Angebote von Einkehrtagen und gemeinsam durchgeführte Ehe- und Erziehungsberatung gehören zu den naheliegenden Möglichkeiten des Kontaktes[28]. Diese Bemühungen sollten zum festen Bestand der Gemeindeseelsorge gehören.

7.82 Bestrebungen, die Taufe der Kinder gemeinsam von Geistlichen beider Kirchen spenden zu lassen, werden von den Kirchenleitungen aus theologischen Gründen abgelehnt. Die Taufe wird von dem Seelsorger der Kirche vollzogen, der das Kind nach dem Willen der Eltern angehören soll. Doch kann, wenn die Eltern dies wünschen, bei der Taufe der Kinder in der einen Kirche die ökumenische Verbundenheit mit der anderen Kirche dadurch deutlich gemacht werden, daß der Seelsorger der anderen Konfession anwesend ist und sich etwa durch Gebet oder Segensspruch beteiligt — sofern ihm dies durch die Ordnung seiner Kirche nicht verwehrt ist.

7.83 Aus dem gleichen Anliegen kann auch ein Pate der anderen Konfession als Taufzeuge eingeladen werden.

7.9 *Gemeinschaft im religiösen Leben*

7.91 Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet die Familie als „eine Art Hauskirche" (KK, Nr. 11). Die Verschiedenheit der Konfession soll die Ehepartner nicht daran hindern, das gemeinsame Gebet, die Schriftlesung und das geistliche Gespräch zu pflegen. Das fördert auch die gemeinsame religiöse Erziehung der Kinder.

7.92 Ökumenische Wortgottesdienste können ein Ansporn sein für den gemeinsamen Kirchenbesuch. Ebenso darf zum gelegentlichen Besuch des Gottesdienstes in der Kirche des Ehepartners ermutigt werden. Der Wunsch der Eheleute, auch in der Feier der Eucharistie und bei der Teilnahme am Mahl des Herrn vereint zu bleiben und in ihrer innersten Gemeinschaft gestärkt zu werden, ist verständlich. In diesen wichtigen Fragen wird auf die Synoden-Vorlage „Gottesdienst" verwiesen.

8. ZUSAMMENARBEIT IM GESELLSCHAFTLICHEN BEREICH

8.1 *Bildungsaufgaben*

8.11 Im Bildungsbereich ist es eine ökumenische Aufgabe, sich nicht nur gegenseitig über Glauben, Gottesdienst und Leben authentisch zu informieren, sondern auch die vielen überkommenen nichttheologischen Faktoren der Trennung aufzuarbeiten.

8.12 Für die Befähigung zum ökumenischen Dialog können auch „Tagungen und Werkwochen für ökumenische Bildung, Handreichungen für das Studium, Briefkurse, ökumenische Zentren und Lehrstühle für Ökumenismus an Theologischen Fakultäten wirksam von Nutzen sein. Mit ihrer Hilfe oder auch auf anderen Wegen sollte man sich darum bemühen, die Kunst des Dialogs zu lernen sowie Einblicke in das Denken der anderen und Erfahrungen in ihrem geistlichen Leben zu gewinnen" [29].

8.13 Die Einrichtungen der konfessionellen Erwachsenenbildung mögen ihre Programme aufeinander abstimmen oder in einer geeigneten organisatorischen Form gemeinsam Fragen des Glaubens behandeln.

8.14 Kurse und Seminare für Ehe-, Familien- und Erziehungsfragen lassen sich heute auch gemeinsam einrichten. Voraussetzung dafür ist eine Übereinkunft über die Zielvorstellungen der jeweiligen Arbeit.

8.15 In den Schulen soll dem Informationsbedürfnis der Jugend durch eine sachgerechte Einführung in den Glauben der einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Religionsunterricht[30], durch Arbeitsgemeinschaften über ökumenische Fragen oder durch gemeinsame Veranstaltungen (z. B. gemeinsame Einkehrzeiten und Schülerwochen) entsprochen werden.

8.16 Die Jugendarbeit in den Gemeinden der christlichen Kirchen hat sich im letzten Jahrzehnt zunehmend einer ökumenischen Begegnung geöffnet. Dabei zeigen sich verschiedene Tendenzen: Kirchliche Jugendgruppen und -verbände haben gemeinsame Programme und Aktionen entwickelt, die von ökumenischer Verantwortung getragen sind. Ihnen zur Verwirklichung dieser Vorhaben die nötige Unterstützung zu geben, ist um so dringlicher, als andere Gruppen in ihren Aktionen die kirchliche Bindung verloren haben und damit dem ökumenischen Auftrag nicht mehr gerecht werden. Es muß versucht werden, den unlösbaren Zusammenhang von christlichem Glauben und kirchlicher Beheimatung sachgerecht aufzuzeigen und erfahrbar zu machen.

8.17 Eine ökumenische Zusammenarbeit im Bereich der Kindergärten darf auf eine klare religiöse Prägung der Vorschulerziehung nicht verzichten. Absprachen örtlicher Kirchengemeinden über Trägerschaft und Führung von Kindergärten haben sich vor allem an Orten und in Stadtteilen bewährt, wo nur ein einziger Kindergarten eingerichtet werden konnte.

8.2 *Soziale Aufgaben*

8.21 Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben gemeinsam Sendung und Auftrag, sei es gelegen oder ungelegen, für die Wahrheit, für die Wahrung menschlicher Würde, für die Erhaltung des Lebens, für den Schutz von Ehe und Familie, für Freiheit und Gerechtigkeit im Raum der Gesellschaft einzutreten. Gemeinsamen Verlautbarungen der Kirchen wie auch einer Zusammenarbeit christlicher Publizisten kommt hier eine besondere Bedeutung zu.

8.22 Die Art, wie Notleidende, auch wenn sie nicht der eigenen Kirche angehören, in kirchlichen Einrichtungen angenommen und behandelt werden, ist ein Prüfstein nicht nur ökumenischer Gesinnung, sondern auch des Dienstes der Nächstenliebe, der mit christlichem Glauben unlösbar verbunden ist.

8.23 Dieser notwendige Dienst — und nicht erst der Schwund an Helfern — macht eine Zusammenarbeit im sozial-caritativen Bereich erforderlich. Auch bei berechtigter Wahrung eines konfessionell geprägten vielfältigen Angebots müssen sich die Träger der freien Wohlfahrtspflege mehr und mehr auf Formen gemeinsamer Dienste einstellen und unter Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten geeignete Kooperationsmodelle entwickeln.

8.24 Eine ökumenische Zusammenarbeit hat sich bisher schon z. B. bei der Bahnhofsmission, bei der häuslichen Krankenpflege, beim Besuchsdienst in Gemeinde und Krankenhaus angebahnt. Die neuaufkommenden spezialisierten Hilfsdienste wie etwa Telefonseelsorge, Heime der offenen Tür und andere Formen sozial-caritativer Beratung lassen ein solches Zusammengehen noch dringlicher erscheinen. In all diesen Fällen ist auch das Gewissen der Betroffenen zu achten. So muß vor allem Christen in Krankheit und Bedrängnis oder

in schwerer Gewissensnot der Dienst des Seelsorgers der eigenen Kirche zugänglich gemacht werden.

8.25 Dringende gemeinsame Aufgaben sind zum Beispiel:
— die Sorge für die Mitbürger, die in besonderer Weise die Last des Krieges und der Kriegsfolgen zu tragen haben: die Spätheimkehrer, Kriegerwitwen und Kriegsversehrten, die Vertriebenen, Flüchtlinge und Aussiedler;
— die sozialen Probleme von Minderheiten (z. B. der ausländischen Arbeitnehmer, Studenten und Praktikanten);
— die Sorge für die gesellschaftlichen Randgruppen (z. B. für Nichtseßhafte, Suchtgefährdete, Straffällige und ihre Familien);
— der Kampf gegen Hunger, Krankheit, Unwissenheit, Unterdrückung und soziale Ungerechtigkeit in der Welt.

8.26 Viele Aufgaben an bestimmten Bevölkerungsgruppen lassen sich nur in der Form der sogenannten Gemeinwesenarbeit durchführen. Das bedeutet die Zusammenarbeit aller pädagogischen, sozial-caritativen, verwaltungsmäßigen und politischen Aktivitäten unter Mitwirkung der betroffenen Gruppen zur Veränderung ihrer Situation. Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften müssen sich daran aktiv beteiligen.

8.27 Ökumenisch können nur solche Aktionen genannt werden, welche die Annäherung und Einigung der getrennten christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zum Ziel haben sowie der gemeinsamen Aufgabe der Christen gegenüber der Welt dienen.

DRITTER TEIL: VOTEN UND EMPFEHLUNGEN

9. ANREGUNGEN ZUR FÖRDERUNG DER ZUSAMMENARBEIT DER KIRCHEN

9.1 *Voten an die Leitungen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften*

9.11 Da die ökumenische Zusammenarbeit durch eine Überschneidung der Seelsorgebezirke der verschiedenen Konfessionen erschwert wird, möge ihre Abgrenzung im Zuge der staatlichen Landesplanung nach ökumenischen Rücksichten überprüft werden.

9.12 Da das ökumenische Vertrauensklima weithin von den leitenden Personen abhängig ist, möge bei der Besetzung von Kirchenstellen die örtliche ökumenische Situation berücksichtigt werden.

9.13 Die Kirchenleitungen mögen untereinander Regelungen treffen, daß die Kirchengemeinden sich gegenseitig Auskunft zum Personenstand (Taufe, Trauung u. a.) und zur kirchlichen Statistik erteilen.

9.14 Die Kirchenleitungen mögen auch weiterhin besorgt sein, daß die örtlichen Kirchengemeinden bei einem Mangel an kirchlichen und außerkirchlichen Versammlungsräumen sich gegenseitig aushelfen.

9.15 Die Kirchenleitungen mögen Versuche anregen und fördern, durch Wortgottesdienste und Predigten, Vorträge für einzelne Standes- und Berufsgrup-

pen und durch seelsorgliche Hausbesuche den christlichen Glauben in den Ortsgemeinden gemeinsam zu bezeugen.

9.16 Wo Ausbildungsstätten für pastorale Spezialgebiete (z. B. Jugendarbeit, Unterrichtsdidaktik und -methodik, Gruppenpädagogik, Krankenseelsorge, Berufs- und Betriebsseelsorge u. a.) bestehen, sollen sie auch Mitarbeitern anderer Konfessionen offenstehen.

9.17 Um die Stetigkeit und Planmäßigkeit ökumenischer Arbeit auf örtlicher Ebene zu sichern, sollen die Pfarrer und Seelsorger sowie die Gemeindegremien der verschiedenen Konfessionen wenigstens gelegentlich zu gemeinsamen Tagungen und Sitzungen zusammenkommen. Auch die Vertreter der kleineren kirchlichen Gemeinschaften sollen dazu eingeladen werden.

9.2 *Voten an die Deutsche Bischofskonferenz und an den Apostolischen Stuhl*

9.21 Die Bereitschaft, als katholischer Christ zu leben, den Glauben zu bezeugen und den Kindern zu vermitteln, ist heute nicht nur in Frage gestellt, wenn die Eheleute verschiedenen Konfessionen angehören. Die Synode bittet daher die Deutsche Bischofskonferenz, für alle deutschen Diözesen eine Regelung zu treffen, nach der im Ehevorbereitungsprotokoll katholische Brautleute auch dann nach dieser Bereitschaft gefragt werden, wenn beide Partner katholisch sind.

9.22 Die Synode bittet den Papst, im Hinblick auf die in 7.5 vorgeschlagenen pastoralen Maßnahmen das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben.

9.3 *Empfehlungen für eine Zusammenarbeit der Kirchen auf den verschiedenen Ebenen*

9.31 Die Synode regt an, in allen Pfarrgemeinden und, wo es zweckmäßig ist, auch auf überpfarrlicher (z. B. Dekanats- oder Stadt-) Ebene, ökumenische Sachausschüsse zu bilden, in kleineren Gemeinden wenigstens ökumenische Beauftragte zu bestellen, um so den Kontakt mit anderen Konfessionen zu sichern.

9.32 Im regionalen, diözesanen und überdiözesanen Bereich (bzw. in den entsprechenden Bereichen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften) ist eine Zusammenfassung der vorhandenen ökumenischen Bestrebungen und Einrichtungen dringend erforderlich[31]. Dies gilt auch für die zwischenkirchlichen Bemühungen in den einzelnen Sachbereichen kirchlicher Arbeit.

9.33 Zur Sicherung einer stetigen Entwicklung und einer Ausweitung der Zusammenarbeit empfiehlt die Synode, von den zwischenkirchlichen Organisationen in Deutschland Gebrauch zu machen und in ihnen aktiv mitzuarbeiten. Das gilt besonders für die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und die regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen.

9.34 Wegen der Aufgabe, die der Kirche im Dienst an der Versöhnung der Völker in Europa zukommt, mögen weitere Möglichkeiten von Kontakten der katholischen Kirche in den europäischen Ländern zur Konferenz Europäischer Kirchen geprüft werden[32].

9.35 Die Synode spricht den Wunsch aus, daß die Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der katholischen Kirche weitere Fortschritte machen und zu einer verantwortbaren und wirksamen Form der Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen führen möge[33].

9.4 *Empfehlungen zur Wirksamkeit ökumenischer Arbeit*

9.41 Bei allen ökumenischen Einrichtungen sollen die zuständigen kirchlichen Stellen verantwortlich mitarbeiten. Nur so kann es zu verbindlichen Absprachen zwischen den Kirchen kommen, die für das Zusammenleben der Christen am Ort und für die Weiterentwicklung der ökumenischen Bewegung nötig und hilfreich sind.

9.42 Bei zwischenkirchlichen Absprachen müssen auch die Anliegen der nicht vertretenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bedacht werden.

9.43 Die Kirchenleitungen dürfen nicht übersehen, daß alte wie neue Glaubenserfahrungen und darum auch die freien ökumenischen Initiativen in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften den Raum haben müssen, in dem sie sich bewähren können. Ökumenische Gremien und Beauftragte sollen auf Zusammenarbeit und Erfahrungsaustausch mit ihnen Wert legen.

9.44 Die Träger der freien ökumenischen Initiativen sollen rechtzeitig mit den zuständigen Kirchenleitungen Verbindung aufnehmen und mit ihnen zusammenarbeiten.

9.5 *An alle in der katholischen Kirche für die Einheit Verantwortlichen*

Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub. Die Gunst der Stunde, vom Herrn der Zeiten geschenkt, darf nicht versäumt werden. Schon gibt es beunruhigende Zeichen der Erschlaffung des ökumenischen Willens, der im Zweiten Vatikanischen Konzil seinen epochalen Ausdruck gefunden hat. Um so mehr sind jetzt alle Verantwortlichen in Gemeinde, Bistum und Weltkirche gerufen, ihr ökumenisches Gewissen zu schärfen. Was die Synode als durchlaufende Perspektive bezeichnet hat, muß sich in ökumenischer Offenheit und Förderung ökumenischer Initiativen umsetzen. Ökumenische Orientierung muß neuer Stil der Kirche werden.

ANMERKUNGEN

[1] Die Allgemeine Umfrage zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland erbrachte, daß 46,6 % der Katholiken mit den bisherigen ökumenischen Initiativen der katholischen Kirche einverstanden sind; ebenso viele (46,4 %) wünschen, daß die Anstrengungen noch verstärkt werden. Nur wenige (7,9 %) sind unentschieden; 20,4 % jedoch sind besorgt, daß die katholische Kirche dabei zu viel von sich selbst aufgeben könnte.

[2] Für die hier anstehenden Aufgaben sei verwiesen auf die wichtigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit sowie die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

[3] ÖD, Nr. 3; vgl. auch das Arbeitsdokument „Erwägungen und Hinweise zum ökumenischen Dialog" (hrsg. vom Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen),

IV, 2 a, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 30, Trier 1971, 65 (weiterhin zitiert als „Arbeitsdokument").

[4] Vgl. KK, Nr. 8: „Haec Ecclesia ... subsistit in Ecclesia catholica". Der Ausdruck „subsistit in" ist nach ausführlicher Diskussion an die Stelle eines „est" in der ersten Vorlage getreten. Vgl. auch ÖD, Nr. 4.

[5] Vgl. das Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der röm.-kath. Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen über „Katholizität und Apostolizität", Abschnitt „Die Katholizität", Nr. 4: „Die Kirche soll nicht nur ‚offen' sein in ihrer Verkündigung ohne Ansehen der Person, der Rasse, der Klasse oder Kultur, sondern auch für alle ‚bewohnbar' sein, für alle ein ‚Zuhause' sein, indem sie in ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit sichtbar macht". In: K. Raiser (Hrgb.), Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 18/19, Stuttgart 1971, 136—161, hier 140.

[6] Ähnlich lautet die sogenannte Basis-Formel des Ökumenischen Rates der Kirchen: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."

[7] Dieser Gedanke hat dazu geführt, den Begriff „Hierarchie der Wahrheiten" in das Ökumenismusdekret aufzunehmen. Vgl. Lorenz Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus", Paderborn 1956, 98.

[8] Vgl. Erklärung „Mysterium Ecclesiae" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. 6. 1973, Kap. 5: „Es kann unter anderem geschehen, daß eine dogmatische Wahrheit zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird und dann später, wenn man sie in größerem Zusammenhang mit den übrigen Glaubenswahrheiten oder menschlichen Erkenntnissen betrachtet, vollständiger und vollkommener ausgesagt wird ... Wenn auch die Wahrheiten, die die Kirche durch ihre dogmatischen Formeln in der Tat zu lehren beabsichtigt, sich von den wandelbaren Begriffen einer gewissen Epoche unterscheiden und auch ohne diese ausgedrückt werden können, kann es andererseits mitunter geschehen, daß jene Wahrheiten ebenso vom kirchlichen Lehramt in Worten vorgetragen werden, die selbst Anzeichen einer solchen begrifflichen Bedingtheit an sich tragen."

[9] „Arbeitsdokument", IV, 4 c.

[10] Zitat aus dem in Anm. 5 genannten Studiendokumenten, ebd. 140.

[11] „Arbeitsdokument", III, 3.

[12] „Arbeitsdokument", IV, 5; vgl. ÖD, Nr. 4.

[13] Vgl. Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 3—6.

[14] „Arbeitsdokument", VII, 7.

[15] Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 18: „Es hat eine ökumenische Bedeutung, daß die Taufe, die von Amtsträgern der von uns getrennten Kirchen und Kirchengemeinschaften gespendet wird, gebührend eingeschätzt wird. Dadurch erweist sich die Taufe wahrhaft als ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind" (vgl. ÖD, Nr. 22; KK, Nr. 15).

[16] Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 13. Vgl. W. Bartz, Orientierung über die Gültigkeit der in Freikirchen und christlichen Sondergemeinschaften gespendeten Taufe, Trier 1971.

[17] Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 14.

[18] Das gilt z. B. für die Sammlung „Gemeinsame Kirchenlieder", die von allen Kirchenleitungen des deutschen Sprachraums anerkannt ist.

[19] Vgl. die der deutschen Situation angepaßten Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Motu proprio „Matrimonia mixta" über die rechtliche

Ordnung konfessionsverschiedener Ehen, 1970 (weiterhin zitiert als „Ausführungsbestimmungen").

[20] Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz haben „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner" herausgegeben. (Echter Verlag, Würzburg, und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1974).

[21] „Ausführungsbestimmungen", Anm. 3.

[22] Neben der starken konfessionellen Mischung der Bevölkerung bestimmt das Rechtssystem der obligatorischen Zivilehe die Situation in Deutschland, so daß hier erhöht die Gefahr einer nur zivilen und damit kirchenrechtlich ungültigen Ehe gegeben ist. Deshalb erkennen die deutschen Bischöfe an, „daß bei den Gegebenheiten in Deutschland in jedem Fall ein Dispensgrund gemäß ‚Matrimonia mixta' Nr. 3 vorliegt" („Ausführungsbestimmungen", 1. a).

[23] Die Synode tritt dafür ein, daß dieses Versprechen auch dann gegeben wird, wenn beide Brautleute katholisch sind (vgl. 9.21).

[24] „Für eine erfüllte Ehe ist die gemeinsame Glaubensüberzeugung der Eheleute ein besonders tragfähiges Fundament. Die Kirchen dürfen darum nicht müde werden, alle, die sich auf die Ehe vorbereiten, auf dieses tiefste Fundament menschlicher Gemeinsamkeit hinzuweisen". (Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen vom 18. Januar 1971 in: Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner vom März 1974, S. 21).

[25] „Ausführungsbestimmungen", Anm. 8.

[26] Vgl. Dekret der Römischen Kongregation für die Ostkirchen, AAS, LIX (1967), 165 f.

[27] Vgl. „Ausführungsbestimmungen", Nr. 8 mit Anm. 12—15.

[28] Vgl. das Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen vom 18. Januar 1971 (Nr. 3 d): „Nach einer erfolgten Trauung sollen die Seelsorger mit den konfessionsverschiedenen Paaren bzw. Familien in Verbindung bleiben und dabei Ratschläge geben für die Glaubenspraxis im Ehe- und Familienleben (Gebet, Teilnahme am Gottesdienst u. a.). Beide Seelsorger sollen auch gelegentlich die konfessionsverschiedenen Paare am Ort zu Gesprächen einladen, in denen sie gemeinsam Glaubensfragen und Fragen des religiösen Lebens besprechen."

[29] „Arbeitsdokument", IV, 3 a.

[30] Der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" befaßt sich mit dieser Frage.

[31] Vgl. Ökumenisches Direktorium, I. Teil, Nr. 3—8.

[32] Die Konferenz Europäischer Kirchen „ist eine ökumenische Gemeinschaft von Kirchen Europas", deren Arbeit den Zweck verfolgt, „bei regelmäßigen Zusammenkünften Fragen, die die Kirchen in Europa angehen, zu erörtern und sich gegenseitig zu fördern in dem allen Kirchen aufgetragenen Dienst in der gegenwärtigen europäischen Situation" (Satzung, Art. 1).

[33] Vgl. Anm. 6 und den Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen „Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen", Ökumenische Rundschau 1972, 526—561. In ihrem Vorwort schreiben Jan Kardinal Willebrands und Eugene Carson Blake: „Der Versuch, einen Termin festzusetzen, bis zu welchem man eine Antwort auf die Frage des Beitritts der römisch-katholischen Kirche gefunden haben muß, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht realistisch ... Alle sind jedoch überzeugt, daß die Zusammenarbeit zwischen diesen Körperschaften nicht nur fortgesetzt, sondern noch intensiver werden muß."

Chronik

Vom 1.—7. Dezember 1974 fand in Montreux eine Konferenz der ÖRK-Kommissionen für Kirchlichen Entwicklungsdienst und Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst über Entwicklungsfragen statt. Eine erste solche Konferenz war im Januar 1970 gleichfalls in Montreux abgehalten worden.

Ein ständiges Verbindungskomitee zwischen dem katholischen Rat der Europäischen Bischofskonferenz und der Konferenz Europäischer Kirchen soll anstelle der bisherigen Begegnungen von Vertretern beider Organisationen treten. Dieser Vorschlag wurde auf dem vierten Treffen, das Anfang Februar in Genf stattfand, gemacht. Das ständige Komitee soll für das Studium theologischer Probleme und daraus resultierende praktische Aktionen, für gemeinsames Handeln in besonderen Situationen wie etwa der Irlandkrise sowie für erweiterte Konsultationstreffen verantwortlich sein.

Das Hauptthema der nicht-katholischen ökumenischen Theologie des Jahres 1974 war nach Ansicht des Paderborner Erzbischofs Dr. J. J. Degenhardt der „Disput zwischen evangelikaler und ökumenischer Bewegung". In seinem Bericht zur ökumenischen Situation vor der Frühjahrsversammlung der katholischen Deutschen Bischofskonferenz in Bad Honnef erklärte Degenhardt, die Evangelikalen könnten auch zu einer großen Frage an die katholische Kirche werden.

Auf einem Treffen bei Regensburg wurde Ende Januar eine Zusammenarbeit zwischen der Konferenz „Bekennender Gemeinschaften" und dem konservativen Katholizismus vereinbart. An den Verhandlungen nahmen u. a. Professor Beyerhaus (Tübingen) und Bischof Dr. Graber (Regensburg) teil.

Verständnis für die römisch-katholische Absage an den geplanten ökumenischen Pfingstgottesdienst im Deutschen Fernsehen hat die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) bekundet. Dieses gemeinsame Gremium aller Konfessionen in der Bundesrepublik erklärte am 7. Februar in Frankfurt in einer von ihren Vorsitzenden Bischof Sommer, Erzbischof Degenhardt und Landesbischof Heintze unterzeichneten Verlautbarung, weil „echte Ökumene" Einfühlungsvermögen und Verständnis für die Glaubensüberzeugungen des anderen voraussetze, möge man „die Entscheidung der katholischen Bischöfe achten und nicht vorschnell als unökumenisch abstempeln". Die Absage war damit begründet worden, daß für Katholiken an Sonn- und Feiertagen die Eucharistie im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehen müsse.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat ihre Mitgliedskirchen und die zehn regionalen Arbeitsgemeinschaften aufgefordert, sich aktiv am „Tag des ausländischen Mitbürgers" am 12. Oktober zu beteiligen.

Die Christen und die Kirchen dürften „auch in Spannungen nicht einander loslassen", heißt es in einem „Wort an die Gemeinden", mit dem sich die württembergische Landessynode Mitte Februar zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen um Fragen der Mission und um den Ökumenischen Rat der Kirchen äußerte. In der auf einer Sondertagung mit dem Thema „Weltmission

und Ökumene" einstimmig verabschiedeten Erklärung wird betont, daß die in Christus begründete Einheit der Kirche ohne Verwischung von Gegensätzen an die „Wahrheit des Evangeliums" gebunden bleibt.

Von Personen

Der indische Wirtschaftswissenschaftler Prof. Dr. Samuel L. Parmar, von 1964—1967 Beigeordneter Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, wurde in die Bildungsabteilung des ÖRK berufen, konnte jedoch wegen einer Erkrankung seine Tätigkeit vorerst noch nicht aufnehmen.

Zum Nachfolger des zurückgetretenen Bischofs der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, Prof. Dr. Andrzej Wantula, wurde Pfarrer Janusz Narzynski, bisher Vizepräsident der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft in Polen und Dozent an der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau, gewählt.

Prof. Dr. Witold Benedyktowicz, Superintendent der Methodistischen Kirche in Polen und Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie an der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau, wurde zum neuen Präses des Polnischen Ökumenischen Rates gewählt. Er ist Nachfolger von Jan Niewieczercal, Bischof der Evangelisch-Reformierten Kirche in Polen.

Als Nachfolger von Archimandrit Kyrill, wird der bisherige Vikarbischof für Kanada und USA, Makariy, neuer ständiger Vertreter des Moskauer Patriarchats am Sitz des ÖRK in Genf.

Seminardirektor i. R. Dr. Dr. Hans Luckey, von 1961—1965 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, vollendete am 25. März sein 75. Lebensjahr.

Pfarrer Heinz Renkewitz, früherer Unitätsdirektor der Herrnhuter Brüdergemeine und später Studienleiter der Evangelischen Akademie Arnoldshain, der schon seit den 20er Jahren in der ökumenischen Bewegung tätig war und von 1948—1954 dem Zentralausschuß des ÖRK angehörte, starb am 28. Dezember im Alter von 72 Jahren.

Der amerikanische Theologe, Dr. Henry Smith Leiper, von 1948 bis 1952 Beigeordneter Generalsekretär des ÖRK, starb am 22. Januar im Alter von 83 Jahren.

Prof. Dr. Henry P. Van Dusen, führender amerikanischer Theologe und einer der Mitinitiatoren der ökumenischen Bewegung, starb am 13. Februar im Alter von 77 Jahren.

Prof. Dr. Joseph Lortz, durch seine Arbeiten über die Reformation zum Bahnbrecher für die ökumenische Verständigung geworden, starb am 21. Februar im Alter von 87 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. 2. 1975)

Karl Lehmann, „Wie kann die Einheit der Kirche erreicht werden? Versuch einer römisch-katholischen Antwort", Una Sancta, Heft 4/1974, S. 344—348.

Die Frage, wie die Einheit der Kirche erreicht werden kann, ist heute eine „dringliche und unaufschiebbare Aufgabe". Unsere vielfältigen Bemühungen — die Konsensusdokumente über Euchari-

stie, Amt und Ordination — haben noch keinen rechten Fortschritt auf dem Weg zur kirchlichen Einheit gebracht. Im Gegenteil, die Krise des Ökumenismus ist in vielen Kirchen eine Tatsache. Wie die Einheit der Kirche erreicht werden kann? Bei dieser Fragestellung wird der Katholik grundsätzlich an der Überzeugung festhalten, daß die Einheit der Kirche von Christus gegeben ist. Aber das, was heute von der katholischen Einheit übriggeblieben ist, ist durch viele Abspaltungen hindurchgegangen. Das Ökumenismusdekret spricht den verschiedenen nichtkatholischen Kirchen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, einen authentischen ekklesiologischen Status zu. Das ist ein Ausgangspunkt, aber man wird darüber hinausgehen müssen zu einer Zielvorstellung der Einheit. Kriterien dafür wären 1. die Gemeinsamkeit im katholischen Glauben, 2. eine Einheit in den Grundelementen der Kirchenverfassung, 3. die Einheit der eucharistischen Gemeinschaft. Dabei ist in der Frage der Kirchenverfassung anzunehmen, daß „sich vermutlich die konkreten Vollzugsweisen des Bischofsamtes und auch des Petrusdienstes in der Kirche auf Grund vieler anderer Entwicklungen und nichttheologischer Faktoren so ändern, daß man bei der Nennung dieser Probleme und ihrer Inhalte nicht einfach an den Status quo zu denken braucht" (S. 346). Ohne eine „Fusion" auf dem kleinsten Nenner anzuvisieren und ohne die Sorge um die sogenannte Identität zu übertreiben, erscheint die römisch-katholische Kirche von ihrer Grundgestalt her durchaus fähig, den universalen Dienst der Einigung zu leisten, wenn man an der Spitze wie an der Basis lernt, der legitimen Pluralität freien Raum zu lassen. Da das Maß gegenseitiger Annäherung in den verschiedenen kirchlichen Lebenseinheiten verschieden ist, sollte man diesen Teilen erlauben, in ihrem Bereich korporative Wiedervereinigungen anzustreben. Die Einheit selbst ist Geschenk Gottes; das schließt aber nicht aus, daß man den differenzierten Prozeß der Einigung plant und in Gang setzt.

Kurt Schmidt-Clausen, „Kooperation ohne Konkurrenz. Lutherische Kirchen im ökumenischen Kontext", Lutherische Monatshefte, Nr. 2/1975, S. 81—84.

Mehr als zweieinhalb Jahrzehnte nach der Gründung des Lutherischen Weltbundes, der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands, der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Ökumenischen Rates der Kirchen scheint wieder umstritten zu sein, in welchem Verhältnis lutherische Kirche und Ökumene zueinander stehen sollen. Die Klärung dieser Frage ist dringlich. Die lutherische Kirche ist eine in aller Welt wirkliche Kirche, „genau wie die orthodoxe Kirche, die anglikanische Kirche oder die römisch-katholische Kirche" (S. 81). Sie ist „aufgrund ihrer Einsichten ebenso wie aufgrund ihrer Größe und ihrer besonderen Prägung ein bedeutendes und unersetzliches Element in der Weltchristenheit" (S. 81 f.). Aber sie ist auch „Kirche in der Ökumene", sie lebt nicht nur neben oder außerhalb der Ökumene, sondern in der Gemeinschaft mit anderen Konfessionskirchen in aller Welt. Die deutschen Lutheraner haben seit längerem ein unterkühltes Verhältnis zum ÖRK. Vermutlich kommt das daher, daß die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands kein Mitglied im ÖRK wurde, daß sie auch deshalb keinen Einfluß auf die Entscheidungen des Weltkirchenrates nehmen kann. Auch wird sie nicht so gut informiert. Daß die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands als wichtigste ökumenische Neubildung im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts kein Mitglied im ÖRK ist, ist ein Anachronismus. Be-

lastet wird das Verhältnis der deutschen Lutheraner zum ÖRK aber auch „durch Vorbehalte gegenüber der vermuteten oder tatsächlichen politisch-ideologischen Richtung, in die der Genfer Stab die Gesamtorganisation zu lenken scheint" und „durch den Streit um die sachgemäße Zweckbestimmung, Verwendung und Aufstockung des Sonderfonds zum Antirassismusprogramm des ÖRK" (S. 82). Die Spannungen wären wohl nicht so groß, wenn der ÖRK nicht „einige schwere Fehler" gemacht hätte. Aber nicht alles, was kritisch anzumerken ist, geht zu Lasten des ÖRK. Vieles hängt zusammen mit der politisch-sozialen Entwicklung in der Dritten Welt, der Entwicklung der Missionstheologie und der Bereitschaft der beteiligten Kirchen und Missionsgesellschaften zur Reform. Auch das muß gesehen werden. Deshalb sollte die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands ihre „Mitarbeit intensiver und auch kritischer zu gestalten" versuchen. Nicht nur in der internationalen Missionszusammenarbeit, sondern auch in den „soziopolitischen und sozioökonomischen Studien- und Aktionsprogrammen", in Programmen wie „Mann und Frau in der Gesellschaft", dem Programm zu Bekämpfung des Rassismus und vor allem der ökumenischen Studienarbeit des ÖRK, wie sie insbesondere im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung beachtliche und erfolgreiche Leistungen seit 1948 vorzuweisen hat (S. 83). Wichtig für die Fortführung des Dialogs ist die Wertschätzung der Bekenntnisse. Die Probleme sind heute differenzierter. „Die Ökumene hat gelernt, daß die Einheit nichts ist, wenn man in der Wahrheit getrennt bleibt. Da es in den verschiedenen Bekenntnissen um Wahrheit geht, knüpfen sich an den Dialog der Bekenntnisse große Hoffnungen" (S. 83). Das gilt auch im Blick auf die katholischen Glaubensbrüder. „Der VELKD-Plan, die begrenzte offene Kommunion auch katholischen Christen anzubieten, ist als ein Zeichen der Solidarität zu begrüßen. Man kann nur hoffen, daß die römisch-katholische Kirche dieses Signal versteht" (S. 83). Aber auch das neue Leitbild von Kirchengemeinschaft, das der Leuenberger Konkordie zugrunde liegt, führt weiter. Die Konkordie sieht die Identität einer Kirche wesentlich in ihrem Bekenntnis als dem Inbegriff ihrer Glaubensbezeugung verankert. Jede Kirche verfügt über ein Bekenntnis oder wenigstens über eine entsprechende Zusammenfassung ihrer Glaubenseinheit. So hat sich in der Ökumene eine zentrale Überzeugung lutherischer Theologie durchgesetzt: „daß es für die wahre Einheit der Kirche nicht wesentlich ist, in den Organisations- und Strukturfragen übereinzustimmen, wohl aber ... in der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung Konsens zu haben" (S. 84). Die Bekenntnisse — und mit ihnen das lutherische Bekenntnis — sind wieder zu erstrangigen ökumenischen Faktoren geworden. Mitgewirkt haben nicht zuletzt auch die konfessionellen Weltbünde und unter ihnen der Lutherische Weltbund mit seinen vielfältigen ökumenischen Wirkungen. Was bedeuten sie für den ÖRK? „Konkurrenz, Gegensatz oder Streit? In keiner Weise; eher könnte man das Neben- und Miteinander der beiden Organisationen auf die Formel bringen: Kooperation, Ergänzung, Komplementarität. Darüber hinaus ist es sehr nützlich, daß beide sich gegenseitig immer aufs neue zur Sache zu rufen vermögen, und gerade dann, wenn sie ihr Eigenes profiliert zur Geltung bringen. Nichts wäre für die ökumenische Bewegung unheilvoller als ökumenischer Zentralismus und ökumenisches Monopoldenken. Darum: gäbe es den Lutherischen Weltbund nicht, er müßte jetzt erfunden werden" (S. 84).

Joseph J. Spae, „Ökumene und Entwicklung — Vom Dialog zum Handeln", Lutherische Rundschau, Heft 3/1974, S. 321—327.

Die Hebung des wirtschaftlichen Niveaus von Millionen von Menschen ist ein Vorhaben von bestürzenden Ausmaßen. Für die Kirchen ist das zur Zeit die allerwichtigste Aufgabe, eine Aufgabe, die wir gemeinsam — und zwar nicht nur wir Christen, sondern Christen und alle Menschen guten Willens zusammen — mit unseren besten Kräften zu bewältigen haben. Dabei ist die sachgerechte Hilfe immer auch die beste Hilfe, damit wir „wirklich gegen Armut ankämpfen und nicht nur für die Armen den Weihnachtsmann spielen" (S. 324). Das ist, wie Erfahrungen in Japan und Indien zeigen, nicht immer leicht. Ein großer Teil der Hilfe versickert oft auf allen Ebenen der Wirtschaftsstruktur und nur ein kleiner Prozentsatz gelangt wirklich zu den Leuten, für die die Hilfe eigentlich bestimmt ist. Erste Voraussetzung ist deshalb, daß der eigentliche Hilfszweck deutlich ist. Denn Hilfe wird für eine Vielzahl von kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und kirchlichen Anliegen erwartet; das christliche Gewissen muß aber dem Kampf gegen Hunger und Krankheit den absoluten Vorrang einräumen. Ferner muß gesichert sein, daß die Empfänger der Hilfe sorgfältig ausgewählt werden, die Projekte umsichtig geplant sind und die aufgewendeten Mittel wirklich projektentsprechend verwandt werden. Wichtig ist auch, daß die Hilfe dort ansetzt, wo sich die untersten Schichten der Armen und Ausgebeuteten befinden. Diese Grundsätze müssen Kriterien einer wirksamen Entwicklungshilfe sein. Ihre Anwendung wird es verhindern, daß die christliche Wohlfahrtsarbeit zur Bildung „christlicher Gettos" führt, die Anachronismen hervorrufen und sich auf lange Sicht schädlich auswirken. „Wenn die Armen aus ihrer Lethargie erwachen, wenn die Christen ihre Pflicht zur Zusammenarbeit und die Vorteile einer solchen Zusammenarbeit begreifen, werden wir wissen, wie wir die Aufgabe bewältigen können" (S. 327). —

Die von Spae betonte Entwicklungshilfe „jenseits des christlichen Gettos" wird für die Kirchen besonders dringlich durch die Ergebnisse der von der UNO veranstalteten Welternährungskonferenz 1974. Über diese Konferenz und die Rolle der Kirchen: *Theodor Dams*, „Die Welternährungskonferenz 1974", Herder-Korrespondenz, Heft 12/1974, S. 640—645, und *Eberhard le Coutre*, „Caritas löst keine Hungerkrise. Die Rolle der Kirchen bei der UN-Ernährungskonferenz", Lutherische Monatshefte, Heft 1/1975, S. 25—27.

Aus der Entwicklungskonferenz, die im Dezember 1974 von den ÖRK-Kommissionen für Kirchlichen Entwicklungsdienst und Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst in Montreux veranstaltet wurde, bringt Ecumenical Review, No. 1/1975 folgende einschlägige Beiträge:

Jan Pronk, „Development in the '70s: Seven Proposals", S. 16—23, *José Miguez Bonino*, „The Struggle of the Poor and the Church", S. 37—43.

Wilbert R. Shenk, „Mission Agency and African Independent Churches", International Review of Mission, Vol. LXIII No. 252, Oktober 1974, S. 475—491.

Noch vor einigen Jahrzehnten standen die älteren Kirchen und die Missionsstationen den unabhängigen Kirchen Afrikas feindlich gegenüber. Vollzogen diese unabhängigen Bewegungen nicht den „Brükkenschlag zurück zum Heidentum", waren sie selbst nicht Schöpfungen eines wuchernden Synkretismus? Heute jedoch

erscheint die Frage nicht mehr so eindeutig zu beantworten. Denn was sich in den unabhängigen Kirchen manifestiert, könnte auch ein Stück Bodenständigkeit afrikanischen Christentums werden. Von den rund 5 000 unabhängigen Kirchen in Afrika rechtfertigt allerdings nur ein kleiner Prozentsatz diesen Eindruck, dieser aber ist durch Mitgliederzahl und Konsistenz so imponierend, daß die Mission ihren Auftrag gegenüber den unabhängigen Kirchen neu zu durchdenken hat. Seit Sundklers Standardwerk „Bantu Prophets in South Africa" (1948) liegt ausreichendes Material und eine gewisse Systematik der Unabhängigkeitsgruppen vor; eine Missionsstrategie kann darauf basieren. Sie muß das Informelle dieser Gruppen und Bewegungen zur Grundlage ihrer Planungen machen. Äußerste Flexibilität ist nötig, dazu als Methode des Aufeinanderzugehens der Dialog. Er wird berücksichtigen müssen, daß der Glaube der unabhängigen Kirchen sich noch in einem vorliterarischen und, man könnte sagen „vorreformatorischen", Stadium befindet. Ohne die eigenen kirchlichen Institutionen einführen zu wollen, werden die Missionare aus dem Westen und aus den jungen Kirchen den Boden dafür bereiten müssen, daß innerhalb der unabhängigen Kirchen sich eigene Strukturen entwickeln können. Das Hauptproblem, das früher oder später angegangen werden muß, ist die Frage einer eigenen Theologie. Das alles in der nötigen Demut und Geduld. Die unabhängigen Kirchen, „ihre dynamische Präsenz auf dem afrikanischen Kontinent heute bestätigen beides: Erfolg und Versagen der christlichen Mission. Der Christ aus dem Abendland sollte sich freuen, daß auch diese unabhängigen Kirchen Früchte des Evangeliums sind, und er sollte sich eine ihm selbst ungewohnte Bescheidenheit zu eigen machen, ausdauernd genug, etwas davon zu lernen, was Gott seinem ganzen Volk durch diese afrikanischen unabhängigen Kirchen sagen will" (S. 491).

Weitere beachtenswerte Beiträge

Christen und Juden. Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate", Art. 4, Herder-Korrespondenz, Heft 2/1975, S. 65—68.

Pierre Duprey, „Die Einheit wiederherstellen. Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft", KNA-Ökumenische Information, Nr. 45/1975, S. 5—8.

Wilhelm Korstick, „Christus unser Leben" (Zum Thema Christus befreit und eint), Alt-Katholisches Jahrbuch 1975, S. 12—16.

John S. Mbiti, „Evangelisation im schwarzen Kontinent", Evangelische Kommentare, Nr. 1/1975, S. 35—38.

Heribert Mühlen, „Scheitert die Einigung der getrennten Kirchen an der Wahrheitsfrage?", Kerygma und Dogma, Nr. 4/1974, S. 251—261.

Günther Gaßmann, „Zehn Jahre Ökumenismusdekret. Eine Zwischenbilanz der ökumenischen Bemühungen 1964—1974". Herder-Korrespondenz, Heft 1/1975, S. 29—31.

Gerhard Rein, „Geschwindigkeitsbegrenzung im Ökumenischen Rat? Zur Tagung des ÖRK-Zentralkomitees in Berlin vom 11. bis 18. August 1974", Der Überblick, Nr. 3/1974, S. 36—37.

Jörg Splett, „Das Humanum im Christentum und im Marxismus", Stimmen der Zeit, Heft 11/1974, S. 740—754.

John B. Taylor, „Dialog von gleich zu gleich. Neue Möglichkeiten für Christen und Muslimen", Evangelische Kommentare, Heft 2/1975, S. 92—94.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE STANDORT-BESTIMMUNG

Eberhard Stammler, Kirche am Ende unsres Jahrhunderts. Witterungen — Wünsche — Wagnisse. Radius-Verlag, Stuttgart 1974. 140 Seiten. Paperback DM 24,—.

Es sind eigentlich keine neuen Einsichten und Erkenntnisse, die uns in dieser kritischen Situationsanalyse des deutschen Protestantismus geboten werden. Bemerkenswert ist aber ihre brennpunktartige Zusammenfassung und Verknüpfung in einer *tour d'horizon,* die zum Mit- und Nachdenken nicht nur anleitet, sondern geradezu herausfordert. Ob es die Zeittendenzen sind, in der „Angst vor dem Kommenden" und im „Warten auf das Glück", die die Verkündigung der Kirche als „Angebot von Vertrauen" deuten lassen, ob es um den Sinn und Standort der Konfessionen und den Auftrag der Theologie geht, die Überwindung der „Kirchtumshorizonte" durch die Ökumene (ein treffliches Kapitel übrigens!), die „Kirche jenseits der Kirchen" und „die Hoffnung auf die Gemeinde" — immer erweist sich Eberhard Stammler, Journalist und Theologe zugleich, als aufmerksamer Beobachter ebenso wie als engagierter Christ, der letztlich nicht negativ urteilen und verurteilen, sondern „Mut zur Zukunft" machen will.

Daß der Leser in vielem anderer Meinung sein wird — es seien nur etwa die unseres Erachtens zu überzogene Kritik an der wissenschaftlichen Theologie oder der atomisierte Gemeindebegriff genannt —, spricht nicht gegen, sondern für das Buch, weil es dadurch bewußt mitten in eine Diskussion einführen will, die auch von erheblicher ökumenischer Relevanz ist. Denn wie werden beispielsweise die Vertreter der EKD in Nairobi ihre Kirche im Kontext der Weltchristenheit verstehen und darstellen? Stammlers Gedankengänge vermitteln den Vorüberlegungen hierzu lebendige und geistvolle Anstöße.

Kg.

Walbert Bühlmann, Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Kirche. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1974. 344 Seiten. Kart. lam. DM 29,50.

Während kirchliche Stimmen, besonders der Ökumene, über „Stagnation" und „Provinzialismus" klagen, möchte der Autor, Generalsekretär der Missionen des Kapuzinerordens in Rom, die Perspektive der Hoffnung aufzeigen — „Die Chancen überwogen stets im Laufe der Geschichte!" —, und so werden wir von ihm hineingenommen in eine faszinierende Gesamtschau, in eine mitreißende Prospektive. Die große Chance der Gegenwart sieht er im Kommen einer „Dritten Kirche" — der Kirche des Südens, die, neben die Kirchen des Ostens und des Westens tretend, das „epochale Ereignis" unseres Jahrhunderts sein wird. Von hier aus entrollt er das Bild der katholischen Kirche — wie sie lebt und noch mehr wie sie leben sollte: in ihren Ämtern, ihrer Mission, in der „Ökumene mit Mitchristen und Nichtchristen". Auch in der so schwerwiegenden Priesterfrage weiß der Verfasser der „heillosen" die „heilsame Krise" gegenüberzustellen, und er kennt die „neuentdeckte Macht der Laien" und die ökumenische und missionarische Bedeutung der Ortskirche, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie beschrieben hat. In dieser Schau erweitert sich der Verkündigungsauftrag in Richtung auf den *ganzen* Menschen; auch Erziehung, Massenkommunikation, Urbanisierungsprobleme erhalten ihren Ort in einem kirchlich-missionarischen Konzept.

Natürlich weiß Walter Bühlmann, daß der Übergang nicht ohne Bruch und Preisgabe von Liebgewordenem vonstatten gehen kann. Aber die Offenheit, das Risiko gehören dazu: „Das Leben geht weiter. Die Formen mögen sich ändern (selbst mehr, als uns lieb ist), die Sache bleibt... Wenn wir den Mut haben, die bestehenden, sofern überholten Strukturen zu verlassen, dann wird Gott uns die neuen Strukturen im Achten auf die Zeichen der Zeit finden lassen. Eine gewisse Unsicherheit müssen wir dabei in Kauf nehmen. Es ist schließlich nicht nötig, eine Landkarte des Gelobten Landes zu besitzen, bevor man Ägypten verläßt!" (S. 313).

Richard Boeckler

Helmut Fox, Ökumene — Hoffnung oder Illusion? Eine katholische Bilanz. Spee Buchverlag, Trier 1974. 166 Seiten. Kart. DM 19,80.

Mit wenigen Pinselstrichen schafft der Autor ein, man kann fast sagen: vollständiges Bild der ökumenischen Konstellation in der katholischen Kirche Deutschlands. Er schreibt seine Studie für diejenigen, „die an der ökumenischen Arbeit interessiert sind und sich ... schnell informieren wollen". Trotz der Kürze gelingt es H. Fox aber doch, eine ganze Menge wesentlichen Materials vorzustellen, ohne dazu seinen persönlichen Kommentar zu versagen.

In einem ersten Teil geht es ihm um die Darstellung der kirchenamtlichen Positionen zum Ökumenismus. Als wichtigster Stützen hierfür bedient er sich der Konzilsdokumente, der nachkonziliaren Verlautbarungen vatikanischer Behörden sowie der Verlautbarungen und Erklärungen der deutschen Bischöfe seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Im zweiten Hauptteil stellt er die ökumenischen Impulse, Kontakte und Aktivitäten im bundesdeutschen Katholizismus dar an Hand der letzten Katholikentage, der Verhandlungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer, der Diskussionen um das Ämtermemorandum der Universitätsinstitute sowie anderer ökumenisch relevanter Geschehnisse der letzten Jahre. Im dritten Hauptteil bündelt H. Fox nochmals seine schon zuvor sporadisch geäußerten persönlichen Eindrücke in Form einer ökumenischen Bilanz. Er untersucht dabei, säuberlich getrennt, einerseits die amtlichen Aktivitäten und andererseits die ökumenischen Bestrebungen an der kirchlichen Basis. Daß er dabei in diesen beiden Bereichen sachliche Unterschiede vorfindet, ist wohl verständlich. Befremden allerdings erweckt seine Übertragung dieser Unterschiede auf die Ebene der prinzipiellen Einstellung zur Ökumene, so daß er beide streckenweise als gegenüberstehende und sich bekämpfende Interessengruppen erscheinen läßt, wie es wohl kaum der Realität entspricht. Seine Lösung allerdings ist sicher die richtige: „Institution und spontane ökumenische Arbeit an der Basis müssen sich durchdringen und ergänzen." Zum Abschluß seiner Studie äußert H. Fox auch die Ansicht, daß dies möglich sei und somit die Einheit der Christen keine Illusion.

Hans-Jörg Urban

Johannes Madey (Hrsg.), Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens. Ein orthodox-katholisches Symposion. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 12.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1974. 136 Seiten. Brosch. DM 9,50.

Die Primatsfrage bereitet nach der in einem Aufsatz des serbischen Theologen Dimitrije Dimitrijević in diesem Bändchen ausgedrückten Überzeugung unter allen Kontroversfragen die größten Schwierigkeiten auf dem Weg zur Einheit der römisch-katholischen Kirche mit den Kirchen des Ostens. So ist es sinnvoll, daß sich das in dem vorliegenden Büchlein do-

kumentierte orthodox-katholische Symposion, das im Oktober 1973 in Paderborn veranstaltet worden war, speziell mit der ekklesiologischen Problematik beschäftigte.

Besonders erfreulich stimmt die einmütige Anerkennung der von N. Afanas'ev entwickelten eucharistischen Ekklesiologie in den Aufsätzen „Dogmatische Hauptunterschiede zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche" von D. Dimitrijević bzw. „Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie aus der gemeinsamen liturgischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und Westens" von H.-J. Schulz. Von großer Bedeutung für den chalzedonensisch-„monophysitischen" Dialog ist schließlich der von Mesrop K. Krikorian entwickelte Gedanke, daß angesichts der vorhandenen Übereinstimmung mit den östlichen orthodoxen Kirchen auf eine formale Rezeption des Chalzedonense durch die orientalischen Kirchen verzichtet werden kann.

Auch die Beiträge von P.-W. Scheele zum Mysterienbegriff und von Jacob Vellian über ekklesiologisch bedeutsame Wendungen in den ostsyrischen Liturgietexten mit Ergänzungen von Emmanuel-Pataq Siman können dem Leser empfohlen werden. Warum fehlt in diesem Bändchen aber jeder Hinweis darauf, daß vier der insgesamt sechs Beiträge schon in Heft 3+4/1973 der Zeitschrift „Kyrios" veröffentlicht worden sind? Die Formulierung des Titels läßt eigentlich auch an eine protestantische Beteiligung an dem Symposion denken, die es dann faktisch allerdings nicht gegeben hat.

K. Christian Felmy

Georg Denzler (Hrsg.), Das Papsttum in der Diskussion. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1974. 150 Seiten. Kart. DM 13,80.

Primat und Infallibilität des Papstes werden von sieben evangelischen und katholischen Autoren exegetisch und historisch untersucht. Paul Hoffmann (kath.) beginnt mit einer redaktionsgeschichtlichen Interpretation der Bibelstellen und der petrinischen Attribute, besonders des Begriffes „Fundament". Carl Andresen (ev.) untersucht die frühchristlichen Konzilien und die Rolle Roms im Ketzertaufstreit und in den römischen Bemühungen um eine mehr als episkopale Jurisdiktion. Eine zentrale Stelle nimmt in dem Bändchen die vor- und frühreformatorische Diskussion des Papsttums ein, die einer Periode starken päpstlichen Einflusses im Mittelalter folgte. Der Herausgeber (kath.) deutet die Stellung des Papstes in den Konzilien des 15. Jahrhunderts, Gerhard Müller (ev.) zeigt die Begegnung Luthers mit Rom und dessen Weg von einer Anerkennung des römischen Bischofs bis hin zu den späteren harten Urteilen. Mit dem Beitrag von Erika Weinzierl „Zwischen Modernismus und Absolutismus" wird im geschichtlichen Ablauf dann das I. und II. Vatikanum erreicht. Die Autorin zieht in diesem Beitrag überzeugende Parallelen zwischen einem erstarkenden Nationalismus und Säkularismus auf der einen Seite und andererseits einer Festigung der päpstlichen Position durch neue Dogmen und Enzykliken. Gerade an dieser Stelle verstärkt sich der Eindruck, daß die Legitimierung päpstlicher Ansprüche immer dann forciert wurde, wenn sich seine Autorität nicht von selbst verstand. Gegenüber mancherlei, besonders zeitgenössischen Fehlinterpretationen stellt Michael Seybold (kath.) das Unfehlbarkeitsdogma des I. Vatikanums als gesamtkirchliche lehramtliche Unfehlbarkeit dar und betont im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils die kollegiale bischöfliche Verantwortung. Inwieweit hier der Wunsch der Vater des Gedankens war, und ob diese Ansicht vom Vatikan geteilt wird, mag dahingestellt bleiben.

Bei der Lektüre dieser verdienstvollen Sammlung wird erneut deutlich, daß die Stellung des Papstes weniger aus der Exegese und der Geschichte erklärbar, als eine kirchenpolitische Frage ist. In diesem Sinne konsequent schließt das Bändchen mit einem Beitrag von Ulrich Valeske (ev.) über „Das Papsttum und die Ökumene". Er bietet allerdings im wesentlichen einen Rückblick auf die bisherige Entwicklung und verläßt sich in den Einzelheiten hinsichtlich der Tätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen allein auf die offizielle „Geschichte der ökumenischen Bewegung".

Walter Müller-Römheld

Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD vom 2. bis 5. Oktober 1973 in Chambésy/Schweiz. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 26. Evg. Missionsverlag, Korntal 1974. 130 Seiten. Kart. DM 12,50, für Bezieher der ÖR DM 10,80.

Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das Abendmahl zwischen Vertretern der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, 23. bis 28. November 1973. Studienheft Nr. 8. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt. Luther-Verlag, Bielefeld 1974. 264 Seiten. Kart. DM 28,—.

Beide vorliegenden Berichte über den Fortgang des theologischen Doppelgesprächs der Evangelischen Kirche Deutschland mit der griechischen und russischen Orthodoxie beginnen mit einem Vorwort des Präsidenten des Außenamtes der EKD, Adolf Wischmann, aus dem Jahr der Beendigung seiner Amtsführung, die so stark und anhaltend von den Bemühungen um den Brückenschlag vom Protestantismus zur Orthodoxie hin bestimmt war. Bei aller Unterschiedlichkeit von Entstehung und Begleitumständen der doppelten Gesprächsführung dürfen beide Dialoge als ein zusammenhängendes Anliegen verstanden werden, das dem Außenamt der EKD von seinen Anfängen her unter Martin Niemöller und Gerhard Stratenwerth mit auf den Weg gegeben war und das Adolf Wischmann mit aller Hingabe aufgenommen und erfolgreich weitergeführt hat. Dafür sei ihm und seinen Mitarbeitern auch hier Dank und Anerkennung gesagt!

Dies ist um so anerkennenswerter, als aus orthodoxer Sicht streng genommen derartige Gespräche zwar als gut und erwünscht erscheinen, jedoch im Katalog der panorthodoxen Dialogführung keinen festen Platz haben. Es wäre zur Vermeidung von Unklarheiten und Mißverständnissen über den Stellenwert der hier geführten Gespräche bei deren Fortsetzung vielleicht doch angebracht, von orthodoxer Seite würde etwas deutlicher gemacht, wie sich „Dialog der Liebe" und „Dialog der Einheit" zum „Dialog der Wahrheit" im Blick auf die fortschreitende Vorbereitung der gesamtorthodoxen „Großen und Heiligen Synode" verhalten, für die es ja doch bei allen Wandlungen seit der 1. Panorthodoxen Rhodoskonferenz immer noch ein offizielles Dialogprogramm gibt, das den „Protestantismus" nicht eigentlich — außer im Rahmen der „ökumenischen Bewegung" — einbeziehen wollte.

Das Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchat ist das jüngere. Es fand nach dem ersten vom März 1969 in Istanbul, wo die orthodoxen Theologen sich noch auffallend zurückhielten, und dem zweiten vom Oktober 1971 in Arnoldshain, bei dem die orthodoxe Seite in Referaten und Aussprachen paritätisch mitwirkte, es jedoch erst leicht zögernd zum wirklichen Gesprächskontakt kam, nunmehr im Orthodoxen Zentrum in Chambésy bei

Genf statt. Das Thema des „Bildes vom Menschen" hatte sich aus den vorangehenden Begegnungen ergeben und erwies sich, wie auch im fast gleichzeitigen Sagorsker Gespräch als ganz besonders wichtig und aufschlußreich für jedes Gespräch mit der Orthodoxie. Für Chambésy gilt dies besonders für die ins pneumatologische Zentrum orthodoxer Theologie führenden Darlegungen von Basileios Anagnostopoulus „Das Zeugnis der Väter vom Menschen" (S. 21—30), Damaskinos Papandreou „Das orthodoxe Verständnis vom Menschen in der neuzeitlichen Theologie" (S. 43—63) und Emilianos Timiadis „Auf der Suche nach dem Sinn unserer Existenz" (S. 63—83). Aufschlußreich und dankenswert ist die im Vergleich zum früheren Bericht von nur 16 auf 39 Seiten erweiterte, nach Tonbandaufzeichnungen vorzüglich von K. Chr. Felmy erstellte Wiedergabe der Aussprachen. Gerade hier wird der Leser ein wenig zum Teilnehmer am inneren Verlauf der Begegnung.

Das Gespräch in Sagorsk mit der Russischen Orthodoxen Kirche war schon das sechste in einer bereits in den 50er Jahren beginnenden Reihe. Die beiden vorausgehenden Gespräche behandelten „Taufe — Neues Leben — Dienst" und „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt". Diese Themastellungen hatten jetzt in der Frage nach der „Eucharistie" zu einem Höhepunkt an Gewichtigkeit und zwischenkirchlicher Schwierigkeit geführt.

Der Teilnehmerkreis war, wie übrigens auch in der Gesprächsreihe mit „Konstantinopel", auf der deutschen Seite auffallend konstant geblieben, was im guten wie vielleicht auch im etwas weniger guten Sinn zu einem eingespielten Spezialistenteam Voraussetzungen bieten kann, während auf orthodoxer, zumal auf russischer Seite, viel mehr ein Wechsel der Teilnehmer auffallen konnte, was wiederum den Vorteil breiterer innerkirchlicher Auswirkung der neuen Erfahrungen im ökumenischen Gespräch ermöglichen kann. Übrigens war unter den 18 Teilnehmern, einschließlich der 10 Referenten, in Sagorsk diesmal zum ersten Mal Metropolit Nikodim krankheitshalber nicht dabei, dem die früheren Begegnungen so viel an eindrucksvollen und aufschlußreichen Worten und Erklärungen verdanken.

Die Behandlung des Hauptthemas erfolgte in fünf Doppelschritten von je zwei Referaten mit anschließenden Aussprachen im Blick auf das Neue Testament, liturgischen Vollzug und kirchliche Lehre, Veränderung und Verklärung der Welt, den Menschen des 20. Jahrhunderts und die Praxis in bezug auf die ökumenische Bewegung. Es ist unmöglich, den Reichtum der Darlegungen in Kontrast und gegenseitiger Ergänzung auch nur anzudeuten. Ebensowenig kann dies für die 37 Seiten umfassenden, wiederum in vorzüglicher Weise von K. Chr. Felmy nach den Tonbandaufnahmen erstellten Auszüge der Aussprachen auch nur versucht werden. Niemand, der die ökumenische Entwicklung der Eucharistiefrage verfolgt und zumal wer darin nach dem orthodoxen Beitrag fragt, sollte an dem vorliegenden Berichtsband vorübergehen. Nur dies sei noch angemerkt: Wie im Gespräch über „das Bild vom Menschen", so kam es auch hier in der zentralen Frage der Eucharistie wieder ganz stark heraus, in welchem Umfang und mit welchem Gewicht orthodoxes „Christsein" und orthodoxes „Leben in der Kirche" bestimmt ist vom trinitarisch im altkirchlichen Sinn begründeten, aber durchaus in moderne Lebensformen und Denkmodelle eindringenden Verständnis der Realität und Wirksamkeit des Heiligen Geistes: Im einzelnen, in den Sakramenten, im überpersonalen Geheimnis der Kirche — zum Heil der Welt heute und im Blick auf die Vollendung des Gottesreiches. Zugleich aber muß auch

gesagt werden, daß gerade in dieser Hinsicht, bei allen sich schon abzeichnenden Übereinstimmungen der Gesprächspartner, an diesem Punkt der „Funke der Einheit" noch nicht übergesprungen ist.

Werner Küppers

Reinhard Groscurth (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit. Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung. Mit Beiträgen von René Beaupère, Nils Ehrenström, Reinhard Frieling, Ernst Käsemann, José Miguez Bonino, Gerald F. Moede und Lukas Vischer. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1974. 190 Seiten. Paperback DM 24,—.

Um es gleich zu sagen: Diese Sammlung von Aufsätzen sollte zur ökumenischen „Muß-Lektüre" gehören. Auf den 186 Seiten wird der gegenwärtige Gesprächsstand bei der Bemühung um kirchliche Einheit eindrücklich vorgestellt. Nach wie vor geht es in der Ökumene darum — wie das Lukas Vischer bei der letztjährigen Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung betonte —, jene Einheit sichtbar zu machen, die nach dem Credo zum Wesen der Kirche gehört. Erstmals wird in diesem Jahr eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen diesen Grund aller ökumenischen Bemühung zum Thema machen, wenn in Nairobi die versammelten Vertreter der Christenheit darüber reden, daß Jesus Christus sie eint.

Unbestrittene Beschreibungen kirchlicher Einheit gibt es genug. „Es geht um ‚sichtbare' Einheit, nicht nur um Einigung über Grundsätze, Ziel- und Wunschvorstellungen. Es geht um die völlig verpflichtete Gemeinschaft, die in der Sammlung am Tisch des Herrn ihre Mitte und von da aus ihre Ausstrahlung auf alle zu verwirklichende Gemeinschaft in der Anbetung und im Dienst in der Welt findet. Es geht um ‚organische', nicht nur um organisatorische Einheit, nicht nur um eine von außen her provozierte Kooperation, die unter Wahrnehmung gemeinsamer Anliegen und Interessen willen gefordert erscheint" (S. 7). So werden diese Beschreibungen im Vorwort des vorliegenden Aufsatzbandes zusammengefaßt. Aber wie stellt sich nun Einheit im einzelnen dar? Auf diese Frage fallen die Antworten recht vielfältig und unterschiedlich, ja gegensätzlich aus.

Es ist ein besonderes Verdienst dieses Buches, eine Großzahl der Gesichtspunkte, Markierungen und Auffassungen zu dieser Frage in sich vereint zu haben. Die Beiträge gehen vor allem auf Vorträge zurück, die bei einer Arbeitstagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Salamanca (Spanien) im September 1973 gehalten wurden. Neben einer umfassenden Zwischenbilanz der Bemühungen um Einheit (L. Vischer) findet sich eine römisch-katholische Besinnung (R. Beaupère). Besonders bemerkenswert scheint der Beitrag des lateinamerikanischen Theologen Miguez Bonino, der für die Probleme seines Kontinents die historische ökumenische Bewegung, „die sich auf die Existenz und Bedeutung verschiedener konfessioneller Traditionen gründet und Diskussion, Annäherung und schließliche Einigung anstrebt" (S. 71), für irrelevant erklärt. Er spricht von Umgruppierungen der christlichen Gemeinschaft, zerbrechenden kirchlichen Strukturen und neuen Maßstäben für Einheit und Trennung und unterscheidet drei „Familien": die charismatische, die revolutionäre und die konservative.

Jeder einzelne Beitrag des Bandes ist lesenswert. G. F. Moede, ein langjähriger Mitarbeiter im Genfer Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung, beschäftigt sich mit den Kirchenunionen als einem Modell christlicher Einheit. Die Möglichkeiten der konfessionellen Weltbünde beim Suchen nach Einheit behandelt N. Ehrenström. E. Käsemann beleuchtet das

Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie bei der Behandlung des Themas. R. Frieling reflektiert den Begriff der Konziliarität. Den Abschluß bildet der sogenannte Salamanca-Bericht, der „die nächsten Schritte auf dem Wege zur Einheit der Kirchen" beschreiben möchte.

Es ist nicht möglich, die vielen Anregungen wiederzugeben, die diesem Band auf dem Weg der Bemühung um kirchliche Einheit und als Vorbereitung auf die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi herausragen lassen. Man kann ihn nur wärmstens empfehlen!

Karl-Christoph Epting

Alfred Burgsmüller / Reinhard Frieling (Hrsg.), Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftrage der Arnoldshainer Konferenz. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974. 154 Seiten. Kart. DM 19,80.

Bei dem vorgelegten Band handelt es sich vor allem um eine Dokumentation. In der Form einer Materialsammlung, die — wie es im Vorwort heißt — „bewußt den Charakter eines Arbeitsbuches" haben möchte, sind die Stellungnahmen zusammengetragen, die in den letzten Jahren durch Ausschüsse und Synoden evangelischer Kirchen in Deutschland zur Frage von Amt und Ordination abgegeben wurden. Neben Überlegungen der Arnoldshainer Konferenz zur Ordination heute (28. 2. 1970) und zu Rechtsfragen der Ordination (12. 12. 1972) finden sich jeweils drei Äußerungen der Evang. Kirche der Union (EKU) und der Vereinigten Evang.-luth. Kirche in Deutschland (VELKD) zum Themenkreis Amt, Gemeinde, Ordination. Zeitlich wurden die Erklärungen und Stellungnahmen zwischen 1955 und 1970 erarbeitet und veröffentlicht. Die Ergebnisse der Beschäftigung mit dem Thema in der Evang. Kirche von Westfalen, in der Evang. Kirche von Hessen und Nassau und der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz schließen sich an.

Ergänzt wurden diese sogenannten „Evangelischen Texte" (S. 39—96) durch „Ökumenische Texte" (S. 99—144), an deren Ausarbeitung evang.-kath. Arbeitsgruppen beteiligt waren. Es ist auffallend, daß diese Texte alle jüngeren Datums sind und von daher für den augenblicklichen Gesprächsstand von größerem Gewicht sein können. Unter diesen Texten finden sich Auszüge aus dem sogenannten „Malta-Bericht", der aus den Gesprächen zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund hervorgegangen ist. Das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute in Deutschland zur „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" ist abgedruckt. Der „Teilkonsens über das kirchliche Amt" (1972) der Gruppe von Dombes (katholische, lutherische und reformierte Theologen in Frankreich), das aus Gesprächen zwischen der Evang. Kirche von Westfalen und der Diözese Münster hervorgegangene „Westfälische Memorandum" und die Stellungnahme des sogenannten Jaeger/Stählin-Kreises vom April 1974 zu Grundfragen zum Amt der Kirche sind in die Materialsammlung aufgenommen.

Es ist dankenswert, daß sonst verstreute Dokumente zum Thema „Amt und Ordination" hier zusammengefaßt sind und dadurch das Buch die Frage beantworten kann: Welches Verständnis vom Amt und von der Ordination gilt in den evangelischen Kirchen? Außerdem kann gleichzeitig dem Wunsch entsprochen werden, der kirchlichen Öffentlichkeit die theologischen und rechtlichen Überlegungen zugänglich zu machen, auf die sich die Kirchenleitungen der Arnoldshainer Konferenz einigten. Mir

scheinen allerdings besonders wertvoll einige der Beiträge, die als Ergebnisse evangelisch-katholischer Gespräche sozusagen ergänzend in den Band aufgenommen wurden.

Wo sich einzelne oder Gruppen mit der Frage von Amt und Ordination beschäftigen, stellt dieser Band eine begrüßenswerte Hilfe dar. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die gründliche „Einführung" von A. Burgsmüller und R. Frieling eine sehr gute Übersicht über den derzeitigen Gesprächsstand zum Thema geben.

Auf die Literatursammlung zur Amtsfrage, die den Band beschließt, ist lobend hinzuweisen.

Karl-Christoph Epting

ÖKUMENISCHE GESCHICHTSFORSCHUNG

Raimund Kottje / Bernd Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, Band III: Neuzeit. Matthias Grünewald Verlag, Mainz / Chr. Kaiser Verlag, München 1974. 386 Seiten. Linson DM 46,—.

Mit diesem dritten Band ist das neuartige Unternehmen einer „Ökumenischen Kirchengeschichte" in relativ zügiger Folge zum glücklichen Abschluß gebracht worden. Allerdings haben sich die Verfasser schiedlich-friedlich in die Aufarbeitung der Kirchengeschichte seit 1648 geteilt. Eine Gemeinschaftsarbeit derart, daß typisch protestantisch bestimmte Epochen von einem Katholiken (und entsprechend umgekehrt) behandelt worden wären, konnte nach der Sachlage wohl nicht zustande kommen. Besonders nützlich erweist sich dieser Band in der quantitativ-paritätischen Anlage der die beiden Kirchen betreffenden Abschnitte, da besonders evangelische Darstellungen hier meistens zu kurz treten. Der andere bemerkenswerte Vorzug besteht in der Berücksichtigung der Kirchenkampfzeit, die Klaus Scholder sehr klar dargestellt hat, sowie vor allem für Leser dieser Zeitschrift in dem Abschnitt XII, der der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert gewidmet ist. Auch M. Schmidt hat in seinem an Namen und Fakten gesättigten Beitrag über Pietismus und Aufklärung dankenswerterweise den ökumenischen Bestrebungen seit Calixt Beachtung geschenkt. Eine Zeittafel für Band I—III liegt dem Abschlußband bei, der auf knappem Raum erstaunlich vielfältig informiert.

F. W. Kantzenbach

Patrick W. Fuerth, The Concept of Catholicity in the Documents of the World Council of Churches 1948—1968. A Historical Study with Systematic-Theological Reflections. (Studia Anselmiana Nr. 60.) Editrice Anselmiana, Roma 1973. 291 Seiten. Geb. DM 25,70.

Der Verfasser gibt zunächst in vier Kapiteln anhand von Material, das jeweils den vier Vollversammlungen des Ökumenischen Rates von Amsterdam bis Uppsala zugeordnet ist, einen kirchengeschichtlichen Überblick über das, was im ökumenischen Gespräch der Kirchen mit Katholizität als einem der vier Attribute der Kirche und nicht im Sinne einer Konfessionsbezeichnung gemeint ist, auch da, wo nicht der Begriff, aber die Sache vorhanden ist. Da auf der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala der Begriff „catholicity" ganz programmatisch für die Arbeit der Sektion I „Der Hl. Geist und die Katholizität der Kirche" aufgenommen wurde, geht der Verfasser dazu über, fußend auf den kirchengeschichtlichen Erhebungen, nun in systematisch theologischer Weise den Begriff zu entfalten. Dabei beschreibt er die Katholizität der Kirche in der folgenden Weise: „Katholizität meint die dynamische Qualität der Kirche, in der sie Fülle und Lebensganzheit in Christus zum Ausdruck bringt, wie sie der Hl. Geist in

seiner gegenwärtigen, inneren und einenden Kraft bewirkt. Sie im Glauben anzunehmen, sind alle christlichen Kirchen gerufen" (S. 188). Aus dieser Definition, die der von Uppsala nahekommt, ist die besondere christologische und pneumatologische Basis der Katholizität herauszuheben; ferner im Zusammenhang damit die ökumenische Situation (geschenkte, aber noch nicht manifestierte Einheit), die ökumenische Vision (Una Sancta) und der Koinonia-Charakter der Kirche. Schließlich soll in ihr auch die Katholizität der Kirche im Sinn der Dialektik von „Innen und Außen" und von „Gabe und Aufgabe" beschrieben sein. F. bestätigt dem ökumenischen Denken in den aufgezeigten Bereichen seine Richtigkeit. Obwohl er den christologischen wie den pneumatologischen Aspekt im Begriff der Katholizität gewahrt sieht, fürchtet er doch eine Überbetonung des Pneumatischen. Das hätte sowohl im Blick auf die Katholizität wie auf das Ganze der Ekklesiologie die Folge, daß dem irdisch geschichtlichen Charakter nicht genügend Rechnung getragen wäre und man sich mit einer „nicht-korporalen", „nicht-inkarnatorischen" Kirche zu begnügen hätte. Was gesagt ist, bezieht sich auf die Jahre 1948—68. Vielleicht würde man jetzt nach sieben weiteren Jahren ökumenischer Geschichte von einer zu stark „materialisierenden" Tendenz im Begriff der Katholizität wie der Ekklesiologie überhaupt sprechen, wobei man allerdings gerade gemeint hat, in einem Thema wie dem von „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit" dem geistleiblichen Charakter der Kirche Rechnung getragen zu haben und das Auseinanderreißen von geistlich und leiblich nicht zu dulden.

Das Buch ist wichtig genug, in seinen Details zu den angedeuteten Fragen für die weitere ökumenische Diskussion berücksichtigt zu werden.

Hans-Heinrich Wolf

Max Keller-Hüschemenger, Die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung. Struktur und Funktion. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974. 294 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag DM 48,—.

Im Rahmen der theologischen Kontakte zwischen dem Lutherischen Weltbund und den Kirchen der Anglican Communion untersucht der Verfasser Struktur, Funktion und Bedeutung von „Lehre" überhaupt in Theologie und Kirche im Anglikanismus. Er wählt drei „Knotenpunkte" des theologie- und kirchengeschichtlichen Weges der anglikanischen Kirche seit der Reformation, und zwar in der Weise, daß dabei die Vielseitigkeit der anglikanischen Tradition als einer „komprehensiven" Via Media, die zugleich „Catholic and Reformed" sein will, zur Geltung kommt. Dabei stehen die Periode der Reformation für ihren „reformatorischen", die Oxfordbewegung im 19. Jh. für ihren „katholischen" und die Lambeth-Konferenz für ihren „komprehensiven" Charakter.

Der erste Teil der auf drei Untersuchungen angelegten Arbeit ist vom Verfasser unter dem Titel „Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus" 1972 vorgelegt worden. Dieser zweite Teil nun behandelt — mit der gleichen soliden Gründlichkeit — das Verständnis von „Lehre" in der Oxfordbewegung, ihre Struktur (die Bedeutung von Schrift, Geschichte und Vernunft für die Lehre) und ihre normative Funktion, die ihr — zusammen mit den Faktoren Gottesdienst und Amt — in der Kirche zukommt.

Konnte in jener ersten Untersuchung noch festgestellt werden, daß von den anglikanischen Theologen der Reformationszeit bis Hooker der biblisch-reformatorische, christologisch-soteriologische Ansatz — wenn auch auf einem harmonisierenden, platonisch-humanistischen

Verständnishorizont rezipiert — in Lehre und Ordnung glaubwürdig durchgehalten worden ist, so gelangen in der Oxfordbewegung die Traktarianer, ausgehend von dem Grundprinzip der antiquity, der Tradition der ungeteilten Frühkirche, zu einer grundsätzlichen Distanzierung von der Reformation und zu einem Begriff der Katholizität, der primär auf der Gegebenheit des apostolischen Amtes sowie auf dem Prinzip einer Unfehlbarkeit der (in verschiedene „Zweige" aufgespaltenen) Gesamtkirche beruht. Der dritte Teil der Reihe soll an den Lambeth-Konferenzen zeigen, wie die Ergebnisse der Oxfordbewegung von der Anglican Communion rezipiert wurden, indem sie auf den ursprünglichen, biblisch-reformatorischen Ansatz hin relativiert und so in die anglikanische „comprehensiveness" einbezogen wurden.

Ohne Zweifel gibt es im deutschen Raum keinen gründlicheren und umfassenderen Versuch einer theologischen Interpretation des Anglikanismus, der hier freilich konsequent vom Standpunkt des lutherisch-anglikanischen Dialogs vollzogen wird.

Johannes Lütticken

Horst Gründer, Walter Simons, die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongreß. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. (Ökumenische Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. VIII.) Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1974. 161 Seiten. Brosch. DM 19,80.

Gründers Untersuchung ist Teil einer größeren Dissertation über den Staatsmann, Juristen und Kirchenpolitiker Walter Simons (1861—1937). Sie kann bedeutsames unveröffentlichtes Material auswerten, und man wird ihr nachrühmen können, sehr genau die einschlägige Literatur registriert zu haben.

Simons war Präsident des Evangelisch-Sozialen Kongresses von 1925 bis 1936 und Mitglied des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses von 1930 bis 1933. 1929 wurde er Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Völkerrecht. Simons schaltete sich in die Diskussion um Deutschlands Rolle im Ersten Weltkrieg ein und wagte es, von einer gewissen „Mitschuld" Deutschlands zu reden, gerade auch bei der Weltkonferenz in Stockholm (1925). Das militante Denken einiger deutscher Kirchenvertreter in Stockholm gehörte zu seinen schmerzlichsten Erfahrungen von Stockholm. Als einer der wenigen Laien war Simons auch einige Tage in Lausanne (1927) anwesend. Seine Bemühungen in der Abrüstungsfrage und in der sozialen Frage sichern ihm ein gutes Gedenken. Dagegen kann man seine von Sohm angeregten Überlegungen zum Verständnis von Staat und Kirche nur mit einiger Verwunderung zur Kenntnis nehmen, konnte er doch aufgrund einer falsch verstandenen Zweiregimentenlehre (nicht Regimentern!, S. 68) Hitler die Rolle eines neuen Konstantin zubilligen. Dem Neuheidentum der Glaubensbewegung trat er zugleich entgegen. Gründer verschweigt die Schwächen in der Position von Simons keineswegs. Nützlich ist der Überblick zur Entwicklung des Evangelisch-Sozialen Kongresses; er sollte einmal für die letzten zwanzig Jahre erweitert werden.

F. W. Kantzenbach

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 8. Lieferung: Contzen — Dibelius, Franz. Verlag Traugott Bautz, Hamm 1974. Sp. 1121—1280. Subskriptionspreis je Lieferung DM 19,80.

Dieses bedeutsame Lexikon ist in unserer Zeitschrift bereits viermal besprochen und gewürdigt worden (zuletzt in ÖR

3/1974, S. 413 f.), so daß sich Wiederholungen erübrigen. Der ökumenische Aspekt findet erfreulicherweise nach wie vor seine Berücksichtigung. Daß aber ein so weltbekannter Theologe und bewährter Pionier der ökumenischen Bewegung wie Adolf Deißmann nur eine so knappe Darstellung und Würdigung findet (26 Zeilen, im Gegensatz etwa zu Günther Dehn mit 336 Zeilen), bleibt unverständlich. Schon früher haben wir auf die überaus unterschiedliche Länge einzelner Abhandlungen aufmerksam gemacht, die dem Benutzer nicht immer einsichtig ist. Durch die Beachtung ausgewogener Proportionen könnte die Qualität dieses verdienstlichen Werkes nur noch gewinnen.

Kg.

KIRCHE UND GEMEINDE

Kirche und Gemeinde. Präses D. Dr. Hans Thimme zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Werner Danielsmeyer und Carl Heinz Ratschow. Luther-Verlag, Witten 1974. 326 Seiten. Leinen DM 48,—.

Der Präses der westfälischen Kirche, Hans Thimme, dessen Wirken sich „Kirche und Gemeinde" in gleicher Weise zutiefst verpflichtet weiß, empfängt mit diesem Band zu seinem 65. Geburtstag eine verdiente Ehrung. Dem profilierten Vertreter der deutschen Kirchen in Ökumene und Mission gelten die ersten beiden Abschnitte der Festschrift, deren Autoren und Themen wenigstens genannt werden sollen: Professor Dr. Gerhard Ruhbach „Die katholische charismatische Bewegung als Anfrage an den Protestantismus", Bischof Heinrich Tenhumberg „Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung", Präses i. R. D. Ernst Wilm „Der besondere Beitrag der Konferenz Europäischer Kirchen zum Geschehen der ökumenischen Bewegung", Direktor Dr. Allan A. Brash „The Local Church and the Ecumenical Movement", Direktor Pfarrer Dr. Heinrich-Hermann Ulrich „Missionarische Existenz und volkskirchliche Wirklichkeit", Superintendent Dr. Klaus von Stieglitz „Cibogo. Konferenz zwischen indonesischen und deutschen Kirchen vom 18. bis 23. November 1973 in Cibogo (Westjava)", Missionsdirektor Gustav Menzel „Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Vereinigten Evangelischen Mission", Professor Dr. Henning Graf Reventlow „Heil Israels — Heil der Welt". Probleme der Kirche von Westfalen werden im dritten Abschnitt aufgegriffen (Schulpolitik, Predigt, Ausbildung kirchlicher Mitarbeiter). Theologische Fragen sind Gegenstand des vierten Abschnitts „Zur Lehre von der Kirche" (Professor D. Dr. Carl Heinz Ratschow „Die Lehre von der Kirche", Professor Dr. Dr. Wenzel Lohff „Gegenwärtige Lehre vom kirchlichen Amt", Landesbischof D. Helmut Claß „Gemeinschaft am Evangelium — Phil 1,5", Vizepräsident Professor D. Martin Fischer „Predigt und Gottesdienst heute und an unserem Ort", Pastor Alex Funke „Die zur Diakonie berufene Gemeinde", Professor Dr. Erich Grässer „Die theologische Illusion. Bemerkungen zur sprachlichen Grundlagenkrise"), während der letzte Abschnitt „Die Kirche in der Welt" sich wiederum praktischen Fragen zuwendet (Verwaltung, Kommunikation, Seelsorge, Schulform, Wünsche der Laien an die Kirche).

Es ist unmöglich, die 24 Beiträge des Buches hier im einzelnen inhaltlich wiederzugeben oder gar kritisch zu analysieren, so notwendig und auch reizvoll das sein könnte. Zudem haftet einer solchen Sammlung immer eine gewisse Zufälligkeit an. Die Großzahl qualifizierter Mitarbeiter wie die Aktualität und Vielfalt der behandelten Themen machen jedoch den Band zu einer lohnenden Anschaf-

fung, obwohl der hohe Preis dies nicht gerade leicht macht.

Kg.

DIALOG, MISSION UND EVANGELISATION

Richard Friedli, Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem theologischen Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Heft 8.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1974. 214 Seiten. Brosch. Sfr. 28,—.

Wenn der eher zurückhaltende Missionswissenschaftler Hans Jochen Margull in seinem Vorwort betont, Richard Friedlis „Grundlagenentwurf" zu einer Theologie der Religionen sei „eine erregende Arbeit", so meint er damit nicht nur die Anregung durch einen profilierten wissenschaftlichen Beitrag, sondern die Aufregung dessen, der sich in das unbekannte Neuland dialogischer Begegnung mit Menschen anderer Religionen aufgemacht hat und nun unverhofft eine Karte in der Hand hält, die „ihm zeigt, welchen Weg er gewandert ist, welches Terrain er bewältigt hat".

Das Bild verweist auf die aktuelle Situation, die Richard Friedli analysiert und durch eine „totale Hermeneutik, in der sich geschichtliche, vergleichende, normative und experimentelle Methode ergänzen", zu deuten versucht. Es ist die in solcher Intensität ganz neue Erfahrung internationaler Kommunikation, die alle menschlichen Lebensbereiche, auch die Religion, ergriffen hat. In zwei einander entsprechenden Begriffen erfaßt Friedli diesen Vorgang: dem der „kulturellen Zirkulation" und der Problematik des „Fremden".

Dabei rückt die Kategorie des „Fremden", der Begegnung mit dem Fremden und der Erfahrung der Fremdheit, in die Mitte der Untersuchung und Überlegung. Sie wird nicht nur zum ethnologischen und kulturanthropologischen, sondern auch zum theologischen Schlüssel. Gegenüber den bisher dominierenden Modellen einer Theologie der Religionen, dem „dialektischen" und dem „erfüllungstheologischen", gewinnt Richard Friedli aus der Interpretation des „Fremden" eine neue Wertung der Religionen, in der sich der biblische Glaube — verifiziert an der deuteronomistischen Theologie — und die Religionen — verifiziert in einer religionswissenschaftlichen Parallelstudie zum Buddhismus und zur rwandesischen Stammesreligion — gleichermaßen wiederfinden.

Ergebnis und Folgerungen sind eindrucksvoll. „Fremdsein in dieser Welt" schält sich als „eine gemeinsame Gestimmtheit christlicher und nichtchristlicher Glaubensgeschichte" heraus, „die sich in je verschiedenen Gestaltungen dem Unverfügbaren anvertraut". Damit wird deutlich, „wie gerade die Kategorie des Fremden, als existentieller Daseinsvollzug verstanden, ein heilsgeschichtlicher Ort ist, an dem sich Christen und Nichtchristen in ihrer gleichen theologisch-existentiellen Grundbedingung und mit ihrem gemeinsamen Auftrag als Gläubige treffen können".

Solche Konsequenzen fordern zur Weiterarbeit heraus. Sie ist notwendig in systematischer wie missionswissenschaftlicher Hinsicht: Welches Gottesverständnis liegt dieser „totalen Hermeneutik" zugrunde? Wie ist „missio dei" bzw. „Heilsgeschichte" zu verstehen? „Erregend" bleibt aber auf jeden Fall, daß hier bedrängende und hoffnungsvolle Erfahrungen des „Fremden", denen wir heute ausgesetzt sind, einer theologischen Deutung nähergebracht werden.

Michael Mildenberger

Stephen Neill, Geschichte der christlichen Mission. Herausgegeben und ergänzt

von Niels-Peter Moritzen. (Erlanger Taschenbücher Band 14.) Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1974. 416 Seiten. Kart. DM 15,—.

Der englische Titel „Christian Missions" läßt deutlicher die These Neills verstehen: Das Zeitalter der Missionen ist zu Ende; das Zeitalter der Mission hat begonnen. Mit Missionen beschreibt er „das Ausgehen des Evangeliums in Gebiete, wo es vorher nie eingedrungen war" (S. 362) durch Unternehmen begeisterter Individuen, religiöser Orden, privater Gesellschaften und Gruppen von Freunden der Mission (S. 353). Der Beginn von Mission liegt für Neill in der Neuentdeckung von Mission als Gestalt von Kirche, als Lebensausdruck ihrer Glieder und als Verpflichtung zum Dienst in der Liebe Jesu. Sein Ruf zur Buße kommt aus dem Engagement in der Sache und trifft die westlichen wie auch die Jungen Kirchen der Dritten Welt. Gerade die Übersicht missionarischer Bemühungen von den Aposteln bis zum Zusammenschluß von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat der Kirchen in Neu-Delhi 1961 läßt die heutige Verpflichtung zur Mission ernsthafter und dringender werden. Die knappe, aber äußerst flüssige Darstellung des englischen Missionswissenschaftlers umreißt die Fragen, die heute in Rom, Genf oder Lausanne diskutiert werden. Dem deutschen Herausgeber kann man danken für diese Orientierungshilfe und seine „Ergänzungen aus deutscher Sicht" und einen „Ausblick — 10 Jahre danach". Damit sind die neuesten Entwicklungen und Problemkreise, die von Bangkok her unser Gespräch bestimmen, eingearbeitet und vorsichtig-sachlich dargestellt worden. Ein geographisches Register sowie ein Verzeichnis der Personen- und Stammesnamen geben dem Buch über die anregende Lektüre hinaus den Charakter eines Nachschlagewerkes. Eine weitere Hilfe hätte ein Register der Sachgesichtspunkte und der Missionswerke sein können. Diese und weitere Wünsche hinsichtlich der Literaturangaben mindern den Wert nicht; sie betonen nur das Gewicht, das Mission heute wieder gewonnen hat.

Heinz Szobries

Walter J. Hollenweger, Evangelisation gestern und heute. F. J. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1973. 139 Seiten. Snolin DM 12,—.

Wenn Walter Hollenweger zur Feder greift, dann darf man immer pointierte Meinungen und interessante Auseinandersetzungen erwarten. Das gilt auch für sein neues Buch zum Thema „Evangelisation gestern und heute". Er will es nicht als „Kampfschrift zur theologischen Begründung der Evangelisation" verstanden wissen, sondern als „Rechenschaft über die Weise der Mitteilung des Evangeliums". Evangelisation ist für Hollenweger eine „unabdingbare Lebensäußerung der Kirche". Aber *wie* sie heute zu geschehen hat, darin liegt das Problem. Auf keinen Fall darf sie nach seiner Meinung so erfolgen, daß der Vorgang mit dem Inhalt der Evangelisation in Konflikt gerät. Weil wir aber in einer Situation stehen, in der dieser Konfliktfall laufend eintritt, darum gibt es „ohne Reform keine Evangelisation".

Über die Reform der Evangelisation, nicht über ihre Abschaffung oder Umfunktionierung will Hollenweger also sprechen. Als Partner dieses Gespräches hat er vor allem die Evangelikalen vor Augen, deren Leidenschaft für Evangelisation er teilt, deren Praxis er aber in vielen Punkten für reformbedürftig hält. Er zeigt dies zunächst an der Bekehrung des Kornelius (Apg 10). Bekehrung ist, so folgert er aus der neutestamentlichen Erzählung, nicht nur eine Veränderung des „Bekehrten", sondern ebenso des „Missionars". Evangelisation, die dieses Risiko nicht eingeht und sich „der Zensur der Habenden" aussetzt, bleibt der gestrigen

Wahrheit verhaftet und kann deshalb nicht zur Erneuerung in der Gegenwart werden. Vertieft wird dieser Gedanke im zweiten Kapitel des Buches, wo Hollenweger am Beispiel der Theologie von Emil Brunner deutlich zu machen versucht, daß Wahrheit als Begegnung sich ereignet. Nicht nur, weil sie grundsätzlich dialogisch strukturiert ist, sondern auch, weil *meine* Wahrheit immer noch nicht die Wahrheit darstellt. Doch muß der Begriff „Dialog" vor Mißverständnissen geschützt werden. Er ist nicht nur verbal, sondern existentiell zu verstehen. Die Entfaltung dieser These ist Inhalt des dritten Kapitels, in dem an Hand des Themas „Traktate oder Traktoren?" das Verhältnis von Wort und Tat, Mission und Diakonie erörtert wird. In einem abschließenden Kapitel greift Hollenweger schließlich die Frage nach der Allversöhnung auf, die er mit zwei komplementär zu verstehenden Sätzen beantwortet: „Wer die Bibel ernst nimmt, kann die Hölle und ewige Verdammnis nicht bestreiten — Wer die Bibel ernst nimmt, kann die Allversöhnung nicht bestreiten."

Das Buch zeichnet sich durch einen hohen Informationsstand über Problemlage und Praxisgebiete der Evangelisation aus sowie durch eine anschauliche Art der Darstellung, die aus dem Verzicht auf den Abhandlungs- zugunsten des Erzählstils herrührt. Als Nachteile muß man dafür in Kauf nehmen, daß manche Thesen des Buches weniger durch theologische Argumente als durch Positivierung von Erfahrungen zu erhärten versucht werden. So hätten sich z. B. aus einer genaueren Darstellung der Kontroverse zwischen Barth und Brunner kritische Rückfragen hinsichtlich der natürlichen Theologie sowie der Pneumatologie ergeben, die jetzt unausgesprochen im Hintergrund bleiben, deren Beantwortung — gerade im Kontext der Evangelisation — jedoch unumgänglich ist.

Heinrich-Hermann Ulrich

Walter Arnold (Hrsg.), Evangelisation im ökumenischen Gespräch. Beiträge eines Symposiums (Genf 1973). (Erlanger Taschenbücher Band 29.) Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1974. 112 Seiten. Kart. DM 9,—.

„Es ist an der Zeit, daß wir die Freude an Christus und die Begeisterung der christlichen Botschaft neu entdecken... Wenn Christen schweigen, ... verweigern sie den Menschen das Beste, was sie ihnen geben können" (S. 9). So das Fazit des Herausgebers. Er war Leiter eines Symposiums, in dem zwischen Bangkok und Lausanne die Standpunkte im evangelikal-ökumenischen Gespräch geklärt werden sollten. In dem kleinen Taschenbuch sind die Statements der Teilnehmer wiedergegeben: Halina Bortnowska „Der hermeneutische Prozeß in der Evangelisation"; Michael Cassidy „Der dritte Weg"; Orlando E. Costas „Evangelisation — Zeugnis vom Heil der Welt"; Munduvel V. George „Die Botschaft von der Menschwerdung in liturgischer Verkündigung"; Yap Kim Hao „Reden mitten unter dem Tun"; Gerhard Linn „Andere einladen, mit uns zu lernen"; Ezekiel C. Makunike „Evangelisation in der kulturellen Situation Afrikas" und W. A. Visser 't Hooft „Im Zeitalter des Neuheidentums". Leider findet das Gespräch nur in der englischen Ausgabe (International Review of Mission, Januar 1974) seinen Niederschlag, und es ist für den deutschen Leser schwer nachzuvollziehen, was der Herausgeber als seine Erkenntnis gewonnen hat: „Die totale Auseinandersetzung zwischen sogenannten Evangelikalen und sogenannten Ökumenikern erscheint mir immer mehr als Ungehorsam" (S. 11). Gerade das persönliche Gespräch, das in Genf geführt wurde, hat die Motivation der Teilnehmer für ihre Art der Evangelisation erkennen lassen und damit die Brücke der Verständigung gebaut. Deshalb kann man nur wünschen, daß mit diesen Texten das Gespräch in

unseren ökumenischen Studiengruppen und Arbeitsgemeinschaften fortgeführt wird. Denn es geht um das Beste, was Christen ihrer Umwelt geben können.

Heinz Szobries

DRITTE WELT

Ulrich Beyer, Entwicklung im Paradies. Sozialer Fortschritt und die Kirchen in Indonesien. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1974. 252 Seiten. Kart. DM 22,—.

Das Buch entstand, wie der Verfasser eingangs anmerkt, in verhältnismäßig kurzer Zeit, während Vf. in der Theologenausbildung einer indonesischen Kirche tätig war. Es basiert auf vielfältigen persönlichen Eindrücken und Untersuchungen. Verwendetes statistisches und anderes Material geht bis Ende des Jahres 1973. Absicht des Verfassers war, einen Beitrag zum Verständnis des Landes zu geben, in dem 1975 die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen stattfinden sollte (Jakarta). Inzwischen wurde Nairobi als Tagungsort bestimmt — für dieses Buch ist das schade, denn es verliert auf diese Weise einen Teil der engagierten Leser, die es braucht und verdient. Es gibt z. Zt. immer noch viel zu wenig Literatur, die so wie dieses Buch die überfällige ökumenische „Theologie der Entwicklung" darstellt und an einem faszinierenden Modellfall exemplifiziert.

Der Gesamteindruck wird nicht von der Vermutung beeinträchtigt, daß an der einen oder anderen Stelle die indonesische Szenerie seit 1973 verändert sein könnte — immerhin nimmt auch dieses Land am Ölboom und seinen „Segnungen" teil. Insgesamt wird m. E. zutreffend dargestellt und das Verständnis dieses dem Westen oft so schwer durchschaubaren Landes erleichtert (gründliche Informationen über Land, Volk und Staat, seine bisherige Entwicklung, frühere Versäumnisse, jetzige Aufbaustrategie, Probleme der Bevölkerungsexplosion, -verteilung und -struktur, Beschäftigungs- und Urbanisierungsprobleme, Fragen des Wirtschaftswachstums, des Kapitalverkehrs, des Außenhandels, der Landwirtschaft und der Industrialisierung sowie der Bildungspolitik). Ein vergleichbares „Kompendium" der modernen indonesischen Ökonomie ist mir im deutschsprachigen Raum nicht bekannt.

Besonders interessant für unser Thema „Entwicklung" sind Beyers Überlegungen zur „Mentalitätsprägung" der indonesischen Bevölkerung (S. 140 ff.). Wieviel Fehlleistungen westlicher Entwicklungspolitik sind darin begründet, daß die „geistige Infrastruktur" der Bevölkerung so schwer zu erfassen ist! Beyer macht die Ergebnisse indonesischer Untersuchungen zugänglich, dadurch gewinnt seine Darstellung erhebliches Gewicht. Die indonesische Mentalität kann es (noch) nicht geben, dazu ist das Spektrum von Sumatra bis Irian zu vielfältig; trotzdem sind allgemeine Züge in der Einstellung zum Leben, zur Arbeit, zu Zeit und Raum, zur Natur, zum Mitmenschen erkennbar und eben darin die Provokation für die indonesischen Kirchen, „in ihrer sozialethischen Arbeit aktiv und geduldig zu helfen, die geforderte Mentalität (die Verbesserung der geistigen Infrastruktur nach den selbstgewählten Zielvorstellungen dieser neuen Epoche der indonesischen Geschichte) zu prägen" (S. 165).

Sind die indonesischen Kirchen dieser Aufgabe gewachsen? Beyer zeichnet ein Bild der kirchlichen Situation, das überrascht. In der seit 1965 andauernden „Phase der Konsolidierung" ereignet sich in den Kirchen zunehmend kritische Distanz zur Geschichte („... Erneuerung aus der Kraft des Auferstandenen, die zur Bewährung wahren Menschentums in der Gestaltung der Welt befähigt, wurde

nicht verkündigt... So ist die Sache der Entwicklung im Kirchenvolk noch viel zu wenig als eine Aufgabe erkannt, der sich die Kirche um einer ganzheitlichen Sendung willen nicht versagen kann", Seite 180 f.), in der theologisch (vor allem seit der asiatischen SODEPAX-Konferenz von 1970) die Kategorie der Befreiung das Geschehen ausdrückt, „durch das der Mensch zu seiner wahren Bestimmung als Geschöpf Gottes findet" (S. 185). „Diese Wiederherstellung, Befreiung und Erneuerung macht den Menschen zum tätigen Subjekt eines Entwicklungsprozesses, in dessen Verlauf es zur kritischen Auseinandersetzung mit allen überkommenen Strukturen, Werten und Normen kommt" (S. 187). Unter dieser Motivation wandelt sich die Einstellung zur Arbeit, entsteht ein neues Verhältnis zur Zeit, erfährt die Einstellung zur Natur eine neue Ausrichtung, erscheinen Probleme der Familienplanung lösbar. Dieser „Investition in die Entwicklung des Menschen" haben die Verantwortlichen in den Kirchen absolute Priorität eingeräumt.

Damit entstehen indessen für die indonesischen Minderheiten-Kirchen schwierige Situationen. Werden sie sich mit der „Rolle des bloßen Dynamisators" (S. 190) begnügen? Haben sie die Kraft und Glaubwürdigkeit, um das „mahnende Gewissen der Nation" (S. 190) zu sein, Solidarität mit allen Gruppen des Staates und darin vor allem den begonnenen Dialog mit dem Islam durchzuhalten und sich von dem Verdacht zu lösen, sie seien immer noch Vorposten westlicher Missions-Imperialismen? Schaffen es Kirchen mit bescheidener Kraft und in all' der Armut, die immer auch ein Kennzeichen ihrer Existenz sind, in ihrer konkreten Umwelt nicht nur karitativ, sondern kurativ (präventiv) an den Ursachen vorhandener Nöte zu arbeiten? Können sie ihre Chance wirklich wahrnehmen, im Gegenüber zu staatlichen Entwicklungsstrategien („von oben nach unten", Zentralismus) vorbildlich und überzeugend „von unten nach oben" zu wirken und damit jene indonesischen Feudalstrukturen abzubauen, die oft so schrecklich entwicklungshemmend sein können?

Beyer beantwortet diese und andere Fragen in vorsichtigem Optimismus. Hilfreich für seine Schlußfolgerungen sind seine Hinweise auf Projekte des Entwicklungsdienstes der indonesischen Kirchen. Noch habe ich aus mancherlei Gründen die Vermutung, daß sich die indonesischen Kirchen Gewaltiges, vielleicht sogar zu viel vornehmen. Das vorzügliche Buch von Ulrich Beyer hat diese Vermutung nicht ganz beseitigen können. Aber mir scheinen neue Ansätze in der Fülle der Möglichkeiten sichtbar geworden zu sein. Schade, daß die nach Nairobi verlegte Vollversammlung 1975 nicht die Gelegenheit hat, auf diesem Hintergrund ihre Entwicklungskonzepte zu überprüfen!

Paul Gerhard Aring

André Biéler, Der Wahnwitz des Wachstums. Vom Warnruf der Wissenschaftler zum Appell der Kirchen. (Stichwörter zur Gesellschaftsordnung Nr. 38.) Imba Verlag, Freiburg/Laetare Verlag, Stein 1974. 156 Seiten. Paperback DM 10,—.

Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000. Herausgegeben von der Prospektivgruppe des Schweizerischen Katholischen Missionsrates. Redaktion: Josef Amstutz, Giancarlo Collet, Werner Zurfluh. Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974. 252 Seiten. Paperback DM 8,80.

In der Schweiz existiert eine kleine Gruppe von jüngeren Christen, die aufmerksam die Entwicklungen in der Dritten Welt verfolgt und in der Reihe „Stichwörter" des Imba-Verlages eine bereits stattliche Zahl von allgemeinverständlich geschriebenen, aber von Sachkennern ver-

faßten Taschenbüchern vorgelegt hat, die zu Problemen Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und der allgemeinen Entwicklungspolitik wertvolle Beiträge leisten. Bekannt in Deutschland dürften die Studien von Michael Traber (Rassismus und weiße Vorherrschaft), Francois Houtart (Portugal in Afrika), Eugen Fehr (Befreiungskampf in Südwestafrika) und Heinz Gstrein (Arabischer Sozialismus) sein.

In dieser Reihe legte der Theologe und Ökonom André Biéler, Professor an der Universität Lausanne, eine sehr lesenswerte Studie über die Wachstumsdebatte, die um die Meadows-Studie des Club of Rome entbrannt ist, vor. Er versucht hier, die Konsequenzen für die christliche Ethik aus der Erkenntnis zu ziehen, daß in der hinter uns liegenden Entwicklungsdekade die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer geworden sind.

Philip Potter hat ein Vorwort dazu geschrieben, in dem er darauf hinweist, daß er gerade deshalb viel aus dem kleinen Buch gelernt habe, weil Biéler vielfach bedeutende Wissenschaftler zu Worte kommen läßt, die vor und nach der Veröffentlichung des Club of Rome warnend auf die kurz bemessene Zeit hingewiesen haben, die uns noch bleibt, um den gegenwärtigen Wachstums-Fetischismus und Rüstungswettlauf zu beenden. Da Biéler im letzten Teil seines Buches versucht, auch ganz konkrete Fragen nach den Möglichkeiten eines Abbaus des einseitigen und verderblichen Wachstumsdenken zu beantworten, ist es sehr geeignet, um es in kleineren Gemeinden oder Aktionsgruppen durchzudiskutieren. Wenn man dieses Buch gelesen hat, wird es auch leichter fallen, die seitdem erschienene Literatur zum ersten und zweiten Bericht des Club of Rome zu verstehen und kritisch zu besprechen.

Umfangreicher und anspruchsvoller ist das von einer katholischen Studiengruppe in der Schweiz verfaßte Taschenbuch „Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000". Dieses Buch ist ausgezeichnet geeignet, um es Diskussionen über das Verhältnis unserer Kirchen zu den Kirchen in der Dritten Welt zugrunde zu legen. Es dürfte sich auch sehr gut zur Vorbereitung für die Konferenz des Ökumenischen Rates in Nairobi eignen.

Die Autoren geben darin Statistiken über die Kirchen und religiösen Bewegungen in der Dritten Welt, wobei versucht wird, daraus die Entwicklung bis zum Jahre 2000 abzuleiten. Der steigende Priestermangel, der Rückgang der westlichen Missionare zwingen die Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika neue Organisationsstrukturen auszubilden, für die sie nach Ansicht der Verfasser manches von den sogenannten unabhängigen Kirchen, Pfingstkirchen und Heilsbewegungen lernen können.

Die Verfasser stellen aber auch die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Konflikte und Nöte dar, mit denen sich die Christen in der Dritten Welt auseinanderzusetzen haben, und weisen darauf hin, daß in nicht allzu ferner Zeit die Weltchristenheit zu über die Hälfte aus Menschen bestehen wird, die in der Dritten Welt leben. Trotzdem werden aber die Christen überall eine Minderheit sein, auch in den westlichen Ländern.

Die Erkenntnis, daß die Christen überall Minderheiten bilden und daß die Mehrheit der Kirchen und Christen in Asien, Lateinamerika und Afrika leben wird, bedeutet, daß wir uns schon heute darauf vorbereiten müssen, die auf uns zukommenden Konflikte innerhalb der Kirchen zwischen Traditionalisten, Reformern und Revolutionären und mit den politischen und ökonomischen Machthabern auszutragen. Das Antirassismus-Programm wird nicht, wie manche Kirchenfürsten in der Bundesrepublik meinen, nur von einer kleinen Gruppe von Radikalen getragen, sondern es ist der Vorbote des Wollens einer starken und Jahr für Jahr wachsenden Zahl von Kir-

chen und Christen in der ganzen Welt, die bereits in Nairobi deutlich machen wird, daß diejenigen, die hierzulande die Mehrheiten hinter sich zu haben glauben, in der Weltkirche eine hoffnungslose Minderheit bilden.

Diese und viele andere unangenehme Wahrheiten anhand von Statistiken und Analysen zu dokumentieren, ist das Verdienst dieser nüchternen und abgewogenen Studie der Schweizer Projektgruppe. Sie ist so ökumenisch geraten, daß man als Protestant nur ab und zu merkt, daß es Katholiken geschrieben haben. Anmerkungsapparat und die kurze Bibliographie sind kenntnisreich zusammengestellt, sehr viel gründlicher als die Leselisten der Vorbereitungshefte für Nairobi.

Gerhard Grohs

Andreas Bänziger / Roman Berger / Jean-Claude Buhrer, Lateinamerika: Abhängigkeit und Gewalt. (Reihe: Stichwörter zu Lateinamerika, Nr. 34.) Laetare Verlag, Stein bei Nürnberg / Imba-Verlag, Freiburg i. Ue. 1974. 136 Seiten. Kart. DM 9,—.

In der Lateinamerika-Reihe der Verlagsgemeinschaft legen die Schweizer Journalisten den Ergänzungsband zu Nr. 31 „Lateinamerika: Widerstand und Befreiung" (vgl. ÖR 2/1974, S. 268) vor. Ging es im ersten Band um die Darstellung der politischen Bedingungen des Kontinents an einigen aussagekräftigen Beispielen, so werden hier die wirtschaftlichen Grundbedingungen am Beispiel Chiles, Brasiliens und Boliviens exemplarisch vorgeführt. Ein Rückblick auf das Experiment des Volksfront-Präsidenten Allende macht deutlich, wie eng selbst in einem Land mit langer demokratischer Tradition, einem relativ hohen Bildungsstand und politischem Bewußtsein der wirtschaftliche Spielraum für umfassende Reformen ist. Brasiliens vielzitiertes „Wirtschaftswunder" wird auf seine sozialen Kosten untersucht. Bolivien dient als Beispiel dafür, was die Abhängigkeit von einem Exportprodukt nicht nur für die Außenwirtschaft des Landes, sondern als historische Ursache struktureller Gewalt im Innern bedeutet. In einem Schlußkapitel fragen die Autoren, warum es Lateinamerika noch nicht gelingt, in eigener Sache „mit eigener Stimme zu sprechen" (S. 123). Ihre Antwort: Modelle und Institutionen des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens wurden importiert und blieben vorwiegend Instrumente für das Interesse einer kleinen Minderheit. Ein trotz mancher Generalisierungen lesenswertes Buch.

Reinhart Müller

CHINA

Niels-Peter Moritzen / Bernward H. Willeke, China — Herausforderung an die Kirchen. Bericht und Ergebnisse einer Konsultation. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1974. 96 Seiten. Kart. 6,—.

Die Tatsache, daß große Umwälzungen auf allen Lebensgebieten ein *neues* China geschaffen haben, nötigte auch die Kirchen und Missionen, in Studien- und Arbeitskreisen neu und möglichst vorurteilsfrei die Wirklichkeit Chinas zu erfassen und die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

Dieser kleine, aber inhaltsvolle Band ist der Bericht mit Ergebnissen einer China-Konsultation des Deutschen Evangelischen und Katholischen Missionsrates. Aufschlußreich und vorzüglich von einem Chinesen dargestellt wird zunächst die Entwicklungspolitik, dem ein kritisches Referat über Chinas Außenpolitik folgt. Die eigentliche Problematik aber, das neue China als Herausforderung an die Kirchen zu sehen, wird von drei Chinakennern behandelt. Sehr offen, wohlwol-

lend und kritisch zugleich ist der katholische Bericht, typisch und bemerkenswert der unterschiedliche Akzent, den W. Glüer und L. T. Lyall bei der Herausforderung setzen.

Der Leser dieser Berichte wird selbst herausgefordert, in christlicher Verantwortung über das neue China nachzudenken, möglicherweise auch bereit zu sein, sich in der bisherigen Stellungnahme korrigieren zu lassen. Wenn auch die eingeschalteten Meditationen und Gebete zwischen den Referaten leider nicht der Thematik entsprechen, so ist dieses Arbeitsbüchlein um seines Inhaltes willen sehr zu empfehlen.

Gerda Buege

Donald E. MacInnis, Religionspolitik im kommunistischen China. Theorie und Praxis in Dokumenten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974. 350 Seiten. Kart. DM 29,50.

Wenn auch Religion in der VR China seit 1949 keinen vorrangigen Platz einnimmt, so läßt sich doch eine erhebliche Spannung beobachten, die von seiten offizieller Stellen zwischen verfassungsmäßiger Religionsfreiheit und politisch-ideologischer Antihaltung ausgehalten werden muß. Deutlich erkennbar wird diese Spannung in den verschiedenen Stadien Chinas wahrgenommen in dem empfehlenswerten Buch von MacInnis, dem China-Sekretär des Nationalen Christenrates in den USA. Gerade die reiche Auswahl chinesischer Dokumente, die der Verfasser neben kurzen Einführungen darbietet, ermöglicht einen sachlichen Gesamtüberblick über Chinas Religionspolitik.

In den ersten beiden Teilen des Buches läßt der Verfasser den Leser teilnehmen an der chinesischen Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Volksreligion, dem Phänomen des konfuzianischen Erbes und den „organisierten Religionen" wie Buddhismus, Taoismus, Islam und Christentum. Während der erste Teil grundsätzlich die *Theorie* der Religionspolitik darstellt wie etwa in den Aussagen von Mao und der Parteiführung (einschließlich einer heftigen Debatte zwischen zwei Parteifunktionären über die Begriffe *Aberglauben* und *Religion*), wird im zweiten Teil die *Praxis* betont, über die Taktik der Durchführung berichtet und über die konkreten Maßnahmen, die sich aus der Reaktion der Gläubigen ergeben. Im dritten Teil meint der Verfasser in der Ideologie und maoistischen Vision Analogien zur Religion feststellen zu können. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die zutreffenden Dokumente in dieser Hinsicht zeitbedingt und fast ausschließlich aus der Periode der Kulturrevolution (1966—1969) entnommen sind. Die pragmatische säkulare Einstellung Chinas, die jede Religion auf Grund der fortschreitenden Wissenschaft „aussterben" lassen will, scheint sich zunehmend durchzusetzen.

Dieses veränderte China fordert von uns westlichen Christen eine veränderte Verhaltensweise, eine Neubesinnung unserer christlichen Existenz! MacInnis ist es gelungen, uns mit diesem Dokumentationsbuch bestes Arbeitsmaterial in die Hand zu geben als Vorbereitung für eine konstruktive Neubegegnung mit China.

Gerda Buege

Nachwort der Schriftleitung

Auch die Beiträge dieses Heftes dienen direkt oder indirekt der Vorbereitung auf die Vollversammlung in Nairobi. Die Meditation von Professor Käsemann schließt die biblischen Besinnungen zum Hauptthema ab, die wir in den letzten beiden Heften brachten. Generalsuperintendent Forck stellt einige gerade auch für den westlichen Leser überaus bedenkenswerte Betrachtungen aus der Sicht eines evangelischen Theologen in der DDR an (er selbst ist Nairobi-Delegierter).

Die Menschenrechtsdiskussion ist in der Ökumene zwar nicht erst durch das Antirassismus-Programm und die Konsultation in St. Pölten aufgebrochen, wohl aber erneut in den Vordergrund gerückt. Professor Scheuners Ausführungen — er hat auch an der Konsultation in St. Pölten teilgenommen — führen Geschichte und Aufgabe dieser Diskussion in eindringlicher Weise vor Augen. — In Nairobi werden Entwicklungsprobleme eine große Rolle spielen. Der aus der Januarnummer der „Ecumenical Review" übernommene Vortrag des indischen Professors Parmar gibt hierfür aufschlußreiches Informationsmaterial. Professor Parmar war jahrelanger Mitarbeiter am Ökumenischen Institut in Bossey und ist für eine erneute Berufung in den Stab des ÖRK vorgesehen (siehe „Von Personen" S. 264).

Vorgeschichte und Wertung der in Accra auf der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Sommer 1974 verabschiedeten sog. „Konsensustexte" über Taufe, Eucharistie und Amt schildert Professor Gaßmann in seinem fast als „Pflichtlektüre" zu betrachtenden Aufsatz — zumindest für jeden, der sich ernsthaft mit diesen Fragen zu beschäftigen gedenkt, die vorrangig auch auf der Tagesordnung von Nairobi stehen werden. In denselben Bereich gehört auf seine Weise das Gespräch mit den Evangelikalen „nach Lausanne", auf das Günter Dulon (DEMR) eingeht.

Gegenüber diesen aktuellen Themen scheint das Gespräch der Orthodoxie mit Rom nur von zweitrangiger Bedeutung zu sein. Daß hier aber auch für die Ökumene äußerst interessante, wenn nicht gar brisante Themen im Raume stehen, macht der Beitrag von Dr. Felmy über „Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie" deutlich.

Unter „Dokumente und Berichte" steht an erster Stelle der Bericht von Walter Böttcher über die Unionsverhandlungen (COCU) in den USA. Wir haben im letzten Jahrzehnt regelmäßig über diese Verhandlungen berichtet, die ja nicht nur informatorisch, sondern auch beispielhaft für unsere eigene Situation von nicht zu unterschätzender Relevanz sind.

Schließlich glaubten wir, unseren Lesern gerade in diesem Stadium ökumenischer Entwicklung zwei unser Verhältnis zu Rom betreffende Dokumente nicht vorenthalten zu dürfen: das Fazit eines internationalen Colloquiums über „Zehn Jahre Ökumenismusdekret" und den Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit", in dem zum ersten Male eine Kirche im deutschsprachigen Raum ihre Stellung zur Ökumene in solcher Ausführlichkeit und mit allen ihren Konsequenzen bedacht hat. Fragestellungen und Vorschläge dieses Dokuments sollten von unseren Arbeits- und Studiengruppen aufgegriffen und intensiv erörtert werden, um ihnen in den zwischenkirchlichen Beziehungen die verdiente Geltung zu verschaffen.

Eine kleine Berichtigung zum letzten Heft: Auf S. 35 Zeile 2 v. o. muß es natürlich „Tugendlehrer" (nicht „Jugendlehrer") heißen.

Kg

Pfarrer Paul Gerhard Aring, 514 Erkelenz 7, Schwanenberg / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Kirchenrat Walter Böttcher, 1 Berlin 12, Jebensstraße 3 / Frau Gerda Buege, 2 Hamburg 54, Holsteiner Chaussee 48 / Pastor Günter Dulon, 2 Hamburg 13, Mittelweg 143 / Pfarrer Dr. Karl-Christoph Epting, 75 Karlsruhe 1, Blumenstraße 1 / Pfarrer Dr. Karl Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Generalsuperintendent Gottfried Forck, DDR 75 Cottbus, Seminarstraße 26 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, F-67 Straßburg, 8 rue Gustave-Klotz / Prof. Dr. Gerhard Grohs, 1 Berlin 31, Babelsberger Straße 14-16 / Prof. D. Ernst Käsemann, 74 Tübingen 1, Eduard-Haber-Straße 13 / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14 / Prof. Dr. Werner Küppers, 74 Tübingen, Paul-Lechler-Straße 11 / Pater Johannes Lütticken OSB, Abtei St. Matthias, 55 Trier / Pfarrer Michael Mildenberger, 7 Stuttgart, Hölderlinplatz 2A / OKR Dr. Reinhart Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts., Am Hang 10 / Prof. Dr. Samuel L. Parmar, z.Z. Paul-Lechler-Krankenhaus, 74 Tübingen, Paul-Lechler-Straße 24 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, 53 Bonn-Bad Godesberg, Beethovenstraße 77 / Pastor Heinz Szobries, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dir. Pfr. Dr. Heinrich-Hermann Ulrich, 7 Stuttgart 1, Stafflenbergstraße 76 / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. D. Hans-Heinrich Wolf, 463 Bochum-Stiepel, Haarkampstraße 19.

Neuerscheinungen:

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes

Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion
Mit Beiträgen von Harding Meyer, Kilian McDonnell, Walter J. Hollenweger, Vilmos Vajta und Anna Marie Aagaard
ISBN 3 87476 029 4 119 Seiten DM 12,–
(Ökumenische Perspektiven Band 6, gemeinsam mit Verlag Josef Knecht)

Neue Erfahrung von der befreienden Gegenwart des Heiligen Geistes lassen sich heute deutlich in dem Entstehen der Pfingstkirchen und kleiner charismatischer Gruppen, aber auch in entsprechenden Bewegungen innerhalb der anglikanischen und protestantischen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche belegen. Walter J. Hollenweger setzt sich mit charismatischen Bewegungen als Kenner der Pfingstkirchen auseinander, Kilian McDonnell betrachtet sie als beteiligter katholischer Priester, Vilmos Vajta sieht die entscheidende Frage in der Beziehung zwischen der Lehre vom Heiligen Geist und der Praxis der Kirche, und die dänische Theologin Anna Marie Aagaard forscht nach den ekklesiologischen Konsequenzen der theologischen Erkenntnisse. Ein wesentlicher Beitrag zur heutigen Diskussion über Evangelisation, Bekehrung und die Kirche.

Papsttum und Petrusdienst

Heinrich Stirnimann / Lukas Vischer
Mit weiteren Beiträgen von Günther Gaßmann, Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Kurt Stalder, Alfred Stoecklin und Dokumenten
ISBN 3 87476 036 7 147 Seiten DM 13,50
(Ökumenische Perspektiven Band 7, gemeinsam mit Verlag Josef Knecht)

Ein gemeinsames Verständnis von der Stellung des Papstes in der Kirche ist eine Schlüsselfrage ökumenischer Zusammenarbeit. Sie wird aber heute nicht nur von Orthodoxen, Altkatholiken und Protestanten gestellt, sondern bleibt auch innerhalb der Römisch-katholischen Kirche im Gespräch. Der vorliegende Band enthält Beiträge namhafter katholischer, orthodoxer, altkatholischer und protestantischer Theologen und Historiker zum Thema Petrusamt. Einen breiten Raum nimmt die Dokumentation ein. Die Autoren untersuchen die gegenwärtige päpstliche Amtspraxis unter dem Gesichtspunkt des geforderten gemeinsamen Zeugnisses der Kirchen.

VERLAG OTTO LEMBECK 6 FRANKFURT AM MAIN 1
LEERBACHSTRASSE 42

Gemeinsames christliches Bekenntnis heute

Erwägungen zur Sektion I von Nairobi

VON GÜNTHER GASSMANN

I. GEMEINSAMES BEKENNEN: VERBINDLICHKEIT

Der Ökumenische Rat der Kirchen besitzt keine bindenden Vollmachten gegenüber seinen Mitgliedskirchen. Strukturell und verfassungsmäßig kommt darin die Tatsache zum Ausdruck, daß der ÖRK keine Kirche, sondern eine Föderation mit sehr unterschiedlichen Partnern ist, die sich zum Teil einander nicht einmal als Kirchen voll anerkennen. Mit dem Fehlen bindender Vollmachten wurden zugleich aber auch Freiräume für die Organisation wie für die sie tragenden Mitgliedskirchen geschaffen, ohne die dieses neue und verwundbare kirchengeschichtliche Gebilde die Vielfalt seiner Mitgliedschaft und die je und je auftretenden Spannungen und Gegensätze nicht hätte aushalten können. Die bisherige Geschichte des ÖRK beweist überdies, daß fehlende Vollmachten keineswegs Wirkungslosigkeit oder Unverbindlichkeit zur Folge haben müssen. Dennoch ist es verständlich, daß sich immer wieder Tendenzen abzeichnen, die auf eine stärkere Verbindlichkeit des Redens und Handelns der im ÖRK verbundenen Kirchen drängen.

Unter vielen Mitgliedskirchen des ÖRK ist seit 1948 eine engere Gemeinschaft entstanden. Das Maß an theologischer Übereinstimmung in ehemals kirchentrennenden Fragen hat sich ständig vertieft und erweitert (vgl. u. a. die Berichte über Taufe, Eucharistie und Amt, in: Accra 1974, Beiheft 27 zur ÖR, S. 93 ff.). Eine Zielvorstellung des Ringens um Einheit wurde nach anfänglicher Neutralität (Toronto-Erklärung 1950) in Neu-Delhi 1961 und Uppsala 1968 erstmalig umrissen und seitdem weiter diskutiert und zu klären versucht (Löwen 1971 und Accra 1974). In den ausgehenden fünfziger und beginnenden sechziger Jahren wurden Überlegungen zur ekklesiologischen Bedeutung des ÖRK angestellt. Diese Versuche konnten sich nicht durchsetzen. Heute sprechen einige vorsichtiger vom ÖRK als einer vorkonziliaren Struktur und deuten damit dessen Ausrichtung auf die Zielvorstellung eines universalen Konzils und damit zugleich implizit eine gewisse ekklesiologische Relevanz des ÖRK an. Schließlich sollen mit einer vom Zentralausschuß 1972 in Utrecht beschlossenen und von der

Vollversammlung in Nairobi anzunehmenden Verfassungsänderung bestimmten Entwicklungen des letzten Jahrzehnts Rechnung getragen werden: Den bisher lediglich funktional-organisatorischen Beschreibungen der Aufgaben des ÖRK in Abschnitt III seiner Verfassung wird eine übergeordnete und grundsätzliche Bestimmung seines Auftrages neu vorangestellt. Danach besteht die Zielsetzung des ÖRK darin, „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!" (Protokoll des Zentralausschusses Utrecht 1972, Genf 1972, S. 239). Mit dieser neuen Formulierung wird dem ÖRK potentiell eine größere eigene Initiative und Verbindlichkeit in der *zentralen* ökumenischen Aufgabe zugestanden. Daß mit dieser neuen Verfassungsbestimmung zugleich auch ein eindeutiges Kriterium für alle Aktivitäten des ÖRK formuliert wurde, sollte nicht übersehen werden.

Das in diesen Entwicklungen und Tendenzen zum Ausdruck kommende Streben nach mehr Verbindlichkeit auf der Grundlage gewachsener Übereinstimmung und Gemeinschaft dürfte auch hinter dem Thema der Sektion I der Vollversammlung in Nairobi „Bekenntnis zu Christus heute" stehen. Die Studie von „Glauben und Kirchenverfassung" über „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" zielt in dieselbe Richtung (vgl. Lukas Vischer, Rechenschaft über die Hoffnung, polis 46, Zürich 1973). Mehr Verbindlichkeit soll hier nicht durch Stärkung ökumenischer Strukturen oder durch zeichenhafte (und nicht unzweideutige) Aktionen erreicht werden, sondern durch eine neue Form gemeinsamen Redens: der des gemeinsamen Bekennens, des gemeinsamen Zeugnisses. Ich halte das für einen legitimen, im Dialog vor, in und nach Nairobi zu erprobenden Ansatz, der sachlich, aber auch formal — und damit ist die Frage der Verbindlichkeit impliziert — einen Schritt über das hinausführen könnte, was im ökumenischen Gespräch und Handeln bis jetzt an Manifestierung der in Jesus Christus vorgegebenen und seinem Willen gemäß zu verwirklichenden Einheit möglich ist. Eine institutionell oder anderswie gesicherte größere Verbindlichkeit ist auch diesem neuen Ansatz nicht garantiert. Auch hier wird alles von Überzeugungskraft und Rezeption abhängen, und gegenüber beiden Elementen wird die Offenheit und Verantwortung gegenüber der Leitung des Heiligen Geistes keine geringe Rolle spielen. Wenn es aber gelingt, daß getrennte Christen und Kirchen den Grund und die Hoffnung ihres Glaubens nicht nur in Konferenzberichten beschreiben, sondern vor Gott verbindlich bekennen und gegenüber der Welt eindeutig bezeugen, dann könnte eine neue Stufe ökumenischer Verbindlichkeit erreicht werden, die nicht ohne Folgen für alle anderen ökumenischen Bemühungen bleiben dürfte.

In dieser Perspektive liegt die ökumenische Chance des Themas der Sektion I von Nairobi begründet. Wenn dagegen im Vorbereitungsmaterial zu dieser Sektion als ein wichtiger Gesichtspunkt für die Notwendigkeit neuen Bekennens in Wort und Tat die weitgehende Irrelevanz der traditionellen Bekenntnisse herausgestellt wird, dann ist damit eine Akzentsetzung vorgenommen worden, die die oben angedeutete ökumenische Chance verfehlen und insgesamt in einem Fiasko enden könnte. Niemand bestreitet, daß heute der christliche Glaube in Kontinuität mit den überlieferten Bekenntnissen in neuen Worten angesichts neuer Erfahrungen, Herausforderungen und Häresien bekannt werden muß. Dafür gibt es eindrucksvolle und weniger überzeugende Beispiele in vielen Kirchen und Gemeinden. Es ist aber ein Unterschied, ob im *ökumenischen* Ringen um Einheit der Zielgedanke primär ein *gemeinsames* Bekennen und Bezeugen ist, dem hoffentlich auch neue Worte zum Bekenntnis der Gegenwart und Wirksamkeit des lebendigen Herrn in unserer Zeit und Welt geschenkt werden, oder ob der Zielgedanke primär ein *neues* Bekennen und Bezeugen ist, das sich voller Experimentierlust austoben kann und die bereits bestehende Gemeinschaft im ÖRK keineswegs kreativen neuen Spannungen aussetzen wird. Das mit der oben erwähnten Verfassungsänderung gesetzte Kriterium sollte auch für diesen Versuch bestimmend sein, zu mehr Verbindlichkeit im Rahmen der ökumenischen Gemeinschaft zu gelangen.

II. GEMEINSAMES BEKENNEN: ARTIKULATION TIEFGREIFENDER GEMEINSAMKEITEN

Das Bemühen um ein gemeinsames Bekennen und Bezeugen des Glaubens, um auf diese Weise zu einer größeren Verbindlichkeit ökumenischen Redens und Handelns zu gelangen, ist jedoch nur die eine Seite einer Begründung und Erklärung dieses neuen Ansatzes und Versuchs. Hinter dem Bemühen um gemeinsames Bekennen steht auch eine ganz bestimmte ökumenische Erfahrung. Sie ist auch in den Vorerwägungen zur „Rechenschafts-Studie" angedeutet worden. Das ökumenische Gespräch über den Glauben war von Anfang an von einem umfassenderen Kontext umgeben. Im Zentrum des Gesprächs standen und stehen die geschichtlich überkommenen oder neu aufgebrochenen Kontroversfragen und die Entwicklungen und Probleme unserer Welt und Geschichte. Anlaß und Herausforderung zum Gespräch waren und sind die Trennungen der Kirchen. Ziel des Gesprächs war und bleibt die Manifestierung größerer Gemeinschaft und Einheit und die Suche nach gemeinsamen Antworten auf die brennenden Fragen unserer Zeit. Die Ergebnisse und Entwicklungen dieses Gesprächs finden ihren Niederschlag in den in Berichten, Erklärungen und Stellungnahmen ausgesprochenen

Übereinstimmungen, Antworten, Gegensätzen, Unterschieden und noch weiter zu klärenden offenen Fragen. Trotz bedeutsamer Fortschritte hat dieses Gespräch bis jetzt noch keine allgemeine eucharistische Gemeinschaft und gegenseitige volle Anerkennung unter den Kirchen und nur in wenigen Fragen ein gemeinsames, verbindliches Zeugnis der Kirchen zur Folge gehabt. Hinter dieser Ebene, nennen wir sie ein wenig vergröbernd die „Reflexionsebene", liegt aber noch eine andere Ebene, die Ebene der Erfahrung tiefer ökumenischer Gemeinsamkeit im Glauben an Gott den Schöpfer und Erhalter, an Christi gnädige Heilstat und Gegenwart, an das lebenschaffende Wirken des Heiligen Geistes unter uns. Diese Ebene findet ihren Ausdruck in gemeinsamen Gottesdiensten, im gemeinsamen Gebet und Lobpreis, im persönlichen Zeugnis voreinander, im gemeinsamen Hören und Bejahen des lebendigen Wortes Gottes.

Diese Erfahrung tieferliegender, die Unterschiede und Gegensätze transzendierender Gemeinschaft hat wesentlich dazu beigetragen und eine Grundlage dafür abgegeben, daß das oft schwierige ökumenische Gespräch nicht ohne Hoffnung geführt wird. Sie ermöglicht gemeinsames Handeln und gegenseitige Hilfe. Sie trägt zur Erhaltung ökumenischer Gemeinschaft dort bei, wo Spannungen und neue Auseinandersetzungen aufbrechen. Wenn sie aber diese tragende und verbindende Kraft besitzt, dann ist sie zweifellos mehr als nur ein diffuses Gefühl allgemeiner Brüderlichkeit, dann sind hier in der Tat tiefe Gemeinsamkeiten des Glaubens verborgen. Könnte und müßte daher nicht auch diese Erfahrung, und das ist die neue Frage, im Zusammenhang mit der wachsenden Übereinstimmung auf der Ebene der Reflexion und des Dialogs bewußt gemacht werden und einen formulierten Ausdruck finden? Wäre hierfür aber nicht, da sich in dieser Erfahrung grundlegende Überzeugungen des Glaubens äußern, das gemeinsame Bekennen oder Bekenntnis die angemessenste Form?

Damit wird der Begriff, die Sache und die Aufgabe des Bekennens und des Bekenntnisses in neuer Weise in der ökumenischen Bewegung thematisiert. Bisher, und das gilt vor allem für die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung von etwa 1920 bis 1937, war das Bekenntnis primär nur im Sinne der altkirchlichen Bekenntnisse Gegenstand des ökumenischen Gesprächs. Man beschränkte sich darauf — nicht zuletzt wohl angeregt durch das Lambeth-Quadrilateral —, nach der Gemeinsamkeit in der Annahme, Geltung und Funktion der altkirchlichen Bekenntnisse zu fragen. Man kam in Lausanne 1927 und Edinburgh 1937 nicht darüber hinaus festzustellen, daß diese Bekenntnisse in vielen Kirchen als grundlegende Bezeugung und Mittel zur Bewahrung des geoffenbarten Glaubens anerkannt und gottesdienstlich benutzt werden, daß andere Kirchen diese Bekenntnisse nicht offiziell rezipiert haben, einige noch spätere Be-

kenntnisse hinzugefügt haben und wiederum andere das Gewicht auf ein ständig neues, aktuelles Bekennen legen. In gegenwärtigen bilateralen Gesprächen wird auf die Geltung der altkirchlichen Bekenntnisse als Zeichen für die vorhandene und bewahrte Gemeinsamkeit im christologischen Bekenntnis hingewiesen.

Es ist deutlich, daß wir gegenüber dieser Diskussion vor einer neuen und anderen Fragestellung stehen, die in der Vergangenheit höchstens im Zusammenhang mit Erwägungen zur „Basis" des Ökumenischen Rates angeklungen ist. Interessant und bisher unbeachtet geblieben ist aber, daß das, was heute thematisiert und als neuer Schritt gefordert wird, das gemeinsame Bekennen, in der ökumenischen Bewegung faktisch im Rahmen verschiedener Konferenzberichte gleichsam „versteckt" bereits geschehen ist. Dies allerdings nur vereinzelt und ansatzweise und wohl sicher nicht als Folge eines bewußt intendierten und reflektierten Bemühens um gemeinsames Bekennen. Das Auffinden und Identifizieren solcher bekenntnishafter Sätze und Aussagen setzt allerdings ein bestimmtes Verständnis von Bekennen und Bekenntnis voraus, das hier nur in einigen wenigen Zügen umrissen werden kann.

III. GEMEINSAMES BEKENNEN: STRUKTURELLE VORAUSSETZUNGEN UND ÖKUMENISCHE VORLÄUFER

Im Neuen Testament erhalten Worte und Sätze den Charakter des Bekennens und Bekenntnisses, indem sie die Form feierlich-proklamatorischer Aussagen annehmen, in denen verbindlich, letztgültig und öffentlich ausgesprochen wird, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Diese Aussagen können im einzelnen eine Fülle von Implikationen haben, sie werden über das christologische Grundbekenntnis hinaus weiter entfaltet, sie scheiden und unterscheiden und sind somit antihäretisch, sie haben lobenden, preisenden, anerkennenden, verkündigenden, bezeugenden („homologein" und „martyrein" sind eng miteinander verwandt) und sammelnden Charakter. Sie sind immer Ausdruck der Antwort des Glaubens (vgl. ThWNT V, 206—217). Dieser strukturell zu erhebende Bekenntnisbegriff, der primär das aktuelle Bekennen, aber auch schon — z.B. Hebräerbrief — die Anfänge festerer Formen im liturgischen Zusammenhang umfaßt, steht am Anfang einer Entwicklung, in deren Verlauf der Bekenntnisbegriff bekanntlich eine große Weite und Vielfalt erlangt hat. Dabei ist die Kontinuität mit den neutestamentlichen Grundstrukturen nie verlorengegangen, oft aber sind z.B. dem strukturellen Kriterium dafür, was als ein Bekenntnis anzusehen ist, institutionelle, konfessionelle, kirchenrechtliche und andere Kriterien übergeordnet worden. Es gibt daher, abgesehen vom Verweis auf die altkirchlichen Be-

kenntnisse, auch keinen einheitlichen Bekenntnisbegriff in der Ökumene. Dadurch wird das ökumenische Gespräch zuweilen sehr erschwert, wenn es nämlich darum geht, im Dialog auf die für die verschiedenen Konfessionen grundlegenden und diese identifizierenden „Bekenntnisse" Bezug zu nehmen. Der eigene Bekenntnisbegriff verführt dann häufig dazu, die „Bekenntnisse" des Partners dort zu suchen und zu finden, wo sich für ihn gar nicht die Grundlagen seiner christlichen und konfessionellen Identität dokumentieren.

Wenn also Sache und Begriff des Bekennens und des Bekenntnisses im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch thematisiert werden, so kann dies nur im Rückbezug auf die neutestamentlichen Grundstrukturen und nicht auf dem Hintergrund konfessionsspezifischer Bekenntnisbegriffe geschehen. Die Berechtigung der Applikation neutestamentlicher Strukturen liegt nicht nur darin, daß diese durch alle Entwicklungen und Auffächerungen des Bekenntnisbegriffs hindurch doch lebendig (im aktuellen Bekennen) und prägend (in formulierten und rezipierten Bekenntnissen) geblieben sind. Sie ist auch darin gegeben, daß ein strukturell konzipierter Bekenntnisbegriff es erlaubt, das Bekenntnis als eine Grundform christlicher Aussagen zu betrachten, in der alle wesentlichen Antworten des Glaubens — Gebet, Zeugnis, Lobpreis, Lehre, Hingabe — in besonders herausgehobener Weise konzentriert sind (vgl. den hierfür wegweisenden Aufsatz von Edmund Schlink über „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem" in: ders., Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, bes. S. 33—35). Diese „Komprehensivität" des Bekenntnisses könnte es dann in der Tat ermöglichen, die auf den gemeinsamen Grund des Glaubens verweisenden Elemente der „Erfahrungsebene" und „Reflexionsebene" (vielleicht auch der „Aktionsebene") innerhalb der ökumenischen Bewegung in konzentrierter Form auf die Ebene des Bekenntnisses zu heben und dort mit einem größeren Maß an Verbindlichkeit auszusprechen, als dies in den anderen Lebensäußerungen der ökumenischen Gemeinschaft möglich ist.

Mit dem hier umrissenen Verständnis der vom Neuen Testament her zu erhebenden Strukturen des Bekennens und Bekenntnisses lassen sich nun allerdings Ansätze zu einem gemeinsamen Bekennen in der bisherigen ökumenischen Bewegung aufzeigen. Ich habe einige Beispiele ausgewählt, die dies deutlich machen. So beginnt die Präambel zum Bericht der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in *Lausanne* 1927 mit den Worten: „... einig in dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes unseren Herrn und Heiland, und in der Gewißheit, daß der Geist Gottes mit uns ist, sind wir hier versammelt, ..." (Lukas Vischer, Hrsg., Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, Lausanne 1). In *Edin-*

burgh 1937 bekannte man (Sektion II: Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus): „Gottes Gnade tut sich kund in unserer Schöpfung und Erhaltung und allen Segnungen dieses Lebens, vor allem aber in unserer Erlösung durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, in der Sendung des heiligen und lebenspendenden Geistes, in der Gemeinschaft der Kirche und in der Gabe des Wortes und der Sakramente ..." (Vischer, Edinburgh 2). Im Bericht der Sektion III (Die Kirche Christi und das Wort Gottes) der gleichen Konferenz heißt es: „Wir bekennen gemeinsam den Glauben an die heilige katholische Kirche. Wir anerkennen, daß Gottes allmächtiger Wille die Kirche auf Erden gestiftet hat durch Jesus Christus, und im besonderen durch die Tatsache seiner Auferstehung, der Sammlung seiner Jünger um ihren gekreuzigten, auferstandenen und siegreichen Herrn und der Ausgießung des Heiligen Geistes" (Vischer, Edinburgh 27). Die Verfasser des Berichts der Sektion II (Christus und seine Kirche) der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in *Lund* formulierten: „Wir bekennen, daß wir ohne Christus verloren, ohne ihn den Mächten von Sünde und Tod unterworfen sind, daß aber Gott uns den Mächten der Zerstörung nicht ausgeliefert hat. Er hat uns und allen Menschen seinen eingeborenen Sohn zum Heiland und Erlöser gesetzt. Durch sein Leben, sein Leiden, Sterben und Auferstehen hat Jesus Christus als der mächtige Sieger Sünde und Tod überwunden, die gottfeindlichen Mächte zunichte gemacht und uns die Freiheit gebracht ..." (Vischer, Lund 8). Im Bericht der Sektion II (Tradition und Traditionen) der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in *Montreal* lesen wir: „Als Christen bekennen wir alle in Dankbarkeit, daß Gott sich in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes und in Christus Jesus, seinem Sohn, dem Mittler zwischen Gott und Mensch, geoffenbart hat. Gottes Gnade und Gottes Herrlichkeit sind der Anfang und das Ende unserer eigenen Geschichte" (Vischer, Montreal 42). In einem Text („Das Bekenntnis der Hoffnung in Christus") von der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1974 in *Accra* heißt es: „... Durch seine messianische Sendung erfüllt er die Verheißungen Gottes (Lk 4,18ff). Wenn Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt wird, dann ist Gottes Zeit gekommen (Mt 11,5). Wir als arme Männer und Frauen, die das Evangelium hören, als Blinde, die sehen, als Lahme, die gehen, sind Zeugen der Hoffnung geworden. Durch seine Hingabe zum Tod am Kreuz für alle Menschen hat Christus uns von der Macht der Sünde, von der Gottlosigkeit und Unmenschlichkeit befreit. Durch seine Auferstehung vom Tode hat er uns auferweckt zu einem neuen Leben in Gerechtigkeit und Freiheit (Röm 4,25) und wird uns den Sieg des Lebens über den Tod geben (1Kor 15,55ff). Durch seine Hingabe und seine Auferstehung sind wir mit einer unzer-

störbaren Hoffnung auf das ewige Leben erfüllt, trotz Sünde, Tod und dämonischer Mächte. Wie Christus starb, damit wir leben, und litt, damit wir hoffen, so und mit gleicher Kraft tritt er auch bei dem Vater für uns ein, daß unsere Hoffnung nicht aufhöre" (Manifeste der Hoffnung. Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten. Hrsg. von Jürgen Moltmann und Lukas Vischer, München 1975, S. 15).

Es geht hier nicht darum, diese Beispiele zu analysieren, sondern nur um den Nachweis, daß in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen verschiedentlich Sätze formuliert worden sind, in denen Rechenschaft über den gemeinsamen Grund des Glaubens abgelegt wurde und die die Strukturmerkmale des Bekennens und Bezeugens tragen. Es sind, um an die bereits angeführten neutestamentlichen Strukturmerkmale noch einmal zu erinnern, feierlich-proklamatorische Aussagen, die freilich noch nicht von ihrem Textzusammenhang abgehoben und besonders herausgestellt wurden, in denen aber verbindlich, letztgültig und öffentlich der Grund des Glaubens gemeinsam bekannt wird, und dies in einer lobenden, preisenden, anerkennenden, verkündigenden, bezeugenden Sprachform. In ihnen wird die Antwort des Glaubens laut. Vom „Sitz im Leben" dieser bekennenden und bezeugenden Sätze her, die ja alle Bestandteile von Konferenzberichten sind, ist deutlich, daß sie nicht als feierliches Glaubensbekenntnis intendiert waren. Im Zuge der Formulierung dieser Berichte ist aber offensichtlich der Stil der sachlichen Beschreibung von Zeit zu Zeit in einen bekenntnishaften Stil übergegangen. Dies wiederum scheint mir jedoch nicht Ausdruck und Folge einer stilistischen Inkonsequenz oder Nachlässigkeit zu sein. Könnte dahinter nicht vielmehr das lebendige Verlangen und Drängen stehen, den gemeinsamen christlichen Glauben nicht nur in den Gottesdiensten bei ökumenischen Anlässen mit den Worten der alten Bekenntnisse zu bekennen, sondern auch im Zusammenhang jener Berichte, in denen die vorhandenen Gemeinsamkeiten und noch bestehenden Unterschiede umschrieben werden? Im gemeinsamen bekenntnishaften Aussagen werden diese Gemeinsamkeiten in ihrem tiefsten Grund genannt und die bestehenden Unterschiede schon jetzt transzendiert.

Nachdem auf Grundstrukturen des Bekennens und „Präzedenzfälle" gemeinsamen Bekennens in der Ökumene hingewiesen wurde, wäre nun nach den theologischen Voraussetzungen und Kriterien zu fragen, die zu beachten wären, wenn ein Schritt über die bisherige Form des gleichsam unbeabsichtigten, von den Kirchen kaum rezipierten und öffentlich nicht wahrgenommenen Bekennens hinaus getan werden soll. Daß dabei nicht ausführliche Lehrbekenntnisse oder feierlich zum Bekenntnis zu erhebende Konsensustexte das Ziel sind, dürfte deutlich sein.

IV. GEMEINSAMES BEKENNEN: THEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN UND KRITERIEN

Wenn wir heute vor der Aufgabe stehen, über die Grenzen des eigenen „Bekenntnisses" hinweg mit Christen anderer Konfessionen unseren Glauben in einer solchen Weise zu bekennen, daß wir Rechenschaft ablegen über den Grund und das Ziel unseres Glaubens in dieser Zeit, dann sehen wir uns zunächst drei Markierungszeichen gegenüber, ohne deren Berücksichtigung dieses Unternehmen nicht gelingen kann. Ich meine 1. die *Heilige Schrift* als das allen Christen gemeinsame prophetische und apostolische Zeugnis vom Grund unseres Glaubens und als entscheidendes Kriterium kirchlichen Lebens und kirchlicher Lehre. 2. Die *Tradition* als Prozeß der Weitergabe und Interpretation dieses Zeugnisses. Ein Prozeß, der sich zugleich verzweigt hat in die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen und der somit alle Christen verbindende wie auch sie trennende Ausdrucksformen angenommen hat. 3. Die *Situation* als der Ort, an dem und auf den hin der christliche Glaube gelebt, bezeugt und bekannt werden muß. Das bedeutet in einer weltweit gewordenen Christenheit aber faktisch: die höchst unterschiedlichen Situationen, in denen die Christen und Kirchen heute leben. Man könnte daher auch sagen: Gemeinsames Bekenntnis zu Christus heute auf dem Fundament der einen Schrift, in Kontinuität mit der einen TRADITION und im Kontext der vielen Traditionen und Situationen.

1. Ein christliches Bekenntnis, sei es nun das eines einzelnen oder einer Gemeinschaft oder einer ökumenischen Gemeinschaft, das nicht eindeutig auf das *biblische Offenbarungszeugnis* bezogen ist und von diesem herkommt, ist kein *christliches* Bekenntnis. Angesichts dieser wohl allgemeinen Übereinstimmung stellt sich dann sofort die Frage nicht nur nach den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten dieses Zeugnisses, sondern auch nach den im biblischen Zeugnis selbst enthaltenen Unterschieden. Dabei wissen wir allerdings heute, daß die unterschiedlichen Interpretationen des biblischen Zeugnisses nicht mehr konfessionsspezifisch sind, wenngleich im Auslegungshorizont der verschiedenen christlichen Traditionen bestimmte Linien des biblischen Zeugnisses eine jeweils unterschiedliche Betonung und Bedeutung erfahren haben und z. T. noch erfahren. Solche unterschiedlichen Betonungen und Deutungen, die nun gar nicht mehr konfessionsspezifisch sind, finden sich heute auch angesichts transkonfessioneller Bewegungen und Tendenzen und im Kontext spezifischer Situationen.

2. Trotz dieser Unterschiede soll nun heute das biblische Zeugnis und die gegenwärtige Glaubenserfahrung neu und gemeinsam bezeugt werden. In den hierfür als Voraussetzung notwendigen dialogischen Reflexionsprozeß müssen

nicht nur unsere exegetischen und historischen Erkenntnisse und unsere gegenwärtige, vom Heiligen Geist geschenkte und inspirierte Glaubenserfahrung eingebracht werden. Zu diesem Prozeß gehören auch die Berücksichtigung unserer gemeinsamen *Tradition* und unserer getrennten *Traditionen* als unerläßlicher hermeneutischer Rahmen für jede neue biblisch gegründete Rechenschaft über unseren Glauben. Nur in der Kontinuität mit dem vom Heiligen Geist gewirkten Bekennen der Väter kann unser heutiges Bekennen davor bewahrt werden, partikular, provinziell, geschichtsvergessen zu werden.

3. Und schließlich muß der zum Bekennen hinführende Reflexionsprozeß bestimmt werden durch die Fragen, Probleme, Hoffnungen und Häresien der *Zeit und Situation,* in der wir leben. Jedes christliche Bekennen und Bekenntnis in der Vergangenheit hat in diesem Horizont gestanden, auch wenn man früher daraus kein hermeneutisches Problem gemacht hat. Ohne diesen Bezug wäre unser Bekennen kein neues Bekennen, keine Rechenschaft über den Glauben heute. Natürlich würden in dem erwähnten Reflexionsprozeß faktisch die — in ihrer Gewichtigkeit unterschiedlichen — drei Kriterien Schrift, Tradition und Situation nicht gleichsam nacheinander abgehandelt werden, sondern sie müßten gleichzeitig einander klärend bedacht und in eine Wechselbeziehung gebracht werden. Dabei käme dem Schriftzeugnis die entscheidend begründende und kritische, der Tradition die beleuchtende und klärende und der Situation die herausfordernde und fragende Funktion zu.

Gemeinsames christliches Bekennen heute gemäß den neutestamentlichen Grundstrukturen des Bekennens wäre also nur möglich, wenn sich in diesem von drei Polen bestimmten Vorbereitungsprozeß ein bestimmtes Maß an Einmütigkeit erreichen ließe. Eine solche Einmütigkeit wäre dort nicht zu erhoffen, wo sich einander ausschließende konfessionsspezifische Interpretationen des biblischen Zeugnisses, auch heute noch einander ausschließende kirchliche Traditionen und einander widersprechende Interpretationen gegenwärtiger Glaubenserfahrungen und der in unserer Zeit und Welt an den christlichen Glauben gerichteten Herausforderungen und der durch diese provozierten Antworten gegenüberstünden. Ich meine aber, daß sich in diesen drei Punkten ein bestimmtes Maß an Einmütigkeit heute schon abzeichnet, das gemeinsames Bekennen und Bezeugen ermöglichen würde. Die deutlichen Grenzen dieser Einmütigkeit würden allerdings auch die Grenzen des gemeinsamen Bekennens markieren.

V. GEMEINSAMES BEKENNEN: MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN

Der in den vorausgehenden Absätzen angesprochene ökumenische Reflexions- und Klärungsprozeß muß nicht erst eingeleitet werden, er ist bereits Teil der ökumenischen Diskussion. Die Aufgabe bestünde vielmehr darin, diesen Prozeß auf das Ziel gemeinsamen Bekennens hin gleichsam zuzuspitzen. Dies müßte in der Weise geschehen, daß eine Zwischenbilanz der erreichten Gemeinsamkeiten und noch bleibenden Unterschiede, neuen Spannungen und offenen Fragen gezogen und die verschiedenen Linien dieses Prozesses zusammengefaßt würden. Eine solche Arbeit kann weder im Rahmen dieses Aufsatzes, noch von einem einzelnen aus seiner begrenzten Perspektive heraus geleistet werden. Auch eine Sektion einer großen Vollversammlung wird dazu kaum in der Lage sein. Im besten Falle könnten von ihr Grundsatzentscheidungen zur Frage des gemeinsamen Bekenntnisses und Zeugnisses im ökumenischen Kontext und Anregungen für wesentliche Elemente dieses gemeinsamen Bekennens ausgehen. So können auch die folgenden Überlegungen nur umrißhaft die Möglichkeiten und den Rahmen für ein gemeinsames Bekenntnis und Zeugnis andeuten, wie ich sie angesichts des gegenwärtigen Stands des ökumenischen Gesprächs und ökumenischer Erfahrung zu sehen vermag. Ich möchte das in der Weise tun, daß ich die am Schluß des vorausgehenden Kapitels gemachte Behauptung, in den drei Polen Schrift, Tradition und Situation zeichne sich ein bestimmtes Maß an Einmütigkeit ab, das ein gemeinsames Bekennen ermögliche, noch etwas näher begründe und erläutere.

1. Trotz unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen von Schrift und Tradition stimmen die im ÖRK verbundenen Kirchen darin überein, daß sie dem Zeugnis der *Heiligen Schrift* höchste Autorität für Leben und Lehre in der Kirche beimessen. Auch manifestiert sich trotz unterschiedlicher Einstellungen in Fragen wie der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift und der Methoden der wissenschaftlichen Erforschung der Schrift in vielen ökumenischen Texten eine „biblische Theologie", deren Grundzügen offenbar von den Vertretern der verschiedenen Traditionen zugestimmt werden kann. Diese „biblische Theologie" erhebt aus dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments die wesentlichen Elemente des Schöpfungsglaubens, der Christologie/Soteriologie, Pneumatologie und Ekklesiologie. Damit scheint mir, trotz verbleibender offener Fragen z. B. in der Eschatologie, trotz unterschiedlicher Betonungen z. B. in der Christologie (theologia crucis — theologia gloriae), eine für gemeinsames Bekennen ausreichende Gemeinsamkeit im biblisch bezeugten Grund und Ziel unseres Glaubens zu bestehen. Daß ein solcher Konsensus nicht alle und jeden Theologen und jede Gruppe in den verschiedenen Kirchen mit einschließt (anders gesagt: daß

damit auch bestimmte Auffassungen ausgeschlossen werden), ist etwas, womit die einzelnen Mitgliedskirchen fertigwerden müssen, was aber nicht ein gemeinsames Bekennen zu verhindern braucht.

2. Die *Tradition* ist, trotz unterschiedlicher Bewertung, den getrennten Kirchen zu einem großen Teil gemeinsam. Angesichts der Herausbildung und Verfestigung entgegengesetzter kirchlicher Traditionen aber (besonders seit dem 16. Jahrhundert) wäre nun ernsthaft zu fragen, welche Möglichkeiten sich aus der Konvergenz dieser ehemals exklusiven Tradition in den letzten Jahrzehnten für die Aufgabe gemeinsamen Bekennens ergeben. Wiederum meine ich, daß in dem, was im bisherigen ökumenischen Gespräch an Gemeinsamkeiten z. B. in der Gnadenlehre, im Verständnis von Taufe und Eucharistie, in Grundzügen des Amtsverständnisses, in der Ekklesiologie, in Beschreibungen der gottesdienstlichen Feier und der Rolle und Verantwortung der Laien herausgestellt wurde, wesentliche Elemente für ein gemeinsames Bekenntnis und Zeugnis vorhanden sind. Dabei ist deutlich, daß dort, wo über die Grenzen der Traditionen hinweg noch Gegensätze oder offene Fragen bestehenbleiben, auch ein gemeinsames Bekennen seine Grenze finden muß.

3. Die gegenwärtige *Situation* des Glaubens und der Kirche in unserer Welt, m.a.W. die Diskussion und Auseinandersetzungen über die unterschiedlichen Interpretationen gegenwärtiger Glaubenserfahrungen und der an den christlichen Glauben gerichteten Fragen und Herausforderungen unserer Zeit haben die ökumenische Diskussion in den letzten Jahren am stärksten bewegt. Bei allem Ernst der zur Debatte stehenden Probleme wird dabei m. E. die ökumenische Diskussion stärker von Schlagworten, Empfindlichkeiten, theologischen Moden und Modetheologen geprägt als von einem intensiven Bemühen um Klärung. Die Fronten verlaufen dabei kaum noch parallel zu den Konfessionsgrenzen. Transkonfessionelle Bewegungen und Tendenzen bestimmen hier das Bild. Unter den im ÖRK verbundenen Kirchen gibt es aber auch in diesem Bereich einige Grundübereinstimmungen, z. B. in Fragen des Rassismus, der Menschenrechte und Religionsfreiheit, des Friedens, der sozialen Gerechtigkeit, die in den Horizont gemeinsamen Bekennens mit einbezogen werden können. Dabei sollte man sich allerdings keiner Illusion darüber hingeben, daß hier noch sehr viel an Klärung zu leisten ist und der Raum gemeinsamen Bekennens vielleicht nicht allzu groß ist — sofern man nicht in den beliebten Aus- und Abweg von nicht-repräsentativen und darum auch unökumenischen Gruppenbekenntnissen ausweichen will.

4. Zu dem in Punkt 3 behandelten Fragenbereich gehören schließlich auch die unterschiedlichen *geographischen Bereiche,* in denen heute die Kirchen leben. Diese erfahren im ökumenischen Bereich gegenwärtig eine starke Aufwertung. Es

sind vor allem einige sehr prononcierte afrikanische Stimmen, die auf der Suche nach einer afrikanischen Identität des Christentums diese neue Entwicklung vorantreiben. Manche Ökumeniker, von denen einige in dieser „Regionalisierung" einen bequemen Ausweg aus dem konfessionellen Dilemma sehen, meinen daher — und dies im bejahenden Sinne —, daß angesichts der Eigenständigkeit der Regionen und ihrer Probleme wie auch ihrer Interpretationen des Glaubens ein gemeinsames Sprechen auf universaler Ebene, soll es relevant sein, nicht mehr oder nur noch begrenzt möglich sei. Dies würde natürlich auch für ein gemeinsames Zeugnis, ein gemeinsames Bekennen gelten. Demgegenüber wäre zu sagen, daß zweifellos für die Aufgabe gemeinsamen Bekennens die Relation *lokal* (in seiner verschiedenen Bedeutung) — *universal* ernsthaft bedacht werden muß. Christliches Zeugnis und Bekennen wird gerade in spezifischen Situationen gefordert sein und muß in diese Situation hineinpassen (vgl. Barmen). Zugleich muß dieses Bekennen universale Geltung beanspruchen können, da in ihm ja nicht ein gleichsam regionaler, situationsbegrenzter und darum partikularer christlicher Glaube zum Ausdruck gebracht wird. Das bedeutet, daß auch Christen und Kirchen anderer Regionen ihren Glauben in einem Zeugnis und Bekenntnis wiedererkennen müssen, das aus einer bestimmten Situation heraus erwachsen und durch diese sicher auch geprägt ist.

Die Universalität christlichen Bekennens wäre dann durch dieses gegenseitige „sich Wiedererkennen", diese wechselseitige Anerkennung gesichert, die weder Übernahme noch wörtlicher Nachvollzug bedeuten muß. Damit käme aber auch dem Aspekt der universalen Geltung und Anerkennung eine höchst kritische Funktion zu. Gerade an diesem Punkt könnten die Grenzen einer legitimen Regionalisierung kirchlichen Lebens und Denkens sichtbar werden, wenn man an der Unaufgebbarkeit der Universalität des christlichen Glaubens festhalten will.

5. Schließlich noch ein letzter Punkt. Es braucht nicht näher erläutert zu werden, daß ein solches gemeinsames Bekennen — sei es nun auf regionaler oder universaler Ebene — nicht von vornherein den Anspruch eines bleibenden Glaubenszeugnisses erheben, sondern wesentlich nur *vorläufigen Charakter* haben kann. Es wird durch neues, in seiner Reichweite aufgrund vertiefter Übereinstimmungen vielleicht umfassenderes und mit neuen Fragen, Problemen und Häresien sich auseinandersetzendes Bekennen überholt werden. Ebenso wird dieses Bekennen sicherlich nicht in der Form *feierlicher Lehrerklärungen* von den Kirchen offiziell rezipiert und in das Korpus der sie identifizierenden Dokumente und Texte aufgenommen werden. Es wird primär darum gehen, in einer neuen Zeit und mit neuen Worten so Rechenschaft über den Glauben abzulegen, daß der alle Christen verbindende gemeinsame Glaube nun auch gemeinsam öffentlich und verbindlich bekannt und bezeugt wird. Daß dabei zwischen dem verba-

len Bekenntnis und Zeugnis und dem Leben der Christen und der Kirche eine *Entsprechung* bestehen sollte, ist eine Selbstverständlichkeit, aber auch eine Aufgabe, die allzu oft verfehlt und auch bei größtem Bemühen wohl immer nur annähernd erfüllt werden kann.

Diese Erwägungen machen deutlich, daß nicht im voraus gesagt werden kann, nicht bevor der Versuch selbst unternommen worden ist, welche „Reichweite" ein gemeinsames, den neutestamentlichen Strukturen folgendes und von den drei Polen Schrift, Tradition und Situation bestimmtes Bekennen und Zeugnis haben könnte, wo seine Grenzen liegen werden. Sie zeigen aber auch, daß die zu einem gemeinsamen Bekennen hinführende geistliche und theologische Anstrengung ein Test sein könnte, der deutlicher als bisher ans Licht brächte, wie groß, tiefreichend und stark die Gemeinsamkeiten und Unterschiede eigentlich sind, die unter den Kirchen in der ökumenischen Bewegung bestehen. Ein gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus wäre daher nicht nur eine neue und verbindliche Form gemeinsamen ökumenischen Sprechens, sondern auch Erhellung, Klärung und Anzeige des gegenwärtigen ökumenischen Status quo. Der Weg dorthin ist ein Risiko. Er könnte scheitern angesichts der mit dem Bekennen gesetzten Verpflichtung zur Unterscheidung und Scheidung, denn es ginge ja auch darum, Irrwege und Häresien zur Rechten wie zur Linken, wenn nicht explizit so doch implizit, auszuschließen. Es könnte allerdings in einer Zeit, in der nicht nur in der ökumenischen Bewegung, sondern auch in den Kirchen die Menschen nach mehr Klarheit und Verbindlichkeit verlangen, einen Beitrag leisten zum verbindlichen bekenntnishaften Aussprechen christlicher Identität in unserer Zeit, einer christlichen Identität, die zwar die konfessionellen und vielleicht auch regionalen Identitäten nicht aufhebt, sie aber trägt, umgreift und miteinander verbindet.

In der Freiheit bestehen
Perspektiven Junger Kirchen vor Nairobi

VON HANS-WERNER GENSICHEN

I.

Das Thema Freiheit ist im ökumenischen Gespräch so wenig neu wie das Thema Einheit. Die Vollversammlung von Nairobi nimmt mit ihrer Doppelthematik wortwörtlich auf, was beispielsweise der Lutherische Weltbund bereits vor fast zwei Jahrzehnten zum Leitwort seiner Weltkonferenz in Minneapolis

1957 gemacht hatte. Sie tut es allerdings in einer Weltsituation, die sich grundlegend geändert hat, die von Erschütterungen erfaßt ist, durch die auch Kirche und Theologie tiefgreifend in Mitleidenschaft gezogen worden sind. Das Vertrauen, mit dem man noch in den sechziger Jahren die weltweite Ausbreitung der sogenannten abendländischen Freiheitsgeschichte erwartete, ist dahin. Verflogen ist auch die Euphorie, mit der eine spezifisch westliche Säkularitätstheologie diesen Prozeß zu fördern unternahm. Zutiefst fragwürdig geworden sind aber außerdem alle Versuche, ins andere Extrem zu fliehen, die Freiheit in Christus zu privatisieren und sie auf eine scheinbar politik- und herrschaftsfreie heile Welt des Glaubens zu beschränken.

Natürlich ist auch dieser Konflikt als solcher nicht gänzlich neu. Neu aber ist, daß er zunehmend den Möglichkeiten eines westlichen, eines nordatlantischen Konflikt-Managements entzogen wird, und zwar von denen, die nicht mehr nur Objekte eines solchen Managements sein wollen, sei es politischer oder wirtschaftlicher, kirchlicher oder theologischer Art; denn das eben ist die Anfrage, die jetzt seitens der Christen der Dritten Welt immer dringlicher an die westliche Christenheit gerichtet wird, mag diese darauf präpariert sein oder nicht: Auch wenn man überzeugt wäre, daß die Freiheit eines Christenmenschen nichts mit politischer oder sozialer Befreiung zu tun hätte — darf sie auch nur indirekt dazu benutzt werden, um offenkundige Unfreiheit und Unterdrückung zu verschleiern? Auch wenn man sich der Vieldeutigkeit und Fragwürdigkeit politisch-sozialer Freiheitsideologien bewußt ist — muß nicht auch die herkömmliche westliche Theologie „ihre ideologische Voreingenommenheit, ihre recht eindeutigen Verbindungen mit Kolonialismus, Rassismus und wirtschaftlicher Ausbeutung erkennen“ [1]? Solche Fragen sind provozierend, und sie sind auch so gemeint. Man kann ihre analytische Basis anzweifeln, das Geschichtsverständnis, das dahintersteht, verwerfen. Sicherlich aber genügt es nicht, dagegen die Äußerung des einen oder anderen afrikanischen oder asiatischen Kirchenführers ins Feld zu führen, der die ominöse Moratoriums-Idee ablehnt und für Partnerschaft von westlicher und nichtwestlicher Christenheit, von Mission und Junger Kirche plädiert. Es geht ja offenbar nicht mehr nur um zeitweiligen Interessenausgleich, um eine gewisse Aufteilung von Entscheidungsbefugnissen, um paritätische Neuordnung von Zuständigkeiten. Es geht primär um elementare Unfreiheit und Befreiung, um eine Befreiung, die in der Freiheit gründet, zu der uns Christus befreit hat, und die sich doch in der Überwindung konkreter Unfreiheits- und Abhängigkeitsverhältnisse auswirken soll.

Welcher Art diese Verhältnisse sind, in welchem globalen Kontext sie zu sehen sind, hat Philip Potter schon in seinem Bericht auf der Weltmissionskonferenz

von Bangkok 1972/73 mit der Kennzeichnung der drei wichtigsten „Widersprüche" oder Paradoxa der heutigen Welt angedeutet: *Eine* Welt — eine *gespaltene* Menschheit; Macht — Machtlosigkeit; Kultur — Gegenkultur.[2] Knüpft man heute an diese Charakteristik an, so ist unschwer zu erkennen, daß die Kontraste mittlerweile nicht abgebaut, sondern eher noch schärfer geworden sind, daß insbesondere für die Gebiete der sogenannten Dritten — oder neuerdings auch der Vierten — Welt, die Heimatländer der Jungen Kirchen, die Spannungen und Belastungen noch weiter gestiegen sind. Das angebliche „Faktum der einen Welt", auch von den christlichen Propheten eines „säkularen Ökumenismus" noch vor kurzem enthusiastisch gefeiert, hat sich angesichts der fortdauernden Konfrontationen der Supermächte, der weitgehend erfolglosen Bemühungen um Abrüstung und Weltfrieden als Farce erwiesen. Regionale Polarisierungen engen den Raum für weltweite Konfliktkontrolle immer mehr ein. Verschärft haben sich auch die Gegensätze zwischen entwickelten und unterentwickelten Völkern, zwischen Trägern und Objekten wirtschaftlicher Machtentfaltung, und das in einer Zeit, die erstmals die Grenzen des Wachstums, die Beschränktheit der für das Überleben der Menschheit notwendigen Ressourcen, die Folge von Umweltzerstörung und Raubbau zu spüren bekommt. Um nur ganz wenige Zahlen zu nennen: Denkt man sich die heutige Welt als ein Dorf mit hundert Einwohnern, so wären 70 von ihnen, fast ausschließlich in den Entwicklungsländern, Analphabeten; nur einer hätte Hochschulbildung. Mehr als die Hälfte wären unterernährt, über 80 hätten unzureichende Unterkünfte, auch diese sämtlich in der Dritten Welt. Und weiter: Wie wird es sich auswirken, daß von den 350 Millionen Arbeitslosen, die man um 1980 für die ganze Welt zu erwarten hat, sich der überwiegende Teil in der Dritten Welt befinden wird? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein — auch diese Entwicklung wird dem Wirtschaftsimperialismus der nordatlantischen Völker zur Last gelegt werden, der Völker, die heute von dem lateinamerikanischen Dichter Augusto Roa Bastos zu der Einsicht aufgefordert werden, daß sie „trotz allen Reichtums nicht mehr der Mittelpunkt der Welt und schon gar nicht mehr der Weisheit" seien, die der übrigen Menschheit „nichts mehr zu sagen haben und vielmehr lernen müssen, sich von ihr etwas sagen zu lassen". Man mag solche Urteile für ungerecht halten. Man mag einwenden, daß eine Dritte Welt, die beispielsweise die Abhängigkeit vom Westen durch Abhängigkeit vom roten China ersetzt und nunmehr in der chinesischen Kulturrevolution das große Vorbild der Selbstfindung sieht, lediglich vom Regen in die Traufe komme. Dies ändert nichts an der Tatsache der „weltpolitischen Vereinsamung" der westlichen Zivilisation, einer globalen „Gegen-Akkulturation" größten Stils (Oskar Splett). Nicht schöne Reden von „kulturellem Ökumenismus" markieren die wahre Situation, sondern ein Bewußtsein dessen, was heute in Ostafrika programmatisch „kujitegemea",

„sich-auf-sich-selbst-verlassen", heißt oder, bewußt militant, im neuen Namen der einst von den Franzosen Fort Lamy genannten Hauptstadt der Republik Tschad artikuliert wird: N'djamena, d. h. „Laßt uns allein"!

Karl Rahner hat schon vor Jahren geltend gemacht, daß unter allen Weltkulturen gerade die christlich-abendländische die Fähigkeit besitze, sich selbst zu übersteigen, dabei gegebenenfalls auch das freizugeben, was einmal in ihrem Einflußbereich lag.[3] Wenn das wirklich so ist, dann wäre der Westen im Urteil der Dritten Welt und ihrer Christenheit den Beweis dafür bisher überwiegend schuldig geblieben. Die Hoffnung, daß dergleichen dennoch geschehen werde, dürfte wohl fast überall im Schwinden sein. Im Zweifelsfall werden auch die Christen und Kirchen der Dritten Welt eher auf der Seite des indischen Soziologen A. K. Saran zu finden sein, der, wohlgemerkt als Hindu, für die nichtwestliche Welt das Geschick voraussieht, daß sie zur „Mülldeponie des Westens" wird — wenn sie sich nämlich den Zwängen der westlich-technologischen Zivilisation unterwirft, für die das Christentum mitverantwortlich ist.

Christus soll und will überall in der Welt zu Haus sein. Das heißt heute vordringlich, daß er nicht mehr nur als der Christus des Westens in Erscheinung trete, als ein Christus, hinter dem weite Teile der nichtwestlichen Christenheit heute eher das Antlitz eines westlichen Herrschaftsanspruchs zu erkennen meinen, der sowohl die eigentlichen Absichten der christlichen Mission als auch das, was heute an Partnerschaft möglich und nötig wäre, verhängnisvoll entstellt.

Samuel Escobar, ein prominenter lateinamerikanischer Evangelikaler, hat im Zusammenhang mit dem Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne 1974 an einem Beispiel erläutert, worauf es ankommt:[4] Eine Mission in einem lateinamerikanischen Land hatte eine Farm gekauft. Sowohl der Grund und Boden als auch die Menschen, die darauf lebten, waren sozusagen ihr Besitz geworden. Die Beziehung zwischen Missionaren und Bewohnern konnte keine andere sein als die zwischen Herren und Sklaven, reich und arm. Erst als die Mission das Land verteilte, war auch die Befreiung zum Glauben möglich geworden, wurde auch das Evangelium als Kraft der Befreiung wirklich glaubwürdig, und zwar für beide, die Mission und die Junge Kirche. Erst jetzt konnten beide als das fungieren, was sie, nach einem Wort von Yves Congar, sein sollten: Gottes „maquis", Gottes Asyl und auch Gottes Widerstandsbewegung mitten in einer Welt der Unfreiheit.

II.

Es sollte nicht wundernehmen, daß unter diesen Umständen Freiheit zum Selbstsein, zur Selbstfindung heute eine wesentliche Komponente in der Existenz

Junger Kirchen ist, wesentlicher jedenfalls als manches romantische Klischee, das sonst mit diesen Kirchen gelegentlich in Verbindung gebracht worden ist. Die klassische Formel dafür, mittlerweile bereits rund eineinviertel Jahrhunderte alt, wurde von Rufus Anderson und Henry Venn geprägt: Selbstregierung, Selbstunterhalt, Selbstausbreitung. Schon damals verband sich damit eine Art Moratorium; denn jedes Stadium des Selbstfindungsprozesses der Jungen Kirche sollte mit einem Teilrückzug der Mission verbunden sein, und am Ende hätte sogar die „Euthanasie der Mission" zu stehen, nicht freilich im Sinne einer totalen Selbstauflösung, sondern in Gestalt eines Aufbruchs zu neuen Zielen, zu noch nicht evangelisierten „regions beyond". Das Konzept hatte, wie man bald sah, den einen Fehler, daß es sich kaum durchführen ließ, solange die westliche Mission — wie es sowohl von Anderson als auch von Venn vorgesehen war — den ganzen Prozeß kontrollierte, steuerte, mindestens jedenfalls pädagogisch begleitete, um am Ende der neuen selbständigen Kirche gleichsam das Reifezeugnis auszustellen. Zwei Generationen später lieferte der frühere anglikanische China-Missionar Roland Allen seine radikalisierte und, wie er meinte, verbesserte Version: Wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt sind, ist Christus mitten unter ihnen, darf auch auf die Gegenwart des Geistes und seiner Gaben vertraut werden, kann und muß mithin von Kirche gesprochen werden, und das um so zuversichtlicher, je weniger die kontrollierende Hand der westlichen Mission sich noch bemerkbar mache. Wird der Jungen Kirche aber diese Freiheit der Selbstfindung versagt, dann wird sich die Dynamik „unter Druck gleichsam aufstauen, und die selbständige Kirche wird auf dem Wege der Revolution ins Leben treten".[5] Als gefährlich revolutionär wurden freilich auch Allens Gedanken empfunden. Anerkennung und Erfolg blieben ihnen jahrzehntelang fast völlig versagt. Und noch 1964, in einer ausführlichen Analyse der „Drei-Selbst-Formel", wurde von Peter Beyerhaus festgestellt, daß jene Formel zwar früher einmal als nützliche missionsstrategische Herausforderung gewirkt habe, für die Gegenwart aber kaum mehr zu brauchen sei, da sie, mit ihrer prinzipiell unbiblischen Betonung des „Selbst", „zu einer Einstellung der Selbstgerechtigkeit und Eifersucht führe, die mit dem gegenwärtigen ökumenischen Zeitalter nicht zu vereinen sei".[6]

Heute ist die Meinungsbildung freilich auch auf evangelikaler Seite längst über derartige Vorbehalte hinweggegangen. Zumal der Kongreß von Lausanne hat, gewiß auch unter dem Eindruck der quantitativ und qualitativ bedeutenden Präsenz von Christen der Dritten Welt, mannigfach erwiesen, daß gerade von Vertretern der „Church-Growth"-Konzeption zwischen legitimer Selbstfindung und Selbstbestimmung der Jungen Kirche einerseits und ihrem äußeren wie auch inneren Wachsen andererseits ein Zusammenhang angenommen wird, der nicht bloß aus Gründen der Opportunität, sondern um des Wesens der Kirche willen zu re-

spektieren ist, gegebenenfalls auch bis hin zu einer Überprüfung der Beziehungen zwischen westlicher Mission und Junger Kirche im Sinne der Moratoriums-Idee. Es ist, bemerkenswerterweise, einer der heute führenden evangelikalen Missionstheologen der Dritten Welt, der Lateinamerikaner Orlando Costas, der schon vor Lausanne über eine wesentlich strategische Wertung der Zusammenhänge hinaus ausdrücklich zur Interpretation im Kontext der Befreiung gelangt: Die in der „Church-Growth"-Bewegung geläufigen drei Dimensionen des Wachsens missionarischer Kirchen — die „numerische", die „organische" oder strukturelle, die „qualitative" oder das Selbstverständnis der Kirche betreffende — müssen heute, nach Costas, um die „befreiende" Dimension ergänzt werden. Damit ist alles das gemeint, was mit dem „Engagement der Kirche in Leben und Problemen ihres gesellschaftlichen Kontextes" zu tun hat, eingeschlossen die Beheimatung des Evangeliums im jeweiligen kulturellen „Idiom".[7] Zieht man Ausführungen des amerikanischen Missiologen Ralph Covell über den Lausanner Kongreß zur Erläuterung heran, so erhält man die folgende Aufschlüsselung: „Nichtwestliche Strukturen für ihre (sc. der Jungen Kirche) eigenen Missionsunternehmen; Anwendung ihrer kulturellen Identität bei der Evangeliumsverkündigung, zugleich Unterstellung dieser Identität unter die erlösende Kraft des Evangeliums; ... die Notwendigkeit eines ‚Moratoriums' für westliche Missionen unter bestimmten Bedingungen"[8]. In der Sache kommt dies alledem sehr nahe, was bereits in der Sektion I der Bangkok-Konferenz zum Thema „Kultur und Identität" gesagt worden war.

Dem westlichen Beobachter mag auch jetzt die Warnung vor überzogener einzelkirchlicher Autonomie, vor dem Schreckgespenst einer heterogenen Musterkarte artgemäßer Christentümer auf der Zunge liegen. Die Erinnerung an die Deutschen Christen ist ja auch in der Mission nicht ausgelöscht. Vestigia terrent. Die Frage ist nur, ob eben auf Grund dieser Vergangenheit die Warnung gerade von *westlicher* Seite sehr glaubwürdig wäre, ganz zu schweigen vom erhobenen Zeigefinger der Deutschen, bei denen immerhin schon Friedrich Engels die Neigung zu „lokaler Borniertheit" zu rügen hatte. Ein gewichtiger sachlicher Unterschied zwischen dem, was heute in den Jungen Kirchen Befreiung zur Selbstfindung bedeutet, und dem, was nach 1933 aktuell war, kommt hinzu. Bruno Gutmann unter den Dschagga am Kilimanjaro und viele andere anderswo mit ihm und nach ihm dachten in den Kategorien einer statischen theologia naturalis, eines wesentlich unverändert durch die Zeiten überlieferten Bestandes urtümlicher Gottesordnungen, an den Evangelium und Kirche nur in geradliniger Verlängerung anzuknüpfen brauchten, um wirklich „indigenous", bodenständig zu werden. Nur war dann das Problem der Grenzziehung kaum zu lösen: Wo hört der göttlich sanktionierte Bestand auf, wo fängt das an, was dem variablen

Ermessen unterliegt? Auf welche Seite gehört etwa die indische Kastenordnung, und wie weit läßt sie sich „christianisieren"? Wann wird aus der Freiheit zu umweltbezogener christlicher Identität die Gesetzlichkeit eines neuen Gruppenegoismus? — Fragen über Fragen, auf die es in den verschiedenen älteren Entwürfen einer „indigenization", einer Einheimischmachung des christlichen Glaubens, kaum eine überzeugende Antwort gab, nicht zu reden davon, daß in der Praxis die Vaterfigur des westlichen Missionars, wenn nicht gar des fernen Missionsdirektors, allzu häufig die letztentscheidende Instanz blieb.

Was heute „Kontextualität" oder „Kontextualisierung" heißt, ist von anderen Voraussetzungen bestimmt. Der Kontext, in dem sich christliche Identität verwirklicht, ist nicht naturhaft-statisch, sondern geschichtlich-wandelbar zu verstehen. „Akkulturation" des Glaubens geschieht nicht nach Maßgabe fester, womöglich von außen diktierter Modalitäten, sondern in der Freiheit, die der Geist wirkt — angefangen dort, wo etwa eine junge Gemeinde im Hinterland von Togo um das Freiwerden vom Fetisch ringt und nun „ausprobiert, ob sie mit Jesus freier lebt", bis hin zu den Situationen, da eine Junge Kirche angesichts der Zwänge spezifisch moderner Verknechtung und Überfremdung *in* der Freiheit zu bestehen wagt, indem sie *auf* der Freiheit zu eigenständiger Verwirklichung des Glaubens besteht. In jedem Fall bewährt sich die Freiheit eben nicht in bloßem Hinnehmen des Gegebenen oder in bloßer Selbstbestätigung, sondern sie bleibt „unter der Zucht der Gottesherrschaft, unter der Leidenschaft für Mission, unter der Souveränität des Herrn" (Emilio Castro).

Der Beweis des Geistes und der Kraft wird dafür heute mannigfach erbracht, etwa in vielen der afrikanischen „Kirchen ohne Weiße", von Südafrika bis nach Zaïre, Nigeria oder Kenya. Allzu lange sind sie gemäß westlich-religionssoziologischer Nomenklatur mit dem gänzlich unangebrachten Etikett der Sekte versehen. In Wirklichkeit gibt es hier immer wieder erstaunliche Durchbrüche der Freiheit des Geistes, neue und lebendige Formen christlicher Verwirklichung, bis hin zur Wiederbelebung urchristlicher Gnadengaben wie der des Heilens, und alles das in unverwechselbar afrikanischem Idiom, so daß man diese Bewegung bereits als „afrikanische Reformation" oder doch „Vorreformation" bezeichnet hat (H.-J. Becken). Hinzuweisen wäre außerdem auf die verschiedenen Strömungen einheimischer Theologie, sei es, daß sie, wie gewisse Entwürfe einer Theologia Africana, an traditionelle bodenständige Denk- und Vorstellungsweisen anknüpfen, sei es, daß sie als „Black Theology" im Südlichen Afrika oder „Theologie der Befreiung" in Lateinamerika mehr der Zukunft zugewandt sind. Hier wird auch, seit dem weithin gehörten Signal, das Gustavo Gutierrez mit seinem 1971 publizierten Buch „Theologie der Befreiung" gab, das Moment des Freiwerdens be-

sonders umfassend thematisiert — als Befreiung von wirtschaftlich-sozialer Unterdrückung, Befreiung für ein neues, verantwortliches Menschsein inmitten der Anforderungen zeitgenössischer Geschichte und, allem anderen übergeordnet, Befreiung von Sünde durch die Heilstat Christi, wobei die Verbindung aller drei Komponenten und die Einbeziehung einer sozialistischen Utopie das Entscheidende sind. Die Auseinandersetzung über diesen Entwurf ist noch im Gang. Auch wo man gegen den sozialen Utopismus Bedenken anmeldet, die Macht des Bösen in der Geschichte höher veranschlagt und das Reich Gottes nicht in derart enge Nachbarschaft mit dem Klassenkampf bringen möchte, beginnt man das eigentliche Pathos dieser theologischen Widerstandsbewegung zu verstehen — den Kampf gegen alle Verabsolutierung und Vergötzung bestehender Verhältnisse, im besonderen aber den Protest gegen jeden Versuch, mittels pseudochristlicher Ideologie eklatante Ungerechtigkeit dem Urteil Gottes zu entziehen. Man mag das abtun als illegitime Eschatologisierung einer ganz innerzeitlichen und weltlichen Sozialrevolution. Es könnte einen aber, auch in Erinnerung an Jesu Gleichnis vom Weltgericht, ein merkwürdiges Wort von Franz Kafka zurückhaltender urteilen lassen: „Nur unser Zeitbegriff läßt uns das Jüngste Gericht so nennen; eigentlich ist es ein Standrecht."

Fragen bleiben gewiß auch beim Konzept der „Kontextualität" — wie sollte das anders sein, wenn man sich dem Risiko der Freiheit inmitten geschichtlichen Wandels aussetzt? Was wird etwa, so fragt man z. B. von orthodoxer Seite, aus der Universalität und Kontinuität der Kirche? Eine Teilantwort, die ja auch gerade aus der Geschichte orthodoxer Kirchen und ihrer oft besonders weitgehenden Identifikation mit bestehenden Verhältnissen zu belegen wäre, ließe sich in ein Wort des brasilianischen Dichters Vinicius de Moraes fassen: „Niemand kann außerhalb seines Hinterhofs universal sein." Freilich darf die allzu glatte Dialektik eines solchen Satzes nicht darüber täuschen, daß in der zwischenkirchlichen Praxis die Freiheit zur Selbstfindung doch nicht selten mit einer Einbuße an Verständigungsmöglichkeit und -fähigkeit erkauft wird, daß Identität und Kommunikation nicht notwendig und immer einander fördern. Die ökumenische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geht bereits seit einigen Jahren der Frage einer „interkontextuellen" theologischen Methode nach, mit dem Ziel, trotz verschiedener oder sogar gegensätzlicher Kontexte „kommunizierbare" theologische Resultate zu erhalten. Vielleicht steht heute aber noch mehr auf dem Spiel als theologische Verständigung. Es geht, wie dies ja gerade in der „Theologie der Befreiung" betont wird, um nichts Geringeres als fortdauernden Kampf gegen Götzen, nur daß sie sich diesmal in Gestalt gefügiger christlicher Stammesgottheiten in den leeren Tempeln der Vergangenheit ansiedeln könnten — so wie eben der christliche Westen allzu oft und allzu lange der Gefahr erlegen ist, statt

des Vaters Jesu Christi vor aller Welt einen Stammesgott des Weißen Mannes zu proklamieren und die westlichen kirchlichen, theologischen und missionarischen Provinzialismen, vielleicht in bester Absicht, als universal auszugeben. Der Japaner Kosuke Koyama weist aus seiner Erfahrung als Missionar und theologischer Lehrer in Thailand einen neuen, verheißungsvolleren Weg. In seiner „Wasserbüffel-Theologie", die an asiatischer Kontextualität gewiß nichts zu wünschen übrig läßt, zieht er die Verbindungslinien von der Selbstfindung zur Selbsthingabe, zum „crucified mind" gemäß Jesu Wort vom Kreuztragen in der Nachfolge und der paulinischen Analogie zur Selbstentäußerung Christi.[9] Auch die Befreiung zur Selbstfindung kommt demnach erst darin zur Vollendung, daß sie sich in das Kreuzesgeschick des Herrn hineinnehmen läßt, daß sie selbst das Kreuz auf sich nimmt.

III.

Gemeinsam mit der Christenheit des Westens bekennen die Kirchen der Dritten Welt Christus als den, der für die Sünden aller gestorben ist. Sie wollen und werden ihn aber auch besonders bekennen als den, der gelebt hat für jene, die Opfer von Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung waren und sind. Die Freiheit in Christus ermächtigt nicht nur zum Zeugnis von dem Heil, das die Heilsgemeinde als solche inmitten einer Welt des Unheils allererst konstituiert. Sie verpflichtet auch zum Dienst an denen, die in dieser Welt auf der Strecke bleiben, und zur Mitverantwortung für die Umgestaltung von Verhältnissen, die solche Opfer fordern. „Das Dienen hat eine neue Qualität: in ihm kommt die Freiheit zur Herrschaft" [10] — und das alles, so wäre in Erinnerung an die einleitenden Überlegungen hinzuzufügen, für die Kirchen der Dritten Welt in einem besonderen Kairos und mit besonderer Dringlichkeit.

Der farbige Präsident der Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im Südlichen Afrika, A. W. Habelgaarn, hat sich kürzlich zu dieser spezifischen Sendung bekannt, und zwar mit einer Entschiedenheit, die in seiner Situation doppelt schwer wiegt: „Wir haben die Verpflichtung, unsere Leute zur Befreiung zu führen — aber auf einem Weg, der unter Gottes Leitung steht." Charakteristisch afrikanisch ist die anschließende Erläuterung: Der Freiheitskämpfer von heute ist wie Mose, der den Ägypter erschlagen hatte — „ein junger Mann, der das Leiden seiner Leute nicht aus der Distanz beobachten will, sondern um dieser Ungerechtigkeit willen selbst zum Gewalttäter wird". Solange es allerdings dabei blieb, war er ein Mensch auf der Flucht, belastet mit der Verantwortung für eine Tat, die eine Einzelaktion war und die Verhältnisse nicht änderte. Erst als er sich vor dem lebendigen Gott gedemütigt hatte, gewann er die Freiheit, auch sein Volk zur Befreiung zu führen.[11] Beides ist an diesem Aufruf gleich bemerkens-

wert und beispielhaft — der Verzicht auf bloßes emotionales Zurückschlagen, auf Appelle an einen wahrlich begreiflichen Vergeltungswillen, und die gerade für einen lutherischen Kirchenführer nicht selbstverständliche Überzeugung, daß um der Befreiung der anderen willen die Freiheit, in der Christen zu bestehen haben, sich nicht auf die Wahrung und Verteidigung kirchlicher Interessen beschränken läßt.

Zugleich wird hier eine neue Nuance im Kampf gegen den Rassismus erkennbar, die gerade jetzt, da die nach außen gerichtete „Detente" des südafrikanischen Apartheid-Systems die Konsequenzen nach innen offenbar schuldig bleibt, von hoher Bedeutung ist: Immer deutlicher richten sich die Hoffnungen und Erwartungen auf die nichtweißen Kirchen und ihre Führer. Als 1972 die Weißen Väter ihre Missionsarbeit im damals noch portugiesischen Mozambique einstellten und ihre Mitarbeiter zurückzogen, war das ein Protest gegen Zustände, die man nicht mehr mitverantworten wollte. Der Protest fand allenthalben die verdiente Anerkennung. Wieviel er den eigentlich Betroffenen an Ort und Stelle geholfen hat, kann man kaum feststellen; die unerträglichen Zustände als solche blieben vorerst jedenfalls wesentlich unverändert. In Südafrika und Namibia stehen in vorderster Front heute Männer wie der Bischof Leonard Auala der Ovambokavango-Kirche, der ohne Scheu das Elend der Kontraktarbeiter in Namibia vor den Ministerpräsidenten brachte, oder der anglikanische Bischof Alphaeus Zulu, der kürzlich gegenüber dem zuständigen Minister gegen die zwangsweise Enteignung und Vertreibung des Theologischen Seminars in Alice intervenierte — nur zwei neben vielen anderen, deren Namen ungenannt bleiben, die aber alle ihre christliche Freiheit nicht nur im Mit-leiden betätigen, sondern auch im Widerstand gegen Mächte des Unheils und der Unfreiheit. Die für westliche Skepsis vielleicht naheliegende Frage, ob hier nicht in fremde Ämter gegriffen werde, ob man die Dinge der iustitia civilis nicht besser den dafür zuständigen Instanzen überlassen sollte, würde wahrscheinlich kaum verstanden oder aber mit der Gegenfrage beantwortet, ob man den „zuständigen Instanzen" nicht schon zu lange zu viel überlassen habe.

Für Afrika nicht nur, sondern auch für viele andere Gebiete der Dritten Welt kommt etwas hinzu, was abendländischem Denken und Erleben fern liegt: Heil wird als ein Ganzes erfahren, in dem Leibliches und Seelisches, Weltliches und Geistliches niemals reinlich zu scheiden sind. Der Heiler, der in den Unabhängigen Kirchen Afrikas eine so dominierende Rolle spielt, ist die charakteristische Symbolfigur für diese Einstellung. Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, daß es sich dabei keineswegs um so etwas wie einen vorchristlichen Restbestand handelt, etwa um die Wiederkehr des heidnischen Medizinmannes,

gegen den man sich in jenen Bewegungen eindeutig abgrenzt. Es geht vielmehr um die Erneuerung einer Gabe des heiligen Geistes, die für die Bewährung christlicher Freiheit im Kontext der Dritten Welt als unverzichtbar gilt. Auch damit nehmen die Jungen Kirchen zunehmend an Einsichten teil, die sich heute in einer menschheits- und zukunftsbezogenen Entwicklungspolitik durchsetzen. Aurelio Peccei, einer der Initiatoren des „Club of Rome", hat die zentrale Erkenntnis auf die Formel gebracht, „daß in unserer Betrachtung der Zusammenhänge von Bevölkerung und Ressourcen der entscheidende Faktor nicht die Ressourcen sind, sondern der Mensch".[12] Die Dimensionen, in denen die Kirchen der Dritten Welt an dieser Bewußtwerdung der großen entwicklungspolitischen Zusammenhänge Anteil nehmen, mögen sich gegenüber den futurologischen Prognosen unscheinbar ausnehmen. In der Praxis sind sie jedoch kaum zu überschätzen; denn einmal sind sie, im Gegensatz zu manchen Visionen der Entwicklungsplanung großen Stils, dem Geschehen „vor Ort" immer ganz nahe. Zum anderen entwickeln sich in ihnen eben auf Grund der Verwurzelung in der Freiheit des Glaubens Kräfte der Motivation, der Sinngebung für veränderndes Handeln in überschaubaren Bereichen, wie man sie anderswo nicht leicht zu mobilisieren vermag.

Zwei Beispiele, diesmal aus Indien, müssen genügen. Die Gossner-Kirche in Chotanagpur, die wesentlich aus „Adivasis" besteht — Ureinwohnern, die in der indischen Kastengesellschaft von jeher als unterprivilegierte Minderheit existieren —, schickt sich an, das zu tun, was die Behörden trotz mancher Ansätze bislang nicht geschafft haben. Nach Mißernten und Hungersnot entwirft sie unter dem Schlagwort „Food for Work" ein Programm der Hilfe zur Selbsthilfe, zur gezielten Hebung der Infrastruktur unter den Adivasi-Bauern. Nahrungsmittel und Saatgut, Kunstdünger und Kleinkredite werden auf Grund der bei der Verbesserung der Produktionsbedingungen, also bei Brunnenbau, Feldbewässerung im Familienverband u. ä., jeweils erbrachten Leistung verteilt. Erscheint dies Projekt auf den ersten Blick noch als ziemlich konventionell (obwohl es in der Situation geradezu revolutionär wirkt), geschieht fast 2000 Kilometer weiter südlich etwas möglicherweise Einschneidenderes und Folgenreicheres. Ein theologisches College in der Großstadt Madurai, in dem die südindischen lutherischen Kirchen und die unierte Kirche von Südindien ihren Nachwuchs für das geistliche Amt gemeinsam ausbilden, stellt sich die Frage: Wie kann man heute noch verantwortlich Theologie treiben, ohne konkret an den Leiden und Konflikten, an der strukturellen Unfreiheit der Armen und Ausgebeuteten teilzunehmen? Eine explizite Theologie der Befreiung hat man in Indien (noch) nicht konzipiert; aber vielleicht braucht man sie auch nicht für das, was nun Schritt für Schritt ins Werk gesetzt wird. Durch seine eigene Farm, in der Studenten und Dozenten regelmäßig mitarbeiten, leistet das College zunächst einen Beitrag zur Lösung von

Indiens Problem Nummer Eins, der Nahrungsmittelproduktion. In Zusammenarbeit mit einer landwirtschaftlichen Hochschule werden dreiwöchige Intensivkurse für Landwirtschaft eingerichtet — nicht als sollten die Pfarrer später zugleich Bauern sein, wohl aber deshalb, weil sie dann besser an den Sorgen ihrer bäuerlichen Gemeinden teilnehmen, vielleicht auch als sachverständige Vermittler zwischen diesen und den Behörden tätig werden können. Madurai selbst ist freilich Großstadt und hat andere Probleme, derer sich das College ebenfalls auf seine Weise anzunehmen bemüht. In jedem Semester wohnt und lebt eine Gruppe von Studenten mit einem Mitglied des Lehrkörpers in einem der Slums der Stadt, wo das College eigens dafür einige Hütten erworben hat — Stückpreis rund 150 DM. Hier wird, als Bestandteil des Lehrplans, soziale Rehabilitationsarbeit geleistet. Zusätzlich kommen täglich Slum-Kinder ins College, wo die Studenten sich ihnen widmen. Studenten, die für den akademischen Grad des B.D. arbeiten, sind von alledem nicht etwa ausgenommen; zum vorgeschriebenen achtsemestrigen Kurs gehört auch hier ein Sozialpraktikum.

Genug der Einzelheiten — daß sich hier ein ganz neues Konzept von „doing theology" entwickelt, nicht nur von *Kirche* für andere, sondern auch *Theologie* für andere, dürfte deutlich sein. Vielleicht kann man nochmals einen Hinweis aus Afrika zur Erläuterung heranziehen: In der in Bukoba, westlich des Viktoriasees, gesprochenen Haya-Sprache bedeutet das Wort für „heilen" gleichzeitig „opfern" (okutamba). Das Heil, das die Freiheit des Glaubens schafft, teilt sich durch die Befreiten und ihre korporative Hingabe als Heilung versehrter Existenzbedingungen mit. Nochmals darf auch auf evangelikale Stimmen aus Kirchen der Dritten Welt verwiesen werden, die schon vor Lausanne ausdrücklich die Verbindung zwischen evangelistischer, auf Bekehrung und Kirchenwachstum gerichteter Mission mit befreiender Aktion auch im politisch-sozialen Bereich bejaht hatten: Wachstum der Kirche darf nicht Selbstzweck sein. Wachsen soll die Kirche, sofern sie Kirche für andere ist, Kirche, die „um Gottes willen der Welt zu Diensten ist. Ihr Wachsen ist weder imperialistisch noch führt es zu Entfremdung, denn es ist ein Wachsen im Dienst, im befreienden Handeln, das Hoffnung erzeugt und das Kommen des Gottesreichs ankündigt" (Orlando Costas).[13]

Daß dieser Weg nicht zum bequemen Kompromiß, sondern zur Kollision mit den herrschenden Mächten führt, daß auch Leiden der Preis der Freiheit sein kann, erfährt die Junge Kirche heute womöglich eher und intensiver als die Rest-Volkskirche der westlichen Welt. In Zaïre wird der Religionsunterricht in allen Schulen abgeschafft; alle religiösen Bilder müssen durch das Bild des Staatsoberhaupts ersetzt werden. Im Tschad hatte der inzwischen gestürzte Präsident Tombalbaye, selbst einer christlichen Familie entstammend, im Zuge einer erzwun-

genen Kulturrevolution auch das vorchristliche Initiationsritual wieder eingeführt; protestierende Gemeinden wurden aufgelöst und durch eine gleichgeschaltete „Kirche" ersetzt. In Südkorea werden Geistliche und Laienchristen gefangengesetzt, weil sie es wagen, sich gegen diktatorische Willkür der Regierung zur Wehr zu setzen und die Menschenrechte zu verteidigen. Man könnte die Liste beliebig verlängern. Man könnte auch die Mahnung des Moderators der Evangelischen Kirche von Togo zitieren, der seine Landsleute davor warnte, sich nun selbst so zu verhalten wie die Imperialisten, die „Piraten aus Übersee", die man doch gerade erst losgeworden sei.[14] Eines ist gewiß: Jede Andeutung von westlicher Selbstgerechtigkeit wäre fehl am Platze.

Ein deutscher Theologiestudent schrieb dieser Tage in einer Seminararbeit, die südkoreanischen Christen, die im Gefängnis sitzen, hätten offenbar das Gebot des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit nicht recht begriffen. Muß die westliche Christenheit es erst wieder von der Jungen Kirche lernen, daß zwar dem Kaiser gegeben werden soll, was des Kaisers ist, daß aber eben nicht alles des Kaisers ist? Und noch mehr: Muß sie vielleicht damit rechnen, daß die Freiheit des Glaubens, die sich heute etwa im Leiden schwarzer Christen in Südafrika ausdrückt, auch ihr zugute kommt — in Konsequenz des Satzes von Manas Buthelezi, daß es der Sinn solchen Leidens sein könnte, daß andere dadurch frei werden?[15] Ein anderer schwarzer Südafrikaner, Desmond Tutu, stellt die nachdenkenswerte Frage, ob die Kirche im Westen — demselben Westen, der seinen materiellen Wohlstand zum guten Teil der Ausbeutung der Dritten Welt verdankt — heute nicht wenigstens teilweise bereits von der geistlichen Lebenskraft zehrt, die die Kirche in der Dritten Welt entfaltet.[16] Darf man, ohne hier definitiv antworten zu wollen, diese und andere Symptome als Vorzeichen einer neuen christlichen Epoche bewerten, in der die Einbahnstraßen zwischen dem Westen und der Dritten Welt nicht nur auf dem geduldigen Papier ökumenischer Deklarationen, sondern auch in der geistlichen Realität der Vergangenheit angehören? Darf man auf eine Zeit hoffen, da die Überwindung der Unfreiheit auf der einen Seite auch auf der anderen ein Wachsen in der Freiheit bewirkt, mit dem Endziel eines gemeinsamen Bestehens in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat? Wenn sie darauf eine Antwort zu geben vermöchte, wäre die Versammlung in Nairobi für alle Beteiligten die Mühe wert.

ANMERKUNGEN

[1] *Rubem Alves,* Christian Realism: Ideology of the Establishment. Christianity and Crisis, 17. 9. 1973, S. 173 f.

[2] *P. A. Potter* (Hrsg.), Das Heil der Welt heute. Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, Stuttgart/Berlin 1973, S. 17 ff.

[3] Art. Abendland, LThK² I, Sp. 15-21.

[4] Interview mit H. Works, zit. in Exchange Nr. 10, April 1975, S. 39.
[5] The Work of the Missionary in Preparing the Way for Independent Native Churches (Vortrag Manchester 1903, als Ms. gedruckt), S. 8.
[6] The Three Selves Formula. IRM 53, 1964, S. 407.
[7] Mission Out of Affluence. Missiology 1, 1973, S. 421, Anm. 6.
[8] Evangelical Missions Quarterly 10, 1974, S. 302.
[9] Waterbuffalo Theology, Singapore 1970, S. 207 ff.
[10] *W. Kohler,* Neue Herrschaftsverhältnisse als Grund der Mission. EvTh 34, 1974, S. 473.
[11] Lutheran World Federation Information Nr. 6, 1975, S. 3.
[12] Zit. b. *O. K. Flechtheim,* Vielleicht kommen wir noch davon. Forum Vereinte Nationen, März 1975.
[13] Zit. in Exchange Nr. 10, April 1975, S. 33.
[14] Zit. b. *P. Wiegräbe,* Afrikanische Christen oder christliche Afrikaner. Mitteilungen der Norddeutschen Mission, April 1975, S. 2.
[15] Das Wagnis für Christus zu leben. Das Wort in der Welt 55, 1975, Nr. 2, S. 17.
[16] Viability, in: *H.-J. Becken* (Hrsg.), Relevant Theology for Africa, Durban 1973, S. 38.

Weltmission und westliche Christenheit

VON JACQUES ROSSEL

I. ENDE DER WESTLICHEN MISSION?

Zwei wesentliche Veränderungen, die spätestens seit dem letzten Weltkrieg eingetreten sind, veranlassen uns, ohne unserem Glauben Abbruch zu tun, diese Frage zu stellen.

Die erste Veränderung betrifft die Geographie. Überall in der Welt, auf allen Kontinenten, in den entlegensten Gebieten, beinahe auf jeder Insel sind Gemeinden und Kirchen entstanden, die in ihrer Umwelt von Christus und seinem Evangelium zeugen können. Wohl gibt es Gebiete, in denen es blühende Gemeinden gab, die jetzt entweder zerstört sind oder gezwungen werden, eine nach außen nicht auffallende Existenz zu führen. Das Gesamtbild bleibt jedoch das einer über die ganze Welt zerstreuten Kirche, ein Bild, das gegenüber demjenigen des 18. und 19. Jahrhunderts eine wesentliche Veränderung aufweist.

Im 15. Kapitel des Römerbriefes hält der Apostel Paulus seine Arbeit in Kleinasien und Griechenland für abgeschlossen: „Nun ich aber nicht mehr Raum habe in diesen Ländern, habe aber Verlangen, zu Euch zu kommen von vielen Jahren her, so will ich zu Euch kommen, wenn ich reisen werde nach Spanien" (Röm

15,23). Paulus betrachtet sich als „ein Diener Christi Jesu unter den Heiden, priesterlich zu warten des Evangeliums Gottes, auf daß die Heiden ein Opfer werden, Gott angenehm, geheiligt durch den Heiligen Geist" (Vers 16). Er hat den Mut zu sagen, er habe im weiten Gebiet von Jerusalem bis Illyrien „das Evangelium voll ausgerichtet" (Vers 19).

Dürften wir nicht, wir westlichen Christen, aus einem ähnlichen Gesichtspunkt unsere Aufgabe als beendet betrachten? Wohl wissen wir, daß die bisher erreichte geographische Zerstreuung der Kirche über alle Kontinente hinweg zahlenmäßig nur einen Bruchteil der Weltbevölkerung erfaßt. Für Paulus war die Lage ähnlich. Die Gemeinden, die er in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland gegründet hatte, erfaßten einen ebenso kleinen Prozentsatz der in diesen Gebieten ansässigen Bevölkerung. Für ihn bedeutet die Gegenwart dieser verhältnismäßig kleinen Gemeinden, daß die Völker, aus denen sie gesammelt wurden, ein für Gott angenehmes Opfer sind. Das ist ein kühner Gedanke, vor dem die meisten westlichen Christen zurückschrecken, wenn er heute ausgesprochen wird.

Die zweite Veränderung ist noch wichtiger als die erste. Sie betrifft die Eigenständigkeit der überall in der Welt von westlichen Christen gegründeten Kirchen. Der Ruf nach einem Moratorium, d. h. nach einem zeitlichen Stop der Sendung von Missionaren und der materiellen Hilfe an die Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika, kommt seit einigen Jahren nicht zur Ruhe. Die Tatsache, daß unseres Wissens keine Synode oder Kirchenleitung in den erwähnten Kontinenten ein solches Moratorium aus eigenem Antrieb beschlossen hat, sollte uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Moratorium ein ernstes Alarmsignal ist, das wir westlichen Christen nicht überhören dürfen. Das Moratorium ist ein Ruf nach Eigenständigkeit und Eigenverantwortung, ein Ruf nach Vollmacht im Geist. Wir müssen uns und unsere Partner fragen, ob die Sendung von Missionaren aus dem Westen und die materielle Hilfe, die gewährt wird, die Eigenständigkeit und Eigenverantwortung der Kirchen nicht beeinträchtigt. Das ist die Frage Nummer 1 der partnerschaftlichen Gespräche, die in regelmäßigen Abständen geführt werden. Auf keinen Fall dürfen wir westlichen Christen eine Vormundschaft ausüben. Wir müssen wohl auch zugeben, daß dies nicht leicht ist und daß wir immer wieder Gefahr laufen, eine solche bewußt oder unbewußt auszuüben. Das Moratorium richtet sich gegen westliche Bevormundung, nicht aber gegen Mission. Im Gegenteil: die Aufhebung der Bevormundung sollte die Eigenständigkeit der Kirchen stärken und ihnen ermöglichen, in Eigenverantwortung missionarischer zu wirken als bisher.

Hinsichtlich Vormundschaft und Bevormundung haben wir vom Apostel Paulus viel zu lernen. Er schickt sich an, wie wir gesehen haben, die Gemeinde

in Rom zu besuchen und mit ihrer Hilfe das Evangelium in das ferne Spanien zu tragen. Er bereitet seinen Besuch durch einen ausführlichen Brief vor, in dem er den römischen Christen sagt, was er glaubt, und auch wie er seinen missionarischen Auftrag auffaßt. Am Schluß des Briefes schreibt er: „Ich weiß aber selbst gar wohl von Euch, liebe Brüder, daß Ihr selber voll guten Sinnes seid, erfüllt mit aller Erkenntnis, daß Ihr Euch untereinander könnet ermahnen" (Röm 15,14). „Voll guten Sinnes sein", „Erfüllt sein mit aller Erkenntnis" heißt wohl, daß die Christen in Rom auch ohne die Ermahnung des Apostels Paulus imstande sind, das Rechte zu tun; denn sie wissen, was Gott will. Mit anderen Worten: Sie sind mündige Christen, die keine Bevormundung brauchen und ohne Ermahnung eines Dritten auskommen. Deshalb betrachtet Paulus seinen Brief an die Römer als ein Wagnis: „Ich habe es dennoch gewagt und euch manches geschrieben, euch zu erinnern, kraft der Gnade, die mir von Gott gegeben ist" (Röm 15,15).

Falls wir westlichen Christen entsprechend handeln, wird der Schrei nach einem Moratorium bald verstummen. Daß aber dieser Schrei ertönen mußte und immer noch ertönt, ist das Alarmsignal, daß wir den uns angeborenen Hang zur Bevormundung noch nicht völlig besiegt haben, daß wir nicht — wie Paulus gegenüber den Christen in Rom — gegenüber den Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika die Gewißheit haben, daß sie ohne unsere Ermahnung das Rechte tun, weil sie ja, wie wir westlichen Christen, wissen, was Gott will. Es geht schließlich um den Glauben an den Heiligen Geist. Wir tendieren immer wieder dazu, uns mehr zuzutrauen als dem Heiligen Geist, und deshalb sagen wir den Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika nur zögernd: „Ihr braucht unsere Ermahnung nicht, denn ihr wißt, was Gott will".

Die Tatsache, daß die bisherige westliche Missionstätigkeit fast überall in der Welt größere und kleinere Gemeinden ins Leben gerufen hat und diese Gemeinden in Eigenverantwortung vor Gott stehen und vom Heiligen Geist geführt werden, stürzt uns westliche Christen in die Anfechtung. Das ist merkwürdig und befremdend; denn wir sollten uns eigentlich darüber freuen. Der tiefe Grund, warum wir dies nicht tun, liegt in der gewaltigen Herausforderung in Fragen des Glaubens, in der wir uns befinden, seit Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika aus ihrer Vollmacht heraus zu uns reden. Wir werden von Christen aus diesen Kontinenten gefragt nach unserem Verständnis des Evangeliums und der Kirche. Durch ihr Fragen werden wir in Frage gestellt; deshalb sind wir angefochten; deshalb auch die Auseinandersetzungen, die die Kirchen gegenwärtig zu spalten drohen, sie jedoch erneuern sollten. Deshalb auch die Panik vieler christlich gesinnter Politiker in unseren Breiten, die gewohnt sind, in den Kirchen Hüterinnen des Status quo zu sehen, und merken, daß die weltweite christliche

Konfrontation manche Christen im Westen dazu führt, das Evangelium als verändernde Kraft neu zu entdecken.

Bevor wir nach der Zukunft der westlichen Mission fragen, müssen wir hier Halt machen und versuchen, die Herausforderung, in der wir uns befinden, zu verstehen.

II. DIE HERAUSFORDERUNG DER WESTLICHEN CHRISTENHEIT

Manche Christen und Theologen sehen in der gegenwärtigen Glaubenskrise der westlichen Christen eine Fortsetzung der Auseinandersetzungen zur Zeit der Aufklärung. Das stimmt nur zum Teil. Während die Auswirkungen der Aufklärung in ihren Anfängen auf einen Teil der Intelligenzia beschränkt blieb, erfaßt sie jetzt das gesamte Volk. Das Verhältnis zur Transzendenz geht verloren, die Entmythologisierung schreitet schnell voran. Es gibt eine theologische Richtung, die versucht, von Gott säkular zu reden, um, wie Paulus, „auf alle Weise einige zu gewinnen" (1Kor 9,19-23). Das führt zu einer Polarisierung, die die alten Gegensätze liberal-orthodox von neuem heraufbeschwört. Diese entstammen jedoch einer Denkstruktur, die stark von der griechischen Philosophie her geprägt ist, in der von Anfang an eine materialistische, diesseitige Richtung mit einer geistigen, metaphysischen Richtung ringt. Die erwähnte Polarisierung muß also als eine vornehmlich westliche Angelegenheit verstanden werden. Wie wichtig diese Polarisierung für die Mission in unseren Breiten auch ist, so rückt sie in den Hintergrund, sobald wir mit den Fragen konfrontiert werden, die uns Christen aus Asien, Afrika und Lateinamerika stellen. Es ist nicht von ungefähr, daß rechtgläubige und liberale Christen in der Schweiz und in Deutschland in dieselbe Kerbe hauen, wenn es darum geht, gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen Stellung zu nehmen! Beide fühlen sich in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Glaubensstruktur bedroht durch die theologischen Impulse aus anderen Weltteilen, die der Ökumenische Rat weitergibt. Diese uns westliche Christen herausfordernden theologischen Impulse sind situationsbedingt. Wie verschieden die Situation in Lateinamerika, Afrika südlich der Sahara, Indien, Südostasien und im Mittleren Osten ist, so hat sie doch etwas gemeinsam. Es ist die Situation von Christen, die als Minderheit leben und darüber hinaus mit der großen Mehrheit ihrer Völker am kürzeren Hebel sitzen und die rassische, politische und wirtschaftliche Unterdrückung am eigenen Leib erfahren und erleiden. Es sind Christen, die in vieler Hinsicht in der Situation derjenigen Bevölkerungsschicht leben, die im Neuen Testament mit dem Begriff der Armen umschrieben wird, die inbrünstig auf den Messias warten. Ist es erstaunlich, daß diese Christen in der besonderen Situation, in der sie leben, die Proklamation von Jesus in Lk 4,18-22

mit anderen Ohren hören, als wir westliche Christen es tun, die zum großen Teil einer in materieller Hinsicht gesicherten Mittelschicht angehören?

Der Rechtgläubige unter uns, der die Stelle liest „Er hat mich gesandt zu verkündigen den Armen das Evangelium; er hat mich gesandt zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen", liest sie weitgehend eschatologisch, d.h. im Blick auf den letzten Tag, auf die Wiederkunft des Herrn. Die eschatologische Dimension ist in diesem Text vorhanden und darf nicht ausgeklammert werden, aber der Rechtgläubige läuft Gefahr, der Herausforderung dieser Proklamation für das Heute unserer Zeit mit Hilfe dieser eschatologischen, zukünftigen Dimension auszuweichen.

Der liberale Christ unter uns, der dieselbe Stelle liest, wird die eschatologische Dimension kaum hervorheben, dafür um so mehr die geistige Dimension unterstreichen. Es ginge in diesem Text, würde er sagen, um die „geistig Armen" und bei den Gefangenen um „geistige Gefangenschaft". Auch die geistige Dimension dieses Textes darf nicht ausgeklammert werden, aber die Gefahr für die liberalen Christen unter uns besteht darin, daß sie durch ihre vergeistigende Interpretation der Herausforderung der Proklamation Jesu aus dem Weg gehen, und eben hier intervenieren Christen anderer Kontinente aus ihrer Situation der Armut und der Unterdrückung heraus und unterstreichen das *Jetzt*, das *Heute* der Proklamation: „Heute ist dies Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren". Christen aus Afrika, Asien und Lateinamerika hören und verstehen diese Worte wörtlich, wie es die Hörer zur Zeit Jesu sicher auch getan haben.

Die wörtliche Auslegung darf auch nicht ausgeklammert werden. Daß sie eine Gefahr in sich birgt, ist klar. Es ist die Gefahr der Vorwegnahme der Vollendung des Reiches Gottes, das jetzt verborgen und geheimnisvoll unter uns wirkt wie Sauerteig im Teig. Aber eben doch wie Sauerteig! Ist es nicht vielfach so, daß wir vor diesem Sauerteig Angst haben, denn er gefährdet unsere materielle Sicherheit und unseren inneren und äußeren Frieden? Sauerteig riecht nach Gärung, und Gärung bringt nichts Gutes, so denken wir.

Die Stimmen der Christen aus anderen Kontinenten schaffen sich Gehör auf weltweiten Tagungen. Man darf nicht vergessen, daß diese Stimmen im Kongreß der Evangelikalen in Lausanne (1974) nicht weniger laut zu hören waren als auf den Tagungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (z.B. in Bangkok 1973). Wenn jemand, den man nicht geneigt ist zu hören, sich Gehör verschaffen will, muß er wohl oder übel seine Stimme erheben. Er tendiert dann das, was er zu sagen hat, überspitzt zu formulieren. Je mehr wir westlichen Christen bereit sind zu hören, was andere Christen zu sagen haben, desto ruhiger und differenzierter

werden diese Christen ihre Anliegen und ihre Kritik vorbringen. Aber wir scheinen noch nicht auf diesem Weg zu sein, und das Gespräch dürfte während einiger Zeit noch schwieriger werden.

Kehren wir zurück zur Herausforderung, der wir westlichen Christen weltweit ausgesetzt sind. Bei dieser Herausforderung geht es um ein umfassenderes, tieferes Verständnis des Evangeliums. Um ein Verständnis des Evangeliums, das uns aus unserer fast angeborenen Sicherheit herauswirft, uns zur Umkehr führt und damit einen Neuanfang ermöglicht. „Christus befreit und eint" heißt das Thema der bevorstehenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Einheit setzt Befreiung voraus: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium" (Mk 1,15). Das ist die Ur-Herausforderung des Evangeliums.

Bei der Anfechtung, in der wir uns befinden, geht es zweitens um ein besseres Verstehen dessen, was Kirche ist. Bei uns im Westen ist Kirche oft so etwas wie ein Kopf auf einem zusammengeschrumpften Leib. Die leibhafte, im Gefüge der menschlichen Gesellschaft spürbare und sichtbare soziale Dimension der Kirche ist in unseren Breiten vernachlässigt worden. Die westlichen Kirchen haben wohl beinahe alle sozialen Aufgaben angefangen, vom Organisieren von Gewerkschaften unter den Arbeitern durch die Methodisten in England bis zur Bekämpfung des Alkoholismus über die Armen- und Krankenpflege. Vieles davon hat der säkulare Staat übernommen, und das ist gut so. Es handelt sich also nicht darum, das zu tun, was der Staat nun auch tut, auch wenn er es nicht so tut, wie wir es gerne hätten. Aber es geht darum, sichtbare Strukturen der Gemeinschaft zu schaffen, die der umliegenden Welt deutlich machen, daß wir als Christen unter der Führung des Heiligen Geistes ein besonderer Teil der Gesellschaft der Menschen sind.

Was diesen besonderen Teil der menschlichen Gesellschaft kennzeichnet, ist sein Vertrauen in die Vergebung, die Jesus Christus durch seinen Tod am Kreuz verbürgt, und in der Hoffnung auf die vollkommene neue Welt, auf die seine Auferstehung hinweist. Vergebung schafft Raum für immer neue Ansätze; Hoffnung schenkt Geduld und Ausdauer angesichts der Unvollkommenheit menschlichen Handelns im Vorläufigen unserer Zeit. Vergebung und Hoffnung, gegeben in Tod und Auferstehung Christi, müssen immer wieder von neuem empfangen werden. Das ist die Funktion des sonntäglichen Gottesdienstes, des Verharrens in der Lehre der Apostel und des Gebets. Das Leben der Kirche wird weitgehend auf diesen gottesdienstlichen Teil eingeschränkt. Man darf ihn wohl als Kopf bezeichnen, so wichtig ist es. Der Kopf kann aber nicht ohne Leib leben. Der Leib der Kirche besteht in Strukturen der Gemeinschaft, die das Besondere

der christlichen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen: das sich gegenseitig Annehmen; das miteinander Teilen; das gemeinsame Setzen von Prioritäten, die dem Willen Gottes und nicht demjenigen der Mächtigen der Welt entsprechen. Dank dieser besonderen Strukturen der Gemeinschaft wird Kirche Sauerteig, Erneuerungskraft — zur Freude der einen und zum Schrecken der anderen.

Man wird wohl sagen müssen, daß die führenden Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika durch ihre Entdeckung der erneuernden Kraft des Evangeliums gegenwärtig dermaßen beschäftigt sind, daß sie sich mit der Bedeutung der Kirche als dem eigentlichen Träger der Erneuerung noch wenig befaßt haben. Es bereitet uns Not zu sehen, daß die selbständig gewordenen Kirchen Mühe haben, aus der kümmerlichen Sicht der Kirche, die wir westliche Christen exportiert haben, herauszukommen, obgleich sie in Kulturen leben, die den Gemeinschaftsstrukturen einen großen Wert beimessen. Immerhin, die Entdeckung des Evangeliums als erneuernder Kraft für das ganze Leben der Menschen trägt in sich die Frage nach dem Leib, der dieser Erneuerung Gestalt verleiht. Es ist deshalb nicht von ungefähr, wenn es gerade ein lateinamerikanischer Christ ist, der heute die Notwendigkeit der Teilnahme am Leben einer konkreten Gemeinde besonders unterstreicht. Anläßlich der Versammlung der Kommission für Weltmission und Evangelisation in Figueira da Foz, Portugal, Februar 1975, hat der Direktor der Kommission, Pfarrer Emilio Castro aus Uruguay, in seinem Bericht folgendes gesagt, das besondere Aufmerksamkeit fand: „Ohne konkrete Bindung an eine gottesdienstliche Gemeinschaft gehen wir verloren im Ozean der ideologischen und politischen Kämpfe, verlieren wir den Sinn der Unmittelbarkeit und den Sinn für menschliche Proportionen. Vieles von dem, was man heute die ‚Krise der Berufung zum Amt' nennt . . . kommt aus unserer Unfähigkeit, die Kluft zu überbrücken, die zwischen dem normalen Leben einer konkreten Gemeinde und der Vision eines weltweiten Kampfes, an dem Christen teilnehmen müssen, steht. Wir glauben, daß das wichtigste Gebiet, auf das sich die theologische Ausbildung jetzt konzentrieren muß, die Pastoraltheologie ist, der Versuch, ein theologisches Verständnis von den Realitäten dieser Welt zum normalen Leben der christlichen Gemeinde in Beziehung zu setzen . . ."

III. KIRCHE UND ENTWICKLUNG

Die westliche Mission hat sich von Anfang an mit Fragen der Entwicklung befaßt. Die Liebestätigkeit führte notgedrungen zu „Interventionen im säkularen Bereich", wie Basler Missionare Anfang dieses Jahrhunderts in Indien ihre Industrie-Unternehmungen bezeichneten. Es ging darum, das Handwerksmonopol gewisser Kasten zu durchbrechen. Zu diesem Zweck wurden auf eingeführten

Webstühlen Weber angelernt und zur Beschaffung des Materials und zum Verkauf der Fertigprodukte eine Handelsgesellschaft gegründet, die bald ihre Eigengesetzlichkeit entwickelte, so daß während des Ersten Weltkriegs eine völlige Trennung zwischen Handelsgesellschaft und Mission notwendig wurde. Im übrigen konzentrierte sich die Entwicklungsarbeit der Mission auf Primar- und Sekundarschulen und Krankenpflege. 1960 begann eine neue Phase der Entwicklung unter dem Motto, den selbständig gewordenen Kirchen zu helfen, an der Entwicklung ihrer unabhängig gewordenen Nationen teilzunehmen. Die Kirchen verfügten mehr und mehr über die notwendigen Kader für Gemeindearbeit, Evangelisation und Primarschulen. Diese Kader waren von den Missionen systematisch geschult worden, so daß weiße Missionare für diese Sparten nicht mehr im gleichen Maße wie früher notwendig waren. Die Zahl der theologisch geschulten Missionare nahm bedeutend ab. Hingegen fehlten den unabhängig gewordenen Kirchen die geeigneten Kräfte für das höhere Schulwesen, Spitalpflege und Entwicklungsprojekte auf dem Gebiet der Landwirtschaft und Technik, die dank Organisationen wie „Brot für die Welt" oder „Brot für Brüder" errichtet werden konnten. Während im letzten Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg zum Beispiel in Indien der Nachdruck der Entwicklung auf Arbeitsbeschaffung lag, lag nun der Nachdruck auf Berufsschulung. Kirchen und Missionen glaubten, durch diese Schulung einen wichtigen Beitrag am allgemeinen Aufbau der neuen Nation zu leisten. Eine große Zahl von opferwilligen, technisch gut ausgebildeten jungen Christen stellte sich durch die Missionen den Kirchen in Asien und Afrika für ihre Entwicklungsprojekte zur Verfügung. Man hoffte, diese Entwicklung würde den Graben zwischen reichen und armen Nationen verringern. Auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 wurde es deutlich, daß die großen Ungleichheiten zwischen reich und arm in der Welt mit bloßer technischer Entwicklung nicht abgebaut werden können, weil sie durch Strukturen in den entwickelten Ländern und ihnen entsprechende Strukturen in Entwicklungsländern aufrechterhalten werden. Die freie Marktwirtschaft innerhalb der westlichen Industrienationen, deren negative Folgen dank der Arbeiterbewegungen und staatlicher Eingriffe eingedämmt werden konnten, ist heute weltweit schwer kontrollierbar. Frühkapitalistische Mißstände breiten sich in den ärmeren Gebieten Lateinamerikas, Afrikas und Asiens aus, wobei der Staatskapitalismus der sozialistischen Staaten die Situation der ärmeren Nationen aus Eigeninteresse ebenso ausnützt wie die zum Sündenbock abgestempelten multinationalen Gesellschaften der westlichen Industriestaaten.

Müssen Kirche und Mission sich mit diesen Mißständen abgeben? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten. Die erste ist theologischer Art. In den entwicklungshemmenden Strukturen und Systemen wird das Phänomen des Bösen, der

Sünde, sichtbar, das Kirche und Mission theologisch interessiert. Die Analyse entwicklungshemmender Strukturen und Systeme wirft erneut die Frage der menschlichen Ohnmacht angesichts des Bösen auf. Das Böse hat persönliche, subjektive Züge, die in Strukturen und Systemen objektiv faßbar sind. Der Mensch, der nicht mit der göttlichen Wirklichkeit konfrontiert wird, tendiert dazu, seinem persönlichen Vorteil oder dem Vorteil seiner Familie, seines Stammes, seiner Nation, seiner Rasse nachzugehen. Das ist, biblisch gesprochen, Sünde. Die Weltmissionskonferenz Bangkok 1973 kam zu folgendem Ergebnis: „Das Böse ist im Leben des einzelnen und in den ausbeuterischen Sozialstrukturen wirksam, die das Menschengeschlecht entwürdigen; darum tut sich Gottes Gerechtigkeit in der Rechtfertigung des Sünders und in sozialer und politischer Gerechtigkeit kund. Schuld ist immer Schuld des einzelnen und gemeinschaftliche Schuld; darum verwandelt Gottes befreiende Kraft Menschen und Strukturen. Wir müssen in unseren Gedanken die Aufspaltung zwischen Seele und Leib, Mensch und Gesellschaft und Menschheit und Schöpfung überwinden. Darum betrachten wir das Ringen um wirtschaftliche Gerechtigkeit, politische Freiheit und kulturelle Erneuerung als Elemente der umfassenden Befreiung der Welt im Namen Gottes. Dieses Befreiungswerk wird erst vollbracht, wenn der Tod in den Sieg verschlungen ist (1Kor 15,55). Dieser umfassende Heilsbegriff fordert von dem ganzen Volk Gottes eine gleichermaßen umfassende Bereitschaft zur Mitarbeit am Erlösungswerk." (Aus dem Bericht der Sektion II „Heil und soziale Gerechtigkeit inmitten einer gespaltenen Menschheit".)

Die zweite Antwort auf die gestellte Frage muß auf der Ebene der kirchlichen Praxis gegeben werden: Kann die weltweite Kirche Jesu Christi Ohren, Augen und Mund zumachen im Blick auf eine Situation, die ihren Gliedern unsägliches Leid bereitet? Soll sich weltweit wiederholen, was sich in Europa im 19. Jahrhundert ereignet hat, als die Kirche mit Ausnahme weniger ihrer Glieder schwieg und die Arbeiterschaft an Karl Marx verlor?

Diese beiden Antworten, die theologische und die praktische, gehören eng zusammen. Es handelt sich schließlich um ein geistliches Problem größten Ausmaßes: Umdenken und Umkehr der Reichen wie der Armen.

Die Umkehr der Armen besteht darin, daß sie aufhören, von den Reichen Hilfe zu erwarten, und nach Wegen suchen, um sich selber zu helfen. Das kann zweierlei bedeuten: Aufruf zum Klassenkampf im marxistischen Sinn oder Appell, die geistigen Kräfte der Erlösung durch Jesus Christus in Anspruch zu nehmen und zu wirken in der Gewißheit der Vergebung, die neue Ansätze ermöglicht, und der Hoffnung, die die notwendige Durchhaltekraft verleiht. Theologisch gesehen handelt es sich um das rechte Verständnis des Evangeliums. Wir

werden hier wieder auf die drei Interpretationsmöglichkeiten der Predigt Jesu in Nazareth hingewiesen. Sobald sie nicht als komplementäre Interpretationen vorgetragen, sondern gegeneinander ausgespielt werden, droht Häresie. Da ist die Häresie des Messianismus, die das Reich der Gerechtigkeit, wenn nötig mit Gewalt, zu verwirklichen sucht. Da ist die Häresie des Spiritualismus, die zur Trennung zwischen der inneren, seelischen Wirklichkeit des Menschen und der äußeren Wirklichkeit der Schöpfung führt. Da ist die Häresie der Apokalyptik, die die gegenwärtige Zeit den Dämonen ausliefert und aus der Kirche einen Wartesaal der Ewigkeit macht, in der Meinung, es würde sich nichts ändern vor Anbruch des Tages des Herrn.

Kirche und Mission befinden sich also vor einer gewaltigen theologischen Aufgabe. Es geht um nichts weniger als herauszustellen, worin die spezifische Aufgabe von Kirche und Mission in der gegenwärtigen weltweiten Entwicklung mit ihrer gefährlichen Polarisierung besteht.

Das Handeln von Kirche und Mission in der Welt orientiert sich am Handeln Gottes mit den Menschen, wie es in der Bibel bezeugt ist. Eine Kernaussage darüber befindet sich in Sach 4,6: „Nicht durch Heeresmacht und nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr der Heerscharen." Das Urprojekt Gottes, in dem sein Handeln Gestalt annimmt, ist das Volk Israel. An diesem Projekt wird deutlich, a) daß Gott auf der freien Entscheidung der Israeliten, die er aus ihrer Unfreiheit erretten will, aufbaut; b) daß jedesmal, wenn Israel sich verselbständigt und den Urheber seiner Rettung vergißt, es in seiner Weiterentwicklung bedroht ist; c) daß Gott Israel trotz allem nicht aufgibt, aber sich auch nicht auf immer durch seinen Widerstand aufhalten läßt. Er setzt von neuem an mit Jesus Christus. Mit Tod und Auferstehung Jesu beginnt neben Israel, dem Urprojekt Gottes, das neue Projekt der Kirche.

Methodische Fragen sind Kernfragen, denn in den Methoden brechen die Zielvorstellungen durch. Die methodischen Konsequenzen der Orientierung des Handelns der Kirche auf das Handeln Gottes sind dreifach: a) Die Kirche lehnt die Vergötzung (oder Verabsolutierung) von Modellen und Systemen ab, denn kein Modell und kein System kann Anspruch erheben, absolute Gültigkeit zu haben; b) Die Kirche lehnt Zwang als Methode der Veränderung ab. Sie anerkennt, daß der Staat im Interesse der Allgemeinheit im begrenzten Maß Zwang anwenden muß, aber dieser Zwang darf den Menschen nicht entmenschlichen. Es gibt Grundrechte des Menschen, die unaufgebbar sind. Neben dem Recht zu leben, dem Recht zur kulturellen Identität, dem Recht zur Mitbestimmung gibt es das Recht zum Protest, das Recht der persönlichen Würde, das Recht zur freien Ausübung seines Glaubens, seiner Religion oder seiner Ideologie. Diese Grundrechte

bilden die Grenze des Zwangs, den Staat oder Gemeinschaft auf den einzelnen im Interesse der Allgemeinheit ausüben dürfen, und die Kirche ist verpflichtet, den Staat an diese Grenzen zu erinnern; c) Aus diesen beiden negativen Konsequenzen ergibt sich die positive Konsequenz, daß der Kirche nur eine Methode zur Verfügung steht, nämlich diejenige der Bewußtseinsbildung. Bewußtseinsbildung, wie die Kirche sie versteht, ist Appell zur metanoia, zum Umdenken und zur Umkehr. Dieses Umdenken bewirkt Befreiung von allerhand Bindungen und Bereitschaft für Zusammenarbeit in einer auf Gerechtigkeit, Friede und Einheit verpflichteten Gemeinschaft.

Dieser Appell ist nicht nur Wort, sondern Tat. Er nimmt Gestalt an, nicht die Gestalt eines umfassenden und lückenlosen Systems, sondern die bescheidene Gestalt eines Teilstückes, das wie ein Katalysator, wie Sauerteig, als Teil des Teiges im Teig wirken kann. Diese Handlungsweise der Kirche entspricht der zurückhaltenden Handlungsweise Gottes mit den Menschen, wie wir sie aus der Bibel kennen, und darf deshalb auch mit der für uns unfaßbaren Macht des Geistes rechnen.

Damit haben wir versucht, die theologische und methodologische Grundlage der Aufgabe der Kirche und Mission in den verschiedenen Entwicklungssituationen, in der sich die Kirche weltweit befindet, zu beschreiben, einer Situation, die in gewissen Gebieten durch Unterdrückung und Ausbeutung, in anderen durch krebsartiges Wachstum und Verschwendung charakterisiert ist und die jedesmal das bewußtseinsbildende, zur Umkehr aufrufende Handeln der Kirche erfordert.

IV. WELTMISSION MORGEN

Wir befinden uns in einer nicht übersehbaren Übergangszeit. Wir erleben das Auslaufen einer großartigen, gewaltigen westlichen katholischen und evangelischen Missionsepoche, die am Ende des 15. Jahrhunderts angefangen hat, also seit 500 Jahren andauert, und erleben die Anfänge einer neuen Epoche, deren erste Anzeichen kurz vor dem Ersten Weltkrieg feststellbar sind (z.B. an der Missionskonferenz in Edinburgh 1910). Diese Anzeichen werden sichtbar in der Eigenständigkeit und Eigenverantwortung der Kirchen, die aus der Arbeit der westlichen Missionen entstanden sind. Mit diesen Kirchen sind neue Zentren der Mission entstanden. Wir könnten den Standpunkt vertreten, diese Tatsache erlaube den westlichen Kirchen, sich ganz und gar ihren eigenen Aufgaben zu widmen. So wird oft das Moratorium von westlichen Christen verstanden. Das entspräche dem nachreformatorischen Landeskirchentum, wonach jede Landeskirche sich auf ihre Eigenständigkeit und Eigenart beruft und aus diesem Grunde das *verbindliche* Zusammengehen mit anderen Kirchen zurückweist. Das wäre

allerdings das Ende der weltweiten Mission und der weltweiten Kirche. Wir müssen einmal entscheiden, ob nach dem Neuen Testament Ortskirche im Alleingang wahre Kirche Christi ist oder wahre Kirche Christi nur im Bewußtsein, Teilkirche zu sein, besteht. Es scheint uns, daß das Neue Testament das zweite betont.

Deshalb ist es nicht möglich, daß wir westlichen Christen uns nicht weiterhin bemühen, im Austausch mit den Zentren der Mission zu bleiben. Wohl ist die Gefahr groß, daß unser westliches Verantwortungsbewußtsein in diesem Austausch immer wieder unliebsam zum Vorschein kommt und den Schrei nach einem Moratorium von seiten unserer Partner aus anderen Kontinenten berechtigt. Das ist eine Belastung, die wir nüchtern einkalkulieren müssen — denn fünfhundert Jahre Verantwortungsbewußtsein läßt sich nicht innerhalb einer oder zweier Generationen auslöschen —, aber im offenen Gespräch mit unseren Partnern werden wir immer wieder die notwendige Korrektur erfahren.

Als vornehmliche missionarische Aufgabe der Übergangszeit, in der wir uns nun einmal befinden, erscheint uns das brüderliche interrassische und interkulturelle Gespräch von besonderer Bedeutung, denn durch dieses Gespräch, das zu gemeinsamem missionarischem Handeln an gewissen Orten führen kann, wie es die CEVAA zeigt (Communauté Evangélique d'Action Apostolique, die Nachfolgeorganisation der Pariser Mission), erhalten die neuen und alten Zentren der Mission neue Impulse für ihre Arbeit. In den interkulturellen gemeinsamen Gesprächen geht es hauptsächlich um die Orientierung kirchlichen Handelns am Handeln Gottes, um den Stand des Teilens zwischen reich und arm, um das sich gegenseitig Annehmen trotz rassischer und kultureller Unterschiede. Es geht darum, wie wir einzeln und gemeinsam die Vergebung, die in Jesus Christus gegeben ist, verstehen und aus dieser Vergebung leben, wie wir uns gemeinsam der Hoffnung stellen, die im auferstandenen Jesus Christus uns geschenkt ist, und der Welt gegenüber Zeugnis ablegen. Diese gemeinsamen Gespräche erfolgen nicht nur auf Konferenzen und Tagungen, sie geschehen auch im kleineren Kreis auf der Ebene der Gemeinde. Die Zahl der Christen, die kulturelle Grenzen aus irgend einem Grunde überschreiten, ist noch nie so groß gewesen wie jetzt. Es sollte deshalb sehr vielen Gemeinden in unseren Breiten möglich sein, das direkte Gespräch mit fremden Christen (und Menschen anderer Kulturen, die Nichtchristen sind) aufzunehmen und es zu wagen, sich von diesen Fremden in Frage stellen zu lassen.

Weltmission morgen wird nach unserer Überzeugung im wesentlichen die Mission des Fremdlings sein. Es ist eine viel zu wenig beachtete biblische Tatsache, daß Gott seine Mission mit zwei verschiedenen Trägern durchführt. Der erste,

vornehmliche Träger ist die Gemeinde am Ort, der zweite ist der Fremdling, der sich aus irgendeinem Grund in dieser Ortskirche befindet oder in diese Ortskirche von anderswoher gesandt oder gerufen worden ist. Das Evangelium muß in einer bestimmten Situation und in einer bestimmten Kultur heimisch werden, um zu wirken. In letzter Zeit ist das Heimischwerden besonders betont worden (kulturelle Identität). Das Heimischwerden des Evangeliums in einer bestimmten Situation und in einer bestimmten Kultur birgt aber in sich die Gefahr, daß es in der betreffenden Situation oder in der betreffenden Kultur teilweise aufgeht. Hier hat der Fremdling, der aus einer anderen Situation und aus einer anderen Kultur kommt, einen wichtigen Auftrag zu erfüllen. Dieser Auftrag ist besonders schwer, denn seine Fremdheit stößt ab, isoliert ihn und wird für ihn zur Anfechtung. Überwindet er aber diese Anfechtung, dank seines Vertrauens in Gott, der ihn gebraucht, dann wird er zum Anreger, der neue, wichtige Impulse gibt, die für die Mission an diesem Ort wichtig sein können und zum Katalysator von Änderungen innerhalb des Lebens der Kirche und der Gesellschaft, die vielleicht ohne ihn nicht zustande kämen.

Was die Mission von morgen betrifft, so dürfte es im wesentlichen darum gehen, Strukturen zu finden, die diese missionarischen Impulse aus fremden Situationen und fremden Kulturen verbinden und die missionarische Wirkung der Ortskirche steigern.

Wichtiger als Strukturen sind Menschen, die sich dieser Strukturen bedienen. Das müssen auch morgen wie gestern Menschen sein, die aus innerer Überzeugung heraus in eine ihnen fremde Situation hinauszugehen bereit sind. Diese innere Überzeugung oder Motivierung besteht darin, daß Gott den Fremdling für seine Mission auch heute im Zeitalter der weltweiten Diaspora christlicher Kirche und Mission gebraucht und daß ein echter Fremdling nicht aus einer Situation der geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Überlegenheit handelt, sondern sich von vornherein darauf einstellt, der Unterlegene zu sein, seinen Dienst in den unteren Schubladen zu leisten und nicht wie früher in den oberen Schubladen. Gegen diese Motivierung und gegen diese Auffassung des Dienstes gibt es kein Moratorium. Anlaß des Moratoriums ist der vielerorts noch verspätete Dienst westlicher Missionare in den oberen Schubladen.

Westliche Kirchen und Missionen müssen jetzt ihr Engagement überprüfen und untersuchen, was am Auftrag und an der Arbeit ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, an der Zielvorstellung der unterstützten Projekte am Auslaufen ist und deshalb bewußt auch abgebaut werden muß und was von der Arbeit ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und an den unterstützten Projekten für die Mission von Jesus Christus in der Welt von morgen zukunftsträchtig ist. Eine

solche Überprüfung wird zeigen, daß das Neue vom Alten nicht radikal getrennt werden kann, weil das Zukunftsträchtige sich mitten im Ablaufenden befindet. Sie wird uns aber auch helfen, Bestehendes zu erkennen.

Bestehen bleibt das Evangelium. Bestehen bleibt der Auftrag, die frohe Botschaft Christus aller Kreatur zu verkünden, so daß sie es verstehen und annehmen können. Bestehen bleibt der Auftrag, uns gegenseitig zu ermahnen. Bestehen bleibt die weltweite Einheit der Christen in Christus, denn Christus ist unteilbar.

Das Ende der traditionellen Entwicklungshilfe

Bemerkungen zum Entwicklungskonflikt

VON GERHARD GROHS

I. Wir stehen bereits in der Mitte der zweiten Entwicklungsdekade und wissen, daß das erste Entwicklungsjahrzehnt praktisch ohne nennenswerte Auswirkungen auf die Entwicklungsländer geblieben ist. Der Abstand zwischen den reichen und den armen Ländern hat sich eher vergrößert, die Massenarbeitslosigkeit in den Entwicklungsländern steigt entsprechend der Bevölkerungsentwicklung, Hungerkatastrophen bisher nicht bekannten Ausmaßes kündigen sich an, und die Verteuerung der Ölpreise hat am härtesten die Entwicklungsländer getroffen, die am ärmsten sind, also weder Rohstoffe anzubieten noch Industriewaren zu exportieren haben.

Für die Entwicklungshilfe, sei es staatliche oder kirchliche, ergibt sich daraus klar, daß sie auf keinen Fall diese Probleme lösen kann, sondern daß sie vor allem Soforthilfe bei Katastrophenfällen wie der Hungersnot in der Sahelzone, den Überschwemmungen in Bangla Desh oder großen Fluchtbewegungen, die durch politische Ereignisse ausgelöst werden, wie in Südvietnam, Nigeria während des Biafra-Krieges oder jetzt in Eritrea und bei den Kurden, die in andere Länder fliehen, leisten muß. Sie kann punktuell, vielleicht zeichenhaft helfen, sie kann durch Förderung von Projekten, die in Entwicklungspläne eingeordnet sind, Verbindungen zu uns herstellen.

Langfristige Hilfe aber setzt eine Veränderung des Welthandels voraus, von dem sich 75 % zwischen den Industrieländern und nur 5 % zwischen den Entwicklungsländern selbst abspielt. Eine solche „Umstrukturierung" können die

Kirchen natürlich nicht durchsetzen, aber sie können und müssen sie diskutieren und sich und die Christen darauf vorbereiten.[1]

Eine Veränderung des Welthandels könnte nur auf zwei Wegen — wenn man einmal theoretisch spricht — durchgesetzt werden:

1. durch Druck der Entwicklungsländer, die Produkte, auf die die Industrieländer angewiesen sind, so verteuern, daß dadurch eine Umverteilung des Gewinns erfolgt, wie es beim sogen. „Öl-Boykott" geschehen ist.

2. durch Konsumverzicht der Industrieländer, die dadurch weniger Ressourcen an Energie und Rohstoffen in Anspruch nehmen und statt in Rüstung und Luxuskonsum in die Verbesserung der Infrastruktur der Entwicklungsländer sowie ihre Industrialisierung investieren.

Beide theoretisch denkbaren Wege stoßen in der Praxis auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten:

1. Es gibt keinen vergleichbar dominanten Rohstoff wie Öl, der als Waffe der Entwicklungsländer gegen die Industrieländer benutzt werden könnte. Er steht überdies nur wenigen Entwicklungsländern zur Verfügung, und selbst hier werden die Techniker der Industrieländer langfristig Möglichkeiten der Senkung des Verbrauchs, Ersatz durch andere Energiequellen etc. finden, also die Waffe des Rohstoff-Boykotts abstumpfen lassen. Die Entwicklungsländer selbst haben diese Schwierigkeiten erkannt, weshalb sie versuchten, die vom Staatspräsidenten Frankreichs geplante Öl-Konferenz in eine Konferenz über alle Rohstoffe auszuweiten.

2. Die Mechanismen der Marktwirtschaft, verbunden mit der politischen Verfassung parlamentarischer Demokratie, erlauben es nicht, planmäßig den Konsum in den Industrieländern zu senken, ohne damit Arbeitslosigkeit, Bedrohung der sozialen Sicherung und andere empfindliche Störungen des politischen Systems auszulösen.

Es ist also illusionär, sich von *einer* dieser beiden Strategien allein eine Lösung des Problems, d.h. eine Überwindung der Kluft zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern, zu erhoffen. Ein anderes Modell scheint sich jetzt anzubahnen, das sich in dem zwischen der EG und den afrikanischen und karibischen Ländern in Lomé geschlossenen Verträgen abzeichnet. Der kapitalistische Weltmarkt — und es gibt nur einen solchen, wie Samir Amin richtig festgestellt hat —, an dem die sozialistischen Länder marginal partizipieren, bewegt sich auf Veränderungen zu, die in einzelnen Industrieländern des Westens bereits erfolgt sind, d.h. auf einen verstärkten *Interventionismus*. Die Schwierigkeit

besteht aber darin, daß es nicht denkbar ist, daß ein Superstaat — also etwa die UNO — die Funktionen übernimmt, die die staatliche Verwaltung eines Nationalstaates wie der Bundesrepublik ausübt. Auch eine Koordinierungsbehörde wie die Brüsseler EG-Kommission ist weltweit nicht denkbar, zumal auch diese schon als „Super-Bürokratie" kritisiert wird.

Das *Ziel der Interventionen* ist klar: Es handelt sich um den Schutz schwächerer, aber notwendiger Wirtschaftspartner vor der Überrollung durch das Übergewicht großer Wirtschaftsorganisationen und die Umleitung überschüssiger Ressourcen in Gebiete, die aus geographischen, ökonomischen oder politischen Gründen benachteiligt sind, wie auf nationaler Ebene die Zonenrandgebiete in der Bundesrepublik oder auf internationaler Ebene im Rahmen der EG Süditalien und Schottland. Daß eine Übertragung innerstaatlicher Ausgleichsmechanismen auf größere Räume schwierig ist, zeigt z. B. der verzweifelte Kampf, den die Europäische Investitionsbank darum führt, daß Darlehen und Zuschüsse, die für Süditalien bestimmt sind, tatsächlich dort ankommen und nicht in Norditalien und Rom hängenbleiben. Interessanterweise beginnen sich nun, praktisch erst in den letzten Jahren, *internationale Organisationen*, die entweder als *Diskussionsforen* gedacht waren wie die Welthandelskonferenz (UNCTAD) und die Weltorganisation zur Förderung der Industrialisierung (UNIDO) sowie *Hilfsorganisationen* wie die Welternährungsorganisation (FAO) Vorschläge für solche Interventionen zu machen, die international die Funktionen erfüllen könnten, die in Systemen der sozialen Marktwirtschaft vom Staat ausgeübt werden.

II. Das wird an zwei internationalen Dokumenten deutlich: der *UN-Charta* über die wirtschaftlichen Rechte und Pflichten des Staates (Dezember 1974) und der sog. *Cocoyoc-Erklärung*, die auf einer Konferenz des Umweltprogramms der Vereinten Nationen und der UNCTAD im Oktober 1974 beschlossen wurde. Über beide wurde bereits in kirchlichen Veröffentlichungen berichtet.

1. Die UN-Charta wurde von 120 Ländern am 13. Dezember 1974 gebilligt und von sechs Ländern: USA, BRD, Belgien, Dänemark, Luxemburg, Großbritannien abgelehnt. Frankreich, Italien, Japan und sieben andere Länder enthielten sich der Stimme.[2] Sie geht von der Existenz der Nationalstaaten aus und billigt diesen die volle Souveränität über ihre Ressourcen sowie das Recht, ausländische Unternehmen auf ihrem Boden zu kontrollieren, zu. An verschiedenen Stellen wird die Notwendigkeit zur Kooperation der Staaten festgestellt, z. B. wenn mehrere Staaten gemeinsam über dieselben Ressourcen wie Wasser, Erze, Schiffahrtswege etc. verfügen (Art. 3) oder wenn sie gemeinsam Produzenten-Kartelle bilden wollen. Rohstoff-Abkommen und Export-Abkommen werden

als wichtiger Bestandteil eines regulierten Weltmarktes bezeichnet (Art. 6), und die besondere Forderung der von der UNO definierten 25 ärmsten Länder wird herausgestellt sowie die Notwendigkeit, Diskriminierungen im Welthandel zu vermeiden. Die UN-Charta geht also davon aus, daß es möglich ist, durch internationale Abkommen zwischen den einzelnen Staaten und durch die Anerkennung der Souveränität der wirtschaftlich schwächeren Staaten durch die stärkeren eine Korrektur des Welthandelssystems und damit größere Gerechtigkeit zu erreichen.

Die *Cocoyoc-Erklärung* geht weiter, sie geht von folgenden Voraussetzungen aus:[3]

1. Erste Priorität in der Entwicklungspolitik hat die Befriedigung der grundlegenden menschlichen Bedürfnisse: Nahrung, Gesundheit, Obdach, Erziehung, Arbeit.

2. Entwicklung ist nicht ein „einliniger Prozeß" in Nachahmung der Erfahrung jener Nationen, die bereits im Überfluß leben. Es gibt verschiedene Wege, Strategien und Zugänge zur Entwicklung.

3. Jede Nation hat das Recht, ihren eigenen Weg zur Entwicklung zu verfolgen.

4. Entwicklung ist nicht die Entwicklung von Sachen, sondern von menschlichen Wesen.

Zum Problem der knapper werdenden Ressourcen heißt es:

1. „In der unmittelbaren Zukunft ist das Problem nicht in erster Linie das absoluter physischer Mangellagen, Mangel ist heute das Ergebnis sozio-ökonomischer Beziehungen.

2. Bei diesen Beziehungen steht besonders der Mißbrauch und die Fehlverteilung von Ressourcen durch die traditionellen Marktmechanismen im Vordergrund.

3. Die technologischen Belastungen für die ökonomische und soziale Ordnung und ebenso die Umwelt sollten unabhängig und objektiv bewertet werden.

4. Der gemeinsame Besitz an Ressourcen — besonders der Meeresboden ... — sollte durch eine starke internationale Behörde für die internationale Gemeinschaft und zum Nutzen der Ärmsten dieser Welt entwickelt und verwaltet werden."

Hier wird also für einen Teilbereich eine internationale Behörde gefordert. Ein weiterer wichtiger Vorschlag ist der, Abgaben von Schiffen, die die hohe

See befahren, sowie freiwerdende Rüstungsgelder und ein internationales Steuersystem einzurichten, das die traditionellen Hilfsprogramme ersetzen soll. Zweifellos werden sehr viel größere Anstrengungen als bisher auch von den Kirchen gemacht werden müssen, die steigenden Rüstungsausgaben zu kritisieren und ihre Reduzierung zugunsten produktiver Investitionen in den Entwicklungsländern zu fordern. Der Zusammenhang zwischen sinkenden Entwicklungsleistungen und steigenden Rüstungsausgaben wird immer noch viel zu wenig beachtet.[4] Die Forschung, deren Zentrum in den Industrieländern liegt und sich auf Erhöhung und Verfeinerung des Konsums spezialisiert hat, soll eine erste Priorität auf die Erfüllung der einfachen menschlichen Grundbedürfnisse legen.

Hier schließen sich die Überlegungen der FAO an, die auf der *Welternährungskonferenz vom November 1974* einen Welternährungsrat gründete, dem auch die BRD angehört. Es geht darum, einen Welternährungsfonds zu finanzieren, in dem auch Naturalien eingebracht werden können und in den die USA 2 Milliarden, die Ölländer 2 Milliarden, die europäischen Blöcke je 1 Milliarde einzahlen sollen. Wichtig ist, daß jederzeit 50 bis 60 Millionen Tonnen Getreide in der Welt als Reserve zur Verfügung stehen sollen, die zum Teil in Vorratslagern in den Entwicklungsländern aufbewahrt werden sollen. Nach Ansicht des Generalsekretärs der FAO, Boerma, müßte das für die Notfälle genügen. Heute werden, oftmals viel zu spät, bei auftretenden Notfällen Flugzeuge in entfernte Gegenden dirigiert, um Getreide oder Saatgut zu transportieren. Dezentralisierte Lager würden schneller und billiger eingesetzt werden können. Hier ist also wieder eine bereits aus der sozialen Marktwirtschaft bekannte Maßnahme internationalisiert worden: die Anlage von *Reserven*, die in Notfällen eingesetzt werden können. Dafür wird keine neue Behörde gegründet, sondern die bereits vorhandene FAO soll die Kontrolle über die dezentralisierten Lager ausüben.[5]

Schwieriger zu lösen ist die exorbitante Steigerung der Düngerproduktion in den Industrieländern, die nötig ist, um diesen in die Entwicklungsländer zusätzlich zum Aufbau eigener Düngerindustrien zu exportieren. Daraus wird zweifellos eine größere Umweltbelastung entstehen, aber eine, die aufgrund neuer Erkenntnisse, erheblich niedriger sein wird als die bisher in Europa bekannte.

Zusammenfassend kann man also zwei Modelle in der internationalen Diskussion über eine Neuordnung der Weltwirtschaft erkennen:

1. *Interventionen* zugunsten der Entwicklungsländer mit Hilfe von Verträgen, z. B. Rohstoffabkommen und Handelsabkommen zwischen einzelnen Natio-

nalstaaten oder zwischen Staatengruppen, die auch die Form von Verkaufskartellen annehmen können.

2. *Aufbau von internationalen Behörden,* die für neuralgische Teilbereiche die Kontrolle der Nahrungssituation oder der Ausnutzung knapper Ressourcen übernehmen.

Noch keine Einigkeit besteht darüber, wie die Tätigkeit der *multinationalen Firmen* zu beurteilen ist und inwieweit internationale Gewerkschaftsorganisationen ihnen gegenüber die Rolle übernehmen können, die nationale Gewerkschaften bereits im staatlichen Rahmen erfüllen. Wenn heute die Leitung eines multinationalen Konzerns z.B. beschließt, ein Werk in England aufzugeben, weil die Lohnforderungen ihr zu hoch erscheinen und statt dessen ein Werk in Belgien neu eröffnet, gibt es keine Solidarität der belgischen Gewerkschaften mit den englischen, weil es sowohl an ideologischen als auch an organisatorischen Voraussetzungen fehlt, über die aber die Arbeitgeberseite verfügt. Doch auch hier werden sich langfristig Strukturen entwickeln, die auf nationaler Ebene eine Begrenzung übergroßer Marktbeherrschung erreicht haben.

III. Auf dem Hintergrund dieser weltweiten Diskussion hat der holländische Entwicklungsminister *Jan Pronk,* der übrigens als einziger Minister der EG-Länder dem Welternährungsfonds der FAO sofort zustimmte, in einem Referat, das er auf einer 1974 vom Ökumenischen Rat in Montreux veranstalteten Entwicklungskonferenz hielt, versucht, Vorschläge für die künftige Entwicklungspolitik zu machen:[6]

1. *Anerkennung von sozialer Gerechtigkeit und eigenständiger Entwicklung (selfreliance) als Leitziele der Entwicklungspolitik.*

Pronk fordert, daß nur die Entwicklung gefördert werden soll, die mehr Gleichheit und mehr Selbstentwicklung in den Entwicklungsländern ermöglicht. Das bedeutet, daß mit dieser Hilfe den Ärmsten geholfen werden soll und nicht den Eliten.

Das ist leichter gesagt als getan. Der Präsident der Weltbank Robert S. McNamara hat bereits 1973 in einer aufsehenerregenden Rede[7] darauf hingewiesen, daß in 40 Entwicklungsländern, die von der Weltbank untersucht wurden, die reichsten 20% der Bevölkerung durchschnittlich 55% des Volkseinkommens beziehen, während gleichzeitig die ärmsten 20% der Bevölkerung nur 5% erhalten.

Es kommt aber darauf an, daß jenen 40% der Bevölkerung in den Entwicklungsländern, die unter Hunger, Armut, Analphabetentum und Krankheiten

leiden, massiv und durchgreifend geholfen wird und nicht den bereits relativ Privilegierten.

2. Dafür ist es aber nach Ansicht von Jan Pronk nötig, daß *„Interventionen im Namen der Gerechtigkeit"* vorgenommen werden. Das ist eine sehr umstrittene Forderung, da von jeher der völkerrechtliche Grundsatz der Nichteinmischung in die Angelegenheiten eines anderen Landes gilt. Pronk ist jedoch der Ansicht, daß tatsächlich durch Hilfe, die gegeben wird, oder durch die Verweigerung von Hilfe, durch Bedingungen, die an die Vergabe von Hilfslieferungen geknüpft werden, durch die Festsetzung der Weltmarktpreise, durch Schutzzölle und Importbegrenzungen schon lange in die Wirtschaft der abhängigen Länder massiv eingegriffen wird. Warum, so fragt Pronk, sollte es denn nicht möglich sein, Hilfe in Zukunft davon abhängig zu machen, daß eine Hebung des Lebensstandards der Ärmsten nachgewiesen wird?

3. Eine weitere Maßnahme, die es erleichtert, den Ärmsten zu helfen, sieht Pronk in der Bindung direkter Entwicklungshilfe an die *Bekämpfung unmittelbarer* Notlagen, die sich in Zukunft vermehren und verstärken werden. Er fordert, daß in Zukunft 50% aller Entwicklungshilfe dafür verwandt wird. Er verlangt, auch das ist eine umstrittene Forderung, die Rationierung der Güter, die in den Industrieländern übermäßig und sorglos verbraucht werden, da das freie Spiel von Angebot und Nachfrage auf dem Weltmarkt nicht mehr funktioniert, weil es die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer macht. Das bedeutet nach Ansicht Pronks kein Nullwachstum der reichen Länder, wie es vom Club of Rome seinerzeit angezielt wurde,[8] aber eine Veränderung der Produktionsprioritäten von Privatautos auf Nutzfahrzeuge, von der Befriedigung von Luxusbedürfnissen auf die weltweite Befriedigung von Grundbedürfnissen.

4. Pronk als Sozialist glaubt, daß nur eine Politik, die auch in den reichen Ländern darauf zielt, mehr Gleichheit zu schaffen, in der Lage ist, international mehr Gerechtigkeit anzustreben. Internationale Gerechtigkeit bedeutet aber auch größere Mitwirkungs- und Mitspracherechte der Entwicklungsländer bei den Entscheidungen, die den Lebensstandard ganzer Länder betreffen. Diese Forderung kennen wir bereits aus der nationalen Mitbestimmungsdebatte, sie wird auch auf internationaler Ebene unter dem Stichwort „Partnerschaft" immer mehr in den Vordergrund treten.[9]

IV. Diese Forderung nach Partnerschaft und mehr Gerechtigkeit wird auch in anderer Form und auf anderer Ebene international diskutiert: in der Debatte um die *Menschenrechte*. Bereits die Synode der EKD 1973 hat erklärt: „Da der

Entwicklungsbegriff Befreiung von rassischer und sozialer Diskriminierung einschließt ... (werden die Christen) ... aufgerufen, angesichts der Entwicklungs- und Rassenprobleme der heutigen Welt aktiv zur Ausweitung und Konkretisierung der Menschenrechte beizutragen." Dem schloß sich die Denkschrift der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst: „Der Entwicklungsdienst der Kirchen — ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit der Welt" (Gütersloh 1973) ausdrücklich an.

Der Ökumenische Rat hat im Oktober 1974 in St. Pölten mit Vertretern aus Entwicklungsländern eine Konsultation über das Problem der Menschenrechte veranstaltet. Dabei stellte sich heraus, daß es nicht nur zwei Menschenrechtskonzeptionen gibt, eine individualistische der westlichen und eine kollektivistische der östlichen Länder, sondern auch eine ganz anders geartete Interpretation der Menschenrechte in den Entwicklungsländern. Hier werden als fundamentale Menschenrechte das Recht auf das tägliche Brot, auf Arbeit, auf ein Dach über dem Kopf angesehen, die erst erfüllt werden müssen, ehe man über Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Freizügigkeit und freie Berufswahl sprechen kann, von denen in den europäischen Menschenrechtsbestimmungen die Rede ist. Der deutsche Vertreter in der Menschenrechtskommission der UNO, Gerhard Jahn, berichtete kürzlich, daß sich die afrikanischen oder asiatischen Mitglieder der Kommission angesichts der unermeßlichen Probleme ihrer Länder für die Frage der vertriebenen Deutschen oder der Freizügigkeit zwischen der Bundesrepublik und der DDR überhaupt nicht interessieren.[10]

Prof. Raiser kommt deshalb in einer Analyse der Ergebnisse der St. Pöltener Konsultation zu dem Ergebnis, daß die theologische Grundlage der bisher sehr regional gesehenen Menschenrechte, soweit sie politische Freiheits- und Teilhaberrechte sind, noch gelegt werden und die Abgrenzung zwischen den Menschenrechten und den allgemeinen Forderungen nach einer gerechteren Ordnung noch gefunden werden muß.[11]

An der Diskussion der Menschenrechte wird deutlich, wie genau in Nairobi jeder Begriff definiert und erläutert werden muß, denn wir in der Bundesrepublik verstehen darunter in erster Linie Meinungsfreiheit, Freizügigkeit und Koalitionsfreiheit, weil bei uns jeder zu essen hat und weiß, wo er wohnen kann. In vielen Entwicklungsländern aber versteht man darunter die Befriedigung der elementaren Grundbedürfnisse Nahrung, Wohnung, Arbeit, weil es gerade an diesen fehlt. Ganz ähnlich geht es mit dem Begriff *„Moratorium"*. Auf der Allafrikanischen Kirchenkonferenz meinte man damit, die Aussendung von europäischen oder amerikanischen Missionaren für solche Kirchen einzustellen, die selbst ihre Missionstätigkeit aufbauen und entwickeln wollen. In der Bundes-

republik versteht man darunter oft lediglich eine Absage an weiße Missionare, was so gar nicht gemeint ist, wie man an den sehr verschiedenen Interpretationen dieses Wortes in Afrika beobachten kann.

Wie falsch auch klare Formulierungen diskutiert werden können, zeigt die sog. „Gewaltdebatte" um das *Antirassismus-Programm.*[12] Hier geht es darum, auch dort humanitär zu helfen, wo Befreiungsbewegungen die Kontrolle haben: bis vor kurzem in Mozambique und Guinea-Bissao, bei den Vietkong in Südvietnam und etwa bei den Kurden. Für christliche Hilfe darf es keine Sperrzonen geben, wenn Notsituationen erkennbar sind. Waffenkäufe hat weder der Ökumenische Rat noch das Antirassismus-Programm jemals erlaubt oder gar unterstützt. Im Gegenteil hat er immer wieder zur Gewaltlosigkeit aufgerufen.

Das Argument, daß aber humanitäre Hilfe „indirekt" Gewalt unterstützen könne, beeindruckt den Ökumenischen Rat verständlicherweise nicht, weil der Bau eines Missionshospitals im portugiesischen Angola natürlich die Portugiesen und die Errichtung einer Sanitätsstation im Frelimo-Gebiet natürlich die Frelimo „indirekt" unterstützt und — woran oft nicht gedacht wird — das einfache Nichtstun alle die der Gewalt ausliefert, die hätten verpflegt, verbunden und gerettet werden können. Direkte Unterstützung der Gewalt, auch wenn sie „Gegengewalt" ist, ist der Kirche verwehrt, aber sie kann es nicht vermeiden, indirekt staatliche Gewalt oder Gegengewalt zu stützen, wenn sie dem Liebesgebot folgt und überall hilft, wo Menschen in Not sind.

Strittig bleibt lediglich, ob der ÖRK gut beraten war, auf jede Kontrolle der humanitären Hilfe zu verzichten, da das zwar partnerschaftlichem Denken entspricht, aber erst mit kirchlichen Organisationen erprobt werden sollte, ehe es militanten Bewegungen zugute kommt. Sicherlich haben manche Tendenzen in der sog. *Theologie der Befreiung* dazu beigetragen, solche Mißverständnisse zu verstärken.[13] Aber auch hier muß man sich klarmachen, daß die Befreiung von manchen zeitgebundenen Vorstellungen europäischer Theologie nicht Befreiung von Christus heißt, sondern Befreiung zu eigenem, oft noch tastendem, experimentierendem Denken.

Unsere eigene Theologiegeschichte ist voll von Irrwegen, Umwegen und Verstrickungen in den jeweiligen Zeitgeist. Die Forderung mancher Theologen aus der Dritten Welt an die Kirche, wieder arm zu werden und sich mit den Armen zu identifizieren, ist im Grund nichts anderes als das, was die Bettelorden von der Kirche verlangten und schließlich wenigstens für sich selbst zu praktizieren suchten.[14] Darüber und über die damit verbundenen möglichen Übertreibungen und Selbstgerechtigkeiten soll man offen und hart diskutieren, aber nicht einfach

die Augen wegwenden, weil es so wenig in unseren nationalen oder regionalen Rahmen paßt.

Ein gutes Beispiel für die Gefahr, aneinander vorbeizureden, ist die *Debatte über die Geburtenkontrolle.* Die Industrieländer, deren Bevölkerungswachstum stagniert oder abnimmt, haben auf der Weltbevölkerungskonferenz in Bukarest (1974) die Entwicklungsländer aufgefordert, drastisch ihr Bevölkerungswachstum zu senken, wobei sie wissen, daß ein Erfolg solcher Politik erst in Jahrzehnten sichtbar würde und nichts zur Lösung der gegenwärtigen Probleme beitragen könnte.[15] Diejenigen Regierungen von Entwicklungsländern, die sich teils aus Nationalstolz, teils aus ethischen Gründen wie der Vatikan, teils aus der berechtigten Überlegung, daß eine Geburtenkontrolle sehr schwierig durchsetzbar und erst langfristig wirksam ist, auf der Konferenz dagegen wandten, wissen trotzdem, daß sie langfristig nicht um eine Geburtenkontrolle herumkommen, wie z. B. die VR China, die selbst recht wirksame Geburtenkontrollmaßnahmen ergriffen hat. Die Regierungen von Ländern Ostasiens und Mittelamerikas, die selbst Geburtenplanungsmaßnahmen in Angriff genommen haben, wissen trotzdem, daß mit ihnen allein Hunger, Analphabetismus und Krankheit nicht bekämpft werden können.

Wenn Jan Pronk also in seinen Vorschlägen zu einer neuen Entwicklungspolitik nicht die „Bevölkerungsexplosion" behandelte, die man vorher stoppen müsse, um alle die von ihm angeregten Maßnahmen zugunsten der Entwicklungsländer überhaupt greifen zu lassen, so unterließ er das nicht ohne Grund. Der Grund für diese Haltung liegt, wie der Staatssekretär Jan Pronks, André van Dam, kürzlich ausführte, darin, daß der Verbrauch der vergleichsweise geringen Bevölkerung der Industrieländer ungleich größer ist als der der wachsenden Bevölkerung in den Entwicklungsländern.[16]

Nur ein Beispiel:

Die USA verbrauchen	13 t	Energie pro Kopf und Jahr
Europa	6 t	Energie pro Kopf und Jahr
Lateinamerika	1,8 t	Energie pro Kopf und Jahr
Afrika	0,3 t	Energie pro Kopf und Jahr
Asien	0,5 t	Energie pro Kopf und Jahr.[17]

Die Kluft zwischen dem allgemeinen Verbrauch der Industrieländer und dem der Entwicklungsländer ist 20 : 1 mit Ausnahme der Nahrungsmittel, die 5 : 1 ist. (Bei Viehfutter allerdings beträgt der Unterschied 7 : 1.) Das heißt also, daß Sparen der Ressourcen am effektivsten bei uns anzufangen ist! Wenn die USA auf unseren Pro-Kopf-Verbrauch an Energie kämen und wir ihn um 1 oder 2 t

senken, würden wir einen größeren Erfolg bei der rationalen Nutzung der Welt-Ressourcen erzielen als alle — sicher notwendigen aber erst in Jahren und deshalb viel zu langsam wirkenden — Geburtenkontrollmaßnahmen, und wir würden der Revolution der steigenden Erwartungen durch das einzige Mittel entgegenwirken, das Erfolg hat: Reduzierung der eigenen Erwartungen.

Daraus ergibt sich also, um es überspitzt zu formulieren, daß die Diskussionen über die staatliche Entwicklungshilfe langfristig uninteressant werden. Auch die kirchliche Hilfe kann außer der Nothilfe zwar Projekte fördern, die uns mit den Kirchen, den Christen, der Bevölkerung eines anderen Landes verbinden, damit wir ihre Probleme kennenlernen und an ihnen teilhaben. Die einzige *wirksame* Entwicklungshilfe aber wird durch Umstrukturierungen des Welthandels geleistet, die es beispielsweise bereits im Jahre 1974 den Ölstaaten ermöglichte, 9 Milliarden US-Dollar Entwicklungshilfe zu leisten, nur 1 Milliarde weniger als die Industriestaaten.[18] Allerdings haben die Ölländer sehr bewußt islamische Länder gefördert und manche nicht-islamische afrikanische Länder, die noch stärker als diese unter dem Ölboykott litten, vernachlässigt. Allerdings haben sie versucht, das Öl für ihre politischen Interessen einzusetzen, nämlich den Westen von der Unterstützung Israels abzubringen.

Aber sie haben trotz allem bewiesen, daß durch handelspolitische Maßnahmen sehr viel schneller sehr viel größere Summen den Industrieländern abgenommen werden können, um in die Entwicklungshilfe (aber leider nicht nur in diese!) investiert zu werden, als die meisten Entwicklungsexperten für möglich hielten.

Sie haben die Grenze, die Almosen von Opfern trennt, durchbrochen und die Industrieländer zu Opfern gezwungen, die sie selbst schmerzen, während bisher alle Entwicklungshilfe nichts weiter war als eine Abschlagzahlung von steigendem Überschuß. Das bedeutet aber, daß zum ersten Mal Neuverteilungen vorgenommen werden: von den Reichen zu den Ärmeren, wenn auch meistens noch nicht zu den ärmsten 40 %, von denen McNamara sprach.

Diese Umstrukturierungen können bereits in den achtziger Jahren dazu führen, daß wir öffentlichen Nahverkehr, Klein-Autos, Mopeds und Fahrräder benutzen, um Öl zu sparen, sorgfältig Altpapier sammeln, um Papier zu sparen, Wind- und Sonnenenergie wieder benutzen, um neue Energiequellen zu erschließen, weniger und einfacher essen, um z. B. nicht wertvolles Getreide an Vieh verfüttern zu müssen, das zu Steaks verarbeitet wird. Sicherlich kann es nicht mehr als einen Denkanstoß geben, wenn die niederländischen Kirchen zu einem Fastentag pro Woche aufgerufen haben, und wenn das Diakonische Werk dazu auffordert, monatlich einen „Eintopf-Sonntag" einzuführen, um das so

ersparte Geld der Entwicklungshilfe zu spenden und unsere Lebensgewohnheiten zur Bescheidenheit zurückzubringen. Doch kann eine neue Einstellung zur Verflochtenheit unserer Wirtschaftsverfassung mit den Hungersnöten der Sahel-Zone, dem Zusammenbruch ganzer Industriezweige asiatischer Länder oder den Unruhen landloser Bauern in Lateinamerika nur durch solche Beispiele praktischer Verhaltensänderungen gewonnen werden.

Wenn auch die tätige Hilfe bei Katastrophen, wie sie „Brot für die Welt" und MISEREOR leisten, eher erhöht und personelle Hilfe verstärkt werden muß, wir also auch auf diesem Gebiet zu noch größeren Opfern aufgerufen werden müssen, so wird sich doch *die eigentliche Entwicklungshilfe*, die nicht nur Notstände bekämpfen, sondern langfristige Verbesserungen erzielen will, nicht mehr als Spende oder als Almosen zeigen, sondern in der Veränderung unserer Lebensweise bestehen, wie sie ironischerweise jene jungen Leute schon vorausgesehen haben, die vor einigen Jahren auf dem Kurfürstendamm in Berlin gegen das in Konsumrausch entartete deutsche Weihnachtsfest demonstrierten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den Abschnitt „Strukturwandel und Machtverlagerung" in der Denkschrift der EKD-Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst: „Der Entwicklungsdienst der Kirche - ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt", Gütersloh 1973.

[2] Text vgl. epd-Entwicklungspolitik 2/1975, S. 34 ff.

[3] Vgl. Ev. Kommentare, Heft 1/75, S. 43 ff. und S. L. Parmar, Entwicklung: Prioritäten und Leitlinien, in: ÖR, Heft 2/75, S. 164 ff.

[4] Vgl. W. Huber und G. Liedke, Christentum und Militarismus, München 1974; U. Albrecht und B. Sommer, Deutsche Waffen für die 3. Welt, ro-ro 1972; U. Albrecht, Der Handel mit Waffen, München 1971.

[5] Vgl. Entwicklungspolitik. Materialien, Nr. 47, hrsg. vom Bundesminister für Wirtschaftliche Zusammenarbeit.

[6] Jan Pronk, Development in the 70s. Seven Proposals. Referat gehalten in Montreux, Dezember 1974, abgedruckt in: Ecumenical Review No. 1/1975.

[7] R. S. McNamara, Ansprache an die Gouverneure, Nairobi, 24. September 1973 und: Die Armut des Volkes, ro-ro-aktuell 1974, S. 83.

[8] Vgl. Dennis Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums, ro-ro Reinbek 1973.

[9] Vgl. Denkschrift „Der Entwicklungsdienst der Kirche ..." II, 6: Selbstverantwortung und Partnerschaft.

[10] Vgl. General-Anzeiger vom 21. 3. 1975.

[11] Vgl. Ludwig Raiser, Menschenrechte in einer gespaltenen Welt, in: Ev. Kommentare, Heft 4/75, S. 199 ff. und U. Scheuner, Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion, in: ÖR, Heft 2/75, S. 152 ff.

[12] Vgl. K. M. Beckmann (Hrsg.), Anti-Rassismus-Programm der Ökumene, Witten/Berlin 1971.

[13] Vgl. z. B. Theo Sundermeier (Hrsg.), Christus der Schwarze Befreier, Erlangen 1973; Trutz Rendtorff/H. E. Tödt, Theologie der Revolution, Frankfurt 1969.

[14] Vgl. Günther Linnenbrink, Solidarisch sein mit den Armen, in: Lutherische Monatshefte, Heft 4/75, S. 188 ff.

[15] epd-Dokumentation Nr. 3/75: Weltbevölkerungskonferenz: Neue Wirtschaftsordnung konzipieren!

[16] André van Dam, Bevölkerung versus Wohlstand?, in: Entwicklung und Zusammenarbeit, 3/75, S. 11 ff.; vgl. aber die Kritik von Otto Matzke in: Entwicklung und Zusammenarbeit 5/75, S. 34, und den Aufsatz von Mogens Boserup in: UN-FORUM 2/75.

[17] Vgl. Muhammad S. Abdullah, Aladins Wunderlampe, in: Der Überblick 1/75, S. 41 ff.; Gerhard Bischoff, Die Erdölpolitik verändert die Welt, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 5/75, S. 6 ff.

Umorientierung der westlichen Christenheit

Entwicklungspolitik im Horizont von Nairobi

VON KARL-HEINZ SOHN

1. Die Ende 1975 in Nairobi stattfindende Vollversammlung des Ökumenischen Rates mit ihrer Beteiligung von 270 Mitgliedskirchen, darunter auch die Evangelische Kirche in Deutschland, steht vor ausgesprochen schwierigen Aufgaben. Wenn diese Konferenz nicht zu einer Mammutveranstaltung gutwilliger, mit den tatsächlichen Problemen der Ökumene wenig vertrauter, meist theologischer Teilnehmer werden und schon deshalb ohne Einfluß auf die Lösung praktischer Fragen bleiben soll, müssen zuvor noch zahlreiche Bedingungen erfüllt werden.

Der Forderung des württembergischen Theologen Konrad Raiser (Genf) — einer der stellvertretenden Generalsekretäre des ÖRK —, die Ökumene müsse einen „entscheidenden Beitrag zur ökumenischen Bewußtseinsbildung in ihren Mitgliedskirchen leisten und deutlich machen, daß provinzielle, nationalistische und konfessionelle Loyalitäten hinter der Loyalität aller Christen zurückzutreten hätten", ist wenig hinzuzufügen. Liegt dieser These die Vorstellung zugrunde, die in Nairobi anwesenden Delegierten sollten sich konsequent und mit allen Mitteln, die sie selbst oder ihre Kirchen zur Verfügung haben, gegen Diskriminierung wenden, so wäre dies in der Tat eine christliche und damit wichtige Position. Schließlich wird unter dem Dach der Ökumene bis heute die Fortsetzung vielfältigster Formen der Diskriminierung betrieben, ohne daß die von ihr Begünstigten dagegen vorgingen oder die Benachteiligten die Chance hätten, diesen Zustand zu beenden.

Schließlich ist es nicht zu bestreiten, daß bis heute christliche Missionspolitik zur Folge hat, daß farbige Christen unter den spezifisch rassistischen Aspekten dieser Missionierung zu leiden haben. Insofern ist den Ausführungen Gerd von Wahlerts[1] zuzustimmen, der auf die Unterdrückungs- und Vergewaltigungstendenzen hinweist, die von christlichen Missionen im Sinne der Europäisierung afrikanischer Volksgruppen betrieben wurden.

Gewiß hat sich am Selbstverständnis und an der konkreten Arbeit christlicher Missionen seit der Jahrhundertwende Entscheidendes geändert. Kirchliche Entwicklungsdienste helfen heute beim Aufbau afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Volkswirtschaften, stellen sich entschieden auf die Seite der Unterprivilegierten und leisten praktische Hilfe zur Selbsthilfe. Auch treten in den kirchlichen Entwicklungsprojekten die Vertreter der Industriestaaten immer stärker zurück und übergeben die Verantwortung in die Hände ihrer einheimischen Partner. Dennoch blieb — nolens volens — vieles beim alten: Die Maßstäbe für kirchlich geförderte Bildungseinrichtungen, Gesundheitszentren, Sozialeinrichtungen und andere Projekte wurden und werden aus industriellen Volkswirtschaften entnommen; die Umgangssprache in den Projekten ist Englisch, Spanisch oder Französisch, und die Abhängigkeit der Empfänger von den finanziellen und personellen Leistungen der kirchlichen Dienste bleibt selbst auf längere Sicht total. Hier findet permanente Diskriminierung aufgrund objektiver Gegebenheiten statt. Der Unterschied im wirtschaftlichen und sozialen Standard, aber auch im Bildungsniveau von Empfängern und Gebern dieser Hilfen ist so ausgeprägt, daß schon dadurch das Wort Partnerschaft zu einer Leerformel wird.

Die Diskriminierung der farbigen Kirchen und ihrer Angehörigen erfolgt aber auch dadurch, daß die reichen Kirchen von den wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen in ihren eigenen Ländern abhängig sind und diese — und sei es unbewußt — stützen. Die Kirchen in Industrieländern haben seit ihrer Entstehung in ihrer praktisch-theologischen Arbeit die jeweils bestehende Ordnung gestützt und unterstützt. Nur selten gab es Kirchen im Widerstand, schon gar nicht gegenüber wirtschaftlichen Vormachtstellungen. Die Geschichte insbesondere der protestantischen Kirchen macht deutlich, daß sie in ihrem Selbstverständnis lange Zeit von Prädestinationsgedanken geprägt wurden. Ihre führenden Mitglieder kamen in aller Regel aus Kreisen des wohlhabenden Bürgertums und übernahmen dessen Wertvorstellungen. Auch wenn dies in aller Regel unbewußt geschah, wurden sie und ihre Repräsentanten damit über Jahrhunderte hinweg Vertreter von Interessen, die nicht identisch waren mit denen der Masse

[1] Lutherische Monatshefte, Heft 8, August 1974, S. 402 ff.

ihrer Gläubigen. Daß die Kirchen als Verwalter eigener Vermögen ebenfalls mit den Vorstellungen und Spielregeln des Kapitalismus vertraut sein mußten und mit ihnen lebten, war nur die Konsequenz ihrer Integration in diese Ordnung.

Die farbigen Mitgliedskirchen der heutigen Ökumene sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in ihrer Struktur geprägt von den seinerzeitigen Zielen der Missionsbewegung und der sie tragenden Kräfte. Es ist deshalb verständlich, daß diese Kirchen in ihren Ländern oft in eine isolierte Rolle geraten und sich nicht repräsentativ fühlen für die politischen und sozialen Anliegen ihrer Völker. Wo dies inzwischen geschehen ist, führte es meist zu einer Radikalisierung dieser Kirchen und damit zu einer Konfrontation im Theologischen wie in der praktischen Arbeit.

2. Wenn das Leitmotiv der Vollversammlung von Nairobi — „Jesus Christus befreit und eint" — nicht zur Farce und einer theologischen Leerformel ausarten soll, müssen sich deshalb die Delegierten der westlichen Gliedkirchen darüber klar werden, daß sie sich der Kritik der Entwicklungsländer an ihrem „kleinbürgerlichen Nationalismus" zu stellen und die Konsequenzen daraus zu ziehen haben.

Dies bedeutet für mich als einen der wenigen Nichttheologen unter den Delegierten, daß — bei aller Bedeutung theologischer Grundsatzfragen — diese zugunsten praktischer, die Wirklichkeit in den Entwicklungsländern widerspiegelnden Fragen zurückgestellt werden sollte.

Was ist damit gemeint?

Seit dem Oktober 1973 hat sich für die rohstoffarmen Entwicklungsländer der Himmel weiter verdunkelt. Konnte man noch zum Zeitpunkt des Erscheinens des Pearson-Berichts im Januar 1969 davon ausgehen, daß die gegenläufige Entwicklung von Industrie- und Entwicklungsländern gestoppt und allmählich umgekehrt werden könnte, so zeigt sich inzwischen, daß dies ein Irrtum war. Die Industrieländer haben weder ihre Zusagen gehalten, 0,7% ihres Bruttosozialprodukts an öffentlicher Entwicklungshilfe zu leisten, noch waren sie bisher bereit, den Entwicklungsländern einen nennenswerten Ausgleich für die gestiegenen Energie- und Rohstoffimporte zu zahlen. Immerhin mußten die Entwicklungsländer allein im Jahr 1974 aufgrund gestiegener Preise nicht weniger als 23,4 Mrd DM zusätzlich für den Import von Energie aufbringen. Im Grunde gibt es nur *einen* wirklichen Verlierer der Kartellpolitik der OPEC-Länder, nämlich die ärmsten unter den Ländern der Dritten Welt. Die Industrieländer jedenfalls, an der Spitze die Bundesrepublik, konnten die Mehraufwendungen für Energieimporte entweder durch die Entwicklung eigener Energien oder durch

Verteuerung ihrer Industrieexporte kompensieren. Die ärmsten, meist afrikanischen Entwicklungsländer hingegen hatten diese Alternative nicht.

Bis heute konnten sich die Kirchen nicht dazu aufraffen, diese Entwicklung mit dem Einsatz ihrer gesamten politischen Macht zu bekämpfen und ihre Lobby für die Interessen der ärmsten Entwicklungsländer einzusetzen.

Gerade der Kampf für die unterprivilegierten Völker aber macht wirkliches Christentum und Partnerschaft in der Ökumene aus. Man hat nur allzu häufig bei theologisch bestimmten Diskussionen um Fragen der Ökumene den Eindruck, daß sie über der materiellen Not der Betroffenen zu schweben scheinen und deshalb auch keine Verbindung zwischen christlichem Oberbau und materiellem Unterbau herzustellen vermögen. Theologie in der Ökumene sollte sich als eine Theologie der Revolution im Sinne eines permanenten Kampfes gegen Unterdrückung, Diskriminierung und Rassismus verstehen. Dabei ist es unwesentlich, ob eine solche Theologie bei konservativen Professoren und Pfarrern auf Skepsis stößt, weil die bekenntnismäßigen und wissenschaftlichen Grundlagen nicht ausreichend klar zu sein scheinen. Bedenkt man, daß die Kirchen — entgegen ihrer tatsächlichen Entwicklung — von ihrer Botschaft aufgerufen sind, sich zu jeder Zeit und an jedem Ort gegen Unrecht zu wehren, wird man über die zurückhaltende Beurteilung des „revolutionären Auftrags" der Theologie und der Kirchen nur überrascht sein können.

3. Dieser Auftrag gilt in stärkerem Maße als im Innenverhältnis für die Beziehungen der westlichen Kirchen zu den Entwicklungsländern. Obgleich sich einige „Industriekirchen" verpflichtet haben, erhebliche Prozentsätze ihrer Einnahmen für Leistungen an Entwicklungsländer aufzubringen, steht dieses Volumen in keinem Verhältnis zu den klassischen Ausgaben der Kirchen. Man wird sich fragen müssen, ob nicht der hohe Personalkostenanteil und die Investitionsausgaben der westlichen Kirchen reduziert und freiwerdende Mittel für Zwecke der Entwicklungshilfe vergeben werden sollten. Angesichts des Gefälles in der Wirtschafts- und Sozialstruktur zwischen Industrie- und Entwicklungsländern liegt die Frage nahe, ob die bisherigen Aufwendungen der Kirchen unter theologisch-christlichen Gesichtspunkten wirklich jene Priorität haben, welche die Linderung physischer Not in zahlreichen Entwicklungsländern besitzt. Dabei geht es letztlich um die Frage, ob nicht die Kirchen auf einen Teil ihres Personalaufwands verzichten, ihre Gemeinden extensiver betreuen und statt dessen freiwerdende Mittel für die Entwicklungshilfe einsetzen sollten.

Gewiß wird es in Nairobi darauf ankommen, daß die Vertreter der „Industriekirchen" die Sprache der Entwicklungsländer verstehen, deren Problematik

aufnehmen und kritisch reflektieren. Dies fängt bei solch einfachen Voraussetzungen wie denen der sprachlichen Verständigung an und leitet über zu der Frage, wieviel von den wirklichen Schwierigkeiten der Entwicklungsländer den Delegierten *vor* ihrer Ankunft bereits bekannt ist. Man wird insofern der im Oktober 1974 in Arnoldshain aufgeworfenen Frage Aufmerksamkeit schenken müssen, ob die Delegierten der Vollversammlung wirklich auf ihre Aufgaben vorbereitet und richtig ausgesucht worden sind.

Kenia gehört nicht zu den ärmsten afrikanischen Ländern. Mit einem Pro-Kopf-Einkommen von 550,— DM pro Jahr liegt es deutlich über dem Durchschnittseinkommen der least developed countries (350,— DM pro Jahr). Es ist auf dem besten Wege, an die Spitze der afrikanischen Entwicklungsländer zu rücken. Zugleich macht die Entwicklung in diesem Lande die Unausgewogenheit eines Prozesses deutlich, der auch in anderen Ländern nicht unbekannt ist. Kenia kennt erhebliche soziale sowie Unterschiede in den Einkommen seiner Bevölkerung. Ein teilweise reiches Establishment arbeitet nicht zuletzt in die eigene Tasche, während die Masse der Bevölkerung eine nur bescheidene Steigerung ihres Lebensstandards erfährt. Sollten kenianische Christen diesen Zustand ändern wollen, dürften auch sie bald auf der Liste verbotener, unterdrückter und nicht mehr existenter Organisationen stehen. Es ist deshalb zu fragen, ob der Wechsel von Jakarta nach Nairobi der Ökumene mehr gebracht hat als die Änderung von einem dezentralen zu einem zentraler liegenden Ort. Daß der Präsident von Kenia jüngst 50 Studenten aus der Haft entließ, die sich an Aktionen gegen die Regierung beteiligten, mag eine Geste sein; sie macht jedoch deutlich, daß Widerspruch gegen ein herrschendes Regime auch in diesem Land im Gefängnis endet.

Es bleibt abzuwarten, ob sich die westlichen Gliedkirchen auf der Konferenz in Nairobi auch mit solchen Fragen befassen und dazu ein offenes, unmißverständliches Wort sagen.

Schließlich und letztlich aber dürfte für den Erfolg der Vollversammlung entscheidend sein, ob die Vertreter der Entwicklungsländer das Empfinden haben, verstanden worden zu sein und in ihren Bestrebungen um die Beseitigung der Diskriminierung in ihren Ländern unterstützt zu werden. Daß dies insbesondere gegenüber noch bestehenden Kolonialzuständen und durch aktive Förderung von Freiheitsbewegungen geschehen sollte, muß nicht erst betont werden. Wichtig erscheint jedenfalls, daß sich die Qualität ökumenischer Diskussionen ändert und vom unverbindlich Abstrakten zum verbindlich Konkreten führt. Ob die Mehrheit der theologischen Delegierten dazu fähig ist, dürfte für die künftige Zusammensetzung solcher Konferenzen mitbestimmend sein.

Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung

Orthodoxe Anmerkungen zum Vorbereitungsmaterial für Sektion V

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Das Vorbereitungsmaterial für diese Sektion ist eines der wichtigsten Vorbereitungsdokumente der bevorstehenden Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die im kommenden November in Nairobi stattfinden soll. Dieses Material, das zusammen mit dem Material der anderen fünf Sektionen an alle Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates verschickt wird, macht deutlich, welchen Nachdruck der Ökumenische Rat seit seiner Vierten Vollversammlung in Uppsala im Jahre 1968 auf soziopolitisches Handeln gelegt hat. Es wirft Fragen auf, die augenblicklich zwischen den Kirchen umstritten sind. Und damit deckt es die Gründe auf, warum einige Kirchen oder Einzelpersonen in Mißdeutung dieser Dokumente dem Ökumenischen Rat Einseitigkeit und eine Akzentverschiebung vom ekklesiologischen zum soziopolitischen Bereich vorwerfen.

Im großen und ganzen kann man wohl sagen, daß die Dokumente des Ökumenischen Rates in der Tat eine kontinuierliche Entwicklung im Sinne einer immer stärkeren Betonung des sozialen und politischen Handelns aufweisen. Die letzten zehn Jahre unterscheiden sich unter anderem darin von früheren Jahren, daß die Mitgliedskirchen durch Vorbereitungsmaterial wie das für Sektion V ermutigt werden, zu handeln und sich nicht mehr mit Worten und Erklärungen zu begnügen. Fast alle Themen, die in Sektion V behandelt werden, sind schon seit dem Bestehen des Ökumenischen Rates immer wieder in verschiedenen Dokumenten behandelt worden. Der entscheidende Unterschied aber nach Uppsala liegt in dem Nachdruck, mit dem man auf die Dringlichkeit der Probleme hingewiesen und die Kirchen auf die Notwendigkeit zum Handeln in ihrem spezifischen soziopolitischen Kontext aufmerksam gemacht hat.

Eins ist durch diese Betonung des soziopolitischen Handelns seitens des Ökumenischen Rates in den Jahren nach Uppsala in zunehmendem Maße deutlich geworden, nämlich die Tatsache, daß der Ökumenische Rat von Anfang seines Bestehens an nicht nur eine Gemeinschaft gewesen ist, die die Kirchen auf ihrer Suche nach Einheit unterstützt hat, sondern die auch — und in dringenden Fällen

vornehmlich — den Kirchen geholfen hat, ihr Leben zu erneuern und gemeinsam in der Welt als Faktoren der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit für die ganze Menschheit präsent zu sein.

Die in der Mappe für Sektion V enthaltenen Dokumente offenbaren die allgemeine Ausrichtung des soziopolitischen Denkens von Kirche und Gesellschaft, wie es sich nach der Genfer Konferenz von 1966 entwickelt hat. Es besteht jedoch eine Kontinuität zwischen der „verantwortlichen Gesellschaft", „rascher sozialer Umbruch", „Theologie der Revolution" und „neue Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung". Die Dokumente spiegeln außerdem die Erfahrung einiger aktiver ökumenischer Kreise wider, die sich jenseits konfessioneller Zugehörigkeit für die Befreiung einsetzen. Sie sind auch eine Antwort auf die Frage der jungen Generation nach Gerechtigkeit und wandelbaren Strukturen.

In dem Vorbereitungsmaterial von Sektion V wird jedoch versucht, hinter diesen Herausforderungen den Willen Gottes zu erkennen und die Zeichen der Zeit zu entdecken, die für einen aktiven Einsatz der Kirchen im Kampf um Befreiung sprechen. Dies geschieht durch Aufnahme einiger biblischer Thesen, die die Kirchen zu solchem Tun verpflichten. In drei aufeinanderfolgenden Abschnitten will ich erstens versuchen, einige der in den Dokumenten enthaltenen Grundpositionen im Hinblick auf ungerechte Strukturen und den Begriff der Befreiung zu analysieren, zweitens einige der Probleme zu erörtern, die durch die Betonung des Kampfes um Befreiung aufgeworfen werden, und drittens die Beziehung zwischen Sektion II und Sektion V vom Standpunkt der Sektion V her zu betrachten.

1. EINE KURZE ANALYSE DER DOKUMENTE VON SEKTION V

Im Hinblick auf das grundlegende Dokument von Sektion V muß zunächst einmal betont werden, daß das Thema seine Rechtfertigung einerseits von der Tatsache her erhält, daß die Freiheit, die wir in Christus haben, ganz natürlich und selbstverständlich in einen Akt der Befreiung mündet, und andererseits von daher, daß die Kirche, dem Vorbild Christi folgend, auf der Seite der Armen und Unterdrückten steht und darum mehr Mut im solidarischen Handeln mit denen beweisen muß, die für die Veränderung von Strukturen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung kämpfen.

Natürlich wirft diese Einstellung die Frage auf nach dem Verhältnis zwischen säkularer menschlicher Gerechtigkeit (justice) und dem christlichen Verständnis

von Gerechtigkeit (righteousness), sowie zwischen dem Ziel — die Versöhnung —, das die Kirchen anstreben, und der prophetischen unzweideutigen Haltung, die sie einnehmen müssen, wenn sie dieses Ziel verfolgen.

Von diesen Voraussetzungen her und in Übereinstimmung mit dem Hauptthema von Sektion V befassen sich die Dokumente fast ausschließlich mit Strukturen, besonders mit ungerechten Strukturen, und mit den Strukturen der Beherrschung, gegen die bestimmte christliche Gruppen sich wenden. Die Dokumente untersuchen nicht nur Formen der Beherrschung, sondern erforschen auch — und vielleicht vornehmlich —, wie nationale und internationale militärisch-ökonomische Systeme zu dieser Beherrschung führen und ihr Dauer verleihen.

Wir haben es hier mit einer zweiten Art von Wirkungszusammenhang zu tun, wie zwischen Freiheit und Befreiung so jetzt zwischen Sünde und ungerechten Strukturen. Die Sünde wird hier nicht mehr als eine individuelle negative Qualität der menschlichen Person, sondern als eine kollektive Realität betrachtet, identisch mit der Konzentration kollektiver Macht, die zur Ausbeutung der großen Massen von Armen und Schwachen durch die „Elite" der wenigen Reichen und Mächtigen führt.

Die Analyse der deprimierenden Situation, die durch die ungerechten Wirtschaftsstrukturen entstanden ist, macht das Dokument Nr. 1 so überzeugend, daß man am Ende den Eindruck hat, alle Strukturen neigen dazu, Verkörperungen der Sünde zu sein, weil sich in ihnen — aufgrund der Machtkonzentration — das dämonische Element, das in der Geschichte am Werk ist, in seinen Hauptmerkmalen herauskristallisiert. In diesem Sinne greifen „die politischen und wirtschaftlichen Strukturen der westlichen Welt ... harmonisch ineinander über, um ein System zu schaffen, das denen Vorteil bringt, die an der Macht sind, und Nachteile denen, die sie zu erlangen suchen" (1, S. 3). Der Mensch scheint heute ein Gefangener kollektiver Strukturen zu sein, d. h. er lebt unvermeidlich unter Machtstrukturen. In dem Dokument werden zwei mögliche Methoden des Kampfes untersucht: die reformistisch-progressive und die revolutionäre. Die revolutionäre Methode wird von innen her durch ein ungerechtes System aufgenötigt, weil es keinerlei Reform zuläßt. Der Mensch sollte jedoch nie die Hoffnung auf einen reformistischen Denkansatz aufgeben. Die Kirchen müssen sich dafür einsetzen; doch wenn selbst der Staat „nicht jener höchste Schiedsrichter" zu sein scheint, weil er in den Händen der „Inhaber wirtschaftlicher Macht" (1, S. 7) ist, dann ist es „vergeblich, auf eine Reform des Systems (aus sich selbst heraus) zu hoffen" (1, S. 8).

Auf diesem Hintergrund kommt das Dokument Nr. 1 zu einer klaren Stellungnahme gegen das kapitalistische System, ohne gewiß zu sein, daß es letzten

Endes dem Druck der Massen weichen wird oder daß die „sozialistische Alternative" (1, S. 9) eine sichere Alternative zu diesem System darstellt.

Dieser Darstellung folgt eine Reihe von Beispielen wie der Rüstungshandel auf internationaler Ebene, das Rassenproblem, das Bankwesen und die transnationale kapitalistische Integration, die Konzentration ausländischen Investitionskapitals, die zur Verdrängung örtlicher Wirtschaftsaktivitäten führt.

Es muß gesagt werden, daß die Dokumente von Sektion V die ungerechten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen mit so überzeugenden Argumenten darstellen, wie es bislang noch nie in Dokumenten des Ökumenischen Rates geschehen ist. Mit einem Minimum an theologischer Grundlage werden die etablierten Ordnungen ungerechter Strukturen in der Gesellschaft unmittelbar in ihrer radikalen Unvereinbarkeit mit dem Evangelium entlarvt. Dadurch wird der Leser davon überzeugt, daß bei dem Einsatz für den Kampf um Befreiung eine langfristige Planung des Handelns und ein prophetisches Wort seitens der Kirchen dringend notwendig und unbedingt zu empfehlen sind.

Im Dokument Nr. 2 werden solche vorhandenen Befreiungsbewegungen in verschiedenen Bereichen, in denen Unterdrückung herrscht, beschrieben (politische, wirtschaftliche und rassische Unterdrückung, Sexismus, ausländische Arbeitnehmer). Dokument Nr. 3 bietet eine mögliche christliche Betrachtungsweise dieses Kampfes um Befreiung, die auf der theologischen Erkenntnis begründet ist, daß ein enger Zusammenhang zwischen Heil und sozialer Gerechtigkeit besteht, und zwar in dem Sinne, daß das „Heil ... Erneuerung des Lebens ... — die Entfaltung wahrer Menschlichkeit in der Fülle der Gottheit" (Kol 2,9) (S. 39) und „das Heil der Seele und des Leibes, des einzelnen und der Gesellschaft, der Menschheit und der seufzenden Kreatur" (Röm 8,19) ist. Der Text zeigt dann verschiedene Dimensionen dieses Heils auf, wobei er im Rahmen des Heils bleibt, so wie es von dem Kampf um Befreiung von ungerechten Herrschaftsstrukturen her verstanden wird. Somit wirft dieses Dokument einige schwierige Fragen auf, die sich aus dem Einsatz der Kirchen für diesen Befreiungskampf ergeben. Darauf werde ich im zweiten Abschnitt meines Artikels eingehen.

2. PROBLEME, DIE SICH AUS DER BETEILIGUNG DER KIRCHEN AM KAMPF UM BEFREIUNG ERGEBEN

Offensichtlich erzeugen die Dokumente von Sektion V, die von verschiedenen Gruppen und Autoren verfaßt worden sind, eine allgemeine Grundstimmung, die sich in einer revolutionären oder radikalen christlichen Einstellung gegenüber allen herrschenden Formen des politisch-wirtschaftlichen Establishments

äußert. „Der Christ ist ein unruhestiftendes Element, das jede bestehende Ordnung in Frage stellt, das sich eher in der Bewegung als im ‚Establishment' zuhause fühlt" (3, S. 45). Die Dokumente offenbaren ein gewisses Unbehagen gegenüber allen Formen des Status quo als Verkörperungen der Macht und als solche der Sünde und des Bösen.

a) Darum ist die erste schwierige Frage die, wie es mit der Kirche steht, ob und wie sie vor dieser Regel bewahrt wird. Die Dokumente sprechen in diesem Zusammenhang von den *„Kirchen"* statt von der „Kirche" und bezeichnen damit mehr den institutionellen Aspekt der Kirche. Darum werden die Kirchen in diesem Sinne nicht vor der allgemeinen Regel betreffend das Establishment bewahrt, in dessen Institutionen sich ein vielfältiger Ausdruck der Macht konzentriert. „Ohne die Erlösung der Kirchen aus ihrer Gebundenheit an die Interessen der herrschenden Klassen, Rassen und Staaten gibt es keine heilbringende Kirche" (3, S. 40).

Das ist ein sehr akutes Problem, und wir müssen gründlich darüber nachdenken. Kann man von der Gebundenheit der Kirchen sprechen? Man kann ja zunächst einmal von dieser Aussage ausgehen, um dann zu untersuchen, in welchem spezifischen Sinne diese Gebundenheit mit dem sakramentalen charismatischen Wesen der Kirche zusammenhängt. Ich kann meinerseits die Tatsache akzeptieren, daß die institutionellen Aspekte unserer Kirchen eine vielfältige Gebundenheit aufweisen. Da ist erstens die hierarchische pyramidenartige Struktur, die die Beteiligung an der Planung und Entscheidungsfindung nur auf die oberste Schicht des Klerus beschränkt und dadurch die Institution zu klerikal und unbeweglich macht. Da ist zweitens die Gebundenheit an den Professionalismus, die den Dienst an der Kirche und durch die Kirche an der Welt zu einer Routine und professionellen Angewohnheit macht ohne charismatische Offenheit des Geistes und mutigen neuen Ansporn zum Handeln. Da ist drittens die Bildung einer Eliteklasse von Kirchenführern und spezialisierten Theologen mit einem verborgenen Klassenbewußtsein, das zu einer Spaltung und einer Kluft innerhalb der Gemeinde und der Gemeinschaft der Kirche führt. Und da ist viertens der Dogmatismus und Konfessionalismus, die definierte Wahrheiten verabsolutieren und damit den christlichen Glauben von zeitgenössischen kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklungen in der modernen Gesellschaft abtrennen.

Ich glaube, daß es eine solche vielfältige Gebundenheit in unseren kirchlichen Institutionen geben kann und daß sie nie in der Lage sein werden, für die Befreiung anderer ungerechter Strukturen aus ihrer Gebundenheit zu wirken, wenn sie nicht versuchen, sich selbst aus dieser Art von Gebundenheit zu befreien.

b) Die Dokumente von Sektion V sind sich voll und ganz der Schwierigkeit und Komplexität des Problems der Gewalt bewußt, die sich als nötig erweisen könnte, um die Befreiung von ungerechten Strukturen voranzutreiben. Sie kommen immer wieder auf diese entscheidende Frage im Hinblick auf die Befreiung zurück. Unter anderem heißt es: „Es gibt Situationen, in denen Christen zur Gewaltanwendung gezwungen werden können. Wann immer jedoch Gewalt angewandt wird, muß sie als eine ‚letzte Möglichkeit' betrachtet werden, die nur in außergewöhnlichen Situationen gerechtfertigt ist" (1, S. 9). Darüber hinaus behandelt der größte Teil von Dokument Nr. 3 diese Frage in erschöpfender Weise, wobei frühere Erklärungen von Konferenzen des Ökumenischen Rates zitiert werden.

Man gewinnt aus diesen Texten einen zweifachen Eindruck. Einerseits wird darin zugegeben, daß es Situationen gibt, in denen Christen um der Befreiung der Unterdrückten und Armen willen zur Gewaltanwendung gezwungen werden können; andererseits hat man Bedenken, die Gewalt selbst im verzweifeltsten sozialen, wirtschaftlichen, politischen oder rassischen Kampf als ein Prinzip des Handelns zu akzeptieren. Auf diese Weise bleibt das Problem offen und muß in jedem konkreten Fall vom jeweiligen Kontext und von der spezifischen Situation her entschieden werden. Die Warnung, die das Dokument Nr. 3 ausspricht — „Haben Sie wirklich sämtliche Möglichkeiten der Gewaltfreiheit für Ihre spezifische Situation geprüft oder nehmen Sie einfach von vornherein an, daß Gewaltfreiheit fruchtlos wäre?" (3, S. 63) —, ist sehr nützlich und muß sich auf unser Nachdenken über diese Frage auswirken.

Mit diesem Problem hängt die Frage zusammen: Wer hat die legitime Macht in der Hand und kann davon Gebrauch machen, indem er gewaltsame Mittel anwendet? Ist es der Staat? Doch dann muß gleich die Frage nach der Art des Staates gestellt werden. Kann man dieses Recht einem ungerechten Staat zuerkennen, der auf ungerechten Strukturen aufgebaut ist?

In diesen und ähnlichen Fragen müssen wir meines Erachtens für alle möglichen verschiedenen Entscheidungen — zwischen den extremen Positionen der Gewalt und der Gewaltfreiheit — offen bleiben, uns aber zugleich immer wieder sagen, daß das Evangelium weder nur revolutionär noch nur versöhnend ist. Man muß die beiden radikal entgegengesetzten Einstellungen in dialektische Beziehung zueinander setzen. (Das Beispiel der Person Jesu muß uns bei der Entscheidungsfindung leiten, ohne daß wir uns selbst mit einer radikalen Position allein vollständig identifizieren.)

c) In diesem Zusammenhang muß die Beziehung zwischen Kirche und Staat immer wieder neu erwogen werden. Weder ein totales Bündnis noch totale Tren-

nung kann uns die Möglichkeit einer dialektischen Situation und Beziehung zu den Machtstrukturen eines modernen Staates bieten. Die Kirchen müssen ihr prophetisches Urteil mit Mut, Offenheit und Entschlossenheit in allen Situationen, in denen sie es mit ungerechten Strukturen zu tun haben, bewahren und einsetzen. Der Artikel des griechischen Metropoliten Irineos von der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland hat seinen angemessenen Platz im Vorbereitungsmaterial für Sektion V. Er zeigt, wie eine nationale Kirche zum Schweigen gebracht werden und sie ihr prophetisches Urteil in ganz besonderen Fragen vergessen kann, und wie sie es zulassen kann, daß ungerechte Strukturen ihre unmenschliche Funktion weiterhin ausüben. Das ist eine ernsthafte Frage, die man an alle orthodoxen Kirchen heute stellen muß; und man muß gründlich darüber nachdenken, bevor man für irgendeine Art von Trennung oder „Symphonie" zwischen Kirche und Staat eintritt.

d) Das Vorbereitungsmaterial für Sektion V ist eine Infragestellung unserer theologischen Voraussetzungen. Man kann eindeutig sagen, daß die theologische Grundlage dieser Darstellung unzureichend ist; sie ist schwach oder sogar falsch. Sie wird durch einen politischen Aktivismus verdrängt. Es muß vor allem betont werden, daß das Heil, so wie es in dem Dokument dargestellt wird, das nur einen Teil des Bangkok-Berichtes zitiert (S. 40/41), zu sehr von einem sozio-politischen Verständnis her und einseitig immanent beschrieben wird. Daran besteht kein Zweifel. Es stellt sich jedoch die Frage, ob das nicht einerseits der Themenstellung von Sektion V entspricht und andererseits für diejenigen notwendig ist, die bisher diese Dimension des Heils nicht auch als Evangeliumsbotschaft verstanden haben.

Im Zusammenhang mit der „theologischen Grundlage" möchte ich bemerken, daß die Suche nach dieser Grundlage in den meisten Fällen einfache Fragen kompliziert gemacht hat da, wo die Kirchen eindeutig zu handeln hatten, so daß sie schließlich überhaupt nicht zum Handeln kamen, sondern immer noch die verschiedenen damit zusammenhängenden Probleme erörtern. Die Theologie scheint in der Regel das Charisma zu trüben und handlungsunfähig zu machen. Manchmal müssen wir einfach zum befreienden Handeln schreiten im Lichte des in die Geschichte einbrechenden Reiches Gottes, dem wir voll Hoffnung entgegensehen. Christus hält die Zukunft in seinen Händen. Das gibt uns die Hoffnung, die wir brauchen, um für die Gerechtigkeit zu arbeiten (3, S. 55). Wenn diese Hoffnung besteht und wenn wir über diese Hoffnung Rechenschaft ablegen müssen, indem wir uns konkret für den andauernden Kampf um Befreiung einsetzen, dann wird sich die theologische Grundlage als das Ergebnis einer selbstverständlichen und konsequenten Nachfolge Christi erweisen, die uns zu

einer angemessenen theologischen Reflexion führen wird. Die theologische Grundlage ergibt sich in der Regel aus der Erfahrung und ist nicht die Voraussetzung christlichen Handelns.

3. DIE SICHT DER EINHEIT, SO WIE SIE AUS DEN DOKUMENTEN VON SEKTION V HERVORGEHT

Über die Beziehung zwischen Sektion II und Sektion V vom Standpunkt der Sektion V her

Zweifellos wirkt sich das Material von Sektion V direkt auf unsere Sicht der Einheit der Kirche aus; das gilt besonders im Hinblick auf die Form der Einheit, so wie sie von Sektion II unter dem Thema „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen" dargestellt wird. Wir sind mehr daran gewöhnt, in Sachen der Einheit der Kirche allein von konfessionellen Fragen her zu denken und zu handeln. Wir erwarten, daß die Einheit der Kirche nur das Ergebnis einer Lehrübereinstimmung zwischen den Kirchen sein kann. Zur Zeit der Konferenz von Stockholm 1925 und später ist immer wieder gesagt worden: „Die Lehre trennt, soziale Arbeit aber vereint." Heute ist es aber so, daß wir den Satz umkehren können. Die Kirchen werden heutzutage — nicht untereinander, aber innerhalb ihrer eigenen Mitgliedschaft — durch tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten zerrissen, und zwar im Hinblick auf ihre Einstellung und ihren Einsatz, da wo es um den andauernden Befreiungskampf und um soziales Handeln geht.

Sektion V konfrontiert uns mit den brennendsten Problemen, die sich den Kirchen heute stellen. Einheit in der Lehre ist nicht genug, um eine volle wirksame Einheit zu gewährleisten, die den geistlichen Zusammenhalt einer Kirche sicherstellen kann, die sich als ein Leib ihrer Aufgabe stellt, d.h. teilhat am andauernden Kampf um Befreiung. So muß die Einheit der Kirche in einer neuen Dimension gesehen werden. Sie erfordert, daß die Christen in den entscheidenden soziopolitischen Fragen, in denen sie radikal gespalten sind, ihr Handeln aufeinander abstimmen. Außerdem gibt es Christen — besonders in Lateinamerika, Afrika und Asien —, die sehr stark empfinden, daß das Evangelium auf dem Wege über die europäischen Kirchen in einer fremden kulturellen Ausprägung zu ihnen gekommen ist und sie somit durch die Bekehrung zum christlichen Glauben ihren kulturellen Wurzeln entfremdet worden sind. Das Evangelium ist ihnen in gewisser Hinsicht als eine gebrochene Botschaft und eine entfremdende Macht gebracht worden.

Die Einheit der Kirche im Sinne der Dokumente von Sektion V suchen, bedeutet die Verpflichtung, den Kampf um Befreiung mit einzubeziehen oder ein authentisches Christentum in neuen, unabhängigen kulturellen Kontexten zu entwickeln. Auf alle Fälle kann man aufgrund dieser Dokumente sagen, daß Einheit der Lehre als Erfordernis für die Einheit der Kirche nicht genügt. Man kann natürlich dieser Sicht der Einheit entgegentreten, indem man eine klare Trennung oder Unterscheidung vornimmt: auf der einen Seite eine innere Einheit des Glaubens, die in dem gleichen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck kommt und sich in der Teilhabe an der gleichen Eucharistie manifestiert (dazu gehört auch die Anerkennung ein und derselben Taufe und ein und desselben Amtes), und auf der anderen Seite eine Einheit, die erreicht wird durch gemeinsames Handeln und gemeinsame Teilhabe der Christen am Kampf um Befreiung und Gerechtigkeit. Sektion V weist auf die Interdependenz dieser beiden Arten von Einheit hin. Sie gibt der zweiten Art von Einheit den Vorrang, nicht einfach, weil diese Art von Einheit dynamischer und aktiver ist, sondern weil die Einheit der Kirche keine Wirklichkeit sein kann, wenn sie nicht die Solidarität mit der Menschheit umfaßt. Nach den Dokumenten von Sektion V hat die Einheit der Kirche nur dann einen Sinn, wenn sie dem vereinten Kampf um Gerechtigkeit und Befreiung auf der Seite der Armen und Unterdrückten dient. Sie scheinen uns zu sagen: Was nutzt eine Einheit der Lehre und der Sakramente ohne eine Beteiligung der vereinten Kirchen am andauernden Kampf um Befreiung?

Die Beziehung zwischen den beiden Einheiten, der Lehr- und Sakramentseinheit und der soziopolitisch-ethischen Einheit, muß klarer ins Blickfeld kommen. Ich glaube, daß durch die Aufnahme des Beitrages von Metropolit George Khodr in das Vorbereitungsmaterial von Sektion V das orthodoxe Verständnis dieser Beziehung zum Ausdruck gebracht wird. „Die Vision von der Einheit der Welt ist für uns als Offenbarung des tatsächlichen Wesens der Einheit der Kirche nutzbringend. Sie ist nicht länger monolithisch, in sich geschlossen. . . Die Einheit der Kirche wird nicht der Einheit der Welt gegenübergestellt, da die Kirche sich nicht in einer oppositionellen Beziehung zu der geschaffenen Welt befindet. Sie ist die Ikone dessen, was die Menschheit werden wird“ (3, S. 44). Diese Vision setzt jedoch den orthodoxen Begriff der universalen Wiederherstellung des ganzen Kosmos voraus, und ich bezweifle, daß er in gleicher Weise auch im übrigen Material von Sektion V vorausgesetzt wird. Er ist vielleicht implizit darin enthalten.

Darum muß man eine Warnung vor allen möglichen Formen des Radikalismus an die richten, die ihr ganzes Interesse allein auf den vereinten christlichen Kampf um Befreiung konzentrieren und die Notwendigkeit einer sakramen-

talen Einheit ausschließen. Es gibt heutzutage in fast allen Kirchen aktivistische christliche Kreise, die radikal soziopolitisch orientiert sind, deren Interesse an der Einheit der Kirche auf das geringst Mögliche beschränkt ist und die eine kritische oder negative Haltung ihr gegenüber einnehmen mit der Begründung:

a) daß es für die Kirchen in Konfliktsituationen, in denen es um soziale Gerechtigkeit geht, wichtiger ist, auf der richtigen Seite zu stehen, als zu versuchen, die Einheit der Kirche zu erreichen.

b) daß der Versuch, die sichtbare Einheit zu verwirklichen, in Konflikt geraten kann mit dem notwendigen Bemühen von Gemeinschaften, ihre besondere soziale, rassische oder kulturelle Identität zu verwirklichen und zu stärken, und daß es in der Tat viele Situationen gibt, in denen die Christen diesem Kampf eine höhere Priorität geben sollten als der Suche nach Einheit.

c) daß es unter denen, die sich in sozialem Handeln engagiert haben, viele gibt, die gegen jede institutionelle Form der Organisation sind, besonders im Hinblick auf die Einheit der Kirche, die — da sie in Christus gegeben ist — keiner Struktur bedarf.

d) daß die Suche nach Einheit einen Rückzug der Kirchen auf ihren Konfessionalismus mit sich bringt, der eine lähmende Auswirkung auf die dynamische Präsenz der Kirche in der Welt hat.

Auf der anderen Seite könnten einige der strengen Anhänger einer konfessionell strukturierten Einheit sich sehr negativ zu Sektion V äußern mit der Begründung:

a) daß die ganze Betrachtungsweise eine gewisse Loslösung von den biblischen, theologischen Voraussetzungen der Gerechtigkeit verrät und daß darum der Begriff der Befreiung selbst humanistischem und nicht biblischem Gedankengut angehört.

b) daß die Mittel für diese Befreiung rein menschliche Mittel sind und daß darum das ganze Vorhaben eher politisch-funktional-aktivistisch als kirchlich und geistlich ist.

c) daß dieser Begriff der Befreiung und seine Anwendung zu einer weiteren Spaltung nicht nur zwischen den Kirchen, sondern jetzt auch unter den Christen innerhalb ein und derselben Kirche führen kann.

Diese beiden radikal entgegengesetzten Auffassungen lassen sich aufgrund des Materials der beiden Sektionen — wenn man sie als ein Ganzes nimmt — nicht rechtfertigen.

Erstens läßt Sektion V, so wie sie in den entsprechenden Dokumenten dargestellt wird, keinerlei radikalen Gegensatz zur Suche nach sakramentaler Einheit zu, sondern hilft uns vielmehr, das unerläßliche vereinte Handeln der Christen in dem Sinne zu verstehen, daß es diese Einheit vervollständigt und sie wirklicher und dynamischer macht. Vor allem stellt es sie in den Dienst der Welt. Zweitens entspricht diesem Beitrag von Sektion V in angemessener Weise das Vorbereitungsmaterial von Sektion II „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen". Denn diese Sektion, die auf der Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" aufbaut, bietet eine gute Grundlage für eine umfassende Vision von der Einheit der Kirche im Dienste der Einheit der Menschheit.

Das grundlegende Dokument von Sektion II „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen" wirft dieselben Fragen auf wie Sektion V, nämlich „wie die Kirchen am besten dem Auftrag entsprechen können, Zeichen für Christi versöhnende und befreiende Gegenwart zu sein" (Sektion II, S. 1) und „Ist es möglich, daß das Streben nach Einheit die Verpflichtung zur befreienden Botschaft Jesu Christi schwächt?" (II, S. 2). Der Ausgangspunkt ist ein anderer. Während Sektion V kontextuell vorgeht, d. h. bei dem realen Kontext ansetzt, in dem Christen um Befreiung kämpfen — wobei dieser Kampf als eine heute allen Christen gemeinsame Aufgabe verstanden wird —, beginnt Sektion II mit der Bekräftigung der Einheit der Kirche, die allein so verstanden werden muß, daß sie der Einheit der ganzen Welt dient, der sie zugehört.

Darum besteht eine Verbindung zwischen den beiden Sektionen. Der einzige Unterschied liegt darin, wie man von der einen Sektion zur anderen übergeht und von welchem Kontext man ausgeht, um diese Verbindung herzustellen und zu erklären. Hier sei vom östlich-orthodoxen Standpunkt die Bemerkung gestattet, daß Sektion V ein bevorzugtes Interesse an Gerechtigkeit und Befreiung verrät, das der Rechtfertigungs- und Heilstheologie als Ausgangspunkt theologischer Reflexion entspricht, was mehr dem westlichen als dem östlichen Christentum eigen ist. Diese Theologie konzentriert sich mehr auf das Handeln Gottes im Hinblick auf die Erlösung des Sünders und damit die Wiederherstellung der Weltordnung durch menschliches Tun. Die östliche Christenheit sieht die Erlösung von der Sünde und der gefallenen Welt im Rahmen der Theologie des inkarnierten Wortes, das immer der Ausgangspunkt aller theologischen Reflexion bleiben muß. Diese Theologie eröffnet eine umfassende Vision. Das Heil ist Bestandteil der Ökonomie des inkarnierten Wortes. Hier wird eine Vision der gesamten Welt von der Inkarnation her entfaltet, während die Rechtfertigungstheologie von einer genauen Erforschung der besonderen Weltsituation ausgeht,

die erlöst werden muß. Die Theologie des inkarnierten Wortes beinhaltet mehr eine mystische, sakramentale Erfahrung, die Rechtfertigungstheologie dagegen ein folgerichtiges Handeln in der gegebenen Weltsituation.

Somit wirft Sektion V für die östliche Orthodoxie einige sehr wichtige Fragen auf:

a) Wie kann man diese umfassende Vision des universalen Heils zur gegenwärtigen Situation in Beziehung setzen, die es erfordert, daß die Kirchen sich hier und jetzt in ganz konkreten Fragen für Befreiung und Gerechtigkeit einsetzen?

b) Wie kann eine Kirche weiterbestehen als eine Gemeinschaft von universaler Bedeutung, die für die Wiederherstellung des ganzen Kosmos eintritt, und es zugleich unterlassen, in konkreten Situationen zu handeln, in denen die Würde des Menschen bedroht ist?

c) Wie kann eine Kirche, die dieses universale Heil verkündigt und die Verklärung des Menschen und der gesamten Schöpfung, so wie sie in der Liturgie zum Ausdruck gebracht und erfahren wird, bezeugt (was zugleich bedeutet, daß es keine Kluft und Spaltung zwischen Kirche und Welt gibt), dem entgehen, daß sie ihr prophetisches Urteil gegenüber der Welt in schwierigen Situationen aus dem Auge verliert, in denen schnelles Handeln geboten ist?

Darum ist das Vorbereitungsmaterial von Sektion V — wenn auch bestimmte Teile von einigen als ein wenig zu einseitig kritisiert werden mögen, wie Dokument Nr. 1 zur politischen Lage — im ganzen ein sehr positiver Beitrag zum Leben der Kirchen, besonders der östlich-orthodoxen. Der große Wert solcher Dokumente für die Orthodoxen liegt darin, daß sie eine Herausforderung an ihr ekklesiologisch-liturgisches Verständnis der Einheit darstellen, und zwar indem sie die Frage aufwerfen, welchen Einfluß diese Einheit auf die Tatsache hat, daß immer mehr säkulare Faktoren der Einheit auf eine weltweite gesamtmenschliche Gemeinschaft hinwirken. Diese Herausforderung bedeutet aber nicht, daß die ekklesiologische und sakramentale Einheit nicht notwendig wäre oder etwa sekundär gegenüber dem Kampf um Befreiung von ungerechten Strukturen. Der Beitrag der Orthodoxen wird darin bestehen, daß sie immer wieder betonen, daß die sakramentale Einheit zum Wesen der Kirche und des christlichen Glaubens gehört und daß sie als solche ein sehr positives Element ist, das die Kirchen zur Wiederherstellung einer wahren Einheit der Menschheit beitragen können, einer Einheit, die der Veränderung von Strukturen, der Aufrechterhaltung des Friedens in Gerechtigkeit und dem Entstehen einer aus Freiheit erwachsenen Gemeinschaft dient. Die Orthodoxen ihrerseits werden versuchen, sich

der Herausforderung durch Dokumente wie die von Sektion V zu stellen, indem sie den Begriff der Einheit der Kirche nur noch im Zusammenhang mit den Auswirkungen und praktischen Konsequenzen dieser Einheit im Dienst der Einheit der Menschheit und der Veränderung ungerechter Strukturen als Teil dieser ekklesiologischen Einheit sehen. Sie müssen diese Einheit immer wieder in schöpferischer Weise zu ihrem prophetischen Urteil und Handeln in Beziehung setzen um der Unterdrückten und um derer willen, die Opfer einer vielfältigen Diskriminierung — zwischen den Rassen, zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden, zwischen den Mächtigen und den Machtlosen, zwischen den Geschlechtern — sind, die immer noch ungerechtfertigterweise in der modernen Welt herrscht.

Vergebliche Liebesmühe?

VON ROLF SCHEFFBUCH

In die Verhandlungen der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 habe ich etwas einzubringen. Nicht als Privatmann, sondern als Delegierter der württembergischen Landeskirche. Die evangelisch-lutherische Kirche in Württemberg steht als Mitgliedskirche des ÖRK seit einiger Zeit in einem profilierten Gespräch mit dem Stab des ÖRK. Erst jüngst wurde auf einer Sondertagung der württembergischen Landessynode (Februar 1975 in Freudenstadt) *einstimmig* ein „Wort an die Gemeinden" verabschiedet, das in Spannung, wenn nicht gar in Widerspruch steht zu vielen Verlautbarungen profilierter Ökumeniker und ÖRK-Konferenzen und -Konsultationen.

Es wird jedoch die Frage sein, ob denn auf der Vollversammlung die Möglichkeit besteht, solche von einer Mitgliedskirche geäußerten Bedenken und Einsprüche überhaupt laut werden zu lassen. Oder wird das aufgefangen werden im schallschluckenden Raum eines Sub-Sub-Kommissions-Gesprächs? Oder wird es den Bedenken und Einsprüchen so gehen, wie es der Lausanne-Verpflichtung trotz ihrer nobel, aber dezidiert geführten Auseinandersetzung mit ÖRK-Verlautbarung ging — daß man sie so herzlich und rundherum umarmte, daß vor lauter ÖRK-Zustimmung gar keine Kritik am ÖRK mehr sichtbar wurde? Wird Nairobi den Tagungsstil von Bangkok aufnehmen, bei dem Gefühlen ganz offenbar größere Bedeutung eingeräumt wurde als der theologisch nüchtern verantworteten Überlegung?

Vor allem kann gefragt werden, ob denn solches Einbringen von Bedenken nicht „vergebliche Liebesmühe" sein wird. „The WCC is beyond the line." So sagte mir es erst vor einer Woche ein afrikanischer Kirchenführer. Seine Meinung war, daß es für den Weltkirchenrat kein Zurück mehr geben könne, nachdem er sich auf ein politisches Aktionsprogramm der Befreiung festgelegt habe und dies mit einem Popularverständnis von Heilsgeschichte und dem Anspruch „wahrer Prophetie" radikal gegen alle biblisch-theologischen Einwände verteidige, wobei er jede biblisch-theologische Besinnung von vornherein als „steril", als „strohern", als „westlich", als „griechisch" oder „cartesianisch" diffamiere.

I. DIE WÜRTTEMBERGISCHEN ANFRAGEN AN DEN ÖRK

a) *Vorgeschichte*

Ursache zu den „Anfragen"[1] war mancherlei und immer stärker werdendes Unbehagen über die Entwicklung der ökumenischen Bewegung seit Genf 1966 und besonders seit Uppsala 1968. Daß ein radikaler Kurswechsel gegenüber früher erfolgt war, wurde zuerst mehr erahnt als gewußt. Das jedenfalls war neu, daß ökumenische Verlautbarungen im Gespräch waren bis hinunter auf die unterste kirchliche Ebene, also bis hinunter in Religionsklassen und Gemeindekreise. Ob allerdings der Grund hierfür in der „Weisheit der ökumenischen Äußerungen" zu suchen ist oder vielmehr darin, daß man in unseren Breiten rein sozialaktivistische Praktiken und Parolen so schön mit ökumenischem Glorienschein verklären und damit zugleich abschirmen und aufwerten konnte, mag dahingestellt bleiben. Unmittelbarer Anlaß jedoch für die „Anfragen" war manch heftige Bestürzung im Raum der württembergischen Kirche darüber, „was in Bangkok gesagt wurde, sowie über manches, was in Bangkok offenbar nicht gesagt wurde. Dazuhin entstand nicht geringe Unsicherheit und Verwirrung über etliches, was verschwommen und unklar in Bangkok formuliert worden ist".[2] Die Unruhe selbst ergriff zuerst den schwäbischen Pietismus. Dieser jedoch konnte in einem Spitzengespräch mit dem württembergischen Oberkirchenrat deutlich machen, daß es hierbei nicht um pietistische Marotten gehe, sondern daß verantwortlich betriebene biblische und reformatorische Theologie gefragt sei, ob sie denn zu dem allen schweigen könne und wolle. Auf diese und andere[3] Anregungen hin berief Landesbischof D. Claß eine Gesprächskommission aus Mitgliedern des Oberkirchenrates und der Landessynode, die in vielen Sitzungen die „Anfragen an den Ökumenischen Rat der Kirchen" ausarbeitete. Diese schriftlich nach Genf übersandten Fragen wurden in einer dreitägigen mündlichen Verhandlung im Juni 1974 in Genf mit leitenden Mitarbeitern des ÖRK erläu-

tert. Neben erste mündlich gegebene Antworten sollte eine ausführliche schriftliche Antwort treten, wie sie durch die württembergische Kommission unter Leitung von Prälat Helmut Pfeiffer[4] mehrfach und dringend vom ÖRK erbeten worden war.

b) *Schwerpunkte der „Anfragen"*

In Sachen *„Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit"* ging es letztlich um die Kernfragen: Muß die Kirche Jesu Christi mit ihrer Botschaft vom Sühnetod Jesu und mit ihrem Auftrag, Menschen zum Glauben an Jesus zu führen, nicht der große Störenfried sein im weitgespannten Rahmen menschlichen Sehnens nach Einheit der Menschheit? Führt das geistige und religiöse Zusammenrücken der Menschheit unserer Tage zu gegenseitiger Ergänzung und zu harmonischer Zusammenarbeit, die sogar von der Weltchristenheit als einem Katalysator beschleunigt werden kann? Oder wird die Spannung zwischen irdischem Einheitsstreben und christlichem Missionsauftrag (und der damit gegebenen Unterscheidung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden) desto größer, je intensiver der geistige Austausch werden mag? Bedeutet das Verpflichtetsein gegenüber dem Streben nach Welteinheit[5] nicht zwangsläufig, daß die Missionierung von Andersgläubigen und Nichtglaubenden keine sachliche Priorität mehr haben darf?

Diesen Fragen hatte die deutsche systematische Theologie — allen voran Karl Heim[6] — Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre intensiv nachgedacht, und sie war, wo sie das tat, weltoffen und realitätsbezogen geblieben. Erst recht heute bedürfen diese Grundfragen der Weltchristenheit einer verantwortlichen theologischen Klärung.

In Sachen *„Mission — Dialog — Synkretismus"* ging es eigentlich um die eine Frage, ob es denn nach wie vor der primäre Auftrag der Kirche ist, Andersgläubigen und Ungläubigen zum Glauben an Jesus Christus und zur Gemeinschaft in seiner Gemeinde zu helfen. Daß Dialog in der Mission seinen Platz hat, damit Mission nicht zum propagandistischen Trommelfeuer entarte, war unbestritten. Aber es wurde erwogen, ob sich nicht — und gar nicht nur mitunter — in die ökumenische Debatte ein ganz anderes Dialogverständnis eingeschlichen habe, das als Ziel eine gemeinsame Spiritualität der Weltreligionen und damit eine religiöse Basis für die Welteinheit hat.

In Sachen *„Heil und Befreiung"* wurde theologisch angefragt, ob denn die derzeit in der Ökumene benutzten Vorstellungen von Heil und von Befreiung sich auf der Höhe des neutestamentlichen Verständnisses bewegen. Eine Entleerung des biblisch-neutestamentlichen Verständnisses und eine Neufüllung mit

politisch-materialistischen Vorstellungen (die jedoch auf alttestamentliche Schalom-Charakteristika bezogen werden) schien gegeben. Besonders beschwerlich erschien eine offenbar doch sehr naheliegende Kampfgemeinschaft des ÖRK mit dem Marxismus-Leninismus.

In Sachen *„Gruppendynamik als Konferenzmethode"* wurde moniert, daß in Bangkok offensichtlich die nichtverbalen Kommunikationselemente mit einem zu hohen Stellenwert versehen worden seien und daß dadurch die rationale Durchdringung der Probleme und das theologisch verantwortete Nachdenken zu kurz gekommen sein könnten.

c) *Die Gespräche in Genf führten zu neuen Fragen*

Unsere Genfer Gesprächspartner haben immer wieder anerkannt, daß die von der württembergischen Gesprächsgruppe vorgelegten Fragen berechtigt sind. Sie haben auch in aller Vorläufigkeit versucht, erste Antworten zu geben: Etwa, daß das vom ÖRK angestrebte allgemeine Konzil nicht die Weltreligionen miteinschließen soll. Oder daß der Ökumenebegriff allerdings gegenüber früher erweitert worden sei; früher habe man darunter das Zusammenkommen und -wirken von *Kirchen* verstanden, heute jedoch sehe man ökumenische Bewegung überall dort, wo man Gott am Schaffen erkenne mit dem Ziel der Einheit der Menschheit.

Doch über dem allem brachen neue Fragen auf, die noch schwerwiegender sind als die schriftlich vorgelegten. Unsere Genfer Gesprächspartner vertraten immer wieder die Schau, daß doch Gott längst mit dem Bösen in unserer Welt im Streit liege und für die Verwirklichung gerechter Strukturen wirke. Die Sicht dieses kämpfenden, befreienden, Recht schaffenden Gottes läßt man sich aus dem Alten Testament geben. Die Menschwerdung Jesu wird als Siegel dieser Schau des mitten in unserer Welt wirkenden Gottes gesehen. Darum fühlen sich die Stabsmitglieder des ÖRK zu Unrecht angegriffen, wenn man ihnen „bloßen Horizontalismus" vorwirft; denn ihnen geht es doch darum, das Wirken *Gottes* in unserer Welt und darum und darin den Schnittpunkt von „horizontal" und „vertikal" zu entdecken. Wenn man dieses zeitgenössische Handeln Gottes beschriebe, das sich in der Umwandlung ungerechter Strukturen ereignet, dann könnte man eine zeitgemäße, aktuelle Gotteslehre verfassen und endlich die cartesianischen, weißen theologischen Systeme hinter sich lassen. Das wäre dann eine Theologie, in der auch der Kontext ganz zu seinem Recht käme und die unmittelbar die Christen und die Welt zur Aktion aufrufen würde. Was man allerdings zur Verwirklichung der ganzen Konzeption dringend braucht, das sind Leute mit pro-

phetischer Vollmacht, die vom Geist Gottes ermächtigt sagen können: „Hier wirkt Gott! Dort nicht! Hier ist Christus! Dort nicht!"

Genau solchem prophetischen Anspruch, mittels bevollmächtigter Vision den Willen Gottes aus der Situation ablesen, deuten und in Aktion ummünzen zu können, sind wir — bei aller persönlicher Demut unserer Gesprächspartner („wir müssen es Gott überlassen, ob er zu einer klaren prophetischen Aktion ja oder nein sagt") — bei den Vertretern des ÖRK-Stabs begegnet. In diesem Zusammenhang war es mir persönlich aufschlußreich, wie stark gerade Philip Potter selbst eine Spannung sah zwischen einer biblisch-theologisch verantworteten Ethik und einer Prophetie, welche die Herausforderung der Stunde erkennt und in Aktion ummünzt. Fast schroff und maßregelnd klang es, wenn Dr. Potter sagte: „Manchmal habe ich den Eindruck, daß Leute mir Fragen stellen ‚sub specie aeternitatis'.[7] Sie kommen aus einer theologischen Welt, und ich bin auf dem Boden. Sie sind nicht mit mir! Sie fragen von einer gesicherten Position aus, und ich bin im Abwasserkanal. Sie ringen nicht mit mir, sondern Sie fordern Rechenschaft von mir. Wir, die wir an der Front mit Realitäten, mit Mächten und Gewalten ringen, sollen plötzlich dogmatische Formulierungen machen!" (Das darf nicht als Augenblicksunmut verstanden werden. Es ist auch nicht ein Unmut gegenüber Europäern oder Weißen. Es ist ein Anliegen, das Potter schon 1961 in Neu-Delhi gegenüber der ganzen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung ausgesprochen hat. Er hält die theologischen Denkkategorien und Ausdrucksformen für „westlich" und bestreitet energisch, daß „die Kirchen in Afrika und Asien das ganze Gepäck wissenschaftlicher Terminologie und Formulierungen mit übernehmen" müssen.[8])

So bleibt als schwerwiegendste aller Fragen — und sie ist wirklich schwergewichtiger als die politisch-soziale Parteilichkeit des ÖRK und seiner weltethischen Aktionen, die sich aus diesem „munus propheticum" eigener Prägung zwangsläufig ergibt —, ob sich denn der prophetische Aktionismus an dem in der Schrift Neuen Testaments bezeugten, in Jesus geoffenbarten Gott messen und prüfen zu lassen bereit ist oder ob er diese nüchterne Prüfung übergehen zu können meint. Johannes und Jakobus meinten einst angesichts des ungastlichen Samariterdorfs, sich mit ihrem Aktionsvorschlag auf die Schrift und auf Elia berufen zu können (siehe Lk 9,54 ff.). Aber Jesus verwarf ihr Denken mit dem Hinweis auf sich, den Menschensohn, der gekommen ist, der Menschen Seelen zu erhalten und nicht zu verderben. „Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid?" Die alte theologische Frage nach dem Verhältnis von Geist und Wort liegt neu „auf dem Tisch".[9]

d) *Keine Beantwortung der Fragen*

Mit einer offiziellen schriftlichen Beantwortung der klar gestellten Fragen war zu rechnen. Es war sogar im Gespräch gewesen, ob nicht der Exekutivausschuß eine solche Antwort unterzeichnen könne. Denn es war anerkannt, daß die „Anfragen" nicht nur württembergische Spezial-Empfindlichkeiten signalisieren, sondern daß solche Fragen in ähnlicher Weise auch von vielen anderen aus der weiten Gemeinschaft des ÖRK gestellt würden.

Leider erfolgte aber eine solche Antwort nicht. Dagegen bat Philip Potter in einem Brief an Landesbischof D. Claß, die ökumenische Bewegung auch im Widerspruch nicht loszulassen und an der Beantwortung der Fragen dadurch selbst mitzuwirken, daß man die Fragen direkt in das ökumenische Gespräch miteinbringe.[10] Was Wunder, wenn man sich jetzt hier und dort in Württemberg Gedanken darüber macht, wie denn das praktisch vor sich gehen soll, oder ob man das nur als einen Behördentrost ökumenischer Art verstehen muß.

Inzwischen ist jedoch die württembergische Kirche einen wesentlichen Schritt weitergegangen. Sie hat es nicht bei Anfragen an den ÖRK belassen. Sie hat eigene Positionen abgesteckt. Und zwar gezielt auf Fragen, die heute in ökumenischen Verlautbarungen und auch in den Ergebnissen der Berliner EKD-Synode November 1974 unklar, unvollständig oder gar falsch beantwortet zu sein scheinen.

II. DAS FREUDENSTÄDTER SYNODALWORT AN DIE GEMEINDEN

a) *Der Text des einstimmig verabschiedeten Wortes:*

Die Württembergische Evangelische Landessynode beschäftigte sich auf einer Sondertagung vom 13. bis 15. Februar 1975 in Freudenstadt mit dem Thema:

„Mission und Ökumene"

Im Gespräch mit Missionswissenschaftlern, Sachverständigen aus Afrika, Vertretern deutscher Missionswerke und des Ökumenischen Rates wurden in drei Arbeitsgruppen die Fragenkreise behandelt:

„Dialog und Mission"

„Selbständigkeit der Kirchen — Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit"

„Heil und soziale Gerechtigkeit"

Diese Synodaltagung hat die Fragen aufgenommen, die von der Landeskirche im Gespräch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf gestellt wurden. Die Synode möchte den Gemeinden mitteilen, daß sie in vielen Grundfragen christlichen Zeugnisses und Dienstes Übereinstimmung erzielt hat. Folgendes können wir jetzt schon aus unserer Arbeit, über die wir den Gemeinden noch ausführlich berichten werden, gemeinsam sagen:

I. DIALOG UND MISSION

1. In unseren Gemeinden findet sich neben vieler Treue zur Mission auch manche Unsicherheit, ob Mission heute noch notwendig ist. Jesus beteiligt seine Gemeinde an seiner Sendung in die Welt. Darum gehört die Mission zum Recht und zur Pflicht der Gemeinde Jesu. Milliarden von Menschen hat das Evangelium noch nicht erreicht.
2. Mission will, daß Menschen zum Glauben an Jesus Christus, zur Gemeinschaft mit ihm und in die Gemeinschaft seines Leibes kommen. Wo dieser Glaube geweckt wird, da baut Gott sein Reich.
3. Es gibt keine Heilsoffenbarung außerhalb von Jesus Christus. Menschen anderer Religionen können uns durch ihren Glauben und ihr Leben tief beeindrucken, je besser wir sie kennenlernen. Aber das Wort des Heils können sie uns nicht sagen. Darum dürfen wir nicht aufhören, ihnen Gottes Heil in Jesus Christus zu bezeugen.
4. Unter „Dialog" verstehen wir das Gespräch zwischen Christen und Menschen anderen Glaubens, in dem die Partner suchen, einander in ihren gegenseitigen religiösen Voraussetzungen und Anliegen zu verstehen. Mission geschieht nicht ohne Dialog; aber der Dialog kann die Mission nicht ersetzen, da der Christ an den Missionsbefehl gebunden ist, Menschen zum Glauben an Jesus zu führen.

II. SELBSTÄNDIGKEIT DER KIRCHEN — EINHEIT DER KIRCHE — EINHEIT DER MENSCHHEIT

1. Die Einheit der Kirche ist in Jesus Christus vorgegeben. Sie will sich im Glauben und Leben der Kirche verwirklichen. Diese Einheit hat ihren Grund in dem einen Gott, dem Schöpfer, dem Vater Jesu Christi, in dem einen Herrn, der für uns gestorben und auferstanden ist, in einem Geist, in dem zuverlässigen Wort Gottes Alten und Neuen Testamentes, in der einen Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes. Die Selbständigkeit der einzelnen Kirchen steht nicht im Widerspruch zur geistlichen Einheit der Kirche als Leib Christi.
2. Die Überwindung von Kirchenspaltungen ist eine verheißungsvolle Aufgabe, wo sie zur Einheit in Christus führt. Der Wille zur Einheit kann aber auch zu einer gottwidrigen Verführung werden, wenn die Einheit der Kirche nicht gebunden wird an die Wahrheit des Evangeliums. Die Einheit der Kirche ist kein Selbstzweck. Das Ziel der Einheit der Kirche ist nicht die Einheit der Welt, sondern „daß die Welt glaube" (Joh 17,21). Das Entscheidende ist die Einmütigkeit der Kirchen in der Mission.
3. Die Verpflichtung gegenüber der in Jesus Christus begründeten Einheit der Kirche gebietet den Christen und Kirchen, einander auch in Spannungen nicht loszulassen.
4. Die Kirchen warten auf das Reich Gottes, das mit dem wiederkommenden Herrn die ganze Schöpfung erfassen wird. Dieses kommende Reich darf nicht gleichgesetzt werden mit dem notwendigen Versuch, eine politische Völkergemeinschaft zu bilden. Gottes Reich unterscheidet sich radikal von einer antichristlichen Welteinheit, in der die Selbstherrlichkeit des Menschen gipfelt.

III. HEIL UND SOZIALE GERECHTIGKEIT

1. In Jesus Christus erfahren wir den Anbruch des Heils. Von der Vollendung seines Werkes erhoffen wir die Erlösung des Menschen in allen Bereichen, seines Lebens, seine Wiederherstellung nach Leib und Seele, die Vollendung der Gemeinde in einer erneuerten Schöpfung.
2. Wenn die biblische Unterscheidung zwischen dem im Glauben angebrochenen Heil und seiner Vollendung nicht beachtet wird, kann dies zu schwärmerischen Gleichsetzungen, Erwartungen und Forderungen führen.

   Wir glauben, daß wir hier ernste Vorbehalte gegenüber manchen Stimmen in der gegenwärtigen Ökumene vorbringen müssen, die vorzugsweise alttestamentliche Heilsvorstellungen von einem ganzheitlichen Heil (Schalom) in Anspruch nehmen.
3. Zwischen Anbruch und Vollendung des Heils hat die Christenheit ihr Heilszeugnis auszurichten. Sie kann das Heil weder herbeiführen noch vollenden; sie hat es zu bezeugen. Das Zeugnis der Gemeinde geschieht in der Einheit von Wort und Tat. Die Tat kann nicht ohne das Wort zu einem klaren Zeugnis werden. Unser Wort kann ohne ein Leben des Gehorsams in der Nachfolge unglaubwürdig werden.
4. Keine Sorge für das äußere Wohl kann den Menschen das Heil vermitteln. Wohl ist nicht Heil. Es geht darum, daß der Mensch aus seiner Gottesferne zu Gott heimfindet. Darum können Entwicklungshilfe und Evangelisation einander nicht ersetzen. Doch kann bei allem gebotenen sachlichen Vorrang des Wortes in besonderen Fällen Zuwendung der Liebe das vordringliche Gebot sein.

Wir danken den Gemeinden für die Fürbitte und erhoffen für uns alle eine neue Freude an der Mission, an der Gemeinschaft und am Heil.

b) *Spannungen oder Widersprüche*

Die gesetzten Positionen des württembergischen Synodalwortes werden dann besonders deutlich, wenn man sie sieht auf dem Hintergrund von ÖRK-Äußerungen.

So formulierte in Bangkok die „Erklärung zum Heil heute“ [11] unter den Aufgaben der Kirche nicht einen einzigen Satz, der als Missionsauftrag verstanden werden kann. Das württembergische Synodalwort dagegen weist unüberhörbar auf das Recht und auf die Pflicht der Gemeinde Jesu zur Mission hin.

Der Bangkoker „Brief an die Kirchen“ sah Jesu Wirksamkeit dort, wo „immer ein Mensch als Kind Gottes seine wahre Freiheit und seine Verantwortlichkeit als Mensch erlangt“.[12] Das württembergische Synodalwort dagegen sieht Gott dort am Werk, wo „Menschen zum Glauben an Jesus Christus, zur Gemeinschaft mit ihm und in die Gliedschaft seines Leibes kommen“.

Derselbe „Brief an die Kirchen" bezeichnet den Andersgläubigen aus dem Bereich der Weltreligionen als einen „Bruder, durch den uns Gott bereichern will".[13] Im württembergischen Synodalwort dagegen heißt es im Blick auf die Glieder anderer Religionen: „Das Wort des Heils können sie uns nicht sagen". Wir jedoch „dürfen nicht aufhören, ihnen Gottes Heil in Jesus Christus zu bezeugen".

Im Sektionsbericht I von Bangkok steht, daß es uns beim Zeugnis und beim Dialog nicht darum gehen soll, „einen theologischen Streit zu gewinnen".[14] Daß es jedoch darum gehen könnte, „ihrer viele zu gewinnen" (1 Kor 9,19), das wird in jenen Sätzen einer *Missions*konferenz nicht deutlich. Dagegen steht im Freudenstädter Wort: „Der Dialog kann die Mission nicht ersetzen, da der Christ an den Missionsbefehl gebunden ist, Menschen zum Glauben an Jesus zu führen."

Deutlich wird auch der Unterschied dort, wo Bangkok sich zu dem Satz verstiegen hatte, daß Heil auch die „Befreiung aus den Fesseln der Macht der nordatlantischen Gemeinschaft"[15] bedeute. Das württembergische Wort stellt lapidar fest: „Wohl ist nicht Heil. Es geht darum, daß der Mensch aus seiner Gottferne zu Gott heimfindet."

Vollends deutlich wird jedoch die Differenz dort, wo sie auch klar ausgesprochen ist, nämlich dort, wo „in der gegenwärtigen Ökumene" „vorzugsweise alttestamentliche Heilsvorstellungen von einem ganzheitlichen Heil (Schalom) in Anspruch" genommen werden. Dies könne „zu schwärmerischen Gleichsetzungen, Erwartungen und Forderungen führen".

Die so offenkundig im Unterschied zu ÖRK-Äußerungen formulierten Sätze werden in nächster Zeit dazu helfen können, daß es zu Klärungen gegenüber dem ÖRK kommt. Es muß festgestellt werden können, ob zwischen dem offiziellen Kurs des ÖRK und Grundeinsichten der württembergischen Kirche nur Mißverständnisse, oder vielmehr Spannungen, wenn nicht gar Widersprüche bestehen.

Vor allem bietet dies Synodalwort zusammen mit den hinter ihm stehenden gründlichen Arbeitsgruppenergebnissen[16] die Möglichkeit, daß die württembergischen Delegierten zu wichtigen Fragen der Ökumene nicht nur ihre subjektive Meinung, sondern die festgelegte Position ihrer entsendenden Kirche miteinbringen können.

III. ENTWEDER SEHEN SCHWABEN GESPENSTER, ODER ....

Bis heute wird von den „sieben Schwaben" tradiert, sie hätten sich auf einen höchst unnötigen und dazuhin merkwürdigen Kampf eingelassen. Mit einem

großen Speer und mit viel Zittern und Zagen seien sie auf einen völlig harmlosen Feldhasen losgegangen, den sie für ein fast apokalyptisches Ungeheuer angesehen hätten.

Vielleicht wird es in Nairobi deutlich, daß die Württemberger auch in der Neuzeit sich auf einen unnötigen, ja lächerlichen Orlog begeben haben. Es könnte ja durchaus sein, daß der württembergischen Kirche und ihrer Synode nachgewiesen wird, daß sie sich völlig grundlos erregt haben.

Die bisher gemachten Erfahrungen jedoch weisen in entgegengesetzte Richtung. Aus ersten Bedenken entstanden über gründlicher Prüfung der offiziellen Dokumente und der Äußerungen von ÖRK-Verantwortlichen immer schwerwiegendere und tiefergehende Anfragen.

Wenn es aber wirklich *keine* Gespenster sind, die wir entdeckt haben, dann darf es doch einfach nicht wahr sein, daß nur die Württemberger als Kirche sich zu Wort melden! Dann kann es doch einfach nicht möglich sein, daß Tausendschaften von reformatorisch geprägten Theologen den ganzen Strom fragwürdiger Äußerungen unreflektiert und unwidersprochen über sich selbst und über ihre Gemeinden wegströmen lassen!

Meine persönlichen Hoffnungen liegen weit *vor* Nairobi. Ich habe den Optimismus noch nicht aufgegeben, daß noch *vor* Nairobi unter verantwortlichen Kirchen, Theologen und theologisch engagierten Laien aus dem weiten Bereich reformatorischer Kirchen es sich ereignen könnte, daß die längst anstehende Auseinandersetzung mitangepackt wird.

Es geht doch um die Existenzfrage der Kirche überhaupt, wenn die Frage der Mission umstritten ist. Es geht doch um den articulus stantis et cadentis ecclesiae (oder nennt man solches Reden heute „vollmundig"?), wenn Heil offenbar rein politisch verstanden werden kann. Es kann doch Leute, die Hebräisch gelernt und die Bedeutung des „afrikanischen" Bischofs Augustin begriffen und die Auslegung des Alten Testamentes liebgewonnen haben, nicht ruhig lassen, wenn verantwortliche theologische Überlegung billig als „westlich" und „unrealistisch" abgetan wird.

Ich wage zu hoffen, daß der Beitrag reformatorischer Kirchen sich nicht länger mehr in der fast masochistischen Lust am totalen Verriß durch afrikanische Zeloten erschöpft. Es gibt eine Identitätskrise, die das Suchen afrikanischer und asiatischer Christen nach Identität weit in den Schatten stellt: es ist dies die Identitätskrise reformatorischer, insbesondere lutherischer Theologen und Kirchen. Es wäre Ungehorsam, wenn wir weiterhin unsere Identitätskrise unter der

Hand ummünzen würden zum Ausweis echter Glaubensexistenz, so etwa nach dem Lutherwort: „Wir sind Bettler, das ist wahr!" Keine Sorge, das Umkippen in eine theologia gloriae kommt nicht so rasch. „Man muß arbeiten", dies Lutherwort aus einer Osterpredigt gilt uns heute wohl mehr.

Wenn es keine Gespenster sind, die wir Schwaben entdeckt haben, dann möchte ich gerade im Zusammenhang von Nairobi dringend bitten: Tun Sie keinen Tag länger mehr die kritische Auseinandersetzung mit dem seit 1966 eingeschlagenen Kurs des ÖRK als Spleen von Uninformierten oder von dummdreisten Evangelikalen ab! Sondern helfen Sie mit, daß diese kritische Auseinandersetzung den Rang einer Existenzfrage für unsere Kirchen und für die Weltchristenheit bekommt!

ANMERKUNGEN

[1] Die „Anfragen an den Ökumenischen Rat der Kirchen" sind veröffentlicht in einem Sonderdruck „Württembergisches Gespräch mit dem Ökumenischen Rat", der vom Amt für Information, 7 Stuttgart 1, Theodor-Heuss-Straße 23, zu erhalten ist, und in Rolf Scheffbuch, „Frag-WÜRDIGE Ökumene", Telos-Taschenbuch 84, Stuttgart 1974.

[2] Zitat aus den „Anfragen", Teil B, Einleitung, a.a.O. Sonderdruck S. 9.

[3] In Sonderheit zu erwähnen sind ein besorgter Brief des Synodalpräsidenten Richter Hans Eißler, Urach, und die Septemberberatung des württembergischen Synodalausschusses Diakonie-Ökumene-Mission.

[4] Außer dem Delegationsleiter Prälat Pfeiffer gehörten der württembergischen Arbeistgruppe folgende Teilnehmer an: Direktor Ströbel und die Oberkirchenräte Arnold und Sorg; sowie neben dem Synodalpräsidenten Richter Eißler die Synodalen Pfarrer Benz, Pfarrer Grünzweig, Dekan Maisch, Zahnarzt Pfander und Pfarrer Rolf Scheffbuch. Von seiten des ÖRK nahmen an dem Gespräch teil: Dr. Potter, Dr. Raiser, Dr. Vischer, Emilio Castro, Dr. Hoffmann, Dr. Wieser, Dr. Samartha, Dr. Nissiotis und Dr. Weber.

[5] Die Verpflichtung gegenüber dem Aufbau einer Weltgemeinschaft wurde etwa von M. M. Thomas in Genf 1973 ausgesprochen: „In meinen Augen begann mit der wahren Revolution, die sich in der ökumenischen Bewegung in den sechziger Jahren vollzog, die geistig und theologisch fundierte Vereinigung jener von jeher getrennten Anliegen. Sie haben sich gegenseitig in einem solchen Ausmaß durchdrungen, daß man die Einheit der Kirche, Weltmission und den Kampf um soziale Gerechtigkeit und den Aufbau einer Weltgemeinschaft heute nicht mehr voneinander isoliert betrachten kann." (Genf 1973, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 24, Korntal 1974, S. 16 f.)

[6] s. Karl Heim, Unsere Verpflichtung zur Weltmission in „Leben aus dem Glauben", Furche 1932, S. 239 ff.; Die Botschaft des Neuen Testamentes an die Heidenwelt in „Leben aus dem Glauben", S. 57 ff.

[7] Wenige Tage vor dem Gespräch des ÖRK-Stabs mit der württembergischen Gruppe hatte ein ernstes Gespräch zwischen Vertretern des Rates der EKD unter Leitung von Landesbischof D. Claß als Ratsvorsitzendem und ÖRK-Vertretern statt-

gefunden, bei dem es vornehmlich um die aus der EKD kommende Kritik am Antirassismusprogramm und seinem Sonderfonds gegangen war.

[8] Siehe Neu-Delhi Ass. Doc. Nr. 24, S. 5 (hektographiert, deutsche Übersetzung). Dazu die Sätze aus dem Bericht des Generalsekretärs Dr. Potter vor dem Zentralausschuß Genf 1973: „Man kann sich wirklich fragen: Wann bedarf der Glaube in der Aktion einer theologischen Reflexion? Es wäre ein leichtes, diese Vorwürfe und Fragen mit dem Hinweis auf die große Vielfalt der Gebiete zu widerlegen, auf denen sich im Ökumenischen Rat ein theologischer Reflexionsprozeß vollzieht. ... Folgende Tatsache bleibt jedoch bestehen: die früheren scholastischen, deduktiven Konzeptionen Europas von der Theologie wurden als Norm zwar zu Recht in Frage gestellt, doch ist es uns nicht gelungen, gleichzeitig neue Formen einer realitäts- und praxisbezogenen Theologie zu entwickeln. ... Wir haben noch nicht die notwendige spirituelle Sensibilität entwickelt, um Formen der theologischen Reflexion, die sich weder des Wortes noch bestimmter Konzeptionen als Ausdrucksmittel bedienen, anerkennen und würdigen zu können." (a.a.O. S. 37 f.)

[9] So Landesbischof D. Claß am 28.6.1974 vor der Landessynode, siehe „Württembergisches Gespräch", a.a.O. S. 52.

[10] Der Brief von Generalsekretär Dr. Potter an Landesbischof D. Claß ist abgedruckt in „Frag-WÜRDIGE Ökumene", a.a.O. S. 90 ff.

[11] „Das Heil der Welt heute", Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok, herausgegeben von Philip A. Potter, Stuttgart 1973, S. 95 f.

[12] „Das Heil der Welt heute", a.a.O. S. 262.

[13] „Das Heil der Welt heute", a.a.O. S. 262.

[14] „Das Heil der Welt heute", a.a.O. S. 187.

[15] „Das Heil der Welt heute", a.a.O. S. 199.

[16] Das gesamte Material ist abgedruckt in „beraten und beschlossen", Nr. 1/1975, Thema „Mission und Ökumene", herausgegeben vom Amt für Information, 7 Stuttgart 1, Theodor-Heuss-Straße 23 (auch dort erhältlich).

Nairobi 1975 - Konflikt unter Christen?

VON HANS PH. MEYER

Es gibt kaum einen Vorblick auf die Weltkirchenkonferenz in Nairobi, in dem nicht zu hören oder zu lesen ist, daß es auf dieser Konferenz Konflikte geben wird, deren Austragung nicht zu umgehen sein wird. Wer nicht bereits damit rechnete, der muß es aus den Äußerungen von Sachkundigen und Verantwortlichen entnehmen: Vor allem für Angehörige der sogenannten weißen Kirchen aus dem Westen wird die Vollversammlung Belastungen bringen. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Philip Potter, selbst sprach davon, daß „die westlichen Teilnehmer natürlich einer Belastungsprobe" ausgesetzt sein würden (epd Nr. 82/1975), und der Sekretär der Fünften Vollversammlung, David Gill,

schreibt in der März-Nummer 1975 von „One World", daß die Fünfte Vollversammlung die schwierigste werden könnte, vor allem wegen der weiten Unterschiede in fast jeder Angelegenheit im heutigen christlichen Denken. Sogar für die Gottesdienste, die Bibelarbeit und die Meditation erwartet er, daß „für viele der Prozeß traumatisch" sein werde, weil es beunruhigend sei, auf der Seite zu stehen, die kritische Fragen zu hören bekäme. W. Simpfendörfer schließlich schreibt in einem Vorblick: „Kein Delegierter wird leichten Herzens zu dieser Vollversammlung reisen können, und keine Kirche wird dort mit selbstverständlichen Ansprüchen auftreten können. Besonders werden die weißen Kirchen einen schweren Stand haben, in denen der Widerstand gegen eine ebenso notwendige wie unaufhaltsame Entwicklung immer noch andauert: Die Entwicklung zur Gerechtigkeit und Befreiung für alle Völker in dieser Welt" (Lutherische Monatshefte 4/1975, S. 200).

Kein Teilnehmer an der Vollversammlung aus „weißen", „westlichen" oder — auch so ist zu lesen — „nordatlantischen" Kirchen wird diese Ankündigungen oder Warnungen überhören dürfen. Vermutlich wird es unter den Delegierten, die die Entwicklung des Gesprächs zwischen den Kirchen im Ökumenischen Rat in den letzten Jahren verfolgten oder miterlebten, auch kaum jemand geben, der nicht mit dem Angekündigten rechnete. Wie aber muß sich ein „weißer", „westlicher" Christ auf diese Auseinandersetzungen vorbereiten? Mit welchen Erwartungen und vielleicht auch Hoffnungen darf er oder muß er in die Gespräche in Nairobi hineingehen?

I.

Christen, die aus einer weißen, westlichen Kirche kommen, werden sicher nicht erwarten, daß ihnen kritische Fragen zu dem, was im Namen ihrer Völker oder durch Angehörige ihrer Völker in der Geschichte geschah oder heute geschieht, erspart bleiben. Jeder wird sich einrichten auf kritische Fragen zum Wirken weißer, westlicher Missionen in Geschichte und Gegenwart. Jeder muß auch bereit sein, für sich und andere in seiner Kirche und in seinem Volke den Anteil an Schuld zu durchdenken, abzuwägen und seine Schuld zu bekennen.

Hier werden allerdings auch die Schwierigkeiten beginnen: Es kann sein, daß Christen, die uneingeschränkt bereit sind, *eigene* Schuld zu erkennen, zu bekennen und auch nach Kräften dazu beizutragen, sie wieder gutzumachen, sich scheuen, *andere* schuldig zu sprechen, seien es die Väter und Vorväter, seien es gegenwärtig Lebende. Und solche Scheu läßt sich doch wohl nicht einfach als theologische Ausflucht erklären. Sie kann sich auf Jesu Warnung vor dem Geist des Richtens berufen. Man wird auch nicht zu schnell behaupten dürfen, daß diese Christen es sich leicht machen wollten. Was die Väter und Vorväter anbe-

trifft, so könnte man sich gerade deshalb dagegen sträuben, sie schuldig zu sprechen, weil es leichter ist, die Sünden *anderer* zu „bekennen" als die *eigenen.*

Um ein Mißverständnis auszuschließen: Es ist natürlich nicht zu leugnen, daß weiße, westliche Kirchen und Christen in einem Strukturzusammenhang leben, der sie teilhaben läßt an der Ungerechtigkeit der Verteilung der materiellen Güter in der Welt. Sie verstehen und akzeptieren auch weithin, daß man sie *haftbar* macht für vieles, was geschah und geschieht, und daß die Betroffenen von ihnen Hilfe zu Freiheit und Gerechtigkeit erwarten. Aber Haftung ist etwas anderes als Schuld. Und schließlich ist ja wohl unter Christen die Forderung der brüderlichen Hilfe nicht erst dann wirksam, wenn man durch sie eine Schuld wiedergutmacht. Dieser Maßstab mag in der Welt gelten und muß wohl in ihr gelten, aber unter Christen ist er nicht mehr nötig, weil sie, wenn sie Christen sind, ohne Verpflichtung zur Hilfe bereit sind.

Wer die kritischen Anfragen an weiße, westliche Kirchen seit Jahren aufmerksam und mit dem Gefühl, daß sie berechtigt sind, gehört hat, wird hier zu eigenen Fragen kommen. Die für die Vorbereitung der Konferenz Verantwortlichen sehen eine Belastungsprobe und traumatische Erlebnisse, sehen einen schweren Stand dieser weißen, westlichen Christen voraus. Diese Christen sind bereit, dem allen zu begegnen. Was soll nun aus dieser Kritik, was soll aus diesen Erlebnissen hervorgehen? Es wird doch kaum darum gehen, sie sozusagen schuldig zu „halten" oder sie gar auf eine Rolle festzulegen, sie nicht herauszulassen aus dieser Rolle der Schuldigen, auch dann nicht, wenn sie bereit sind, ihre Pflicht anzuerkennen, den Brüdern zu Freiheit und Recht zu helfen, die danach rufen?

Noch eine weitere Frage könnte sich hier stellen: Welchen Sinn hat überhaupt die Unterscheidung zwischen weißen, westlichen und anderen Kirchen und Christen? Es gibt Christen mit schwarzer Hautfarbe, die, wenn sie von ihren Kirchen sprechen, stets sagen: die *sogenannten* „schwarzen Kirchen". Sie weisen dadurch mit Recht darauf hin, daß Unterscheidung von Kirchen nach der Hautfarbe ihrer Glieder ihnen nicht sachgemäß erscheint. Niemand wird bestreiten, daß die weißen, westlichen Kirchen durch bestimmte Traditionen geprägt sind. Man muß auch damit rechnen, daß sie in mehr oder weniger starkem Maße in ihrer Denkweise durch ihre — d. h. auch „weiße" und „westliche" — Interessen bestimmt sind. Aber kann und muß man nicht auch damit rechnen, daß sie als *Kirchen* und als *Christen* durch das Evangelium im Glauben auch aus der Bindung an diese Interessen, auch aus der Überschätzung ihrer Traditionen befreit werden? Ob diese Kirchen und Christen nicht durch die Benennung auf etwas fixiert werden, was irrelevant werden muß und für nicht wenige weiße, westliche Christen irrelevant geworden ist?

II.

Die Ankündigung von Konflikten auf der Konferenz in Nairobi wird sicher nicht nur aus dem Gesichtswinkel derer gesehen werden dürfen, die als Angehörige weißer, westlicher Kirchen dort einer „Belastungsprobe" entgegengehen.

Vielleicht wird für die Teilnehmer in Nairobi sogar manches leichter: Sie können versuchen, auf kritische Fragen zu antworten, und für sie mögen dann neben „traumatischen Erlebnissen" auch Erlebnisse der Gemeinschaft, der Brüderlichkeit der Christen über alle Unterschiede hinweg stehen. In der persönlichen Begegnung wird Hören und Verstehen leichter, sind auch Zorn und Bitterkeit anzunehmen, wo die Gemeinschaft in Christus erkennbar bleibt.

Aber die Teilnehmer an der Versammlung in Nairobi werden nur wenige sein. Sie sind zwar Vertreter ihrer Kirchen, und sie müssen und werden versuchen, ihre Erfahrungen zu vermitteln. Aber solche Vermittlung wird nur eingeschränkt möglich sein. Vor allem wird sie in vielem überdeckt werden durch eine andere Art der Vermittlung: die Berichte der Presse, des Rundfunks und Fernsehens. Schon die Ankündigung des Konflikts kann sich verselbständigen, so wie sich einzelne Worte, die in Nairobi gesprochen werden, verselbständigen können und ihre eigene Wirkung entfalten werden. Die Teilnehmer an der Versammlung werden es dann nicht in der Hand haben, ob diese Worte klärend, verbindend oder vielleicht auch nur verletzend und trennend wirken. In den letzten Jahren hat es Beispiele dafür gegeben, wie auf diese Weise das gegenseitige Verständnis der Kirchen im ÖRK eher behindert als gefördert wurde. Aus dem Zusammenhang gerissene Worte, ohne die Erfahrungen der persönlichen Begegnung gehört oder gelesen, können das Gegenteil von dem bewirken, was sie bewirken wollen.

Es wird viel darauf ankommen, daß Nairobi nicht nur als die Begegnung der Teilnehmer gesehen und verstanden wird, sondern auch als das Objekt der Beobachtung für die Medien, die die Welt informieren. Es genügt hier sicher nicht, das Beste zu wollen, es muß auch bedacht werden, wie das Gute in einer komplizierten Welt zum Ziel gebracht wird.

III.

Nach den Überlegungen über das, was Teilnehmer aus sogenannten weißen, westlichen Kirchen in Nairobi *erwarten* können oder müssen, noch ein Wort zu den *Hoffnungen*, mit denen sie nach Nairobi gehen. Diese werden unterschiedlich sein, und es wird hoffentlich niemand geben, der deshalb ein Urteil über die Motive spricht, d. h. die eine oder andere Hoffnung als nicht christlich hinstellt. Vielleicht gibt es aber doch Hoffnungen, die allen Teilnehmern an der Vollver-

sammlung gemeinsam sind oder die für Christen gemeinsam sein müßten. Es gibt dafür sicherlich keine allgemeingültige Formulierung. Für weiße, westliche Christen könnte man sie aber so zu formulieren versuchen:

Es möge in Nairobi keinen Christen geben, der stolz ist auf seine Kirche, auf seine Hautfarbe, seine Rasse, sein Geschlecht oder sein Volk. Es möge aber auch niemanden geben, der sich unter kritischen Fragen und „traumatischen Erlebnissen" wünscht, daß er *keine* Hautfarbe, keine Rasse, kein Geschlecht, keine Volkszugehörigkeit mehr habe. Kurz und einfach gesagt: Es möge in Nairobi das wahr werden, wovon der Apostel sagt, daß es schon wahr ist: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus." In diesem Sinne möge die Vollversammlung radikal sein und niemanden in den Unterschieden lassen oder gar festhalten, die in Christus überwunden sind, auch wenn viele noch mit ihnen rechnen. Eine weitere Hoffnung noch könnte bei weißen, westlichen Christen vielleicht lebendig werden: Es möge in Nairobi auch keinen Unterschied geben zwischen Gerechten und Ungerechten und Schuldigen, sondern nur die Einheit in dem Bemühen um die Gerechtigkeit und die Versöhnung, die der Herr selbst vollenden wird.

In Vorbereitung auf Nairobi

Betrachtungen eines Laien

VON BARBARA BRANDES

Im ersten Augenblick, als mir meine Berufung in die deutsche Delegation bekannt wurde, war ich ziemlich hilflos. Ich bin weder mit reicher ökumenischer Erfahrung ausgestattet noch habe ich teil an kirchlicher Machtausübung. Ich kann keine Gelder verteilen und kann auch nicht verhindern, daß sie verteilt werden. Ich gehöre nicht gerade zu denen, die ein Maximum an Information in ihrem Gehirn vereinigen. — Wer bin ich also als Delegierter? Aushängeschild für die „Basis", ein Exemplar von Gemeinde, jenes Wesen, das die im Augenblick so wünschenswerte „Trilogie" von Frau, jung und Nichttheologin auf sich vereinigt? Meine Erfahrungen vor Nairobi sind eher frustrierend als stärkend.

Man wird zum Objekt der Information und fühlt sich noch kleiner. Man weiß, daß die verbleibende Zeit bis zur Vollversammlung den eigenen Informa-

tionsrückstand nicht beseitigen wird. Es ist außerdem offensichtlich, und erfahrene Ökumeniker bestätigen das: die „Professionellen" bestimmen den Fortgang der Ökumene oder verhindern ihn. Die sog. Laien haben notwendigerweise, schon wegen ihrer eigenen beruflichen Belastung, kaum einen Anteil daran.

Wo also könnten meine Möglichkeiten liegen, wenn ich nicht in Resignation oder einer willkommenen Gelegenheit zur Touristik untergehen will? Ich hoffe zumindest — und entnehme hieraus meine Legitimation —, daß mir irgendeine christliche, kirchliche, soziale, geistliche ... Kompetenz zugetraut wurde. Aber wenn ja, welche?

Im Geiste rollt mein Stück erprobtes und korrigiertes Leben vor mir ab. Die äußeren Daten: Ärztin, Pastorenfrau und Mutter von zwei Kindern. Damit hängen Erfahrungen zusammen, vor allem die, Grenzgänger sein zu müssen, um alle Bereiche miteinander bewältigen zu können. Auch konfessionell bin ich zum Grenzgänger geworden und fühle mich den Beziehungen dazwischen verbunden. Manchmal habe ich den Eindruck, ich muß meine Kinder in eine katholische Schule schicken, um sie an den erlebten Unterschieden lernen zu lassen. Oft sperren wir uns selbst zu leicht in den eigenen Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten ein und lieben unsere konfessionellen Zäune zu sehr. Eine „Lehre" findet sich immer dafür.

Ich habe es oft begrüßt, nicht nur im Bannkreis meines Mannes zu stehen, die Gefahr der kirchlichen „Inzucht" ist groß, auch die der frommen Illusionen. An dieser Stelle haben wir in Europa noch viel von Marx und Freud zu lernen. Nach ihnen ist es unsere Aufgabe, uns immer wieder deutlich zu machen, was an unserem Leben bloßes religiöses Rückzugsgefecht ist und von Zeit zu Zeit im offenen Kampf erneuert werden muß. Verketzerung zur Abgrenzung gegen andere hilft an diesem Punkt wenig, da sie nur ein Verdrängungsprozeß der eigenen Angst ist und andere unmenschlich verletzt. Ich habe aus eigener Erfahrung den Eindruck, daß besonders Gruppen, die sich als bekenntnistreu bezeichnen, für diese Verkehrung menschlichen Verhaltens anfällig sind. Der Mut, auch die eigenen Schwächen zu sehen und anzuerkennen, würde oft schon den Weg ebnen, der eine sachgerechte Benennung der Konflikte und Ängste möglich machte.

Als Ärztin mit der Fachrichtung Psychiatrie berate ich Eltern mit erziehungsschwierigen Kindern. Im Rahmen dieser Arbeit bin ich es gewohnt, weniger von den wünschenswerten Idealzuständen zu reden, als vielmehr vorhandene unterschwellige Konflikte und Ängste verbalisieren zu helfen. Oft zeigt es sich, daß lebensnotwendige Konfliktfähigkeit, um etwa gesunde Kinder aufwachsen zu

sehen, erst mühevoll erlernt werden muß. — Der Lebensraum wird heute für den einzelnen enger, er stößt schneller als in früheren Zeiten an die Interessen eines anderen. Aggressivität ist das meistgenannte Symptom in der Aufzählung von Störungen bei Kindern. Die vielen auch nicht verfolgbaren Kindesmißhandlungen weisen auf die vielfach vorhandene Unfähigkeit der Erwachsenen hin, mit der eigenen Aggressivität umzugehen.

Eberhard Jüngel hat in seinem bekannten Vortrag vor dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU davon gesprochen, daß es „einer außerordentlichen Anstrengung der Menschheit zur Selbstbeherrschung bedürfe". Doch wie sollte solches schon angesichts der oben beschriebenen Unfähigkeiten erreichbar sein?

Ein Schulleiter beklagt sich darüber, daß die soziale Kompetenz als Lernziel neben der Forderung nach Leistungen die Schule überhaupt noch nicht erreicht hat. — Eine Kindergärtnerin stellt fest: es sei doch wohl verantwortungslos, Kinder zur Partnerschaft und zur Mündigkeit zu erziehen und dabei zu übersehen, daß diese Kinder spätestens im Schulalter in ein Leistungssystem eintreten, in dem Konkurrenz und Erfolg und nicht Partnerschaft oder das Recht des anderen gefragt sind. Wir Erziehungsbeflissenen wissen, der Mensch braucht für seine positive Entwicklung Erfolgserlebnisse. Die Mißerfolgserlebnisse hingegen und deren Folgen haben wir den Spezialisten, Versorgungsämtern und -einrichtungen überlassen und solches als individuelles Versagen angesehen. — Können wir es uns in Europa noch länger leisten, ein erfülltes Leben an den Erfolgreichen zu messen? Müssen wir nicht angesichts der Weltlage Abschied nehmen von einem Lebensstil, der nur Expansion in allen Bereichen kennt? Oft habe ich den Eindruck, daß wir zwar nach außen hin kaum noch als Kolonialherren auftreten, daß unsere Verhaltensmuster bis in die individuelle Lebensführung hinein aber noch weitgehend von solchem Denken geprägt sind. Und sei es nur, daß wir meinen, die denkerisch und theologisch Überlegenen zu sein. In bezug auf einige Sektionen in Nairobi habe ich deshalb die Befürchtung, daß solcher verkappter „weißer Rassismus" unsere Unfähigkeit, bestehende Konflikte partnerschaftlich zu lösen, zutage fördern wird.

Ich erhoffe mir für Nairobi, und nur dann werden wir dort weiterkommen, daß wir von der bloßen emotionalen Frontstellung zum Bewußtmachen der Unterschiede und Erwartungen aneinander kommen werden. Dies betrifft nicht nur unsere Lieblingsdebatte um das Antirassismus-Programm in der Sektion V, sondern alle anderen Sektionen ganz genauso.

Vielleicht ist es kein Zufall, daß dieses alles eine Frau schreibt. In der Vergangenheit wurde uns in diesem Land die Entwicklung und Bewahrung der

inneren Werte zugeschrieben. Selbst wenn dieses eine Rolle geworden ist, die uns beschränkt hat, sie bedeutet aber nicht ohne weiteres Unfreiheit. Unfreiheit könnte sie nur bedeuten, wenn man uns nichts anderes zutrauen würde. Dies mag an vielen Stellen so sein, vor allem im beruflichen Leben, und die Kirche macht hier keine Ausnahme. Müßten wir aber deshalb jetzt in das Gegenteil verfallen und unbedingt dem expansionistischen Verhalten einer weitgehend männlich geprägten Welt, die in der äußeren Machtausübung die Erfüllung ihrer Wünsche sieht, nacheifern? Eine Amerikanerin hat sich im Vorbereitungsmaterial für die Sektion V darüber beklagt, daß die Frauen eine „Nichtgeschichte" auszeichne. Für Europa stimmt dies nicht. Ich vermute, daß über die Frauen in der Geschichte, vor allem auch hinter den Kulissen, eine sehr ausführliche Geschichte geschrieben werden könnte.

Gegenüber Frauen aus der Dritten Welt und schon aus dem südlichen Europa genießen wir doch schon seit einiger Zeit den Vorzug, fast alle einen Beruf zu haben. Außerdem haben wir die Möglichkeit, unser Leben weitgehend zu planen und damit die äußeren Bedingungen für unsere Selbstverwirklichung gestalten zu können. Ob wir mit dieser Freiheit umzugehen wissen, ist eine ganz andere Frage und liegt nicht nur an Unterlassungen unserer Umgebung. Für mich ist es eine Selbstverständlichkeit, daß solche Selbstverwirklichung nur möglich ist im partnerschaftlichen Umgang mit dem Ehemann und den Kindern, dieses aber bedeutet, auch Kompromisse zu akzeptieren. Vieles im beruflichen wie im familiären Bereich ist noch verbesserungswürdig, jedoch möchte ich darüber meinen biologischen Unterschied nicht vergessen.

Einige von uns wären sicherlich auch bereit, die Erfahrung weiterzugeben, die besagt, daß auch in der zweiten und dritten Reihe ein sinnvolles Leben möglich ist. Vielleicht ist es gerade die Stärke mancher Frauen, die über der Erfahrung der ihnen eigenen Grenzen lernen, Konflikte auch einmal zu ertragen, und ich würde entschieden widersprechen, wenn jemand behaupten würde, solche Frauen seien in jedem Fall unfrei. Hier stellt sich für mich die Frage, ob wirklich die Freiheit, die Jesus gemeint hat, und politische Befreiung immer ein und dasselbe sind.

Während der Vorbereitungstagung am Anfang dieses Jahres in Arnoldshain lernten wir ein sehr eindrückliches Gedicht aus Afrika kennen, das den obengenannten Zusammenhang deutet:

Sprecher:
Über die Kraft der Liebe
(für alle jene, die niemals berühmt sein werden und darüber unglücklich sind)

Wälder sind — viele Bäume zusammen,
nur wenige von ihnen sind der große „Mugumbo".
Nicht jeder Fluß und Strom in Afrika
ist der Nil, der Niger und der Kongo
und ebenso sind nicht alle Blumen die Rose.

Wir können nicht alle Millionäre sein,
Shakespeares, Topstars und Astronauten.
Wir können nicht alle Schönheitskönigin sein,
Goldmedaillengewinner,
Oscar- und Nobel-Preisträger.
Wir können nicht alle Heilige, Päpste und
Seliggesprochene sein.

Wir haben nicht alle die Macht
zu herrschen oder zu regieren,
Gesetze zu machen oder sie zu ändern,
diese Macht ist nicht für alle.
Die Macht, Millionen Verhungernder zu sättigen,
das Kind vorm Tode zu bewahren.
Diese Macht ist nur für wenige.
Der kleine vor sich hingluckernde Bach
gibt dem ganzen Dorfe Leben,
der junge Akazien-Baum in der Savannah
gibt dem müden Wanderer Schatten
und sogar das kleinste aller Blütenblätter
ist eine Schönheit.

In unseren beiden Händen
halten wir eine große Kraft,
und diese Kraft, die ist für alle.
Diese Kraft ist Liebe.
Du und ich und jene
wir alle besitzen diese Kraft
um Glücklichsein um uns herum zu verbreiten,
die Kraft, die Tränen in Lächeln zu verwandeln,
Trauer in Lachen,
Weinen in Singen.
Liebe ist die größte Kraft.
Liebe ist die Mutter von dem Glücklichsein.
Liebe dringt hindurch,

wo Haß nicht zünden oder Feuer fangen kann.
Liebe ist ein Wunderwirker,
damit kannst du ein trauriges, schweres Herz
leicht machen.

Nutz die Kraft der Liebe,
bring Glücklichsein zu anderen.
Wenn du andere glücklich machen kannst,
dann hast du größere Kraft als Staatsmänner,
Filmstars, Athleten, Wissenschaftler, Dichter
und Denker alle zusammen.

Natürlich muß im gleichen Atemzug ergänzt werden, daß solche Liebe mißverstanden wäre, mobilisierte sie nicht alle unsere Kräfte gegen Hunger und Ungerechtigkeiten. Darüber hinaus habe ich den Eindruck, daß wir in Europa erst lernen müssen, die Christen in der Dritten Welt wirklich als Partner zu akzeptieren. Wir müssen lernen, Vertrauen statt Bedingungen in sie zu investieren. Hier sehe ich den Sinn einer solchen großen Versammlung wie der kommenden in Nairobi, daß auch einiges an bisherigem Verhalten gegeneinander in der direkten Begegnung unmöglich wird. Dieses wäre allerdings ein Schritt auf dem Weg, der den Christen eine gemeinsame Chance zum Leben eröffnen könnte. Genau an dieser Stelle ist die Losung „Christus befreit und eint" für mich Herausforderung und Zumutung zugleich.

Die Losung birgt aber auch die Gefahr in sich, zu falschen Harmonisierungen zu führen und einerseits in politische Programme mit religiösem Einschlag, andererseits in fromme Illusionen umgemünzt zu werden. Im Augenblick habe ich diese Sorge weniger, nachdem ich das Konzept für das gottesdienstliche Leben in Nairobi gesehen habe. An Substanz ist dieses Material in seiner Vielfalt und Dichte der Überlegungen mit das Beste, was ich bisher aus Genf vorgelegt bekommen habe. Hier scheint einiges an sehr intensiven Erlebnismöglichkeiten auf uns zu warten.

In diesem Artikel habe ich nach meinem Beitrag für die Vollversammlung gesucht. Ich habe im Vorbereitungsprozeß bisher begriffen, wie wenig an Voraussage oder auch Festlegung auf bestimmte Punkte möglich ist. Die Nacharbeit von Nairobi wird für uns und die Gemeinden sehr viel mehr an Konsequenzen beinhalten. Ich habe hier versucht, meine Haltung zu reflektieren und bin dabei in letzter Zeit immer wieder auf Menschen gestoßen, die ähnlich denken. Ich meine, solche Überlegungen sind auch ein Stück europäischer Kultur. Vielleicht sollten die Frauen mit der Erfahrung ihrer Grenzen ein bißchen mehr Selbst-

bewußtsein entwickeln, ich meine, es lohnt sich, solche Haltung mit in die Zukunft einzubringen, weil sie anderen, auch in Europa, eine Chance zum Leben eröffnet.

„Fünf Wünsche"

VON RUDOLF HINZ

Nach den eigenen Erwartungen und Hoffnungen im Blick auf die V. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi befragt, sieht man sich als Delegierter sehr schnell in der Rolle des Vermittlers von Erwartungen und Hoffnungen der für die Vorbereitung der Vollversammlung Verantwortlichen. An dieser Vermittlung von „oben" nach „unten" hat sich trotz der ernsthaften Versuche, bei der Vorbereitung die Mitgliedskirchen stärker einzubeziehen, nicht viel geändert. Daher bleibt einem Delegierten die Aufgabe, beides zugleich zu sein: Vertreter seiner Kirche und Vermittler der Ökumene; letzteres trägt bei einem Referat vor einem Pastorenkonvent, das ich am 9. April in der Propstei Stormarn gehalten habe und im folgenden verkürzt wiedergegeben ist, natürlich das Schwergewicht:

Als die nächste große Vollversammlung des Weltrates der Kirchen noch für Jakarta in Indonesien geplant wurde, las ich in einem der Vorbereitungstexte, daß man sich doch einmal klarmachen muß, was es bedeutet, wenn man sozusagen vor Maos Haustür behauptet: „Jesus Christus befreit und eint". Für uns mag dieser Satz schon ein geläufiges, geistliches Wort geworden sein, ein Nichtchrist hört diese herausfordernde Verkündigung sicher deutlicher! Und wer sich die Wirklichkeit der Kirchen in unserer Welt ansieht, kann diesen Satz nur als Hoffnung verstehen, eine Hoffnung gegen den Augenschein, gegen die Wirklichkeit einer zerrissenen Christenheit. Eine zerrissene Christenheit in einer zerrissenen Welt, das ist denn auch für mich das eigentliche Hintergrundthema der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion und der nächsten Vollversammlung. Nairobi wird nur dann die Wirklichkeit der Mitgliedskirchen repräsentieren und einen Schritt auf Befreiung und Einheit hin bewirken, wenn diese Zerrissenheit auch zur Sprache kommt, wenn die Konflikte offen ausgetragen werden, und nicht etwa nur dadurch, daß eine Mehrheit fortschrittlicher Delegierter diese Konflikte „behandelt".

Daran kann sich — und hat sich bereits! — ein wichtiger Lernprozeß entzünden: „Caught in a web" lautete der Titel einer ökumenischen Publikation:

„Gefangen in einem Netz". Was die Welt trennt, trennt auch uns, Nationalismen, das Oben und Unten wirtschaftlicher, politischer und rassistischer Unterdrückung, die bildungsmäßigen, sozialen und kulturellen Kinderstuben, die Zugehörigkeit zu bestimmten Schichten, Klassen, Stämmen, Traditionen und Sprachen trennen eben auch Christen und Kirchen voneinander, und diese Trennungen sind viel stärker als alle theologischen Unterschiede, ja, mehr noch: Sie sind als Faktoren in den theologischen Unterschieden enthalten. Daher kann man eben von einer schwarzen und einer weißen Theologie, von einer Theologie der Befreiung und einer Theologie der Herrschenden sprechen, zu der nicht etwa nur Lutheraner, sondern auch Moltmann gezählt werden können. Es gehört zu den schmerzlichsten ökumenischen Erfahrungen, wie unsere theologische Sprache als Kommunikationsmittel unter Christen versagt, wo die Trennungsfaktoren der Welt zu stark werden. Aber dieser Lernprozeß ist auch befreiend! Er hilft uns verstehen, daß das, was wir unsere Theologie nennen, Ergebnis theologisch verantwortlichen Nachdenkens ist, im Kontext einer bestimmten zeitgeschichtlichen, sozialen und eben auch politischen Situation entstanden. Wenn wir heute als Lutheraner z. B. mit der Zwei-Reiche-Lehre arbeiten, dann ist das eine Übertragung von gewonnenem, erfahrenem Denken, der tastende Versuch, mit den aus vergangenen Konflikten gewonnenen Einsichten auch heute zu einem Urteil und zu einer Entscheidung zu kommen. Das kann nur tastend sein, das darf nicht selbstherrlich geschehen. Denn es gibt auch andere in verantwortlicher theologischer Arbeit gewonnene Einsichten, in einem anderen Kontext gemacht, unter anderen Voraussetzungen geformt. Wer das außer acht läßt, parallelisiert ohne geschichtlich zu denken, dann werden — je nach dem eigenen Standort — entweder die Vertreter einer Theologie der Befreiung oder die theologischen Anwälte der Apartheid in Südafrika zu Nachfolgern der Deutschen Christen (DC).

Damit bin ich bei meiner ersten Erwartung an die ökumenische Diskussion, die in Nairobi in einer besonderen Weise öffentlich sein wird: Daß nämlich bei allen Auseinandersetzungen das Zutrauen nicht verlorengeht, daß der Geist allen gegeben ist. Ja, mehr noch: Ich wünsche mir eine ökumenische Neugier, die nach dem Glauben und Denken der anderen fragt, gerade da, wo man sich am meisten irritiert und schockiert fühlt. Dabei wird man von selbst über die Frage nach dem, was uns trennt, hinauskommen zu der Frage, was uns verbindet. Und die Erkenntnis, daß diese Frage am besten dadurch zu klären ist, daß man gemeinsam etwas tut, wird durch den Tagungsort Nairobi gefördert werden. Noch nie hat bei der Vorbereitung der Delegierten der Kontext des Tagungsortes, des Landes und des Kontinents eine so große Rolle gespielt, wie bei dieser 5. Vollversammlung seit Bestehen des Weltrates der Kirchen. Gerade die Lage im südlichen Afrika wird dieser Vollversammlung eine besondere Aufgabe zuweisen.

Ernst Lange hat in seinem Buch „Die ökumenische Utopie — oder — Was bewegt die ökumenische Bewegung?" von der ökumenischen Bewegung als einer Friedensbewegung gesprochen und davon, daß „der Frieden, der Schalom, der in Jesus Christus proklamiert und modelliert ist, die einzige raison d'être des Christusglaubens und seiner Vergesellschaftung in der Kirche ist: Wurzel und Grund, Energie, Mandat und Sinn" (S. 208). Wir sind es der Welt schuldig, daß sie diesen Schalom in der Kirche sehen und erfahren kann. Darum wünsche ich mir von Nairobi als zweites ein deutliches „Aufbruchsignal", das uns ermutigt, diesen Weg zu gehen. Für mich hat dieser Weg mit der Wiederentdeckung einer Theologie der Armut zu tun, wie sie in dem materiellen Sinn eines Verzichtes zugunsten der Bedrängten und Notleidenden zum Ausdruck kommt und auch in dem Sinne, daß wir uns und den anderen eingestehen können, wie armselig unser christliches Leben geworden ist — und zwar unser aller, nicht etwa nur das unserer Gemeindeglieder! Es gehört zu den großen ökumenischen Mißverständnissen, daß die Christen und besonders die Theologen des weißen Nordens als die Starken, die Klugen und die Reichen angesehen werden. Daß wir bei aller verbliebenen Finanzkraft schon längst die Schwachen und Toren sind, mit unserem Latein in der Volkskirche ziemlich am Ende, in unserer nachchristlichen Gesellschaft kaum noch hörbar, das können wir merkwürdigerweise oder auch bezeichnenderweise den Christen im Süden kaum vermitteln.

Wir brauchen ein „Aufbruchsignal", damit bei uns wieder Hoffnung und Phantasie geweckt werden. Ich kann unseren ganzen kirchlichen Betrieb angesichts der sich abzeichnenden katastrophalen Entwicklung in der Welt nur als ein Zeichen der Lähmung, der Resignation und der Hoffnungslosigkeit sehen.

Ich erhoffe mir besonders von der Begegnung mit den pfingstlich geprägten „independent churches" Afrikas (in Kenia gehören ihnen etwa die Hälfte aller Christen an), daß auf unsere Kirchen ein starker Impuls wirkt. Ich meine nicht den Import von Spiritualität, der uns seit einigen Jahren empfohlen wird, sondern die Kraft dieser Kirchen, Kirche im Volk zu sein, Kirchen, die das Leben der Menschen teilen, ihre Sprache sprechen, sie als ganze Menschen umgreifen, Verstand, Gefühl, Singen, Beten, Tanzen, Lachen, Trauern und Feiern. Da läßt sich sicher nur sehr wenig direkt auf unsere Verhältnisse übertragen, aber es würde uns schon sehr helfen, wenn wir einmal unsere Gottesdienste und sonstigen Aktivitäten mit den Augen eines afrikanischen Pfingstlers sehen könnten. Er wäre wirklich verblüfft — vor allem über unsere bewegte Klage, daß unsere Gottesdienste immer leerer werden und unser kirchliches Leben versiegt. Die afrikanischen „independent churches" sind Kirchen der Hoffnung inmitten des Elends; wir werden von ihnen lernen können, je mehr wir die Nachbarschaft

des Elends wahrnehmen und uns klar wird, wozu wir da sind, nämlich Zeichen des Schalom zu sein.

Meine dritte Hoffnung liegt nur scheinbar auf einem anderen Gebiet: Ich hoffe, daß durch „Nairobi" die Kirchen der sog. Dritten Welt verstärkt Kräfte einer Entwicklung in ihren eigenen Ländern werden, die den Kampf gegen Not und Elend, aber auch gegen Korruption, elitäres Denken und Ausbeutung durch die eigene Oberschicht nicht aufgibt. Es gibt in letzter Zeit verstärkt Anzeichen dafür, daß es gerade Christen sind, die in diesem Kampf offen Stellung beziehen. In diesem Zusammenhang möchte ich wenigstens einmal das Programm zur Bekämpfung des Rassismus nennen (es steht sonst zu sehr im Vordergrund); besonders für die afrikanischen Kirchen hat es einen erheblichen Zugewinn an Glaubwürdigkeit bedeutet — nach einer langen Zeit, in der sie mehr oder weniger als verlängerter Arm der Weißen angesehen wurden!

Für die Entwicklungspolitik der nächsten Jahre wird alles darauf ankommen, daß sich in den Ländern der Dritten Welt mehr Menschen finden, die, ohne auf eigenen Vorteil bedacht zu sein, das Wohl und die Entwicklung der Mehrheit der Bevölkerung, der Armen, im Blick haben. Es sind die Christen, auf die man solche Hoffnungen doch wohl am ehesten setzen kann; ohne sie müssen all unsere Anstrengungen wirkungslos bleiben.

Das Vierte, was ich an Erwartungen aussprechen möchte, kommt in dem Vorbereitungsmaterial nur am Rande vor, ich halte es aber für die besondere Aufgabe und Chance gerade der deutschen Delegierten: Ich meine den Dialog mit Christen, die in einer sozialistischen Gesellschaft leben. In Nairobi wird auch eine starke Delegation der DDR-Kirchen sein. Ich fürchte, daß nur wenige sie und andere Delegierte aus sozialistischen Ländern danach fragen werden, welche Erfahrungen denn dort gemacht werden. Wahrscheinlich ist der Geist der Patenschaftsbegegnungen nicht sehr förderlich gewesen für die Fragestellung, was wir denn von den Christen in der DDR zu lernen haben. Vielleicht hilft zu solch einem Dialog, auch wenn er nur persönlich organisierbar ist, der für beide Seiten fremde Tagungsort. Ich halte diese Begegnung für außerordentlich wichtig, nicht zuletzt deshalb, weil der Sozialismus für die Entwicklungsländer schon längst nicht mehr ein Schreckgespenst ist, jedenfalls nicht für die Beherrschten, sondern in der jeweilig besonderen Prägung (wie etwa in Tanzania) als Alternative zu Regierungsformen erscheint, die in ihrer durchaus westlichen Orientierung eine umfassende Entwicklung nicht zu leisten vermochten.

Der letzte Punkt, den ich unter meinen Erwartungen und Hoffnungen nennen möchte, ist wohl der schwierigste, wenn auch für mich der entscheidende: Ich wünsche mir, daß in Nairobi um Theologie gerungen wird. Damit meine ich

keine Sonderveranstaltungen für Theologen oder theologisch versierte Laien; ich finde den ökumenischen Tagungsstil, wie er seit Bangkok entwickelt worden ist und dessen Stärke es ist, daß sich jeder zu reden traut, gut. Ich meine damit zunächst, daß man sich um eine missionarische Sprache bemüht, und das ist für mich die Sprache, die auch einen nichtreligiösen oder nichtchristlichen Menschen treffen kann. Mir ist die Binnensprache der Ökumene oft zu volltönend. Man müßte einmal herausfinden, wie z. B. Menschen auf das Thema „Jesus Christus befreit und eint" reagieren, mit denen wir es in unserer volkskirchlichen Arbeit zu tun haben. Ich vermute, daß dieser Satz für die meisten nichts weiter als eine religiöse Formel ist, die an eine komplette Überweltvorstellung gekoppelt erscheint, die man längst abgelegt hat. Die Interpretation, der Bezug auf unsere Welt und Wirklichkeit, der ja intendiert ist, ist doch noch immer keine selbstverständliche Möglichkeit unserer Gemeinden. Das Jenseits im Diesseits, der Glaube, der sich darauf verläßt, daß Liebe, Vergebung und Hoffnung nicht von menschlichen Regungen abhängig ist, sondern eine Wirklichkeit ist, die sich durchsetzt, selbst ohne oder gar gegen unsere Regungen, auch gegen den Augenschein einer Welt, deren Zukunft nur dunkel erscheint, dieser Glaube darf nicht länger an ein Weltbild gekoppelt sein, das für viele Sperre und Hindernis ist. Ich wünsche mir daher eine theologische Debatte, in der nicht angstvoll beschworen wird, sondern in der man gelöst staunt, sich fragend offen hält und beglückt danken kann, eine Sprache, die sich nicht übernimmt und überfrachtet und so nicht abschreckend wirkt auf den, der noch nicht damit zu Ende ist, daß er einmal mit Christentum und Kirche eine gute Erfahrung gemacht hat und damit eine vage Hoffnung auf ein Mehr verbindet (so etwa würde ich unsere latente Volkskirche beschreiben).

Ich weiß es aus Gesprächen mit jungen überseeischen Theologen, daß auch sie in ihren Kirchen eine Zeit kommen sehen, in der sie ihrer Gesellschaft als einer säkularisierten das Evangelium zu verkündigen haben. Es ist theologischer Paternalismus, wenn wir schamvoll zurückhalten, welchen schmerzhaften und noch längst nicht abgeschlossenen Lernprozeß unsere Theologie seit der Aufklärung durchlaufen hat.

Es gibt seit dem großen Kongreß der Evangelikalen in Lausanne 1974 ein großes Heimweh nach der heilen Sprach- und Denkwelt der guten alten Zeit. Von Visser 't Hooft habe ich den Satz, daß die Sprache und das Denken der Evangelikalen nur von ehemaligen Sonntagsschülern verstanden wird; unsere missionarische Aufgabe bleibt es, das Evangelium dem nachreligiösen Zeitgenossen zu sagen; die vielerlei neureligiösen Bewegungen sind nicht unser Anknüpfungspunkt.

Mit der Frage der Sprache ist natürlich die Frage nach der Sache verbunden. Daher meine ich, wenn ich für ein Ringen um Theologie plädiere, daß immer danach zu fragen ist, in welcher Verbindung von Kreuz, Auferstehung und der Hoffnung auf das Reich Gottes die Rede ist, jenen theologischen Hauptbegriffen, wenn es um theologische Begründungen für ökumenisches Handeln geht. Wo wird theologisch verantwortet — und wo dienen diese Begriffe nur der Mobilisierung von Einverständnis. Das frage ich nach „links" und „rechts"; für mich verbindet sich damit die Frage: Wo wird bei dem notwendigen ökumenischen Handeln auch vom Scheitern, von Schuldübernahme und von Angewiesenheit auf Vergebung gesprochen, wo wird mit der Möglichkeit gegen all unsere Möglichkeiten gerechnet, und was wird als Sünde verworfen? Ich freue mich darum auf die Delegierten, die mit solchen „theologischen Bauchschmerzen" nach Nairobi fahren, und die im Vertrauen auf den, der uns nicht losläßt, nach ihrem Auftrag und der angemessenen Sprache für sich selbst und besonders für die fragen, für die sie Brüder und Schwestern sein wollen. Ich wünsche uns allen die Neugier aufeinander und die Möglichkeit einer Änderung von Einstellungen durch neue Erfahrungen.

Die orthodoxe Kirche inmitten der revolutionären Umwandlung der äthiopischen Gesellschaft

Die Freiheit währte nicht lange

Gerade begann im Februar 1974 das vorösterliche Fasten, das die äthiopischen Christen mit besonderer Strenge begehen, als die Unruhen ausbrachen. Der entscheidende Akt ist in der Meuterei der zweiten Division in Asmara zu sehen. Auf der Ebene der unteren und mittleren Chargen verständigte man sich von Truppenteil zu Truppenteil. Nicht weniger als 21 Generäle wurden entmachtet, gefangengesetzt oder gar erschossen, bis man wieder wußte, bei wem die Macht liegt: Das war der annähernd 120-köpfige Militärrat, der „Derg", der als Regierungsersatz das Provisional Military Administrative Council herausstellte und als Parlamentsersatz das Advisory Council, in welches auch je ein Vertreter der großen Volksreligionen hereingeholt wurde, des Islam und der Orthodoxie. Die dynamische Führung liegt bei jungen Majoren, Major Mengistu, begabt für praktische Gestaltung, und Major Atnafu Abate, der davon ausgeht, daß, wenn die Ideologie von allen richtig erfaßt sein wird, sich die richtige Praxis von selbst ergebe.

Daß die Korruption weggewischt werden sollte, die bisher Kennzeichen nicht nur der kleinen Feudalschicht war, sondern an der jeder Äthiopier sich beteiligte, der eine Chance dazu erhielt, und daß die Ausbeutung, besonders unerträglich bei den Pachtverhältnissen der Südprovinzen, ein Ende haben sollte, versetzte Äthiopien in eine Freiheitseuphorie. Der lutherische Sender Radio Voice of the Gospel zog am 12. März 1974 ein Fazit der Ereignisse des Frühjahrs 1974: „Topic: Ethiopia-Africa's strangest Revolution. Es sind gerade drei Wochen her, daß Äthiopien den die Generationen scheidenden Abgrund vom Quasi-Feudalismus zu mindestens den ersten Anfängen einer ausgeglicheneren Gesellschaft überbrückt hat. Die Stimme Kaiser Haile Selassies (Radioansprache vom 5. März 1974) hat durch die Ankündigung verfassungsmäßiger Reformen Vorschläge unterbreitet, die, wenn sie verwirklicht werden, die ganze Zukunft Äthiopiens verändern. Was das Land bis dahin war und was es nun ist, wird dadurch markiert, daß solch eine Rundfunkrede vor einem Monat noch ganz undenkbar gewesen wäre. Um dieses Stadium zu erreichen, mußte Äthiopien drei geradezu traumatische Wochen durchmachen, Wochen, die öffentliche Demonstrationen und Verwirrung unter den Bürgern mit sich brachten, eine Revolte der Wehrmacht, des Landes allerersten Generalstreik. Nicht weniger bezeichnend war der Umschwung in Presse, Rundfunk und Fernsehen, die die neuen inneren Probleme ausführlich darlegten, oft mit Herausgeberkommentaren. In einem Land, das an Pressefreiheit noch gar nicht gewöhnt ist, und wo Zeitungen bisher kaum etwas anderes als Hofklatsch und offizielle Regierungserklärungen brachten, stellt dies Phänomen für sich allein eine Revolution dar, und zwar eine sehr

willkommene. Die bloße Tatsache, daß wir heute dies topic senden können, stellt diesen Umschwung unter Beweis. Die Dinge wurden soweit getrieben durch die Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage, die natürlich nicht von Äthiopien aus zu kontrollieren war... Bereits in offener Opposition zu den ungeschickt behandelten Problemen der Erziehungsreform, waren es die Lehrer, die zuerst aus den Reihen hervorbrachen und streikten... Als es gerade so schien, als ob sich die Lage normalisieren würde, sperrten vor zwei Wochen die jüngeren Offiziere und Mannschaften der zweiten Division in Asmara ihre Vorgesetzten und die Regierungsbeamten ein und übernahmen die Kontrolle über die Stadt. Innerhalb von 48 Stunden hatten sich große Teile der Armee, der Flotte und der Luftwaffe im ganzen Lande mit ihnen solidarisiert... Die Meuterer der Wehrmacht haben als erste durch Rundfunksendungen eine Liste von Forderungen bekanntgegeben, die bald mit Flugblättern über die ganze Hauptstadt ausgeschüttet wurden. Es war eine unblutige Revolution, und die Reaktion war gleichermaßen unblutig... Was wirklich für Beobachter im Inland und Ausland bemerkenswert ist, ist dies, daß das Land alle diese Erfahrungen durchmachte, ohne diese Art schreckenverbreitenden Blutvergießens, wie es normalerweise mit Systemwechseln dieses großen Ausmaßes in afrikanischen Ländern verbunden ist und oft genug auch für Äthiopien befürchtet war."

Damit, daß das Militär der äthiopischen Entwicklung eine feste Richtung auf „socialist Ethiopia" gab und dazu „our popular movement" inspirierte, ist die Freiheit für Presse und Rundfunk, die der Sender noch am 12. März 1974 hoch gepriesen hatte, wieder ausgelöscht. Die strenge Zensur, die von der äthiopischen Intelligenz und den ausländischen Kolonien wohl bemerkt wird, läßt Addis Abeba zu einer „Gerüchteküche" werden. Man vermutet mehr Opposition, vor allem in den konservativen orthodox bestimmten Provinzen nördlich der Hauptstadt, als sich tatsächlich draußen im Lande regt.

Örtliche Gefechte, oft provoziert durch die Proklamation der Landreform Anfang März 1975, gingen noch immer zugunsten des Militärs aus. Vor unseren Augen formiert sich in Äthiopien eine „Mitläufergesellschaft", und die orthodoxe Kirche partizipiert an diesem Prozeß. Waren vom Kaiserhof politische Geheimmorde initiiert worden, so macht die Militärregierung ihre Gegner laufend durch Kriegsgerichtsverfahren, die in möglichster Öffentlichkeit vor sich gehen, unschädlich.

In dieser Lage wird man aus äthiopischem Munde nie ein Wort der Kritik zu hören bekommen. Daß seit Mai vorigen Jahres die Universität und die höheren Klassen der Secondary School, auch die 1960 gegründete akademische Pflegestätte orthodoxer Theologie, das Holy Trinity College, leerstehen und um der Ideologisierungskampagne willen eine Zweijahrespause in der Ausbildung der Eliten hingenommen wird, wird mit Stillschweigen akzeptiert.

Der religionsneutrale Staat entsteht

Bis zum Ausbruch der Revolution hatte die sozialpolitische Funktion der orthodoxen Kirche darin bestanden, den amharischen Führungsanspruch über den multitribalen Gesamtstaat zu validieren. Dem entsprach auch noch die revi-

dierte Verfassung von 1955, die das Kaisertum für im orthodoxen Sinn sakral erklärte. Artikel 4 erklärte den Kaiser kraft der Salbung durch den Patriarchen und kraft seines salomonidischen Blutes für eine sakrale Person. Haile Selassie galt als der 225. Nachfolger der durch die Verbindung der Königin von Saba mit König Salomo begründeten Dynastie. Hofpoeten sprachen dem Kaiser in Analogie zu Christus eine Erlöserrolle zu. Hier hieß es zum Beispiel:

Der Kaiser ward geboren, um die Welt zu erlösen.
Er wandelte den Fluch in Segen.
Er erlöste Eva (das erlösungsbedürftige Äthiopien)
vom Gefängnis.
Sie wurde zur großen Dame mit seidenem Schirm.
Wenn du nicht geboren wärest, o unser Heiland,
so hätte unser paradiesisches Land keinen anderen gefunden.

Daß die Anhänger des Islam in Äthiopien die Zahl der annähernd 12 Millionen orthodoxer Christen ihrerseits erreichten, ja, daß der Islam hauptsächlich infolge der Tatsache, daß die animistischen Zuwanderer zu den Verkehrszentren längs der großen Asmara-Addis-Straßen sich den dortigen muslimischen Kommunitäten anschlossen, ständig wuchs, nahmen die Orthodoxen nicht in ihr Bewußtsein auf. Kein Wunder, daß die volle Integration der muslimischen Stämme in das äthiopische Staatswesen nicht gelingen wollte.

An diesem Punkt hat die revolutionäre Militärregierung energisch umgeschaltet. In Äthiopien entsteht ein religionsneutraler Staat. Signal dafür ist, daß neben den fünf christlichen Hauptfesten, die als Staatsfeiertage begangen werden, die drei größten Feste des Islam den gleichen Rang erhielten: Arefa, Ed Alfedar und Walid. Noch 1973 hatte eine kirchensoziologische Untersuchung ergeben, daß der orthodoxe Amhare Beziehungen zum muslimischen Mitbürger nur aufnahm, wenn er diesen als Handelsmann benötigte. Es gab auch gemischte Siedlungen, in denen ein orthodoxes Hochzeitshaus die muslimischen Nachbarn mit einlud, um sie ein nach muslimischem Ritus geschächtetes Tier separat verspeisen zu lassen. Weitere Beziehungen besaß man nicht und wünschte sie nicht. Obwohl auch heute noch orthodoxe Bauern von Godjam unzufrieden damit sind, daß nun auch Muslime das Recht zum Landbesitz erhalten sollen, so hat sich doch das Bewußtsein der jüngeren Generation schlagartig geändert. Selbst Kirchenschüler erklären: Bisher waren Muslime verpflichtet, unsere Feste zu beachten, warum sollen wir sie nicht durch Mitfeiern ihrer Feste als Mitbürger respektieren?

Die Entwicklung Äthiopiens zum religionsneutralen paritätischen Staat bringt für die orthodoxe Kirche einschneidende Änderungen mit sich. Man verliert die verfassungsmäßig garantierten Privilegien. Die Mitwirkung der Priesterschaft bei Staatsakten verliert ihren Sinn. Bei der Parade der Campaigner beim Ausrücken der ersten 20 000 wirkte die Anwesenheit des Patriarchen auf der Tribüne bereits deplaziert. Im Verfassungsentwurf vom Sommer 1974 war bereits ein Artikel 22 vorgesehen, der lautete: „Unter Äthiopiern wird wegen Herkunft, Vermögens-, Religions- und Stammeszugehörigkeit kein Unterschied gemacht." Doch Artikel 9 hatte noch ein Stück Tradition retten wollen, indem stipuliert wurde: „Der Kaiser muß sich zur christlichen Religion bekennen... Es wird Äthio-

piens und seines Kaisers bei jeder geistlichen Versammlung in jeder Religion im Gebet gedacht". Das ist jetzt vom Tisch gefegt. Das Advisory Council, das mit der Erarbeitung einer Verfassung beschäftigt ist, hat einen muslimischen Vertreter und einen orthodoxen — Abuna Samuel, bisher Patriarchatsbeauftragter für die kirchlichen Außenbeziehungen — in seiner Mitte, damit beide an paritätisch zu formulierenden Religionsparagraphen der Verfassung mitarbeiten können. Das Interessante an der neuen Lage ist, daß bei der Verfassungsberatung plötzlich eine orthodox-muslimische Interessengemeinschaft entsteht, die für beide Religionen ein Maximum an positiver Formulierung herausholen will.

Will der Staat religionsneutral sein, so kann er nicht mehr eine der Religionsgemeinschaften, nämlich das orthodoxe Patriarchat, mit finanziellen Zuschüssen subventionieren. Noch werden die 14 Bischöfe mit einem Monatsgehalt von 1 200 äthiopischen Dollar von der Staatskasse bedacht. Aber die rund 1 000 Kirchenbeamten der neuen kirchlichen Bürokratie in Patriarchat, Provinzkirchenverwaltung und Awraja beta kahnat (des Subprovinzkirchenamtes) werden womöglich endgültig ihr Staatsgehalt einbüßen. Das ist ein Loch im kirchlichen Haushalt von 3 Millionen Dollar im Jahr.

Daß der Staat religionsneutral sein will, äußert sich auch darin, daß die rund 600 äthiopischen Pfingstler, die in einem von der orthodoxen Bischofssynode und dem damaligen Innenministerium gemeinsam vollzogenen Schlag in Haft genommen waren, weil man zu dem Urteil gelangt war, sie zerstörten das äthiopische Nationalwesen, wieder in die Freiheit entlassen sind.

Die Bodenreform zerstört die materielle Existenz der Kirche nur partienweise

In den orthodoxen Stammprovinzen Tigre, Begemder und Godjam haben Priester und Kirchensänger ihre Subsistenz damit gefunden, daß sie ein Stück Kirchenland, das ihnen die örtliche Kirche zuwies, mit dem Hakenpflug selber bearbeiteten. Ihre Parzelle war nicht größer als das Land der Bauern, zwischen denen die Priester wohnten, durchschnittlich 1 ha. Die Zahl der Priester, die zu einer der rund 15 000 Kirchen im äthiopischen Bergland gehörten, war groß, annähernd 200 000 im ganzen Reich, bei einer einzelnen Kirche (Aksum) bis zu 500. Die Priesterbauern waren nicht für jeden Sonn- und Festtag zum Kirchendienst verpflichtet. Der Agafari teilte für jede Woche eine Priestergruppe zum Dienst ein. Diese gesunde Niveaugleichheit zwischen Priestern und Gemeindegliedern wird sich in den Altprovinzen fortsetzen. Nur galt bisher die Regel, daß, wenn in einer priesterlichen Familie in der Nachwuchsgeneration sich keiner fand, der eine Berufung zum Priestertum verspürte, das Land an die Kirche zurückfiel, es sei denn, daß diese Familie einen landlosen Wanderpriester mit in die Bearbeitung des Kirchenlandes eintreten ließ. Diese Regelung entfällt in Zukunft. Es wird damit zu rechnen sein, daß in nachfolgenden Generationen manche bisher priesterliche Familie aus der Pflicht der gottesdienstlichen Versorgung der Gemeinde ausscheidet und damit das Kirchenland der Säkularisation verfällt.

Nur einer unter der örtlichen Priesterschaft ist durch die Landreform vom März 1975 unmittelbar betroffen: Der Aleqa, der Vorsteher der Kirche, der seine ganze Arbeitskraft dem Kirchendienst zu widmen und darum seine kirchliche Parzelle in Pacht zu geben hatte. Jetzt tritt der Pächter in die Besitzrechte ein, und der Aleqa steht ohne Einkommen da. Dafür aber gewinnen die bisher landlosen Wanderpriester eine Chance, sich als Landbesitzer ansässig zu machen.

In der europäischen Presse war die orthodoxe Kirche Äthiopiens in den vergangenen Monaten immer wieder angeprangert worden, als sei sie der unsozialste Feudalherr, Besitzer eines Drittels des äthiopischen Bodens. Nichts ist unsinniger als diese Behauptung. Hier folgt man dem Text einer mittelalterlichen Legende, derzufolge der von dem Mönchsführer Takla Haimanot im Jahre 1270 auf den Thron geführte Salomonide, König Yekuno Amlak, aus Dank für die Hilfe der Mönche ein Drittel des äthiopischen Bodens der Kirche zugesprochen habe. Aber dieses Drittel ist nie ausgemessen worden, und Äthiopien war damals noch nicht zu der Ausdehnung gelangt, die es nach 1880 durch die Heereszüge in den Süden gewann. So hat denn der neu ins Amt gesetzte Leiter der Patriarchatsverwaltung Makonnen Zawde ein statement vom 21. Mai 1974 herausgegeben, das betonte, das Kirchenland erreiche nur 1 % des Staatsgebiets. Längst sei es in die Verfügungsgewalt der örtlichen Priesterfamilien übergegangen, die das Land auch dann in der eigenen Familie weitervererbten, wenn nur ein landloser Priester mit in die Bearbeitung eintrete. So habe die Kirche ganz im Gegenteil zu den Vorwürfen, die gegen sie erhoben werden, als erste ihr Land an den kleinen Mann gegeben und sei als Vorläufer der Landreform anzusehen.

Freilich, was die Versorgung der kirchlichen Institutionen in den seit den letzten 80 Jahren herangewachsenen Großstädten betrifft, sieht die Lage anders aus. Hier waren es Latifundien der neueroberten Südprovinzen, die von den Feudalherren, die sich diese Gebiete angeeignet hatten, gespendet waren, auf deren Bodenrente die städtische Kirchenarbeit ruhte. Die Landreform, die die Latifundien verstaatlichte und an die bisherigen Pächter ausgab, berührt die Frage der kirchlichen Latifundien dieser Gebiete nicht. Man weiß also nicht, was werden soll. Nach der Erklärung des Patriarchats vom 21. Mai 1974 handelt es sich um 30 000 166 Gasha, die 1 206 640 ha darstellen. Die Bodenrente, die davon anfallen sollte, betrage 2 192 242 äthiopische Dollar. Im Finanzministerium, das die Beträge zu erheben hat, liefen aber nur weit niedrigere Beträge, nämlich 1 429 606 Dollar ein.

Dabei zeigt sich, daß durch widersinnige Grundbucheintragungen die rechtlichen Verhältnisse äußerst kompliziert sind. So ist z.B. der Grundbesitz, auf dessen Rente die gesamte Arbeit der wichtigsten hauptstädtischen Kirche Holy Trinity beruht, auf den Namen der Prinzessin Tenagne Worq eingetragen und wurde durch die Haile Selassie I Foundation, eine durch ihre Korruption diskreditierte Institution, verwaltet.

Wenn die orthodoxe Kirchenarbeit in die Krise geraten sollte, so ist jetzt schon zu sehen, wo der entscheidende Krisenfaktor liegt: in den Finanzen. Die Errichtung von parish councils, wie sie die Hl. Synode im Oktober 1973 anordnete und die auch dazu bestimmt war, die Gemeindeangehörigen zum Zweck der Erhebung von Finanzbeiträgen zu registrieren, erfüllt ihre Funktion noch

nicht. Der orthodoxe Gläubige ist zwar stets dazu angehalten worden, Almosen zu spenden, aber daß er Beiträge leisten muß, damit seine Kirche als Institution am Leben bleibt, ist für ihn neu und ungewohnt.

Die Ideologisierung des „socialist Ethiopia" erfolgt ohne Konfrontation mit der Kirche

Die Vertreter der neuen Bewegung, die die große runde Plakette mit der Aufschrift „Ethiopia tikdem" am Rockaufschlag tragen, sprechen nicht von einer „Religion", die sie haben, sondern von ihrer „Philosophie", und diese Philosophie ist keine andere als die der kommunistischen Welt. Die täglichen Editorials der Zeitungen suchen die ideologische Ausrichtung der Allgemeinheit zu fördern. So hieß es im April 1975, es sei doch verständlich, daß man jetzt die Kooperation mit solchen Nationen suche, die den gleichen sozialistischen Idealen anhängen und schon längere Erfahrung in der Konstruktion einer sozialistischen Gesellschaft besitzen. Mit Vorliebe gehen die äthiopischen Regierungsdelegationen in die Volksrepubliken der Balkannationen. In der Presse überwiegt die Nachrichtengebung aus kommunistischen Ländern. Hungerbekämpfung im eigenen Land — so sagen einige junge Äthiopier — will man nicht länger mit dem hassenswerten Geld der Kapitalisten betreiben. „Das nächste Mal helfen wir uns selber."

In der Tat scheinen chinesische Modelle für den Aufbau auf äthiopische Verhältnisse gut übertragbar. Mit dem Bau der Querspange zwischen den beiden Nord-Süd-Straßen, die von Worreta am Tana-See nach Waldya im Hungergebiet von Wollo führen soll, machen sich die chinesischen Entwicklungshelfer, in der Tracht der blauen Ameisen mit dem typischen chinesischen Strohhut auf dem Kopf, beliebt. „Die Chinesen sind unsere besten Freunde", heißt es dann. Gegen Anwendung solcher Modelle im Bereich der Wirtschaft wird es keinen christlichen Widerspruch geben können, weder von Christen aus dem westlichen Ausland noch von seiten äthiopischer Gläubiger.

Mit einer bewundernswerten Energie hat die Militärregierung den Trend der jungen Bildungselite durchbrochen, sich im urbanen Milieu der Hauptstadt zu behaupten und die Arbeit in der unentwickelten Provinz zu verschmähen. Die Behörde „Development through cooperation", kurzweg die Mamria genannt, die im blauen Universitätsgebäude der naturwissenschaftlichen Fakultät residiert, die Bundespräsident Lübke als Geschenk des deutschen Volkes an das äthiopische anläßlich seines Äthiopienbesuches stiftete, pumpt 60 000 uniformierte Studenten und Oberschüler in die abgelegensten Provinzen zur Alphabetisierungs- und Ideologisierungskampagne. Spötter sagen, die jungen Leute spielen in ihren camps nur Volley-Ball, die Zeitungen dagegen sind voll der Jubelbilder vom Empfang der Campaigner in den unentwickelten Gebieten. Am besten verläßt man sich auf das, was man mit eigenen Augen sehen kann. Da fehlt es nicht an durchaus positiven Eindrücken. Etwa in den Dörfern, die auf den Terrassen der Niltal-Ufer liegen: Horden von kleinem schwarzem Volk warten darauf, daß ihr Campaigner-Lehrer oder -Lehrerin mit dem Landbus von Dejen jeden Morgen

heranfährt, einen Packen Lesebücher unter dem Arm, um auf irgendeiner Steinhalde sitzend Unterricht zu erteilen.

Die Militärs haben sich vor Eingriffen in das Kirchenleben, selbst da, wo es zur Lösung innerkirchlicher Konflikte nötig gewesen wäre, zurückgehalten. Bei Stellenbesetzungen in den Hofkirchen, die bisher dem Kaiser vorbehalten waren, treten sie in die Lücke, aber nicht ohne die Wünsche des Patriarchats zu respektieren. Wenn sie zu kirchlichen Anlässen als Redner aufgeboten werden, sind sie aber genötigt, die Beziehung zwischen der sozialistischen Philosophie und der religiösen Tradition auszumessen. Was sagen sie dann?

Gewiß, General Tafari Bante, den man als Regierungschef herausgestellt hat, äußerte bei der Parade der Campaigner, bisher habe Gott Priorität genossen, jetzt genieße es der Mensch. Solch ein Ausspruch steht vereinzelt da. Als eigentliche Generallinie muß man den Versuch ansehen, eine untergründige Identität zwischen der Botschaft der großen Religionen Islam und Christentum und der sozialistischen Philosophie zu betonen. Die großen Religionen, so heißt es dann, pflegten die gleiche „Wir-Gesinnung" wie die sozialistische Philosophie.

Daß der Marxismus-Leninismus in der Sowjetunion, nicht anders der Maoismus, den Aufbau eines sozialistischen Gesellschaftssystems sich nicht ohne Ausmerzung der Kirche vorstellen kann, ist ein Stück kommunistische Realität, die im äthiopischen Informationswesen unterdrückt wird. Wenn man es mit Äthiopien gut meint, wird man das nicht für falsch halten können. Möge die Brücke, die man von der neuen sozialistischen Philosophie zur traditionellen Orthodoxie geschlagen hat, möglichst lange begehbar bleiben! In der jetzigen Übergangsperiode erweist sich die Kirche als unentbehrlicher gesellschaftlicher Stabilisator. Der tüchtige, in Berlin promovierte Erziehungsminister Dr. Haile Gabriel Dagne trug folgendes Raisonnement vor: „Die Militärregierung ist nicht gegen die Kirche. Sie ist für die Masse. Da die Masse ihre Kirche liebt, kann die Regierung nie gegen die Kirche sein." In der Tat, in gemeinsamen Besprechungen zwischen Gouverneuren, Ministerialbeamten und Bischöfen in den Provinzen konnte man immer bemerken, daß die neueingesetzten Männer, die noch immer „orthodoxe Äthiopier" waren, die Tradition fortsetzten, demütig mit der Stirn das Handkreuz des Bischofs zu berühren und seine Hand zu küssen.

Noch hat die Militärregierung davon Abstand genommen, ein Kultusministerium zu organisieren, das ein staatliches behördenmäßiges Organ für die Verhandlungen mit dem Patriarchat darstellen könnte, obwohl ein ehrgeiziger Priester Solomon Gabra Selassie sich eifrig dafür empfiehlt. Statt dessen wurde einer der im Patriarchat tätigen Vikarbischöfe, Abuna Samuel, in die Doppelfunktion gehoben, Vertreter der Kirche gegenüber dem Staat als Mitglied des Advisory Council zu sein und gleichzeitig Vertreter des Staates gegenüber der Kirche. Abuna Samuel hat in Sowjetbulgarien orthodoxe Theologie studiert. Es zahlt sich auch in anderen Bereichen aus, daß die theologischen Ausbildungsstätten in der Sowjetunion und in den Volksrepubliken Rumänien und Bulgarien der äthiopischen Kirche so zahlreiche Stipendien zur Verfügung gestellt haben. Die von dort rückkehrenden Theologen stehen im Geruch politischer Zuverlässigkeit auch im neuen politischen System Äthiopiens.

Zu der vom Dogma abgesicherten Struktur der äthiopischen Orthodoxie hatte es gehört, daß an der Spitze des orthodoxen Volkes ein Kaiser stand, in dessen Adern das Blut König Salomos und der Königin von Saba fließt und der sich durch Charismen als der von Gott gewollte Herrscher auswies. Die Dynastie von Lasta war als usurpatorisch angesehen. Noch anläßlich des Revolutionsversuchs der beiden Brüder Girmane und Mengistu vom Dezember 1960 hatte ein Aufruf des damaligen Patriarchen Baselyos, daß die Gläubigen sich mit dem Kaiser zu verbinden haben, dazu beigetragen, daß die Rebellion scheiterte. Der revolutionäre Girmame wurde vor der Exekution vom Patriarchen exkommuniziert. Das entsprach äthiopischer Tradition, denn eine Zweireichelehre, wie sie im Luthertum eingebürgert ist, die zum Unterscheiden eines staatlichen und eines geistlichen Bereichs hätte dienen können, war in Äthiopien während seiner über eineinhalb tausend Jahre langen Christentumsgeschichte unbekannt geblieben.

Der orthodoxen Kirche war der Übergang dadurch erleichtert, daß der Kaiser, wenn auch selber machtlos, doch eine Zeitlang die Funktion der Galions-Figur am Staatsschiff übernahm, jedenfalls die ihm abgezwungenen Reformen kaiserlich legitimierte. Doch plötzlich — einen Tag vor der Inhaftnahme des Kaisers — erklärte das Patriarchat, die Sache der Revolution sei eine heilige Sache. Die orthodoxe Grundtendenz, mit dem Inhaber der Macht in Symphonie zu leben, hatte damit auch in Äthiopien den Partnerwechsel vollzogen. Doch die innerhalb der Kirche gegeneinander wirkenden Tendenzen schlossen der Kirche für eine Zeitlang den Mund. Das ist im März 1975 wieder anders geworden. Das Patriarchat berief die Inhaber kirchlicher Verwaltungsämter aus dem ganzen Reich für die Zeit vom 13. bis 20. März in der Patriarchatshalle zusammen, um Richtlinien für die Zusammenarbeit der Kirche mit der politischen Bewegung erarbeiten zu lassen. Der wegen seines Konformismus bekannte Priester Solomon hatte die Arbeiten zu leiten, der Ideologe des Derg, Major Atnafu Abate, wurde zu einem richtungweisenden Referat herbeigeholt.

Atnafu rief dazu auf, alle religiösen Spaltungen in Äthiopien zu vergessen. Er zeigte genug Geschichtssinn, um positiv zu würdigen, daß die Väter der äthiopischen Kirche ihre Botschaft im ganzen Land verbreitet hätten, forderte aber nun neue Ansätze der Evangelisierung auf einer Linie, die auch zur Planerfüllung des Sozialismus führe. In der Geschichte habe die Ge'ezsprache als Kommunikationsvehikel dienen können. Doch jetzt müsse man Amharisch, Galinya, Tigrinya und andere Stammessprachen benutzen. Atnafu konnte sich auf Äußerungen von Kirchenmännern berufen, wenn er nun seinerseits betonte, daß die Ziele des äthiopischen Sozialismus sowohl von der Bibel wie vom Koran gerechtfertigt würden. Religiöse Aufklärung und sozioökonomischer Fortschritt hätten Hand in Hand zu gehen. Bliebe in dieser Hinsicht eine religiöse Gruppe im Rückstand, so werde sich dies ungünstig auf die Anhängerzahl dieser Denomination auswirken.

Mamher Solomon Gabra Selassie schmiedete unter dem Eindruck dieses Appells eine Resolution von 45 Punkten zusammen. Als einzelne Punkte stechen darin hervor: eine Zustimmung zu dem Prinzip, daß das Land dem gehören solle, der es pflügt, eine Aufforderung an die Kirchenlehrer, das Gleichheits-

prinzip, das im Christentum angelegt sei, hervorzukehren und von da aus den regierungsoffiziellen Sozialismus zu unterstützen, Aufruf zu karitativer Aktion, insbesondere durch Errichtung von Unterkünften rund um die bestehenden Kirchen zur Aufnahme der Bettler, die sich an den Heiligentagen bei den Kirchen einfinden, Betonung, wie notwendig auch in einer sozialistischen Gesellschaft die Disziplin sei, Verdammung jeder antisozialistischen Opposition und Bereitwilligkeit, die Verkündigungsmöglichkeiten der Kirche zu nutzen, um den neuen Sozialismus dem Volk verständlich zu machen. Als Mittel dazu wurde die Einberufung regionaler Kirchenkonferenzen (Guba'e) empfohlen.

Mögen bei den Kirchenverwaltern, die, in Addis Abeba zusammengetrommelt, ihre Resolution mit obligater Einstimmigkeit faßten, taktische Erwägungen mitgespielt haben, so ist dies durchaus nicht so bei der jungen Generation der Kirchenschüler, die sich von den neuen sozialistischen Idealen haben mitreißen lassen. Sie dichten im traditionellen Versmaß der Qene (versifizierte Predigten, die im Anschluß an die Liturgie gesungen werden) das Lob des sozialistischen Äthiopien. Der Schüler der St. Gabriel-Kirchenschule von Dabat Yohannes Heywat — einer mit deutschen Kirchengeldern gestifteten Schule — schuf den Vers:

Jetzt haben wir das Analphabetentum besiegt
durch die Hilfe, die wir aus Deutschland empfingen.
Wir gehen heute im Licht,
fortschreitend von einer Lektion zur anderen.
Dabei sind wir gute Glieder unserer Kirche
und nehmen doch teil am Glück aller Äthiopier.
Denn anhebend im Februar letztvergangenen Jahres
haben wir über den Feudalismus gesiegt.

Frühere Schlüsselpersonen kirchlichen Lebens sitzen in Haft

Unter den 59 Erschossenen, die im Oktober 1974 in einem Zuge mit dem damaligen Chef der Militärregierung, der wegen seiner allzu nachgiebig beurteilten Eritrea-Politik vom Derg nicht länger getragen wurde, liquidiert waren, befanden sich keine kirchlichen Persönlichkeiten. Im April dieses Jahres wurde der Präsident der lutherischen Mekana-Iyasus-Church, Ato Amanuel, der wegen seiner früheren Eigenschaft als Minister des Bergwerkwesens verhaftet war, wieder auf freien Fuß gesetzt, von den orthodoxen Kirchenführern aber bisher nur Dimetros Gorfu. Vier Männer, die in der kaiserlichen Zeit Schlüsselstellungen innegehabt hatten, sitzen in Haft: Der erste Hofgeistliche Liqa Seltanat Habte Maryam Worqneh, dem auch die Leitung der Abteilung Religious Affairs in des Kaisers Privatkabinett anvertraut war — Nebura Ed Ermyas Kebede, früher Oberhaupt der Kirche von Aksum, alsdann mehrere Jahre im Ministerrang Leiter der Patriarchatsverwaltung in Addis Abeba — dessen Schwager, früher Leiter der Patriarchatskommission, welche die aus ökumenischen Kreisen des Auslands kommenden finanziellen Beträge zu verwalten hatte (Church Development Commission), der zuletzt in Aksum regierende Nebura Ed mit Namen Gabra Selassie.

Die Fälle der drei letztgenannten Häftlinge liegen einfach. Ihnen wird zur Last gelegt, daß sie die der äthiopischen Kirche zur Verfügung gestellten Entwicklungsgelder veruntreut haben. Man munkelt, daß der Fall des Ermyas Kebede in seine Aksumer Amtszeit zurückreicht, wo er sich an Beträgen vergriffen habe, die für den Bau einer städtischen Wasserleitung bestimmt waren. Auch klagen Priester, die zu einem vom Ökumenischen Rat der Kirchen angeregten Fortbildungskurs nach Addis Abeba einberufen waren, daß er die zugestandenen täglichen 5 Dollar nicht ausgezahlt habe. Diese Männer haben an der allgemeinen Korruption teilgenommen, die in den Führungskreisen üblich war, nicht anders als der Präsident der Haile Selassie I Foundation, Ato Kebede, der nicht weniger häufig Empfänger ökumenischer Mittel zur Durchführung karitativer Unternehmungen empfing und gleichfalls in Haft sitzt. Man erwartet, daß diese Männer eine Strafe von drei bis vier Jahren zu verbüßen haben werden und damit ihr Fall ausgestanden sein wird.

Für den Hofgeistlichen Liqa Seltanat Habte Maryam liegt der Fall anders. Ihm wird man keine Korruption nachsagen können. Liqa Seltanat lebte als bedürfnisloser Mönch. Aber er hat Macht besessen, nicht nur dadurch, daß er in einer ungewöhnlichen Kontaktfähigkeit unzählige einflußreiche Menschen an seine Person band und auf jeder Party als belebendes Moment erschien, sondern auch dadurch, daß er als Confessor des Kaisers die Entscheidungen des Monarchen mitbestimmen konnte. Sein Vorgänger im Confessorenamt Aba Hana war von dem Revolutionär von 1960, Girmane, als die Rebellion zu scheitern schien, im Grünen Salon des Schlosses niedergeschossen worden, einfach deswegen, weil er auch zu den verhaßten Machtinhabern gehörte. Aba Hana war so verhaßt, daß im Volk die Legende erschien, die Friedhofserde des Klosters Debra Libanos, in der seine Leiche begraben wurde, habe ihn dreimal ausgespien. Aba Hana hatte den Zugang zum Monarchen für andere öffnen oder verschließen können. Das war seine Art von Machtübung. Im Falle des Liqa Seltanat Habte Maryam scheint es eher dies gewesen zu sein, daß er mit seiner Tätigkeit im Privatkabinett des Kaisers die Leitung seines kaiserlichen Geheimdienstes verband. Solange Liqa Seltanat auf freiem Fuß war, muß seine Zwischenträgerfunktion zu der Zeit, da der Kaiser selbst noch regierte, aber den Palast nicht mehr verlassen konnte, der Militärmacht bedrohlich erschienen sein. Jetzt munkelt man in Kreisen, die stets in machtmäßiger Rivalität zu dem Hofgeistlichen gestanden hatten, Liqa Seltanat sei in einen der Geheimmorde, die vom Kaiserhof inspiriert waren, verstrickt. Das kann viel bedeuten, aber auch wenig, etwa nur eine Bestattung einer Leiche unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Aber indem man dies niederschreibt, fragt man sich, ob es recht ist, Addis Abeba-Gerüchte zu verbreiten.

Jedenfalls wird dieser in der theologischen Schule des Konstantinopler Patriarchats in Chalki ausgebildete Mann mit seinem weiten Horizont und seiner Reformdynamik der äthiopischen orthodoxen Kirche fehlen, solange er durch die Haft vom öffentlichen Wirken ausgeschlossen ist. Inzwischen erfüllt er im alten Menelik-Palast, in dem Haile Selassie als Gefangener sitzt, an seinem kaiserlichen Herrn die Seelsorgeaufgabe.

Bei einer äthiopischen Bischofssynode in der üblichen nachösterlichen Woche 1973 war Habte Maryam als Kandidat für die Besetzung eines vakanten

Bischofsstuhls aufgestellt. Er witterte, daß er damit um seine Machtstellung gebracht werden sollte, und zog seine Kandidatur zurück. Heute ist zu fragen, ob sich eine solche Konstellation für ihn noch einmal wiederholen wird.

Aber die nationale Hierarchie behauptet sich

Man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß Patriarch Tewoflos heute in Affären verstrickt erscheint, die dem gefangengehaltenen Kaiser Haile Selassie zur Last gelegt werden. Noch im vergangenen Oktober schien es so, als ob innerkirchliche Kräfte, die in Opposition zu ihm traten, den Patriarchen entthronen könnten. Dabei sprach mit, daß die Priesterschaft der lokalen Kirchen jahrhundertelang an örtliche Autonomie gewohnt war und sich schwer damit abfinden kann, daß ihre Selbständigkeit seit 1951 durch eine hierarchische und kirchenbürokratische Superstruktur überwölbt wird. Das Patriarchat lähmt die örtlichen Initiativen, saugt Geldmittel ab, um selbst existieren zu können, gibt aber nichts ins örtliche Kirchenleben hinein. Der ägyptische Abuna, der 1½ Jahrtausende lang als bischöflicher Leiter der äthiopischen Kirche vom alexandrinischen bzw. koptischen Patriarchen entsandt war, hatte zwar in der jeweiligen Kaiserresidenz residiert, die Tabotat der Kirchen, die in monatelangen Prozessionen zu ihm gebracht wurden, geweiht und auch gegen Bezahlung von zwei Salzstücken den Weihekandidaten fürs Diakonenamt und das Priestertum die Hände aufgelegt, aber meist unfähig, die Sprachen der Äthiopier zu verstehen, oder zu gebrechlich, um sich in den entfernten Klöstern und Kirchorten des Berglandes präsent machen zu können, hatte er die örtlichen Instanzen in ihre Autonomie nicht eingeschränkt.

Aber im Oktober 1974 gelang es nicht, in diese „historischen" Verhältnisse zurückzukehren. Der Patriarch wurde nicht abgelöst, einfach deswegen nicht, weil er Patriarch war. Das im Grunde auf Hierarchie angelegte Strukturbewußtsein der Orthodoxie behauptete sich in der äthiopischen Krise.

Es verdient festgehalten zu werden, daß die Militärregierung selber die Hände aus dem Spiel ließ. Als gefährlichster Gegner des Patriarchen trat der Leiter der Patriarchatsverwaltung hervor, Makonnen Zawde, der noch in der Übergangsperiode vom Kaiser in dieses Amt eingesetzt war, nachdem die Militärmacht Ermyas Kebede seiner Korruption wegen in Haft genommen hatte. Makonnen Zawde wies dem Patriarchen nach, daß er das große Grundstück am Südrand der Hauptstadt zum Bau der St. Gabriels-Kirche, mit der eine Devotionalienwerkstatt (von „Brot für die Welt" gestiftet), ein Waisenhaus für die Kinder der Hungergebiete, eine Kirchenschule und eine Klosterniederlassung (teils schon errichtet, teils in der Planung befindlich) verbunden sind, als sein Privateigentum hatte ins Grundbuch eintragen lassen, ebenso ein Hochhaus, das mit kirchlichen Geldern gebaut war. Ein Vermögenswert von 490 000 äthiopischen Dollars, macht eine Steuerschuld von 19 000 Dollar — so lautete die Rechnung, die Makonnen Zawde seinem Patriarchen aufmachte. Doch der Patriarch konnte nachweisen, daß die Einkünfte des Hochhauses ausschließlich für den Aufbau von St. Gabriel gedient hatten, dem künftigen „Vatikan" der äthiopischen Orthodoxie. Um der Unruhe ein Ende zu bereiten, pensionierte die Regierung den

streitbaren Leiter der Patriarchatsverwaltung, und auch die Vertreter von Kirchenprovinzen, die, rund um die Heimatprovinz des Patriarchen — Godjam — gelegen, mit Godjam rivalisieren, die den Angriff auf den Patriarchen unterstützt hatten, mußten sich eine Versetzung gefallen lassen.

Die Oktoberkrise des Patriarchats wird sich nicht wiederholen. Es macht sich ein neues Motiv geltend, nämlich die Sorge, man habe im sozialistischen Äthiopien, um sich den kirchlichen Freiraum zu erhalten, den Rückhalt an einer in ihrer Kollektivität mächtigen Institution nötig, wie das Patriarchat sie darstellt. Selbst die bisher als Hofkirche von der patriarchalen Jurisdiktion unabhängige Holy Trinity Church möchte ihre Exemtion nicht fortsetzen. Noch unter Liqa Seltanat war die Exemtion der Hofkirche benutzt worden, um kirchliche Reforminstitutionen, Schulen, Klöster neuer Art, kirchliche Vereine, die „Orthodox Mission", die Herausgabe einer eigenen Zeitschrift (Dimtsa Tewahido) als eine unabhängige Nebenkirche ins Dasein zu rufen. Jetzt befürwortet auch Holy Trinity in richtiger Witterung für das Kommende eine einheitliche Zusammenfassung des Kirchenlebens unter dem Patriarchat.

Will man die Tendenz ablesen, die bei der Neubesetzung freigewordener Ämter vorwaltet, so muß man eine Klerikalisierung feststellen — dort, wo bisher Laien im Amt saßen, wurden Kleriker nominiert (Bischof Makarios als neuer Leiter der Patriarchatsadministration und der Mönch Aba Gabra Medhin Gabra Yohannes als Leiter der Church Development Commission).

Die stillen Verluste im Spirituellen wird man erst später merken

Das proprium der Kirche kommt in ihren offiziellen Verlautbarungen zur aktuellen Situation nicht zur Sprache. Als ob sie nicht wüßte, wozu sie da ist, empfiehlt sich die Kirche mit dem Hinweis auf die sekundären Nebeneffekte, die ihr Vorhandensein in der äthiopischen Geschichte bewirkt hat und die auch weiterhin zu bewirken sie in der Lage sein wird: ihre Mithilfe zur Alphabetisierung, zum sozialen Ausgleich, zur Integration sonst gegensätzlicher Gruppen. Die Kirche dient sich damit dem neuen Sozialismus an. Wenn sie selbst nicht sagt, wozu sie da ist — wie sollen es die andern wissen? Die „Philosophie" des äthiopischen Militärsozialismus ist weiträumig genug, daß sowohl der Islam wie die Orthodoxie, ohne ihre Substanz zu verlieren, sich darin einrichten und in ihrem Wirkungsbereich diesem Sozialismus eine Konkretisierung verleihen könnten.

Die Substanz liegt in der äthiopischen kirchlichen Tradition. Aber um diese Tradition hat sich wie eine Kruste herumgelegt, daß sie in der Kirchensprache des Ge'ez in Literatur, Hymnik, Liturgie, poetischer Produktion der versifizierten Predigten da ist, in der modernen Bildung aber das Erlernen der Ge'ezsprache vernachlässigt wurde. Auch in jenem Teil des Kirchenvolkes, das die Ge'ezsprache noch erlernt, wird der Reichtum der Tradition nicht mehr verstanden, sondern nur noch memoriert und rezitiert. Es fehlt an den Männern in der Kirche, die einen neuen Verstehensrahmen schaffen, innerhalb dessen man die Traditionsbrocken neu einordnen kann.

Auch der Bildungselite der Studenten und Oberschüler gegenüber, denen die sozialistische Philosophie Selbstverstehen und Handlungsorientierung vermittelt

und denen der säkulare Messianismus den orthodoxen ersetzt, genügt eine nur sprachliche Übersetzung des Traditionsgutes nicht. Ihnen läßt sich nur mit einer Theologie begegnen, die genug Philosophie in sich aufgenommen hat, um „systematisch" zu sein, und somit in einen ganzen Verstehenszusammenhang hineinzugeleiten vermag.

Es fehlt zwar in Äthiopien nicht gänzlich an Männern, die einer so gestellten Aufgabe gewachsen wären, aber sie sind zu wenige, um in dem elementaren Umwandlungsprozeß, in dem das äthiopische Bewußtsein augenblicklich begriffen ist, die theologische Dimension offenzuhalten.

Bisher waren es Akte spiritueller Väterlichkeit, die sich in zwei Institutionen — beide eigentümlich äthiopisch — auswirkten, welche das der Tradition innewohnende Mysterium an Priester und Gläubige vermittelten: In der Kirchenschule (Manfassawi temerhert bet) war es der Gelehrte, der Mamher, in der Familie der Seelenvater (Nefs abbat), der wie ein Vater an den ihm zugeordneten Gläubigen handelte und von ihnen wie ein Vater geliebt war.

Die äthiopische Orthodoxie kennt kein Magisterium, das den Bischöfen reserviert wäre. Statt dessen ist die autoritäre Weitergabe der Kirchenlehre diesen Gelehrten anvertraut, von denen gesagt wird, daß „sie den Heiligen Geist empfingen und anstelle der Apostel bestimmt sind". Jeder Mamher kann seinen Platz in einem Gelehrtenstammbaum angeben, der bis zum Anfänger seiner Kunst in Äthiopien zurückreicht. Diese Sukzessionslisten verbürgen die unverfälschte Übergabe des Lehrguts und die legitime Übertragung des Lehrmandats. Man bedenke, welch hohe Bedeutung solche Sukzessionsketten einheimischer Gelehrter in einer orthodox geprägten Kirche wie der äthiopischen besitzen müssen, die, da bis 1951 das Bischofsamt immer an einen aus Kairo gesandten ägyptischen Mönch vergeben war, keine Bischofslisten mit Weihesukzession ihr eigen nennt. Die Lehrer rekrutierten ihre Scholaren aus herbeiwandernden Knaben, die im Alter von etwa zwölf Jahren aus ihrem Elternhaus fortlaufen. Es gibt in Äthiopien ein jugendliches Ausreißertum als sakrale Institution. Ein Knabe, der sich berufen fühlt, verläßt eines Nachts sein Zuhause, um nie wieder die Beziehung zu Vater und Mutter aufzunehmen. Mit dem Bergziegenfellumhang als vaganter Scholar kenntlich, wandert der Knabe tausend Meilen bis zu einem berühmten Lehrer und richtet sich bei ihm in einer primitiven Strohhütte womöglich für 15 Jahre ein, vom Bettel im benachbarten Dorfe lebend. Der aus dem Elternhaus ausgeschiedene Knabe gibt seinen Vatersnamen auf und nimmt dafür den Namen seines Lehrers an. Da der Unterricht des Lehrers nicht klassenweise erfolgt, sondern im Einzelunterricht, realisiert sich ein wahrhaftes Vater-Sohn-Verhältnis.

Doch jetzt spricht es sich unter den Scholaren herum, daß sich an die Kirchenausbildung keine Berufskarriere, mit der man Geld verdienen kann, anschließt. Wo noch vor wenigen Jahren Hunderte um einen berühmten Lehrer im Bergkloster oder bei einer Debr-Kirche gesiedelt hatten, ist heute alles verödet. Die Spitze der traditionellen Kirchengelehrsamkeit fand sich in der früheren Kaiserstadt Gondar. Bis zum Oktober 1974 erhielten die Mamheran von Gondar, 72 an der Zahl, noch immer aus der Privatschatulle des Kaisers Zuwendungen, 200 äthiopische Dollar im Monat für den berühmtesten unter ihnen, Mamher Ayelle, wenigstens 10 Dollar für diejenigen, die zu seinen Füßen studierten, zusammen-

gerechnet im Monat 1460 Dollar. Diese Geldquelle ist vertrocknet. Die Mamheran werden nicht laut schreien, sondern einer um den anderen für den Rest ihrer Tage in ein Bergkloster abwandern. Schluß mit der traditionellen Kirchengelehrsamkeit und der väterlichen Methode ihrer Übermittlung!

Nicht weniger kräftig ist das spirituelle Vaterverhältnis des äthiopischen Laien zu seinem Seelenvater ausgeprägt, den sich der Mann im Augenblick seiner Verehelichung unter der Priesterschaft für seine ganze Familie aussucht. Vom Nefs Abbat läßt man sich zur Beichte an die Gräber des Kirchenhofs führen. Ihn ruft man herbei, wenn die Kinder im Hause schwer lösbare Erziehungsprobleme stellen. Von ihm erwartet man, daß er mit dem Handkreuz Wasser weiht und den Tukul besprengt, wenn die Frau geboren hat. Monatlich empfängt man seinen Besuch. Gern wählt man einen strengen Asketen als seinen Beichtvater. Ihm wird das Charisma zugesprochen, unerkannte Sünden aufdecken zu können. Beim Sterben eines Heiligen fragten seine geistlichen Söhne: „Vater! Wer wird uns jetzt die heimlich von uns vollendeten Sünden aufdecken, damit wir zum Bringen guter Frucht geändert werden?" Ein Confessor soll möglichst nicht mehr als sieben Beichtkinder haben. Das ist ein Grund, warum sich die Gläubigen der Ausdünnung der Priesterzahl — jetzt 200 000 für 10 Millionen Gläubige — widersetzen. Doch die Priesterzahl wird schrumpfen. In den Städten, wo der arrivierte Äthiopier auf höheres Bildungsniveau gelangt ist als es die durchschnittlichen Priester erreichen, wagt sich schon lange kein Nefs Abbat mehr ins Haus zum obligaten Besuch.

Die Studenten und Oberschüler, die jetzt in einer Zahl von 60 000 zur Alphabetisierung und Ideologisierung in die entferntesten Provinzen gepumpt sind, haben in ihrer Urbanität Einfluß spiritueller Väterlichkeit nie an sich erfahren. Schon ist es in ihrer Mitte den orthodox orientierten Studenten schwergemacht, ihre fromme Praxis im Campaigner-Lager fortzusetzen — ebenso schwer wie seinerzeit den Mädeln des MBK oder den Jungen der Evangelischen Jungenwacht in den Gliederungen der HJ. In das neue Schema von „equality", die alle Genossen freigibt, und „discipline", die alle zusammenhält, wie es die sich nach vorne drängenden Konformisten unter den äthiopischen Klerikern für sich adoptieren, werden die Akte spiritueller Väterlichkeit ohnehin nicht mehr hineinpassen.

Friedrich Heyer

Die irischen Kirchen und der irische Konflikt

DETERMINANTEN IN DER NORDIRISCHEN GESELLSCHAFT

Wenn man über die politische, soziale und ökonomische Dimension des irischen Konfliktgeschehens spricht, hat man unmittelbar mit der Funktion der Kirchen im Konflikt zu tun! Insofern sind die deutschen Kirchen schon seit Jahren beteiligt, als die Presse- und Informationsmittel immer wieder über einzelne

Aspekte des Konfliktgeschehens unterrichten. Seit wenigen Tagen* ist ein bisher unbegrenzter Waffenstillstand in Kraft getreten — ein Waffenstillstand, auf den man seit fast sechs Jahren gewartet hat. Es ist schwer, diesen Waffenstillstand zu beurteilen. Die einen sagen, er sei nur eine taktische Maßnahme der provisorischen IRA, die durch das Kampfgeschehen der letzten Monate ermüdet und abgenutzt ist; andere sagen, die IRA sei durchaus bereit, jetzt einen Waffenstillstand beizubehalten, nachdem Großbritannien Zusagen gemacht hat, die in der Richtung der älteren Forderungen der IRA liegen.

Weshalb interessieren wir uns als Mitglieder einer zentraleuropäischen Kirche für das Geschehen in Irland? Mehrere Gesichtspunkte sind hier zu nennen: die Absonderlichkeit des in Irland angewandten Terrors (Richter- und Zeugenmord), das Übergreifen der bewaffneten Auseinandersetzungen auf die Republik Irland und Großbritannien, die Präsenz von konfessionalistischen Elementen im Konflikt und spezifisch apologetisches Verhalten der am Konflikt beteiligten gesellschaftlichen Gruppen.

Der Konflikt, wie er sich seit etwa sechs Jahren darstellt, hat mehrere Dimensionen und Ursachen:

a) Man könnte sagen, daß es ein historischer Konflikt oder ein politischer Gegensatz zwischen zwei Nationen am westlichen Rande Europas ist, der zurückreicht bis ins 12. Jahrhundert.

b) Mit Beginn des 17. Jahrhunderts rückt die konfessionelle Dimension des Konflikts zunehmend in den Vordergrund.

c) Das Verhältnis zwischen Großbritannien und Irland ist bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts hinein ein imperialistisches oder gleichsam koloniales Verhältnis gewesen.

d) Der Konflikt ist wegen des kulturellen und politisch-weltanschaulichen Gegensatzes zwischen Großbritannien und Irland weiterhin ein nationalistischer Konflikt.

e) Schließlich müßte man im Wege heutiger politologischer Beschreibung feststellen, daß aus dem sozialen Gegensatz zwischen Bevölkerungsgruppen, die Privilegien besitzen, und solchen, denen man sie vorenthält, die Dimension des entwicklungspolitischen Konflikts entstanden ist. Irland ist nämlich eines der größten Notstandsgebiete in Europa: von der Armut der Bevölkerung her und von allen Indikatoren, die sich hier nennen lassen, aus, ist Irland nicht weit entfernt vom sozialen Status Süditaliens und anderer unterentwickelter Gebiete in Europa.

Diese verschiedenen Ebenen des Konflikts liegen in Nordirland schwer trennbar ineinander, und es kann definiert werden, daß es sich um einen *konfessionellen Konflikt im weiteren Felde des nationalen, entwicklungspolitischen, imperialistisch-kolonialistischen und machtpolitischen Gegensatzes* handelt, der bis in das 12. Jahrhundert zurückgeht.

Wenn wir von dieser Begriffsbestimmung aus die nordirische Wirklichkeit analysieren, ergeben sich zwangsläufig einige Klarheiten über das politische und

* Vortrag, gehalten am 14. Februar 1975 in Frankfurt.

gesellschaftliche Geschehen. Es gibt bisher kaum Parteien, die sich nicht entlang konfessionalistischer Grenzen organisiert haben. Verschiedene Versuche, Parteien zu bilden, welche die konfessionelle Grenze überschreiten, die also z.B. konfessionell neutral sind, hatten bisher in Irland keine Chance. Es gibt in Nordirland keine Gewerkschaften, die sich nicht der konfessionellen Grenze in der Bevölkerung angeschlossen haben. Aufgrund einer jahrhundertelangen Erfahrung, hatte das auf seiten der irischen Bevölkerung eine latente Neigung zum Extremismus zur Folge.

ASPEKTE DER GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT

Nordirland „überwiegend protestantisch" — was heißt das? Die Gesamtbevölkerung Irlands beträgt ca. 4,5 Millionen, von denen 1,5 Millionen in Nordirland leben. Gemeinhin spricht man von einer Million nordirischer Protestanten (Presbyterianische Kirche in Irland, anglikanische Church of Ireland, Methodistische Kirche u.a.), so daß ein Drittel der Nordiren Katholiken sind und die römisch-katholische Kirche damit die stärkste Kirche in Ulster ist.

Die jahrelangen bewaffneten Auseinandersetzungen haben sich in Texten der nordirischen Volksdichtung niedergeschlagen. Die Erfahrungen von Diskriminierung, Angst, Trauer und Tod wurden von einzelnen zu eindrucksvollen Informationen über den kulturellen, psychologischen und sozialen Hintergrund verdichtet.

Ein sechsjähriger Junge schrieb wie folgt:

Ich bin erst sechs Jahre alt,
Sohn meines Vaters.
Wenn ich groß bin,
kauf ich mir ein Gewehr
und schieße die englischen Bastarde tot.
Sie traten mich nicht,
brachen mir auch keinen Arm.
Aber was sie taten, ist viel, viel schlimmer:
Sie erschossen meinen ältesten Bruder Sean.
Mutter weint nachts oft,
und sie betet, daß sie es ertragen kann.
Sie nimmt nicht wahr,
daß ich im Treppenhaus lausche.
Auch ich weine immer,
wenn ich traurig bin.
Denn Long Kesh hält meinen Dad fest,
den ich nur noch selten sehen kann.
Ich fand einen großen Stein,
um ihn auf einen Soldaten zu werfen.
Wenn ich älter bin, werde ich ein Gewehr haben —
dann werde ich mit Bleikugeln schießen.

In diesem Text spiegelt sich das in den Ghettogebieten Belfasts oder Londonderrys herrschende katholisch-republikanische Milieu, mit dem sich bereits die

Kinder identifizieren. Der Anspruch, daß die britische Armee in Nordirland nicht mehr bleiben darf, wird durch persönliche Erfahrungen des Kindes untermauert. Der älteste Bruder ist erschossen worden, vielleicht ein 16jähriger Jugendlicher, der als Soldat der IRA erkannt und bei einem Schußwechsel getötet worden war. Die Erwähnung von Long Kesh spielt an auf das von Premierminister Faulkner eröffnete Internierungslager, in welchem aus Sicherheitsgesichtspunkten junge Katholiken festgehalten wurden, deren Mitgliedschaft bei der IRA man zwar vermuten, jedoch nicht beweisen konnte.

Der zweite Text ist ebenso von einem Kind verfaßt und geht auf einen Vorgang in der Republik Irland ein:

Fort — in den Himmel
Seamus, Joe und Kevin
waren im Gefängnishof,
als ein Hubschrauber landete
und sie durch die Luft entführte.
Seamus, Joe und Kevin —
jetzt frei und nicht mehr zu finden.
Cosgrave ist erschrocken,
läßt nach den dreien fahnden.
Seamus, Joe und Kevin
wurden nachmittags befreit.
Cosgrave und seine Soldaten hofften,
sie schnell wieder zu haben.
Aber Seamus, Joe und Kevin
wird er nie mehr fangen,
denn sie haben Freunde
aus der I.R.A.
(verfaßt von Dara O'Hagan, Lurgan, Co. Armagh, 9 Jahre alt,
aus Verehrung für ihren Vater)

Im Oktober 1973 werden während der Bewegungszeit in einem Gefängnis bei Dublin inhaftierte IRA-Angehörige von einem entführten Hubschrauber befreit. Der Hubschrauber wird später aufgefunden, die Entflohenen bleiben verschwunden. Einer der Entführten ist im Dezember 1974 an den Gesprächen beteiligt, die in dem kleinen westirischen Dorf Feakle zwischen nordirischen protestantischen Geistlichen und Vertretern der Provisorischen IRA stattfinden mit dem Ziel, die Möglichkeiten für einen Waffenstillstand in Nordirland zu prüfen. (Das indirekte Ergebnis der Gespräche von Feakle war der Waffenstillstand an der Jahreswende 1974/75 und die erneute Ausrufung des Waffenstillstandes ab 10. Februar 1975.) Aus dem Text der Dara O'Hagan scheint das operettenhafte Element hervor, welches den Aktionen der IRA in Irland zuweilen auch beigegeben ist.

Ein weiterer Text führt in den Bereich des Religiös-Kirchlichen und in das emotionale Feld des Konflikts hinein. Es handelt sich um ein Gedicht, welches den Anspruch erhebt, das „Gebet eines Heckenschützen" zu sein. Die Erwägung, ob das Gedicht echt sei, darf zwar angestellt werden, doch bleibt bei einer nicht

auszuräumenden Unsicherheit festzuhalten, daß die gegebene Situation in den Ghettos dem Inhalt des Textes nicht widerspricht:

Gebet eines Heckenschützen

Gott, Du bist gerecht. Du weißt, ich muß es tun.
Für die Befreiung meines Landes habe ich meine Treue verpfändet.
Mach' meine Hand ruhig und nimm seine Seele an.
Um unsere Toten zu rächen, fordere ich meinen Tribut.
Nach Stellung, Schutz und stärkerem Gewehr
sind seine Chancen gegen mich tausend zu eins.
Er ist Soldat — ich auch.
Ich bin bereit, aus Liebe zu meinem Land zu sterben,
ich fürchte keinen Schmerz, suche keinen Gewinn —
nur mache mein Volk von seiner Kette frei.
Ich hebe mein Gewehr, im Visier sehe ich ihn,
ein Instrument der Tyrannei.
Ich warte, beobachte ihn,
atme ein
und
schieße.
Ich habe es getan. Ich habe ein Leben ausgelöscht.
Gott, vergib mir, erneut bitte ich.
Sollte es ein Motiv geben, das nicht rein wäre,
töten um des Tötens willen — ich könnte es nicht ertragen.
Deshalb, Gott: Durch diese Tat
habe ich Dich nicht entehrt.

April 1972, Londonderry

Die dargestellte Situation ist eindeutig — wenn nicht vom Mörder selbst geschrieben, dann im nordirischen Kontext dennoch realistisch. In dem „Gebet" überschneiden sich die nationalistischen, sozialen und konfessionalistischen Dimensionen des nordirischen Terrors. Die Tat wird mit einem pseudo-religiösen Motiv legitimiert — um der Ehre Irlands willen wird ein Mensch erschossen.

DIE KIRCHEN IM KONFLIKT

Kann man die Kirchen von einer Beteiligung an diesem Konflikt freisprechen? In den irischen Kirchen wird zunehmend mehr eingesehen, daß auch sie selbst verantwortlich sind für die Überwindung dieses Konflikts. Bisher war auf seiten der irischen Kirchen zwar ein Bewußtsein vorhanden, daß man zu einem wesentlichen Beitrag bei der Konfliktüberwindung aufgefordert war, nur wußte man stellenweise gar nicht, was zu tun erforderlich war.

Eine grundlegende Änderung ergab sich Ende 1974. In dem Dörfchen Feakle trafen zum erstenmal protestantische Geistliche aus Nordirland, vorwiegend aus Belfast, mit den Führern der provisorischen IRA zusammen, nachdem im September bereits in Amsterdam ein Vorgespräch stattgefunden hatte. Bei diesem Gespräch zwischen den „schlimmsten Terroristen", die auf der Fahndungsliste

standen, und protestantischen Geistlichen, die sich vorher von ihren Kirchenführern beauftragen ließen, wurde vereinbart, daß die beteiligten Geistlichen den Versuch machen sollten, über ihre Kirchen an die britische Regierung, d.h. an den Nordirlandminister Merlyn Rees heranzutreten, um festzustellen, welche Chancen sich für einen Waffenstillstand ergeben könnten. Eine kurze Waffenstillstandsphase dauerte vom 22. Dezember 1974 bis zum 2. Januar 1975 und wurde dann noch um 14 Tage verlängert, wobei sich die Frage stellte, zu welchen Zugeständnissen die britische Regierung bereit war (so etwa Freilassung der Internierten und Inhaftierten; Befehl an die britischen Truppen, sich zurückzuziehen und keine Razzien mehr in katholischen Gebieten zu veranstalten; mittelfristig ein geplanter Rückzug der britischen Truppen vom nordirischen Territorium). Am 16. Januar 1975 brach der Waffenstillstand zusammen. Erst nach weiteren geheimen Verhandlungen zwischen Vertretern des Nordirlandministers und der Provisorischen IRA wurde er am 10. Februar 1975 ohne Nennung einer Frist erneuert.

Was deutsche Kirchen zur Befriedung des nordirischen Konflikts beitragen können, bleibt zu prüfen. Verschiedene Versuche sind bereits gemacht worden. Zwischen römisch-katholischer und Evangelischer Kirche in Deutschland sollen 1975 mehrere Projekte in Ulster finanziert werden. Es muß aber offenbleiben, in welcher Weise eine Koordinierung von nichtkirchlichen und kirchlichen Projekten realisiert werden kann. Ein Konflikt, der bis ins 12. Jahrhundert zurückreicht, kann nicht in Monaten oder wenigen Jahren gelöst werden. Vielleicht wird er in einer oder zwei Generationen gelöst sein, aber dann nur von den Iren selbst und auf irischem Boden. Er wird nicht allein durch die Christen oder den Beitrag der Kirchen gelöst werden, sondern langfristig kommt nur eine politische Lösung in Frage. Eine wesentliche Funktion wird hierbei die investitions- und regionalpolitische Arbeit der Europäischen Gemeinschaft haben, zu der seit dem 1. Januar 1973 das Vereinigte Königreich und die Republik Irland gehören — die beiden Staaten, von denen eine politische und endgültige Lösung des nordirischen Konflikts erhofft werden kann.

Hermann Vogt

Pastorales Wort zur Ämterfrage

... Dieses Wort ist aus dem Anliegen entstanden, denjenigen zu helfen, die unmittelbar von der Ämterdiskussion in ihrem alltäglichen Dienst in der Gemeinde betroffen sind.
ist für die Amtsträger vielfach nicht unmittelbar nachvollziehbar. Es ist aber nicht die Absicht der Arbeitsgemeinschaft, die verschiedenen theologischen Standpunkte für die Amtsträger zu verdeutlichen oder in die theologische Diskussion selber einzugreifen. Das Ziel dieses pastoralen Wortes ist vielmehr, die Amtsträger darauf hinzuweisen, daß die Diskussion trotz aller Schwierigkeiten, mit denen sie verbunden ist, nicht stagniert und daß eine echte ökumenische Haltung der Amtsträger ein unverzichtbarer Beitrag zur Diskussion selber ist (Aus dem Begleitschreiben).

Druckfehlerberichtigung

Ö.R. 3/75 Seite 404

Durch ein technisches Versehen ist bei der Einleitung des Pastoralen Wortes zur Ämterfrage die erste Zeile des zweiten Absatzes entfallen.

Wir bitten um Entschuldigung.

Berichtigte Fassung:

Pastorales Wort zur Ämterfrage

... Dieses Wort ist aus dem Anliegen entstanden, denjenigen zu helfen, die unmittelbar von der Ämterdiskussion in ihrem alltäglichen Dienst in der Gemeinde betroffen sind.

Das, was theologisch über das Amt von den verschiedenen Seiten heute gesagt wird, ist für die Amtsträger vielfach nicht unmittelbar nachvollziehbar. Es ist aber nicht die Absicht der Arbeitsgemeinschaft, die verschiedenen theologischen Standpunkte für die Amtsträger zu verdeutlichen oder in die theologische Diskussion selber einzugreifen. Das Ziel dieses pastoralen Wortes ist vielmehr, die Amtsträger darauf hinzuweisen, daß die Diskussion trotz aller Schwierigkeiten, mit denen sie verbunden ist, nicht stagniert und daß eine echte ökumenische Haltung der Amtsträger ein unverzichtbarer Beitrag zur Diskussion selber ist (Aus dem Begleitschreiben).

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat sich im vergangenen Jahr ausführlich mit der jüngst entstandenen Ämterdiskussion befaßt. Dabei wurde den teilnehmenden Delegierten aller Kirchen deutlich, daß die theologischen Aussagen nicht nur als Erkenntnisse, sondern auch im pastoralen Bereich verantwortet werden müssen. Aus diesem Grunde möchte die Arbeitsgemeinschaft alle Pfarrer, Priester und Pastoren in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) an folgenden Überlegungen teilnehmen lassen:

Das Gespräch über die Ämter hat uns an zentrale Fragen unseres jeweiligen Kirchenverständnisses herangeführt. Die bestehenden Divergenzen zwischen den Kirchen sind dabei erneut deutlich geworden. Dennoch läßt dieses offene Gespräch eine neue Bereitschaft zu unvoreingenommenem Hören aufeinander erkennen. Soweit diese ökumenische Chance wahrgenommen wurde, haben wir uns in unseren jeweiligen Glaubensüberzeugungen und Traditionen besser kennen und achten gelernt. Beim Austausch der unterschiedlichen Auffassungen zeigte sich weniger ein Beharren auf historisch bedingten Traditionen als vielmehr die verbindliche Verpflichtung auf die vom Herrn der Kirche offenbarte Wahrheit. Als Brüder, Nachfolger und Zeugen Jesu Christi sind wir einander begegnet. Dieses Ergebnis des noch andauernden Dialoges möchten wir nicht missen. Denn auf dem füreinander gewonnenen Verständnis beruht eine Reihe von ernst zu nehmenden Möglichkeiten weiterer inhaltlicher Annäherung.

Eine tiefgreifende Gemeinsamkeit in der Ämterfrage wird, ohne andere Gesichtspunkte einzuschränken, von allen Kirchen darin gesehen, daß das Amt unter der Vollmacht des Heiligen Geistes steht und als solches dem Aufbau der Gemeinde dient. Dieser Gabe und diesem Auftrag des Herrn sind wir alle miteinander in unserem seelsorgerlichen Handeln verpflichtet und sollten uns gegenseitig in unserer dienenden Funktion annehmen, helfen und ermutigen. Das heute wachsende gute persönliche Verhältnis zwischen den Amtsträgern und die sich anbahnenden Beziehungen zwischen den Gemeinden können dazu eine Hilfe sein. Diese Ansätze zur Zusammenarbeit am Ort werden insbesondere dann der Verwirklichung des gemeinsamen Auftrages dienen, wenn das Gespräch miteinander über die formalen Kontakte hinaus Einsichten in Handlungsweise und Motivation der anderen Tradition vermittelt. Hier sind wir im Reden und Hören, im Argumentieren und Antworten angewiesen auf die Hilfe des Heiligen Geistes, der uns in alle Wahrheit und in der Liebe leiten will. Seelsorge, Verkündigung und Sakramentsverwaltung können in dieser Atmosphäre gegenseitiger Annahme so verdeutlicht werden, daß der Partner echte Parallelen zu seinem eigenen Amtsvollzug erkennen kann.

Zu dieser aufbauenden Gemeinsamkeit im lebendigen Vollzug des Amtes gehört auch die Profilierung des jeweiligen kirchlichen Standpunktes in Lehre und Praxis. Sie kann nicht durch einen minimalen gemeinsamen Nenner ersetzt werden. Es ist nicht zu verkennen, daß dies für den einzelnen ökumenisch offenen Amtsträger einige Anstrengungen und Schwierigkeiten mit sich bringt. Gerade in diesem Bemühen auf den verschiedenen Ebenen des Gespräches sehen wir einen wesentlichen Bestandteil des ökumenischen Prozesses. Jene Fragen, in denen gegenwärtig in der Ämterdiskussion keine Übereinstimmung besteht,

bieten den Kirchen einen Anlaß, ihr Verständnis und ihren Vollzug in der Begegnung mit anderen Kirchen zu überprüfen und zu klären. Damit sind wir alle aufgefordert, den Prozeß des gegenseitigen Hörens und Verstehens geduldig fortzusetzen. Ein Grund zur Resignation besteht nicht, zumal über das Festgestellte hinaus die Ämterdiskussion keineswegs so isoliert im Raum steht, wie es durch die manchmal verkürzte Berichterstattung erscheint.

Gespräche über andere theologisch pastorale Themen berühren ihrerseits das Verständnis von Amt und Gemeinde. Dort erzielte Gemeinsamkeiten haben sicher eine Auswirkung auf eine weitere Verständigung in der Ämterfrage. Gleiches gilt auch von Übereinkünften bei diakonisch/karitativen Aufgaben und ganz besonders von vielen Gemeinsamkeiten im geistlichen Leben der Kirchen. Alle berechtigten Möglichkeiten dürfen und sollen am Ort ausgeschöpft werden. Das gehört ganz wesentlich mit zu dem Beitrag, den die Amtsträger zur Ämterdiskussion leisten können. Ohne diesen auf der Ebene der Gemeinde zu leistenden Beitrag bleiben alle anderen ökumenischen Bemühungen steril. Hier liegt nicht nur eine Chance für das Verhältnis von Konfessionen untereinander, sondern auch für das Wachstum des Glaubens und das verbindlichere Christusbekenntnis in der eigenen Gemeinde und vor der Welt.

Die Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)

Bischof Dr. Carl Ernst Sommer

Landesbischof Dr. Gerhard Heintze Erzbischof Dr. Joh. Joachim Degenhardt

2. Mai 1975

Chronik

Die Vorbereitung der im November stattfindenden Vollversammlung war wichtigster Verhandlungsgegenstand des vom 14.—18. April in Genf tagenden Exekutivausschusses des ÖRK. Ein Betrag von 1,2 Millionen DM wurde zur Unterstützung des Kampfes gegen den Rassismus aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms bewilligt. Besorgt äußerte sich der Ausschuß zu Indochina, Zypern, Korea und dem Nahen Osten.

Vom 16.—20. 4. tagten Präsidium und Beratender Ausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen auf dem Liebfrauenberg bei Straßburg. Auf dieser ersten Tagung nach der 7. Vollversammlung wurden vor allem die dort gefaßten Beschlüsse über das neue Studienprogramm der KEK konkretisiert und den Mitgliedskirchen zur Mitarbeit zugeleitet.

Eine Delegation der Kirche von England unter Leitung des Bischofs von Leicester, Dr. Williams, besuchte vom 5.—10. April mehrere Orte in der Bundesrepublik und führte Gespräche mit Vertretern der EKD über den weiteren Ausbau der Beziehungen zwischen beiden Kirchen.

Am 12. Mai haben sich die Weltvereinigung für Christliche Kommunikation (WACC) und die Agentur für Entwicklung christlicher Literatur (ACCD) in London zu einem neuen Medienverband zusammengeschlossen. Der Name WACC wird weitergeführt.

Im Libanon wurde eine Orthodoxe Theologische Fakultät eingerichtet, die dem Patriarchat von Antiochien untersteht. Dem Lehrkörper gehören zur Zeit Professoren aus dem Libanon und den theologischen Fakultäten aus Chalki und Saloniki an.

Das Christliche Institut im Südlichen Afrika ist von der südafrikanischen Regierung zur „affected organization" (betroffene Organisation) erklärt worden und darf damit keine Hilfe aus dem Ausland mehr empfangen.

In einer „Handreichung" hat der Rat der EKD die Bedeutung und den ökumenischen Rang des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, dessen 1650. Jahrestag in diesem Jahr begangen wird, für alle Kirchen hervorgehoben. Auch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen hat empfohlen, diesen Anlaß als „ökumenische Chance für die Vertiefung und das bessere Verständnis des gemeinsamen christlichen Glaubens" zu nutzen.

Eine Delegation des Rates der EKD hat vom 24.—27. April die ökumenische Brudergemeinschaft in Taizé besucht und an deren Gemeinschaftsleben teilgenommen. Anlaß des dreitägigen Besuchs war u. a. die Frage, wie das „Konzil der Jugend" und die Erfahrungen der Kommunität für die geistliche Erneuerung der Kirche fruchtbar gemacht werden können.

Der koptisch-orthodoxe Patriarch Shenouda III. von Alexandrien hat Erzpriester Salib Sourial beauftragt, als Seelsorger für koptisch-orthodoxe Ägypter in der Bundesrepublik Deutschland zu arbeiten. Salib Sourial hat Theologie und Rechtswissenschaften studiert und war zuletzt Professor am koptisch-orthodoxen Seminar in Kairo.

Vom 29. Mai bis 1. Juni fand in Arnoldshain eine 2. Vorbereitungstagung für die deutschen Teilnehmer an der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi statt.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

und Berlin (West) beschloß auf ihrer Sitzung am 2./3. Mai ein pastorales Wort zur Ämterfrage, das sich an die geistlichen Amtsträger in allen ihren Mitglieds- und Gastkirchen richtet und sie zu ökumenischer Gemeinsamkeit in ihrer Amtsführung ermutigt (s. S. 404).

Von Personen

Dr. W. A. Visser 't Hooft ist in Genf wegen seines Eintretens für Frieden und Gerechtigkeit mit dem „Augustin-Bea-Preis" der Stiftung „Humanum" ausgezeichnet worden.

Erzbischof Filaret von Dmitrow, seit 1973 in Ostberlin residierender Exarch des Moskauer Patriarchats für Berlin und Mitteleuropa, ist vom Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, Patriarch Pimen von Moskau und Ganz Rußland, zum Metropoliten ernannt worden.

Dr. Vaclaj Kejr, Synodalsenior der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, ist zum Präsidenten des Ökumenischen Rates in der Tschechoslowakei gewählt worden.

Die Synode der Polnisch-katholischen (altkath.) Kirche wählte Tadeusz Majewski zum leitenden Bischof seiner Kirche. Bischof Julian Pekala trat in den Ruhestand.

Zum neuen Präsidenten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland ist auf der Ratstagung des Bundes in Lübeck Pastor Edwin Brandt gewählt worden. Er löst damit Präsident Günter Hitzemann ab, der nicht wieder wählbar war.

Dr. Athanasios Basdekis von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland hat am 1. April seine Arbeit in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/M. aufgenommen.

Der bisherige römisch-katholische Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale, Dr. Hans-Jörg Urban, wurde an das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn berufen. Sein Nachfolger wurde Dr. Klaus Schmidt, der zuletzt als Studienleiter in Oslo und in Jerusalem tätig war.

Roger Schutz, Gründer und Prior der ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé, wurde am 12. Mai 60 Jahre alt.

Am 1. April starb der um die ökumenische Zusammenarbeit in Deutschland hochverdiente frühere Paderborner Erzbischof Lorenz Kardinal Jaeger im Alter von 82 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. 6. 1975)

Hans-Jörg Urban und *Gerhard Voss*, „Eine katholische Selbstbesinnung zur Ämterfrage", Una Sancta, Heft 1/1975, S. 73—76.

In der Ämterdiskussion der letzten Jahre war die Amtsfrage sehr einseitig mit der Frage nach der gültig gefeierten Eucharistie verknüpft worden, und man war in eine isolierte Fragestellung geraten. „Aussagen zu einem Einzelthema stehen immer in perspektivischem Gesamtgefüge eines konkreten kirchlich-konfessionellen Hintergrundes und müssen von ihm her und damit als Moment eines hermeneutischen Zirkels verstan-

den werden" (S. 74). Wer sich über die Rechtfertigungslehre einigt, sieht seinen Konsens unter Umständen in Frage gestellt, wenn zunächst ausgeklammerte Fragen wie etwa die der kultisch-sakramentalen Dimension in der katholischen Kirche in das weitere Gespräch gezogen werden. So auch, wenn man die Frage der Gültigkeit des Amtes am Beispiel der Eucharistie exemplifiziert hätte und möglicherweise die Gültigkeit der vom evangelischen Pfarrer gespendeten Eucharistie anerkannt worden wäre. Wie stünde es dann z. B. mit der Krankensalbung: Würde der evangelische Geistliche auch sie gültig vollziehen können? Würde nicht vielleicht seine Glaubensüberzeugung ihn geradezu hindern, dieses katholische Sakrament zu spenden? Nach katholischem Verständnis meint „Gültigkeit" des Amtsvollzugs „die inkarnatorische Konkretion des Heilshandelns Gottes im Ursakrament Kirche, in dem nicht mehr zwischen Gottes Verheißung und Handeln der Kirche zu trennen ist" (S. 74). So kommt es, „daß eine Übereinstimmung in (sagen wir ruhig: allen) Einzelfragen noch nicht ein übereinstimmendes Gesamtverständnis bedeutet; und so, wie es sich bis jetzt abzeichnet, sind der katholische und der evangelische Kontext noch sehr verschieden voneinander" (S. 75). Immer will der hermeneutische Zirkel beachtet werden, der den Weg beschreibt von der Einzelfrage zum konfessionellen Gesamtverständnis und wieder zurück zum Einzelproblem. Interessengemeinschaft nach katholischem Verständnis ist deshalb grundverschieden von einer „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Modell der Leuenberger Konkordie". Möglicherweise hängt das „mit dem Unterschied zusammen, der deutlich wird, wenn der evangelische Christ in der Verantwortung, in die er sich gerufen weiß, nach dem ‚rechten Glauben' fragt, während katholisches Christentum aus der ‚Fülle des Glaubens' zu leben sucht und sich dabei in der Ebene des Bewußtseins durchaus mit einem impliziten Glauben begnügen kann. So mündet die Diskussion in einen Komplex unterschiedlicher geistesgeschichtlicher wie auch psychologischer Voraussetzungen, aufgrund deren auch die Amtsfrage mit dem innersten Personenkern dessen verknüpft ist, der sich mit seiner Kirche identifiziert" (S. 76). —

Ebenfalls die Amtsfrage behandelt *Gerhard Wolfgang Ittel*, „Zur Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Zustimmung — Anfragen — Kritik aus evangelischer Sicht zum Ämter-Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute", Una Sancta, Heft 1/1975, S. 66—72. „Thesen zum Amtsverständnis" bringen die Zeichen der Zeit, Heft 3/1975, S. 81—84. Eine umfassende Bibliographie hat *Vinzenz Pfnür* zusammengestellt: „Kirche und Amt. Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage." Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. Beiheft 1 zu Catholica, Münster 1975, 32 Seiten.

Lukas Vischer, „Christliche Verantwortung für Europa. Regionale Bindung und universale Sendung", Evangelische Kommentare, Heft 3/1975, S. 138—142.

Die Kirchen in Europa können der universalen Gemeinschaft nur dann wirklich dienen, wenn sie sich in stärkerem Maße als *eine* Kirche in Europa verstehen. Diese einheitsprägende Bedeutung Europas ist jedoch nicht von vornherein gegeben. Sie muß — heute, wie in jeder früheren Epoche auch — in der Gemeinschaft und der Auseinandersetzung mit anderen Kontinenten gesucht und entdeckt werden. Die Zerrissenheit ist groß, sie erschüttert kirchliches, gesellschaft-

liches, wirtschaftliches und politisches Leben, und dem Europäer mag sie unheilbar erscheinen. Er muß jedoch wissen: von außen her, aus der Sicht anderer Kontinente, ist Europa viel stärker ein Ganzes, als ihm bewußt ist. Das gilt besonders für die Verflochtenheit zwischen Christentum und europäischer Geschichte. Seit Paulus in einer Vision die Stimme hörte: „Komm herüber und hilf uns!" — seitdem haben Evangelium und Kirche das Denken, das Leben, die Kultur und die Geschichte des Kontinents in starkem Maße geprägt. Von außen, besonders von den Menschen in der Dritten Welt her, wird den Christen Europas diese „europäische Identität" aufgezwungen. Nehmen die Kirchen des Kontinents sie an, so bedeutet das: sie müssen sich der „Vielfalt ihrer kirchlichen Trennungen stellen und den bewußten Versuch machen, sie zu überwinden" (S. 139). Zugleich aber werden sie neu über ihr Verständnis von Universalität nachdenken müssen. Dieses hatte sich zu lange und zu fest mit dem Abendland und seiner Geschichte verbunden, und mit Nehru könnte man auch auf dem kirchlichen Gebiet fordern: „Europa muß lernen, Europa und nicht mehr als Europa zu sein!" Auf welche Weise muß dann die Universalität der Kirche zum Ausdruck gebracht werden? „Wenn die Kirchen in aller Welt tatsächlich eine universale Gemeinschaft bilden, muß auch der missionarische Auftrag gemeinsam ausgeübt werden", „die bisherige geographische Konzeption der Mission muß durch eine geschichtliche Konzeption ersetzt werden" (S. 141). Dies können die europäischen Kirchen nur gemeinsam vollziehen. Ein weiteres Feld ist die Theologie, die in Europa „durch eine Vielzahl von partikularen Traditionen bestimmt" ist. Das macht sie gegenwartsfremd in einer Zeit, in der sich die Erkenntnis durchsetzt, „daß die Theologie bewußter die Gegebenheiten der jeweiligen Situation in Rechnung stellen müsse" (S. 141). Will sie eine heute relevante Theologie sein, so wird sie eine europäische Theologie sein müssen, besonders auch, wenn sie die ethischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen in den Blick nimmt. Tut sie das, so wird sie ganz von selbst über sich hinausgeführt in den universalen Zusammenhang. „Die Menschheit ist heute in dem Maße interdependent geworden, daß sich kein Problem isoliert stellt. Jedes Problem hat in anderen Teilen der Welt seine Entsprechung, und es wird je länger, desto mehr Aufgabe der universalen Gemeinschaft der Kirche sein, diese Entsprechungen sichtbar zu machen" (S. 141).

Hans Häselbarth, „Theologie im westafrikanischen Kontext", Zeitschrift für Mission, Heft 1/1975, S. 13—28.

Es sieht so aus, als kämen Afrikas Theologen inzwischen über die bloße Andeutung von Zielvorstellungen hinaus, als werde aus dem Ruf nach „Indigenisation" so etwas wie ein nüchternes Arbeitsprogramm. Diesen Eindruck konnte man auf der zweiten Konferenz der Vereinigung theologischer Institute im englischsprachigen Westafrika gewinnen, zu der sich vom 4. bis 10. September 1974 in Ibadan rund 50 Theologen aus Sierra Leone, Liberia, Ghana, Nigeria und Kamerun eingefunden hatten, auch Vertreter der sogenannten unabhängigen Aladura-Kirchen. Es ist eine „Theologie im Planungsstadium", die sich immer wieder vor die Frage nach der Kontinuität und Diskontinuität mit dem afrikanischen Erbe gestellt sieht. Die pietistisch-fundamentalistisch orientierte Mission der abendländischen Kirchen hatte sich den Afrikaner mit seinem eigenen religiösen Denken einfach unterworfen, und eine einheimische Theologie war damit erstickt; jetzt muß Versäumtes nachgeholt, die „positive

Akkomodation zwischen christlichem Glauben und afrikanischer Religiosität" (S. 18) geleistet werden. Es ist „die Aufgabe, die Theologien in einheimische Kategorien zu fassen, ohne die christliche Authentizität aufzugeben" (S. 18). So orientiert, fragt die Schöpfungstheologie, ob Gott nicht auch in den afrikanischen Religionen gesprochen hat, ob diese nicht dem Schöpfer und Erhalter das Mittel waren, den der Natur ausgelieferten und nach Halt suchenden Menschen auf die göttliche Offenbarung in Christus vorzubereiten. Das Alte Testament bietet sich dieser Denkweise als Leitfaden an, denn „im Alten Testament sehen wir die deutlichen Verbindungen mit afrikanischen Lebenshaltungen" (Professor Kwesi Dickson, Ghana; S. 19). Eine einheimische exegetische Wissenschaft und biblische Theologie ist vonnöten. Der Afrikaner, soll er dem Evangelium in authentischer Weise begegnen, darf es nicht in den abgeleiteten Formen erhalten, die durch die abendländische Kultur geprägt wurden; vielmehr muß er die „primary confrontation", das Aufeinandertreffen von afrikanischem Denken und der biblischen Botschaft selbst suchen (S. 19). In diesem Denkzusammenhang findet sich auch ein differenzierendes Urteil über die sogenannte Schwarze Theologie: sie, die „Theologie der Unterdrückten, von den Unterdrückten für die Befreiung der Unterdrückten" (Basil Moore), läßt den Aspekt der Versöhnung vermissen, der für den Glauben konstitutiv und für das unglückliche Südafrika vor allem vonnöten ist (S. 14). Desiderat bleibt vorerst eine Theologie, die den Platz des Menschen in der modernen Gesellschaft aufweist, die Christus nicht allein als jenseitigen Sohn sieht, sondern auch in seiner Pionierrolle für die Entfaltung einer neuen Menschheit (S. 25). Was die Bodenständigkeit angeht, so könnte Afrika auch vieles von den nordafrikanischen Kirchen der ersten christlichen Jahrhunderte lernen und von der Weise, wie sie auf das sie umgebende Heidentum reagierten. Hier haben die afrikanischen Kirchen eine eigene christliche Tradition, deren Kenntnis lebenswichtig sein kann. „Von Geburt mögen wir Omo Oduduwa . . . heißen; in der Kirche sind wir Kinder von Athanasius, Antonius, Augustin, Tertullian und einer Wolke von Zeugen" (Don Pickard vom Immanuel College in Ibadan; S. 26).

„Ökumenischer Aufruf zu einer ‚Theologischen Grundsatzerklärung'" in LWB information, Nr. 10/1975.

Wo christliches Zeugnis und christlicher Auftrag sich zu erneuern suchen, müssen die Postulate geprüft werden, die das Leben der Kirche ausmachen. Dabei stehen wir vor der Tatsache, daß der Kirche weithin das Bewußtsein für die transzendentale Dimension verlorengegangen ist und damit „die Fähigkeit, sich klar und mutig den dringenden Aufgaben zuzuwenden, zu denen Gott sie in der Welt aufruft" (S. 3). Wer dem modernen Denken folgt, wie es sich weitgehend in Theologie und Kirche etabliert hat, stößt auf eine Reihe von Thesen wie die, daß das moderne Denken allen bisherigen Formen der Wirklichkeitserkenntnis überlegen ist, daß religiöse Fragen losgelöst vom rationalen Denken sind, daß die religiöse Sprache sich auf bloße menschliche Erfahrung stützt, „wobei Gott die edelste Schöpfung der Menschen ist" (S. 4), und daß Jesus nur mit Hilfe heutiger Vorbilder der Menschheit existentiell interpretiert werden könne. Diese und andere Thesen zum Heilsverständnis, zur Gleichheit der Religionen, zum Gottesdienst als Selbstverwirklichung des Menschen, zum Weltgeschehen, das die Tagesordnung der Kirchen bestimme, bis hin zum Zweifel an der Hoffnung über den Tod hinaus „entbehren zunächst nicht einer oberfläch-

lichen Anziehungskraft, aber bei näherer Prüfung stellt sich heraus, daß diese Thesen falsch sind und das Leben und Handeln der Kirche schwächen" (S. 3). Wenn Religion unter anderem „auch aus einer Reihe von Symbolen und selbst aus menschlichen Projektionen" besteht, so „lehnen wir doch die Behauptung ab, sie sei nichts weiter als das. . . . Wir haben nicht etwa Gott erfunden, sondern Gott hat uns erfunden" (S. 4). Wenn ferner das gemeinsame Menschsein Christen und Nichtchristen miteinander verbindet, so daß auch die Christen „von den Schätzen anderer Religionen lernen sollten", so ist doch die These von der Gleichheit der Religionen falsch, „weil sie nicht nur die Bedeutung des christlichen Glaubens verwässert, sondern auch die Integrität anderer Glaubensrichtungen verachtet" (S. 4). Die „endgültige Kapitulation vor dem modernen Denken" wird vollzogen, wo die Frage nach der Hoffnung über den Tod hinaus als „unverbindlich und bestenfalls nebensächlich für das christliche Verständnis menschlicher Erfüllung" hingestellt wird. „Wenn der Tod das letzte Wort hat, hat das Christentum zu den letzten Fragen des Lebens nichts zu sagen. Wir glauben, daß Gott Jesus von den Toten auferweckte" (S. 5). —

Diese theologische Erklärung wurde am 26. Januar 1975 in Hartford, Connecticut, von einer Reihe amerikanischer Theologen veröffentlicht. Zu ihren Unterzeichnern zählen Protestanten, Katholiken und Orthodoxe, u. a. Peter Berger, George Lindbeck, Avery Dulles SJ und Alexander Schmemann. Obgleich ein inoffizielles Dokument, hat die Erklärung bereits wenige Monate nach ihrer Publikation eine Bedeutung erlangt, die sie noch über die Lausanner Verpflichtung hinaushebt; wie diese wendet sich auch die Hartford-Erklärung gegen „den schleichenden Humanismus in der Kirche", aber was sie dem sogenannten modernen Denken entgegenstellt, ist nicht ein bloßer biblischer Fundamentalismus, sondern ein biblisch fundierter Gottesglaube. Die erste große Wertung der Hartford-Deklaration: *Elliot Wright*, „Aufruf zu einer ‚Theologischen Grundsatzerklärung'. Eine Gruppe namhafter Christen lehnte 13 Thesen moderner Theologie ab", LWB information, Nr. 10/1975, S. 1—3. Eine ausführliche Analyse von katholischer Seite bringt die Herder-Korrespondenz, Heft 4/1975, S. 166—168. Die Diskussion steht noch erst am Anfang.

Weitere beachtenswerte Beiträge

André Dumas, „The Ecological Crisis and the Doctrine of Creation", The Ecumenical Review, Nr. 1/1975, S. 25—35.

Reinhard Frieling, „Christliche Einheit — Ökumenische Bilanz nach Würzburg", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 8/1975, S. 141—145.

Heinrich Fries, „Ökumenischer Stillstand?", zur Debatte, Nr. 2/3-1975, S. 1—3.

Günter Linnenbrink, „Solidarisch sein mit den Armen. Die Rolle der Kirche im Entwicklungskonflikt", Lutherische Monatshefte, Nr. 4/1975, S. 188—190.

Albert Mauder, „Gitter vor offenen Türen. Ökumenismus zwischen Una Sancta und dritter Konfession", Lutherische Monatshefte, Nr. 3/1975, S. 128—131.

The Moratorium Debate. Responses to a questionnaire, International Review of Mission, Nr. 254/1975, S. 148—164.

Karl H. Neufeld, „Anfänge katholischer Ökumene — Max Pribilla (1874—1956)", Catholica, Heft 1/1975, S. 1—19.

Karl Rahner, „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen", Una Sancta, Heft 1/1975, S. 21—34.

Ludwig Raiser, „Menschenrechte in einer gespaltenen Welt. Erwägungen zum Stand der ökumenischen Diskussion", Evangelische Kommentare, Heft 4/1975, S. 199—203.

Edmund Schlink, „Die ‚Hierarchie der Wahrheiten' und die Einigung der Kirchen", Kerygma und Dogma, Heft 1/1975, S. 1—12.

Martin Schmidt, „Die anglikanische Gemeinschaft und Rom", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 2/1975, S. 26—32.

Neue Bücher

THEOLOGISCHE REFLEXION

Conrad Simonson, The Christology of the Faith and Order Movement. (Reihe „Ökumenische Studien", herausgegeben von Ernst Benz, Bd. X.) E. J. Brill, Leiden-Köln 1972. 189 Seiten. Leinen Gulden 48,—.

Die Christologie der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wechselte von der Ersten Weltkonferenz in Lausanne 1927 bis zur Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 „in dramatischer Weise". Auf die Periode der „vergleichenden Christologie", bei der „Person und Werk Christi" im Mittelpunkt standen, folgte die ekklesiologische Phase (Lund 1952 ff.), während der das Verhältnis von Christus und Kirche bedacht wurde. Seit Neu-Delhi 1961 spitzte sich die Debatte über die Christologie auf die Anthropologie zu. Das Wesen des Menschen und sein Platz in der Welt seien unlösbar mit der Christologie verknüpft, sagt Simonson. Der Wechsel in der Christologie ist letztlich ein wechselndes Selbstverständnis des Menschen. „God-talk and man-talk are but two sides of the same reality" lautet die Kernthese des Verfassers.

Das Kriterium zur Beurteilung der Faith-and-Order-Christologie ist für S. die „kosmische Christologie" seines Lehrers Joseph Sittler, hinter der auch die Studien über Gott in Natur und Geschichte und über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit zurückbleiben. Als Gegenpol zu Sittler beschreibt S. die „Barth'sche Theologie". Obwohl Karl Barth selbst nicht unmittelbar an der Faith-and-Order-Arbeit beteiligt war, habe sein Einfluß dazu geführt, daß in diesem Zweig der ökumenischen Bewegung lange Zeit die Bedeutung der säkularen Welt für die christliche Existenz geleugnet wurde.

Hier und bei einer Reihe anderer Urteile argumentiert S. ziemlich pauschal und oberflächlich. Statt Barths „Kirchliche Dogmatik" mit der Faith-and-Order-Diskussion in den sechziger Jahren zu vergleichen, wird generell „the pronounced Barthian commitment" als der Hauptführer der Bewegung dafür verantwortlich gemacht, daß Faith and Order sich nur zögernd den Hauptströmungen der Theologie des 20. Jahrhunderts geöffnet habe. Einen weiteren Grund für eine theologische Rückständigkeit in früheren Jahren sieht S. in der Tatsache, daß von

einzelnen Ausnahmen abgesehen die Mitarbeiter bei Faith and Order „nicht die theologisch muntersten und einflußreichsten Theologen" waren.

Auch wenn diese Vorwürfe einen Wahrheitskeim enthalten mögen, so hätte S. doch umfassender die Auswirkungen der jeweiligen „Faith-and-Order-Christologie" auf die übrigen Studiendokumente über Taufe, Amt, Abendmahl usw. aufzeigen müssen, um der Sache, die er verhandelt, gerecht zu werden. Im letzten Teil des an Wiederholungen reichen Buches fehlen kritische Reflexionen über die zitierten Schlagworte wie Natur und Gnade, Schöpfung und Neue Schöpfung, der Mensch im Kosmos, die kosmische Christologie. Das Buch vermittelt einen ersten Überblick über die wechselnde Christologie in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Eine gründliche Untersuchung, die auch die römisch-katholischen und orthodoxen Beiträge stärker berücksichtigt sowie exegetische und historische Zusammenhänge aufweist, steht freilich noch aus.

Reinhard Frieling

Richard Boeckler (Hrsg.), Interkommunion — Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Beiheft 25 zur „Ökumenischen Rundschau". Evangelischer Missionsverlag, Korntal 1974. 179 Seiten. Brosch. DM 15,80, für Bezieher der ÖR DM 13,80.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß nahm Anregungen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen auf, als er zwei Arbeitsgruppen mit der Erstellung der vorliegenden Studien betraute.

Der Interkommunions-Studie sind die in den Arbeitssitzungen gehaltenen Referate und ein katholisches Votum zur Studie beigegeben, der Konziliaritäts-Studie eine sehr gründlich gearbeitete, umfassende Bibliographie. Beide Studien erweisen den Begriff der Interkommunion als dem theologischen Vokabular einer bereits vergangenen Zeit zugehörig. Wir sind schon weiter. Wir lernen erkennen, wo wir stehen. — Bisher war Interkommunion ein Zugeständnis der Kontroverstheologie an die Pastoraltheologie, der Theorie an die Praxis. Sie ermöglichte dem Gläubigen, auch dann am Herrenmahl in einer anderen Konfession teilzunehmen, wenn das Sakramentsverständnis nach wie vor kontrovers war.

Wir haben inzwischen Erfahrungen auf dem entgegengesetzten Weg gesammelt: Christen verschiedener Konfession feiern gemeinsam das Mahl ihres Herrn und gewinnen dadurch und dabei theologische Einsichten, die einstige Kontroversen nicht nur im Verständnis des Abendmahls, sondern auch im Verständnis des Amtes und der Kirche überwinden. Sie handeln konziliar. Solche Konziliarität schafft und ist zugleich Gemeinschaft, und zwar sowohl auf der untersten Ebene in der Gemeinde wie auf der höchsten Ebene in der Christenheit, zwischen den Kirchen.

Den Weg der Konziliarität zu gehen, wird uns durch diese Studie nicht nur Mut gemacht; es wird uns auch eine solide Theologie geboten, ihn mit gutem Gewissen gehen zu können.

In dem Heft werden dogmengeschichtliche Erkenntnisse ausgebreitet, praktische Erfahrungen aus der Mischehenseelsorge, von gemeinsamen Kirchentagen, von gemeinsamen Initiativen konfessionsverschiedener Gemeinden und pastoral-theologische Einsichten. So bietet das Buch eine praktische Ekklesiologie. Die beiden Studien ergänzen sich vorzüglich.

Die oft sehr komprimierten Aussagen werden an vielen Stellen in der Praxis noch breit zu entfalten sein und werden dann erweisen, wie heute Kirche gebaut werden könnte im Zeitalter der Ökumene.

Werner Degen

Johannes Pruisken, Interkommunion im Prozeß. Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen und Mittel kirchlicher Einigung. (Reihe: Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Theologie und Praxis. Herausgegeben von Peter Lengsfeld, Band 13.) Ludgerus Verlag Hubert Wingen, Essen 1974. 143 Seiten. Brosch. DM 22,—.

Auf diese Arbeit hat die Ökumene gewartet! Sie verarbeitet nicht nur, was die letzten Jahre als Ergebnisse der Interkommunionsdiskussion gebracht haben, sie führt weiter, analysiert die Positionen und zeigt, auf die Aussagen des Neuen Testaments und des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgreifend, „die ökumenische Abendmahlsgemeinschaft als theologisch legitime Möglichkeit auf dem Weg zur Kircheneinheit" (S. 91 ff.) auf. Sehr hilfreich die ausführliche Erörterung des Problems: Abendmahl als Zeichen und Mittel der Einheit (S. 37—91). Das Buch kann vielen helfen, die in der ökumenischen Gemeinschaft am Ort vor dem Problem der eucharistischen Gastbereitschaft stehen. Es liefert zugleich Kriterien und einen Diskussionsbeitrag für die auf höherer Ebene geführten Gespräche über die offene Kommunion.

Richard Boeckler

Metropolit Anthony (Bloom), Christus begegnen: Stationen. Verlag Herder, Freiburg 1975. 142 Seiten. Brosch. DM 15,80.

Das Buch, dessen Verfasser als Erzbischof des Moskauer Patriarchats in England lebt, ist die deutsche Übersetzung der 4. Auflage der 1972 in englischer Sprache unter dem Titel „Meditations on a Theme. A spiritual journey" erschienene Originalausgabe. Der Verfasser beginnt im ersten Abschnitt seines Buches, der die Überschrift „Vorbereitung für die Reise" trägt (S. 7—31), mit einer Analyse der heutigen Welt- und Menschensituation. Der Mensch lebt in einem ständigen Prozeß und einer Spannung zwischen den Forderungen Gottes und seinem Unvermögen, wahrhaft er selbst zu sein (S. 32) bzw. sich selbst zur Geltung bringen zu wollen (S. 13). Um diese Spannung zu überwinden, bedarf er zunächst der Selbsterkenntnis (S. 12—15). Weil der Mensch im allgemeinen die Mittel für das Ziel hält und sich allzuoft auf die Mittel konzentriert (S. 23) und weil er nicht erkennen kann, in welchem Ausmaß er blind ist (S. 32), muß er in den Mittelpunkt seiner Bemühungen den Versuch stellen, zu einer Selbsterkenntnis zu gelangen. Selbsterkenntnis, Besinnung, Insich-Gehen, Vertiefung und Entschlossenheit zu handeln sind das Wesentliche in einem Leben geistlicher Disziplin.

Das ganze Leben spielt sich zwar in einer Dialektik zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren ab, der Mensch muß jedoch immer das Ziel vor Augen haben, das „die Begegnung mit dem auferstandenen Christus" ist (S. 130). Das Reich Gottes ist etwas, was erobert werden muß, und nicht etwas, „das denen einfach gegeben wird, die müßig und faul auf sein Kommen warten" (S. 7).

Die eigentliche Reise im geistlichen Leben des heutigen Menschen schildert der Verfasser durch Auslegung von sechs neutestamentlichen Gleichnissen (Mk 10, 46—52; Lk 18, 9—14; 19, 1—10; 15, 11—32; Mt. 24, 32. 33. 36. 42), bei der die spirituale Erfahrung des Metropoliten besonders zum Ausdruck kommt, nicht zuletzt durch eine Fülle von Beispielen und Erfahrungen aus seinem persönlichen Leben. Den Abschluß bildet die Behandlung des eigentlichen Ziels, d. h. die Auferstehung, von der her das ganze Neue Testament richtig verstanden werden kann.

Das ganze Buch zeichnet sich durch seine geistliche Tiefe und Breite und durch seinen meditativen und spirituellen Cha-

rakter aus. Allein diese Tatsache ist m. E. Grund genug, in einer materialistisch orientierten Welt wie der heutigen das Buch von Anthony Bloom dem Leser zu empfehlen.

Athanasios Basdekis

KIRCHENGESCHICHTE UND KONFESSIONSKUNDE

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 17 — 1974. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. 205 Seiten. Leinen DM 25,—.

Das Jahrbuch „Kirche im Osten", dessen 17. Band hier vorgelegt wird, bedarf keiner Empfehlung mehr. Aus der Fülle der Beiträge seien nur hervorgehoben die instruktive Skizze der bisher wenig bekannten Kirchengeschichte Georgiens (Peter Hauptmann) und die ausgewogene Darstellung und Beurteilung der Kirchenreform unter Peter dem Großen (Robert Stupperich) sowie die geschichtlichen Abhandlungen über das Kantoratswesen der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen bis zum Zweiten Weltkrieg (Eduard Kneifel) und die Genossenschaftskirche der Siebenbürger Sachsen vor der Reformation (Oskar Wittstock). In der „Chronik" haben diesmal die von den verschiedenen Konfessionen mit der Orthodoxie geführten Dialoge den Vorrang.

Wir möchten mit dem Herausgeber wünschen, daß die Normalisierung der Ostbeziehungen diesem bewährten Jahrbuch neue Forschungsmöglichkeiten erschließt, die der Verständigung zwischen den Kirchen und Völkern dienen.

Kg.

Gert Haendler, Schwedisch-deutsche Kirchenbeziehungen 1901—1936. Calwer Verlag, Stuttgart 1975. 87 Seiten. Brosch. DM 12,80.

H. bietet in dieser Arbeit an Hand von drei Aufsätzen, denen man die Form des Vortrags noch abspürt, einen Ausschnitt über die Beziehungen zwischen der schwedischen Kirche und deutscher Theologie, deutschen Bischöfen und deutschen Kirchen. Der Titel verspricht insofern mehr, als der Inhalt halten kann; es geht ihm vor allem um drei Namen: Knut Henning von Schéele, Nathan Söderblom und Erling Eidem. An diesen drei Bischöfen wird dargestellt, wie sich unter dem Vorzeichen einer ökumenischen Zusammenarbeit das deutsch-schwedische Verhältnis im angesprochenen Zeitraum wenigstens punktuell gestaltete.

H. beschreibt zunächst den Einfluß, den von Schéele über sein Amt als zweiter Vorsitzender der deutschen Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz in der Zeit um die Jahrhundertwende hatte, und schildert, wie von Schéele dieses Amt benutzt, um die Einheit des Luthertums auf der Grundlage eines gemeinsamen Bekenntnisses und unter gleichzeitiger Berücksichtigung regionaler und historisch gewachsener Besonderheiten der einzelnen Kirchen zu propagieren und damit das Luthertum vor einer konfessionellen Vereinseitigung zu bewahren. Von Schéele liegt daran, die ökumenische Weite, die für seine eigene schwedische Kirche gilt, auch dieser kontinentalen konfessionellen Einrichtung zukommen zu lassen. Der Aufsatz schließt mit Hinweisen auf die Bemühungen, mit denen von Schéele sich im Auftrage der schwedischen Kirche während des ersten Weltkrieges im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen für die Arbeit am Frieden eingesetzt hat.

Der zweite Aufsatz schildert den theologischen Standort Nathan Söderbloms, eingebettet in den Rahmen gleichzeitiger theologischer Bemühungen auf dem Kon-

tinent. Söderbloms Drängen auf „Praktisches Christentum", das 1925 auf der Weltkonferenz in Stockholm einen Höhepunkt fand, führt H. auf diese theologischen Zusammenhänge zurück. Ausführlich schildert H. den engen Kontakt, den Söderblom zu Siegmund-Schultze hat; in der Freundschaft der beiden Männer spiegelt sich die dramatische kirchengeschichtliche Entwicklung dieser Jahrzehnte wider. Auch hier schildert H. verhältnismäßig breit die Friedensbemühungen, in denen sich Söderblom und Siegmund-Schultze treffen.

Im letzten Aufsatz geht es H. um die zunehmende Verschlechterung des Klimas zwischen Schweden und Deutschland in den zwischenkirchlichen Beziehungen. H. hebt die vorsichtigen Warnungen hervor, mit denen sich Erzbischof Eidem zu den antisemitischen Aktionen in Deutschland äußert, beschreibt auch Eidems Besuch bei Reichsbischof Müller im Herbst 1933 und schildert, wie die Attacke Hossenfelders gegen die schwedischen Kirchenmänner, die er in seinen Auftritt im Sportpalast einbaut, überall einen Sturm der Empörung hervorruft. Die Beruhigungsversuche von seiten der Deutschen in Stockholm helfen wenig; Eidem reagiert sofort, als die kirchlichen Jugendorganisationen der Hitlerjugend einverleibt werden. Die Entfremdung wird durch Eidems entmutigenden Besuch bei Hitler im Mai 1934 zusätzlich verstärkt.

Dem Calwer Verlag ist zu danken, daß er diese farbigen und illustrativen Aufsätze, die H. ursprünglich in der DDR gehalten hatte, nun auch westdeutschen Lesern zugänglich macht.

Hans-Christoph Deppe

Kurt Dietrich Schmidt, Die katholische Reform und die Gegenreformation. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Herausgegeben von Bernd Moeller. Band 3, Lieferung L, 1. Teil.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. 52 Seiten. Kart. DM 19,80, Subskr. DM 15,80.

Posthum wird hier eine Arbeit des 1964 verstorbenen Hamburger Kirchenhistorikers und Mitbegründers dieses Handbuches, K. D. Schmidt, vorgelegt, ergänzt durch die seither erschienene Literatur von Manfred Jacobs (Münster). Nur ein so erfahrener und durch eigene Untersuchungen auf diesem Gebiet ausgewiesener Kirchenhistoriker wie K. D. Schmidt konnte eine so meisterhaft konzipierte und vorurteilsfreie Skizze dieses umstrittenen Themas erstellen, deren ökumenische Perspektive sich auch in den zwischenkirchlichen Dialogen und Begegnungen unserer Tage auswirken sollte.

Kg.

Hansjakob Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans 1917—1975. R. Piper & Co. Verlag, München - Zürich 1975. 487 Seiten. Leinen DM 39,50.

Der Autor, einer der hervorragendsten Publizisten unserer Tage, der sich insbesondere als Kenner der osteuropäischen Verhältnisse einen Namen gemacht hat (Verf. u. a. von „Nachbar Polen", 1963), hat in langjähriger Forschungsarbeit ein Thema untersucht, das ebenso reizvoll wie umstritten ist. Dabei hat er Quellen erschlossen, Archive benutzen und eigene Erfahrungen beitragen können wie noch niemand vor ihm. Nüchtern stellt er sein Fazit schon an den Anfang: „Päpstliche Ostdiplomatie oder — ‚Politik' — als technisches Mittel, als Kunst des Möglichen verstanden — folgt, wie wir sehen werden, den gleichen Grundmustern, die allem zwischenstaatlichen Verkehr zugrunde liegen: Verteidigung der eigenen Interessen durch *Konfrontation,* wo Koexistenz unmöglich wird, durch *Kompromisse,* wo sie tragbar erscheinen, durch

Kooperation, wo es dafür Partner gibt. Dabei schwankt sie — wie jede Politik — zwischen Prinzipientreue und Opportunität, und sie ist — oft fast ausweglos — in nationale und ideologische Gegensätze verstrickt. Eine seltsame Mischung aus Welterfahrenheit *(per saecula saeculorum)* und priesterlicher Weltfremdheit kennzeichnet ihre relative Weite — und Enge" (S. 11 f.). Am Ende faßt er die heute in der vatikanischen Ostpolitik nach Jahrzehnten des Experimentierens, der Teilerfolge und Rückschläge wirksamen Gesichtspunkte in vier Thesen zusammen: „1. Klassische Konkordatspolitik ist kein Modell mehr für Vereinbarungen mit kommunistischen Regierungen, denn sie würde ein größeres Maß von gegenseitiger Anpassung voraussetzen, als für beide Seiten wünschbar ist ... 2. Teillösungen, auch solche, die nicht schriftlich fixiert werden oder nur Testcharakter haben, sind — weil sie Konkretes bewirken können — Globalabmachungen vorzuziehen, die viel schwerer zu erreichen sind und dann meist allzu labil bleiben. Deshalb sind diplomatische Beziehungen weder als erster Schritt anzustreben noch als letzter Schritt unumgänglich ... 3. Nicht Prestigepositionen, nicht politische Resistenz oder Kollaboration muß abgesichert werden, sondern praktische Seelsorge. . . . 4. Vorrang hat — theoretisch — das Verhältnis zur Sowjetunion, obwohl es am schwierigsten zu regeln ist. Nur wenn in Moskau die Einsicht Boden gewänne, daß eine Kirche, deren Oberhaupt im Ausland residiert, kein innenpolitischer Störungsfaktor sein muß (auch kein nationaler), daß sie vielmehr den inneren Frieden stärkt, wenn man sie selbst in Frieden läßt — nur dann würde Moskau auch den Staatsführungen seiner osteuropäischen Verbündeten die Genehmigung für weitergehende, stabilere Regelungen geben" (S. 403).

Was sich in der Zeit von 1917 bis 1975 in den vatikanischen Ostbeziehungen abgespielt hat, ist nicht so leicht auf einen Nenner zu bringen. Situationen, Tendenzen und Persönlichkeiten wechselten auf beiden Seiten. Angefangen von der bald enttäuschten Hoffnung auf die Möglichkeit einer Missionierung Rußlands, den immer wieder erfolglos eingeschalteten diplomatischen Kontakten, den Versuchen, dann wenigstens noch durch geheime Bischofsweihen die Kirche überleben zu lassen, über die mit der 1927 einsetzenden Verfolgungswelle aufkeimende Kreuzzugsidee, die Bemühungen, zwischen Ost und West während des Dritten Reichs, im Zweiten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit, im Widerstreit der Ideologien und der weltpolitischen Konstellationen je nach Lage und Verhältnissen in den einzelnen Ländern einen kirchlich legitimen Weg zu finden, bis hin zu den pragmatischen Zielsetzungen unter Paul VI., zumindest durch den äußeren Fortbestand der Kirche die pastorale Versorgung der Gemeinden zu sichern, hat die vatikanische Ostpolitik alle Varianten prinzipiellen und praktischen Verhaltens durchgespielt.

Es ist selbstverständlich, daß viele dieser oft immer noch undurchsichtigen Vorgänge verschiedenen Interpretationen offen sind. Darum wird Stehles Buch sicherlich auf eine Gegensätzlichkeit der Meinungen stoßen, denn die Ostpolitik des Vatikans dürfte in der kirchlichen wie außerkirchlichen Diskussion zu den noch auf lange Zeit unerledigten Themen gehören. Hierzu reiches, z. T. erstmals veröffentlichtes Material unterbreitet und dokumentarisch belegt, in ein sachorientiertes Bezugssystem gebracht und zu einer fesselnd geschriebenen Gesamtschau verknüpft zu haben, wird aber das unbestreitbare Verdienst des Verfassers bleiben. Kg.

Martin Niemöller, Briefe aus der Gefangenschaft Moabit. Herausgegeben von Wilhelm Niemöller. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1975. 348 Seiten. Leinen DM 34,—.

Die hier vorgelegte Korrespondenz Martin Niemöllers aus seiner achtmonatigen Untersuchungshaft vom 1. Juli 1937 bis 2. März 1938 in Moabit, der die Einweisung in das Konzentrationslager Sachsenhausen folgte, umfaßt vor allem Mitteilungen an seine Frau, die ihn in Familie und Gemeinde aufopferungsvoll vertrat. Aus der dann insgesamt acht Jahre währenden Gefangenschaft ist noch eine Fülle weiteren Materials vorhanden, das der Herausgabe harrt.

Die hier veröffentlichten 184 Briefe und Karten sind eine bewegende Lektüre. Sie zeigen Martin Niemöllers fürsorgende Liebe zu seiner Familie, die unermüdliche Treue zu der ihm anbefohlenen Gemeinde, die unbeirrbare Gradheit seiner Haltung im Kirchenkampf — alles umschlossen, gespeist und getragen von einer in ihrer Schlichtheit tief beeindruckenden Frömmigkeit, die der vorliegenden Sammlung geradezu den Charakter eines Erbauungsbuches im besten Sinne des Wortes verleiht. Schon darum eignet ihr über die damaligen Erfahrungen und Erlebnisse hinaus eine fortwirkende Gültigkeit, die sie in der Reihe großer christlicher Glaubenszeugnisse einen bleibenden Platz einnehmen läßt.

Zugleich aber wird uns hier eine Fundgrube von zeitgeschichtlichen Angaben aus dem Kampf der Bekennenden Kirche erschlossen. Wilhelm Niemöllers anerkennenswert sorgfältige Erläuterungen und ergänzende Dokumentationen haben dafür die äußeren Voraussetzungen geschaffen. Namen werden genannt und Vorgänge lebendig, die nicht vergessen werden dürfen, wenn Kämpfe und Leiden jener Jahre für die Gemeinde Jesu Christi immer von neuem Frucht tragen sollen.

Ein Buch, das darum nicht nur in die Hand der Historiker gehört, sondern eines jeden Gemeindeglieds, das in der Beschäftigung mit den kirchengeschichtlichen Ereignissen eine Stärkung im Glauben sucht und nach der Bewährung christlicher Existenz in der Welt von heute fragt. Kg.

Hans-Beat Motel (Hrsg.), Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen. Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1975. 344 Seiten. Geb. DM 25,—.

In den Einzelbeiträgen dieses Bandes sollen die aktuelle Situation und das Selbstverständnis der Freikirchen in Deutschland zum Ausdruck kommen. Vor allem vom Herausgeber werden die Volkskirchen verständlicherweise recht kritisch betrachtet. Dabei wird auch gesagt, daß „die Geschichte der Freikirchen von Anfang an faktisch eine Geschichte der Unterdrückung und Verfolgung von seiten der Großkirchen" gewesen sei (S. 40). Das scheint ein wenig übertrieben und belastet die Verständigung, der diese Veröffentlichung sonst durchaus dienen kann. Nur die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland verbundenen Freikirchen — zu der außerdem übrigens neben der römisch-katholischen Kirche auch die Griechisch-Orthodoxe Metropolie gehört (S. 330) — kommen zu Wort. Die beschreibenden Beiträge und die statistischen Angaben über die Kirchen und deren Zusammenschlüsse sind besonders nützlich, weil inzwischen der Aufriß von Otmar Schulz in den Ökumenischen Arbeitsheften (7/8) „Modell für die Kirche von morgen" vergriffen ist. Die Freien ev. Gemeinden sind leider nur durch einen nachgedruckten Beitrag aus dem Jahre 1966 vertreten, wobei nun die darin enthaltenen Zahlenangaben nicht

mehr mit der Statistik im Anhang übereinstimmen. Dieser enthält u. a. eine Erklärung zur ökumenischen Zusammenarbeit Freier ev. Gemeinden, Informationen über die Evangelische Allianz und die Äußerung einer maßgeblichen methodistischen Stimme zur Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium".

Ein Index am Schluß des Bandes und eine Zusammenfassung und Ergänzung der verschiedenen Literaturangaben wären nützlich gewesen. Der Band eignet sich als Geschenk für aktive und denkbereite Gemeindeglieder, weil sich die Freikirchen hier als missionierende Gemeinden, als Alternative zur Volkskirche und wegen ihrer Mitgliederstruktur als sich ständig erneuernde Kirchen präsentieren. Mag auch die tatsächliche Situation idealisiert sein, so regen diese Äußerungen doch zum Nachdenken und zum eigenen Engagement an.

Walter Müller-Römheld

ALBERT SCHWEITZER

Helmut Groos, Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers. Ernst Reinhardt Verlag, München - Basel 1975. 842 Seiten. Leinen DM 58,—.

Daß Bewunderung und Verehrung des großen Theologen und Philosophen Albert Schweitzer nicht blind zu machen brauchen für eine kritische Analyse und Wertung seines Gedankengutes, beweist die auf Breite und Tiefe gleichermaßen angelegte Untersuchung von Helmut Groos, wie sie in dieser Form erst- und einmalig sein dürfte. Nach einem einleitenden Teil „Der Mensch" behandelt Groos in fünf Kapiteln die Jesus- und Paulusforschung, den theologischen und religionsphilosophischen Standort Schweitzers und sein Verhältnis zum Christentum, die Kulturphilosophie und die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, Schweitzers Kantarbeit und seine Auseinandersetzung mit dem indischen Denken sowie die von ihm vertretene Auffassung von Lebensreligionen und Wertidealismus. Ein abschließender Teil bietet Schweitzers Selbstdarstellung und eine zusammenfassende Gesamtwürdigung. Literatur- und Autorenverzeichnis runden das Werk ab.

Groos verbindet eine intime Kenntnis der Schriften Albert Schweitzers mit einem erstaunlichen Einfühlungsvermögen in sein Wollen und Wirken. Das befähigt ihn, unter detaillierter Nutzung der einschlägigen Fachliteratur „Größe und Grenzen" Albert Schweitzers ebenso sorgfältig wie konturiert herauszuarbeiten. Daß Schweitzers unbestrittenes und bleibendes Verdienst auf dem Gebiet der historischen Leben Jesu- und Paulusforschung liegt, während seine theologischen und kulturphilosophischen Thesen und Konzeptionen aufs Ganze gesehen als überholt oder unzulänglich gelten müssen, ist freilich im Grunde genommen keine neue Erkenntnis. Erst dem Verfasser ist es jedoch vorbehalten geblieben, in der Überschau des Ganzen hierfür den Nachweis zu führen, ohne die zahlreichen Anregungen zu verkennen, die von Albert Schweitzer auch in die Wissenschaft hinein bleibend ausgegangen sind und ohne der unvergänglichen Beispielhaftigkeit dieses tätig gelebten Christseins Abbruch zu tun, von dem in unserem Jahrhundert so unvergleichlich starke Wirkungen ausgegangen sind. Nur auf diesem Hintergrund bleibt eine zunächst befremdlich erscheinende Feststellung vor Mißverständnissen geschützt, die der Verfasser — sicherlich nicht unbegründet — über den Denker Albert Schweitzer trifft: „Seine geistige Gestalt, sieht man auf die hauptsächlichen Motive seines Wollens und die Grundzüge seines Denkens, fällt

aus der christlichen Glaubenswelt heraus. Die Tatsache, daß die heutige Existenztheologie in der Entleerung und Auflösung christlicher Gehalte noch weitergeht als Schweitzer, kann uns nicht davon abhalten, schon bei ihm die entscheidenden christlichen Glaubensaussagen aufgegeben zu finden" (S. 493).

Das Buch stellt eine würdige Ehrung zum 100. Geburtstag Albert Schweitzers dar, weil es der Größe und Weite seines Lebenswerks angemessen ist. Die Forschung ist damit um ein Standardwerk bereichert worden. Kg.

DRITTE WELT

Rolf Lüpke / Georg Friedrich Pfäfflin, Abhängige Dritte Welt. Ein Arbeitsbuch über Unterentwicklung. (Reihe: Stichwörter zur Entwicklungspolitik Nr. 46.) Laetare Verlag, Stein/Imba Verlag, Freiburg 1974. 154 Seiten. Paperback DM 10,—.

Das aus der Unterrichtspraxis entstandene Arbeitsbuch bringt in seinem ausführlichen ersten Teil (S. 8—125) Materialien zum Thema, im zweiten Teil (S. 128—154) Interpretationshilfen, didaktische Hinweise und Arbeitsvorgänge.

Nur eine Minderheit wird satt, fragt nach Lebensqualität, kann danach streben. Milliarden kämpfen um das Überleben. Die Tatsachen sind bekannt, an Daten, Statistiken und Materialien fehlt es nicht. Hier wird aber dazu angeleitet, über die Ursachen der Unterentwicklung und fortschreitenden Ungleichheit nachzudenken. Ist die Unterentwicklung das Ergebnis innerer Ursachen, sind sie wirtschaftlicher, sozialer, demographischer oder politischer Art? Die Autoren möchten sie nicht als Durchgangsstufe zur, sondern als Kehrseite der Entwicklung der heutigen Industrieländer verstanden wissen, also nicht als Rückstand, sondern als „gewaltsame Hinunterentwicklung von Völkern und Kontinenten in einem z. T. jahrhundertelangen Prozeß, der heute nicht beendet ist" (S. 131). Im Blick auf viele Länder der sog. Dritten Welt ist die Dependenztheorie sicher richtig und zum Verständnis der Problematik hilfreich. Vor allem schärft sie den Blick dafür, daß Entwicklungsziele nicht in Werten und Formen der westlichen Industriegesellschaft gesucht werden können, sondern nur in alternativen Einrichtungen und Techniken, einem alternativen Denken, das sich von den „Göttern" der westlichen Zivilisation, Produktion und Konsum, Nützlichkeit, Wachstum und Fortschritt befreit und Lebensqualität selbst definiert (S. 134). Kritik und Vorschläge von Ivan Illich und pädagogische Modelle von Paolo Freire weisen in diese Richtung.

In den klar gegliederten Texten kommen häufig Autoren der Dritten Welt, vorzugsweise Lateinamerikaner, zu Wort, Schaubilder und Karikaturen ergänzen und interpretieren die notwendigerweise trockene — und rasch veraltende — Statistik. Die durch die „Ölkrise" ausgelöste Entwicklung ist noch nicht berücksichtigt (Ekuador z. B. ist inzwischen in die Reihe der reichen Länder der Dritten Welt eingerückt, anders S. 50). Dennoch entläßt das Buch den Leser — und vielleicht auch den kritischen Schüler der Oberstufe — mit Fragen. Wenn denn Entwicklung mehr sein muß als ökonomisches Wachstum, seine Voraussetzung vielerorts die Überwindung wirtschaftlicher und politischer Abhängigkeit innerhalb der Länder und in ihren Außenbeziehungen ist, wenn schließlich die Lösung der Aufgabe nur gemeinsam von Entwicklungsländern und Industrieländern geleistet werden kann (trotz aller entmutigenden Erfahrungen mit GATT, UNCTAD), wenn schließlich die Dritte Welt nicht nur neben der Ersten, sondern auch innerhalb

der Ersten existiert, meint dann Entwicklung „letztlich den weltweiten Klassenkampf zwischen der Ersten Welt (den herrschenden Klassen in Entwicklungs- und Industrieländern) und der Dritten Welt (den unterdrückten Klassen in allen Ländern)"? (S. 132) Müßte hier nicht vielmehr Interdependenz, gegenseitige Abhängigkeit als Schuld angeklagt und begriffen, als praktische Aufgabe an konkreten Problemen in unserer Gesellschaft (schulische Integration ausländischer Kinder, Rehabilitation Straffälliger usw.) aufgewiesen und so als unser akutes Problem- und Lernfeld benannt werden? Und könnte nicht in diesem Zusammenhang vom Versöhnungsauftrag der Kirche und vom Versöhnungshandeln der Christen an vielen Fronten, wo heute Menschen leiden, die Rede sein?

Ein Arbeitsbuch soll und darf solche Fragen wecken, gerade wenn es, wie dieses, keine Lösungen anbieten, sondern Bewußtsein schärfen, Unruhe schaffen, zur eigenen Weiterarbeit provozieren will.

Reinhart Müller

NACHSCHLAGEWERKE

Internationale ökumenische Bibliographie, Band 8 (1969). Christian-Kaiser-Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, lag, Mainz 1974. 593 Seiten. Brosch. DM 98,—.

Auch der 8. Band, der die ökumenischen Veröffentlichungen des Jahres 1969 bibliographisch erfaßt und z. T. auch inhaltlich wiedergibt, ist in zügiger Folge erschienen. Das ist bei diesem wichtigen Handwerkszeug ökumenischer Arbeit sehr zu begrüßen. Möge es gelingen, daß der Abstand zwischen dem Erscheinungsjahr der Bibliographie und dem der darin behandelten Veröffentlichungen in Zukunft noch geringer wird. Die Systematik ist dieselbe geblieben wie bei den letzten vorausgegangenen Bänden. Wahrscheinlich könnte das Werk für den Gebrauch noch besser erschlossen werden, wenn das Sachwortregister weiter differenziert und vervollständigt würde. Dies wäre ohne größeren Aufwand möglich, auch wenn die weitergehenden Vorschläge, die ich in früheren Besprechungen gemacht hatte, noch nicht verwirklicht werden können. Wenngleich die Flut ökumenischer Veröffentlichungen im Jahre 1969 gegenüber dem vorjährigen weiter angewachsen ist, ist der Umfang des 8. Bandes und auch die Zahl der aufgenommenen Veröffentlichungen gegenüber dem 7. Band nicht vermehrt, sondern etwas reduziert worden. Angesichts der Tatsache, daß gerade im ökumenischen Bereich viele belanglose Beiträge erscheinen, ist es berechtigt, wenn eine gewisse behutsame Konzentration auf die wichtigeren Publikationen vorgenommen wird. Wahrscheinlich wird dies in Zukunft schon aus finanziellen Gründen in noch höherem Maße nötig werden. Dabei darf man der Redaktion das Vertrauen entgegenbringen, daß sie den Weizen vom Spreu zu scheiden weiß und daß nichts Wesentliches unter den Tisch fällt.

Edmund Schlink

Lexikon der christlichen Ikonographie. Begründet von Engelbert Kirschbaum SJ †. Herausgegeben von Wolfgang Braunfels. Sechster Band: Ikonographie der Heiligen. Crescentianus von Tunis bis Innocentia. Herder Verlag, Rom — Freiburg — Basel — Wien 1974. 259 Abbildungen, 294 Seiten. Ganzleinen, Subskriptionspreis DM 148,—.

Dasselbe, Siebter Band: Innozenz bis Melchisedech. Ebenda 1974. 289 Abbildungen, 314 Seiten. Ganzleinen, Subskriptionspreis DM 158,—.

Die Bände 6 und 7 setzen den zu allerlei Erwartungen veranlassenden Band 5

(den ersten Band der Heiligenikonographie innerhalb des großen Lexikons der christlichen Ikonographie) fort. Der Aufbau der einzelnen Artikel sieht jeweils vor: einen Quellennachweis mit Kurzbiographie, eine Aufzählung von Darstellungsbeispielen mit charakteristischen Einzelheiten (dazu in größeren Artikeln mit ikonographischen Komplexen und Verzweigungen, wobei unter „Ikonographie" etwas einseitig nur die szenischen Darstellungen verstanden werden, ferner manchmal „Typologien"), schließlich Literatur. Zahlreiche Abbildungen sorgen für Anschaulichkeit. Neben Personalartikeln finden sich auch in den vorliegenden Bänden wieder Gruppen- und Sachartikel, die auf die ikonographische Erscheinung oder Beteiligung von Heiligen Bezug nehmen (z. B. Deesis, Diakone, Erdbeben, Eremiten, Exorzisten, Großer Einzug, Ikonostasis [in einer kurzen und übersichtlichen Orientierung], Jungfrau, Kanonheilige, Katakombenheilige). Dabei ergeben sich informative Beiträge zur gegenständlichen Ikonographie (z. B. Diakonsornat in seiner geschichtlichen Entwicklung). Reich ist die Ostkirche beteiligt (z. B. die zahlreichen Demetrius, Dionysius). Manchmal wäre ein Hinweis auf zu vermutende religionsgeschichtliche Zusammenhänge bzw. vor- und außerchristliche Ursprünge des ikonographischen Motivs nicht unzweckmäßig gewesen (z. B. in den Artikeln „Drei Jungfrauen" und „Drei Mütter"). Durch Reichhaltigkeit fallen auf, um einzelnes zu nennen, etwa die Artikel „Franz von Assisi", „Georg", „Hieronymus", „Jakobus der Ältere", „Johannes der Evangelist" bzw. „der Täufer", „Joseph von Nazareth". Anlaß dafür ist natürlich die Stoffülle aus der Beliebtheit des Sujets in der Überlieferung. Daneben stehen dann wieder kaum bekannte Heilige. Wer weiß schon etwas von der Existenz eines Gudwal oder eines Gummar oder eines Hadoindus von Le Mans und gar von ihren bildlichen Darstellungen? Es bestätigt sich die bei der Besprechung von Band 5 ausgesprochene Hoffnung, daß das Werk umfassend sein möge. Dies ist angesichts der Komplexheit und Überfülle des christlichen Heiligenkalenders wirklich in erstaunlichem Umfang der Fall.

Viele Artikel, z. B. „Elisabeth", „Januarius", „Jakobus d. Ä.", „Kosmas und Damian", „Ludwig IX.", haben neben dem theologischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen einen breiten kulturgeschichtlichen Hintergrund, auf den die Ikonographie auch in der hier vorgeführten sehr konzentrierten Darstellung zumeist eindringlich aufmerksam macht. Das Werk hat also keineswegs nur eine Bedeutung für den Theologen, Kunsthistoriker und Religionswissenschaftler. Bemerkenswert für den Ökumeniker und für den evangelischen Theologen: Am Schluß von Buchstabe „L" erscheint etwas unvermittelt, geradezu überraschend Baldung-Griens Holzschnitt von Martin Luther mit Nimbus und Geisttaube aus dem Jahre 1521 (wohl nach einer Vorlage von Cranach) als Beispiel der Transformation des Heiligenglaubens und -bildes „ins Visionäre" (Sp. 468), wozu — verständlicherweise — ein Artikel über Luther fehlt. Es ist wohl ein Zeichen des ökumenischen Zeitalters, daß dies im Rahmen einer Bestandsaufnahme möglich ist, die einen bestimmten geistigen Besitzstand der katholischen Formen des Christentums erfaßt und die an sich zu einer Berücksichtigung derartiger Tatbestände keine unmittelbare Veranlassung hätte. Immerhin zeigt sich hier, daß es auch im Protestantismus nicht nur vereinzelt eine Weiterführung des traditionellen Heiligenbildes gegeben hat, sondern auch die Entstehung eines neuen Typus der Darstellung religiös prägender Gestalten.

Kurt Goldammer

Brückenschlag. Berichte aus den Arbeitsgebieten des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band V: Asien — Australien. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt. Quell Verlag, Stuttgart 1975. 270 Seiten. Plastikeinband DM 23,80.

Die Reihe „Brückenschlag" ist mit dem vorliegenden Band V abgeschlossen. Während die vorhergehenden Bände über die Arbeit in Brasilien, im übrigen Südamerika, Afrika und Europa berichteten, werden im letzten Band die Arbeitsgebiete im Nahen und Fernen Osten, Australien und einige überregionale Arbeiten beschrieben.

In einer an den Anfang des Buches gestellten Darstellung der „Grundsatzfragen der Auslandsarbeit der EKD" hat der scheidende Präsident D. Wischmann seine Erfahrungen über Wesen und Ziel der Auslandsarbeit unter vier Stichworten zusammengefaßt: Integration, Integrität, Visitation und Inkarnation. Sie sollen die Konturen der „Auslandsarbeit in ökumenischer Verantwortung" markieren.

In „Brückenschlag V" liegen Berichte aus 16 Pfarrbezirken vor: Istanbul, Beirut, Jerusalem, Teheran, Kabul, Delhi, Bombay, Colombo, Jakarta, Singapore, Bangkok, Hong Kong, Tokyo, Melbourne, Springvale und Sydney. — Drei Beiträge sind als überregionale Arbeitsgebiete überschrieben: Integrationsprobleme evangelischer Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland; Dialog mit griechisch- und orientalisch-orthodoxen Kirchen und die Urlauberseelsorge in Europa. Diese Themen wie auch die meisten Gemeindeberichte demonstrieren Form und Wirkung „ökumenischer Brückenköpfe".

Von den ersten vier Bänden unterscheidet sich Band V dadurch, daß fast alle geschilderten Arbeitsfelder in nichtchristlichen Ländern liegen, durch hohe Sprachbarrieren getrennt und von sozialen Notständen umgeben werden. Daher kommt es wohl, daß die sozialethischen Fragen an nicht wenigen Stellen des Buches mehr Raum einnehmen als die Beschreibung der Gemeindearbeit mit ihren besonderen Aufgaben und Nöten. Auch Unklarheit über den eigenen Auftrag scheint zu bestehen, wenn an einer Stelle gefragt wird: „Wozu eigentlich sind wir hierher gekommen? Oder genauer: Welche Möglichkeiten, diesem Lande zu helfen, sind uns gegeben?" Aber auch an positiven Beispielen neuer Methoden fehlt es nicht. Wer sich für Auslandsarbeit, Entwicklungshilfe oder Länder des Ostens interessiert, sollte dieses Buch lesen.

Wilhelm Nöllenburg

ÖKUMENISCHES LIEDGUT

Cantate Domino. Ein ökumenisches Gesangbuch, veröffentlicht im Auftrage des Ökumenischen Rates der Kirchen. Bärenreiter-Verlag, Kassel 1974. 379 Seiten, 202 Lieder mit Noten. Plastikeinband DM 19,—.

Das neue Cantate Domino ist Nachfolger der bisherigen zwei Ausgaben von 1924 und 1951, die der Christliche Studentenweltbund herausgegeben hatte. Schon darin war die Vielfalt christlicher Lieder als Ausdruck des Glaubens zu sehen. Um so mehr wird das in der Neufassung erkennbar, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verantwortet und von einem Redaktionskomitee unter Leitung von Dr. Erik Routley erarbeitet wurde. Es enthält Lieder aus allen christlichen Traditionen und den verschiedensten Kulturkreisen. Musikalisch ist es eine bunte Mischung von der Gregorianik über den Choral und das Lied bis zum Bossa nova. Textlich sind 25 Sprachen vertreten, wobei die Mehr-

zahl der Lieder in Englisch, Französisch und Deutsch erscheint. Etwa ein Drittel der Texte stammt aus dem anglo-amerikanischen Raum, 42 sind deutschen Ursprungs, 26 Lieder nennen französisch als Originalsprache; 34 kommen von anderen europäischen Sprachen her (davon 10 aus Osteuropa), asiatische Originale sind 13 mal, afrikanische 8 mal vertreten.

Die Einteilung der Lieder ist nach 14 Sachgruppen von Psalmliedern, dogmatischer Ordnung bis zu Kanons und Schlußgesängen vorgenommen worden. Beigegeben sind dem Liederbuch ein Geleitwort des Generalsekretärs des ÖRK, eine Einführung des Redaktionskomitees, ein (unzulängliches) Quellenregister, Verwendungshinweise und ein Verzeichnis der Liedanfänge.

Es ist ein brauchbares und notwendiges Buch. Man kann nur herzlich danken für die ungeheure Arbeit, die in Auswahl und Übersetzung steckt. Es ist brauchbar, weil es ein gemeinsames Singen über die Sprachgrenzen hinweg ermöglicht und durch seine musikalische Vielfalt fast unbegrenzte Anwendungsmöglichkeiten eröffnet; es ist notwendig, weil hier der Ökumenische Rat der Kirchen über seine sonst nur textlichen Verlautbarungen die Dimension des christlichen Zeugnisses und Dienstes seiner Mitgliedskirchen im Lied erfahrbar macht. Das Buch regt an zum Singen und damit zum Hineinhören und Verstehen und auch Mitvollziehen der Glaubensaussagen anderer Christen.

Dennoch sind bei Durchsicht des Liederbuches eine Reihe von Ungenauigkeiten, Fehlern und Ungereimtheiten zu entdecken: z. B. Warum ist unter dem Stichwort „Kunst" das Lied 116 genannt? War es nötig, daß die Lieder 109 und 111 sowie die Lieder 53 und 65 jeweils die gleiche Melodie haben? Warum ist Händels Melodie von „Tochter Zion" für ein Osterlied (Nr. 93) verwendet worden? Warum sind die Lieder 109, 113, 146 und 195 nicht unter die Psalmgesänge eingeordnet worden, da sie doch Psalmtexte zum Inhalt haben? Überhaupt fehlt die Ordnung der Psalmen nach ihrer Reihenfolge! Warum gibt es Nr. 6 nur in Französisch (deutscher Text mit gleicher Melodie steht EKG 186!)? Schade, daß Nr. 1 = EKG 196 eine andere Melodie erhalten hat. Unter den Verwendungshinweisen werden 6 Lieder nach Bibelstellen genannt: nur zwei haben den Verweis auf biblische Texte; Nr. 110 und 136 haben diese Angabe, fehlen aber im Register; bei den Liedern 47, 60, 75 fehlt beides, obwohl Bibeltexte zugrunde liegen. Tischlieder, außer Abendmahl, fehlen ganz; ebenso ein Vaterunser-Lied. Unter dem Abschnitt: „Die Kirche — Einheit und Mission" sind fast ausschließlich Bezüge auf Einheit und Gemeinschaft der Christen enthalten; spielen Sendung der Kirche und Mission keine Rolle mehr? Auf ungenaue Quellenangaben, Druckfehler, falsche Verfasser- und Komponistenvermerke sowie auf unerklärliche Melodieveränderungen kann man hier nicht eingehen.

Dies alles wird den Sänger nicht stören, glücklicherweise. Doch man kann nur wünschen, daß dies neue Liederbuch soviel gebraucht wird, damit eine zweite Auflage zur Ausbügelung aller Schönheitsfehler nötig wird. Vielleicht macht diese Sammlung auch nur deutlich, was wir sonst beobachten: Unser gemeinsames Lob Gottes harrt noch der Vollendung. Aber es sollte nicht schweigen!

Heinz Szobries

Nachwort der Schriftleitung

Dieses Heft steht in besonderer Weise unter dem Vorzeichen von Nairobi. Um nicht nur abstrakte Grundsatzdebatten zu bringen, haben wir einige deutsche Teilnehmer gebeten, ihre Erwartungen, Fragen und Gedanken im Blick auf diese weltweite Begegnung der Christenheit niederzuschreiben. Unter diesem Gesichtspunkt wollen vor allem die Artikel von Rolf Scheffbuch, Hans Philipp Meyer, Barbara Brandes und Rudolf Hinz gelesen sein. Wir werden die Reihe im nächsten Heft noch fortsetzen.

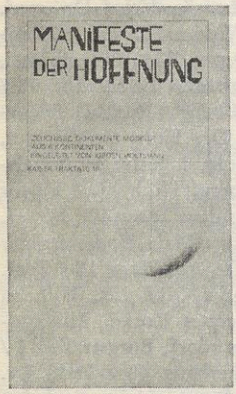
Aber auch die anderen Autoren — auch sie fast alle Nairobi-Teilnehmer — sind in ihren Sachbeiträgen von dem gleichen Engagement bestimmt. Die Ausführungen von Günther Gaßmann zielen auf Sektion I („Bekenntnis zu Christus heute"). Jacques Rossel und Hans-Werner Gensichen behandeln den missionarischen Aspekt, der uns in der Nairobi-Thematik zu kurz zu kommen scheint. Gerhard Grohs und Karl-Heinz Sohn gehen auf die Problematik der Entwicklungspolitik ein, die in Nairobi auf dem Hintergrund der Dritten Welt eine erhebliche, vielleicht sogar beherrschende Rolle spielen dürfte.

Interessant ist die Verbindung, die Nikos Nissiotis aus orthodoxer Sicht zwischen Sektion V und Sektion II herzustellen sucht. Sein Artikel geht auf einen Vortrag zurück, den er im März d. J. auf einer orthodoxen Vorbereitungstagung in Kreta gehalten hat. Es war die zweite Tagung dieser Art, die erste fand im Juni 1974 in Bukarest statt — beide unter den Auspizien des Genfer Faith and Order-Sekretariats.

Die „Dokumente und Berichte" stellen für alle Nairobi-Vorüberlegungen und -Vorbereitungen den aktuellen Gegenwartsbezug her: die revolutionären, auch die Kirchen zutiefst berührenden Vorgänge in Äthiopien (Friedrich Heyer), der permanente Krisenherd Nordirland (Hermann Vogt) und das von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) herausgegebene „Pastorale Wort zur Ämterfrage". Alle diese in sich so verschiedenen Vorgänge wirken in ihrer Weise auf das vor uns liegende Nairobi-Geschehen ein.

Kg.

Dr. Athanasios Basdekis, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. med. Barbara Brandes, 314 Lüneburg, Feldstraße 12 / Pastor Dr. Werner Degen, 2 Hamburg 73, Bethanienau 92 / Privatdozent Lic. Hans-Christoph Deppe, 334 Wolfenbüttel, Philosophenweg 3 / Dr. Reinhard Frieling, 614 Bensheim/Bergstraße, Eifelstraße 35 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, 69 Heidelberg, Eckenerstraße 1 / Prof. Dr. Kurt Goldammer, 355 Marburg/Lahn, Gutenbergstraße 18 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, 1 Berlin 31, Babelsberger Straße 14-16 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, 69 Heidelberg, Plöck 66 / Pastor Rudolf Hinz, Felsted, Møllevej, DK-6200 Aabenraa / Vizepräsident Hans Ph. Meyer, 3 Hannover, Rote Reihe 6 / OKR Dr. Reinhart Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts., Am Hang 10 / Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Lontustraße 4, Athen 145, Griechenland / OKR i. R. Wilhelm Nöllenburg, 635 Bad Nauheim, Höhenweg 18 / Pfarrer Jacques Rossel, Missionsstraße 21, CH-4000 Basel 3 / Dekan Rolf Scheffbuch, 706 Schorndorf, Burgstraße 42 / Prof. D. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Prof. Dr. Karl-Heinz Sohn, 5 Köln-Lindenthal, Dürener Straße 295 / Pastor Heinz Szobries, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Pfarrer Dr. Hermann Vogt, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109.

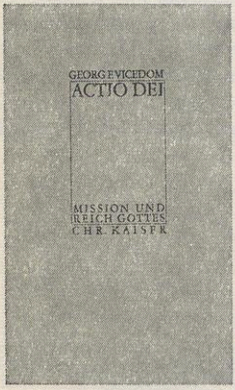


Neu!

Manifeste der Hoffnung

Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten. Herausgegeben von Jürgen Moltmann und Lukas Vischer. Aus dem Englischen. (Kaiser Traktate 16) 80 Seiten. Kartoniert DM 7,80

Dieser Band dokumentiert einen neuartigen Stil ökumenischer Kommunikation. Etwa 50 Studiengruppen, über die ganze Welt verteilt, haben sich zur Vorbereitung der nächsten Weltkirchenkonferenz in Nairobi 1975 mit dem Thema „Rechenschaft über die Hoffnung, die uns beseelt" (1. Petr. 3,15) beschäftigt. Die so entstandenen und zusammengetragenen Papiere (Gebete, Liturgien, Berichte, Gedichte) machen beeindruckend deutlich, wie im Laufe eines Jahrzehnts das Losungswort von der Hoffnung weltweit aufgenommen worden ist.



Neu!

Georg F. Vicedom · **Actio Dei**

Mission und Reich Gottes. Mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger und einem Nachwort von Hans Heinrich Harms. 152 Seiten. Kartoniert DM 18,–

Vicedoms ursprüngliche Absicht, seiner Einführung in die Missionstheologie (Missio Dei, 1958) eine grundlegende Besinnung über praktisches Handeln folgen zu lassen, hat der Autor von neuen Eindrücken her in gewandelter Form ausgeführt. Wer Missionstheologie lernen will, bekommt sozusagen als Fallstudie die hier aktuelle Lage vorgestellt, die tiefgreifende Grundlagenkrise der Mission mit ihren theologischen Differenzen und Gruppenkonfrontationen. Sorgfältig werden im geschichtlichen Teil diese einzelnen Richtungen in ihrer Entwicklung bis zur Gegenwart einsichtig gemacht. Demgegenüber dient der zweite Teil der Besinnung über das „Reich Gottes" zur Begründung einer neuen Missionspraxis.
Der Verfasser kannte sich in den historischen Zusammenhängen wie in den Strömungen der Gegenwart aus wie wenige sonst. Alles ist aus souveränem Überblick geschrieben.

Chr. Kaiser Verlag München

Evangelischer Erwachsenen Katechismus

Kursbuch des Glaubens

Im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig und Horst Reller. Mit einem Geleitwort von D. Hans-Otto Wölber, Leitender Bischof der VELKD.

Erstauflage: 60 000 Exemplare
1356 Seiten
Leinen mit Schutzumschlag
DM 25,–

Das Glaubensbuch der evangelischen Christen

- **zeigt, wie man in der Welt von heute an Gott glauben und als Christ leben kann**
- **vermittelt Inhalt und Anspruch des christlichen Glaubens in einer Gesamtschau wie auch an vielen Einzelbeispielen**
- **führt in das Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften, zwischen Kirche und Gesellschaft ein**
- **bietet – didaktisch gegliedert – Materialien für Gruppenarbeit und Unterricht**
- **verhilft zu eigener Meinungsbildung und ermutigt zu persönlichem Handeln aus christlicher Verantwortung**
- **wendet sich an Protestanten und Katholiken, an Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter, an Religionslehrer, Studenten und Schüler, an den einzelnen und an die in Gruppen tätigen Menschen**
- **ist das Gemeinschaftswerk von mehr als 200 Fachleuten aus Theologie und Gemeinde, aus Forschung und Lehre, aus Unterricht und Seelsorge – enthält damit nicht nur die Glaubenserfahrung eines einzelnen.**

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Neuerscheinungen:

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes

Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion
Mit Beiträgen von Harding Meyer, Kilian McDonnell, Walter J. Hollenweger, Vilmos Vajta und Anna Marie Aagaard
ISBN 3 87476 029 4 119 Seiten DM 12,–
(Ökumenische Perspektiven Band 6, gemeinsam mit Verlag Josef Knecht)

Neue Erfahrung von der befreienden Gegenwart des Heiligen Geistes lassen sich heute deutlich in dem Entstehen der Pfingstkirchen und kleiner charismatischer Gruppen, aber auch in entsprechenden Bewegungen innerhalb der anglikanischen und protestantischen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche belegen. Walter J. Hollenweger setzt sich mit charismatischen Bewegungen als Kenner der Pfingstkirchen auseinander, Kilian McDonnell betrachtet sie als beteiligter katholischer Priester, Vilmos Vajta sieht die entscheidende Frage in der Beziehung zwischen der Lehre vom Heiligen Geist und der Praxis der Kirche, und die dänische Theologin Anna Marie Aagaard forscht nach den ekklesiologischen Konsequenzen der theologischen Erkenntnisse. Ein wesentlicher Beitrag zur heutigen Diskussion über Evangelisation, Bekehrung und die Kirche.

Papsttum und Petrusdienst

Heinrich Stirnimann / Lukas Vischer
Mit weiteren Beiträgen von Günther Gaßmann, Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Kurt Stalder, Alfred Stoecklin und Dokumenten
ISBN 3 87476 036 7 147 Seiten DM 13,50
(Ökumenische Perspektiven Band 7, gemeinsam mit Verlag Josef Knecht)

Ein gemeinsames Verständnis von der Stellung des Papstes in der Kirche ist eine Schlüsselfrage ökumenischer Zusammenarbeit. Sie wird aber heute nicht nur von Orthodoxen, Altkatholiken und Protestanten gestellt, sondern bleibt auch innerhalb der Römisch-katholischen Kirche im Gespräch. Der vorliegende Band enthält Beiträge namhafter katholischer, orthodoxer, altkatholischer und protestantischer Theologen und Historiker zum Thema Petrusamt. Einen breiten Raum nimmt die Dokumentation ein. Die Autoren untersuchen die gegenwärtige päpstliche Amtspraxis unter dem Gesichtspunkt des geforderten gemeinsamen Zeugnisses der Kirchen.

VERLAG OTTO LEMBECK 6 FRANKFURT AM MAIN 1
LEERBACHSTRASSE 42

„Sichtbare Einheit"?

Überlegungen zu einer ökumenischen Formel*

VON GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ

* Die Überlegungen stellen eine Zwischenbilanz dar, die ich mir nach anderthalb Jahren Arbeit in dem Ökumenischen Rat der Kirchen aufgegeben habe. Sie tragen deshalb auch formal den Charakter einer persönlichen Bestandsaufnahme und können nicht den Anspruch erheben, die Gesprächslage in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung am Vorabend von Nairobi darzustellen.

Die Vollversammlung der Mitgliedskirchen des ÖRK in Nairobi wird neben vielen anderen auch vor der Frage stehen, eine Erweiterung der Verfassung zu ratifizieren, die der Zentralausschuß bei seiner Sitzung in Utrecht 1972 vorgenommen hat. Es geht darum, die Reihe der „Ziele und Aufgaben", die den Ökumenischen Rat leiten sollen, um folgenden Satz zu erweitern: „... 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 der Christen findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube"[1]. Damit taucht unübersehbar die Formel von der sichtbaren Einheit als ein Leitbegriff der ökumenischen Bewegung auf. Sie kann als eine Selbstverpflichtungsformel gelten, die den Ökumenischen Rat der Kirchen in allen Verzweigungen seiner Arbeit leiten soll. Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, daß ein Glaube und eine eucharistische Gemeinschaft das gottesdienstliche Leben wie auch die Alltagspraxis der Christen durchdringen und prägen sollen. In dieser Zielangabe kann man zugleich eine knappe Inhaltsangabe des Begriffs „sichtbare Einheit" erkennen. Der oben zitierte Satz schließt ebenfalls eine Verpflichtung zu einem Prozeß der Annäherung an dieses Ziel („und auf diese Einheit zuzugehen") ein und schließt mit einer funktionellen Begründung („damit die Welt glaube").

Diese Zielbestimmung reizt zum Nachdenken an, besonders dann, wenn man sich die Vielfalt des ökumenischen Engagements und der ökumenischen Gruppierungen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen vor Augen führt. „Sichtbare Einheit" scheint genauso weit entfernt wie je. Ja, man könnte sogar sagen, daß die Unsicherheit über dieses Ziel und den Weg zu ihm noch zugenommen hat. Deshalb scheint es geboten, die Vorbehalte zur Sprache zu bringen, mit denen jeder zu rechnen hat, der sich um eine theologische Klärung dieses Begriffs be-

müht. Außerdem ist es auffällig, daß dieser Begriff, der doch an solch hervorragender Stelle in der Verfassung begegnen soll, kaum diskutiert wird.

1. BEDENKEN GEGEN DEN BEGRIFF DER SICHTBAREN EINHEIT

Die erste Frage wäre dann die, wie die Formel „sichtbare Einheit" auf ähnliche Begriffe wie „organische Einheit", „konziliare Gemeinschaft" oder „versöhnte Vielfalt" zu beziehen sei. Alle diese Konzepte werden zur Zeit in der Diskussion um das Wesen der Einheit verwendet.

Einige Zitate mögen diesen Tatbestand beleuchten. Als sich im Dezember 1974 die Sekretäre der konfessionellen Weltbünde trafen, erarbeiteten sie eine Vorlage, die den Begriff „versöhnte Vielfalt" („reconciled diversity") in den Mittelpunkt rückte:

„In an open encounter with other heritages the contribution of a particular denomination can lose its character of denominational exclusiveness. Therefore, unity and fellowship among the churches do not require uniformity of faith and order, but can and must encompass a plurality or diversity of convictions and traditions. This idea is as old as the ecumenical movement itself, but only in the last decade has it been taken seriously ... On the basis of the old idea has emerged a new conception of the relationship between 'confession' and 'ecumenism'. Confessional loyality and ecumenical commitment are no contradiction, but are one – paradoxical as it may seem. When existing differences between churches lose their divisive character, a vision of unity emerges which has the character of a 'reconciled diversity'." [2]

Eine andere Auffassung formulierte die Konsultation von Toronto im Juni 1975, zu der Vertreter von unierten Kirchen und Kommissionen, die Kirchenunionsverhandlungen vorantreiben, auf Einladung der Abteilung von Glauben und Kirchenverfassung zusammengekommen waren: „Wir haben aber jedenfalls eines zu bezeugen: Wir sind davon überzeugt, daß gerade in dieser Mannigfaltigkeit die Kirche Jesu Christi in sichtbarer, manifester, erfahrener, sakramentaler Einheit in Erscheinung treten muß." Und deshalb besteht die Versammlung in Toronto darauf: „Als Mitglieder von vereinigten Kirchen und kirchlichen Unionsausschüssen *betonen wir nachdrücklich den Ruf nach organischer Union.*" [3]

In den Verlautbarungen von Glauben und Kirchenverfassung der letzten Jahre, besonders aber seit der Konsultation von Salamanca im September 1973, spielt der Begriff der „konziliaren Gemeinschaft der Kirchen" eine wachsende

Rolle. Damit tritt ein Konzept der Einheit in den Vordergrund, das wie folgt definiert wurde:

„Jesus Christus schuf eine einzige Kirche. Heute leben wir in verschiedenen Kirchen, die voneinander getrennt sind. Unsere Zukunftsvision ist jedoch, eines Tages wieder als Brüder und Schwestern in einer ungeteilten Kirche zu leben. Wie läßt sich dieses Ziel beschreiben? Wir unterbreiten den Kirchen für ihre Auseinandersetzung mit dieser Frage folgende Beschreibung: Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden* zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert."[4]

Die unterschiedlichen Aspekte, die in diesen Zitaten zum Ausdruck kommen, sollen in diesem Zusammenhang nicht diskutiert werden. Sie sollen lediglich beleuchten, daß selbst dort, wo das Bemühen um die Einheit der Kirche im Vordergrund steht, unterschiedliche und zum Teil miteinander rivalisierende Vorstellungen vorhanden sind. Wie sich diese zum Begriff „sichtbare Einheit" verhalten, bleibt in unterschiedlichem Ausmaße unklar.

Die Stellungnahme der Vertreter der konfessionellen Weltbünde spiegelt deutlich das Beharrungsvermögen konfessionsverschiedener Kirchen wider. Sie stehen dem Konzept einer organischen Union zurückhaltend, wenn nicht ablehnend gegenüber. Sichtbare Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft könnte in diesem Kontext als Uniformisierung unterschiedlicher Bekenntnisse und Traditionen erscheinen, die geradewegs auf die Bildung einer

* *Gemeinde* steht in diesem Kontext für englisch *local church*, wobei *local* einen Ort anspricht, der sowohl auf lokaler als auch auf regionaler oder nationaler Ebene angesiedelt werden kann. Vgl. hierzu die genauere Definition auf S. 169 f. des vorliegenden Dokumentes. – Anm. d. Übers.

Welteinheitskirche zuführen könnte. Damit könnte auch der Vorbehalt neu genährt werden, ob nicht vielleicht die Wahrheitsfrage, die ja mit der Frage nach der Berechtigung konfessioneller Unterschiede verbunden ist, unterbewertet wird.

Wir berühren damit ein Motiv, das immer wieder eine gewisse Unlust hervorruft, sich mit dem Begriff der sichtbaren Einheit zu befassen. Doch wäre es sicher einseitig, die Bedenken gegen die Idee der sichtbaren Einheit nur bei den konfessionsgebundenen Kirchen oder Weltbünden zu suchen. Mißtrauisch sind auch all jene Gruppen und Bewegungen, die sich quer durch alle Kirchen hindurch bilden, um ihr sozialrevolutionäres, evangelikales oder charismatisches Engagement zur Geltung bringen zu können[5]. Diesen neuen para-konfessionalistischen Strömungen ist daran gelegen, den offenen Raum in der ökumenischen Bewegung und in den Kirchen zu behalten, um ihr Zeugnis und ihren Beitrag in eigenständiger Form zum Ausdruck bringen zu können. Sie brauchen den offenen Raum der Vielfalt, auch wenn sie ihn sich gelegentlich gegenseitig absprechen. „Sichtbare Einheit" kann ihnen dann natürlich leicht als der Slogan erscheinen, der eine hierarchische oder administrative *Vereinnahmung* oder gar Vereinheitlichung ermöglichen oder der Befestigung des Status quo dienen soll.

Es ist sicher auch geboten, das Mißtrauen auszusprechen, das sich in den jungen Kirchen der Dritten Welt gegenüber dem Konzept der sichtbaren Einheit beobachten läßt. Es ist ja nicht von der Hand zu weisen, daß sich diese Kirchen um ihre Eigenständigkeit und spezifische Identität bemühen. Sie streben mit vollem Recht danach, der Vorherrschaft der europäischen und nordamerikanischen Kirchen und Missionsgesellschaften ledig zu werden und in eine gleichberechtigte Partnerschaft einzutreten. In der Solidarität mit ihren Völkern möchten sie sich aus der Abhängigkeit von den reichen Ländern der nördlichen Hemisphäre befreien. Die Diskussion um das Moratorium hat in diesem Streben nach dem freien Raum eigenständigen – was nicht heißt: separatistischen – Engagements ihre Wurzel. Auch in diesem Kontext kann die Forderung nach sichtbarer Einheit (miß)verstanden werden als die Fortschreibung der Vorherrschaft der reichen Kirchen, als eine Fortsetzung der Machtpositionen, die auch in der ökumenischen Bewegung bei den etablierten Großkirchen liegt.

Zusammenfassend könnte man sagen:

1. Der Begriff der „sichtbaren Kirche" ermangelt bisher noch der theologischen Klärung im Blick auf gegenwärtige rivalisierende Vorstellungen und Modelle von Einheit.

2. Diese theologische Klärung wird erschwert durch die – oft unausgesprochenen – Bedenken a) derjenigen Kirchen, die eine Uniformisierung und Entwertung

ihres Bekenntnisses oder ihrer kirchlichen Lehrüberlieferung und damit eine Verfälschung der durch diese Überlieferung wachgehaltenen Wahrheitsfrage befürchten, b) der neuen para-konfessionellen Strömungen und Gruppen in den Kirchen, die den freien Raum eigenständigen Engagements suchen und eine Bevormundung oder auch Beschränkung fürchten, c) der jungen Kirchen, die den offenen Raum eigenständiger Identität und gleichberechtigter Partnerschaft brauchen und deshalb für den Abbau von Abhängigkeitsstrukturen eintreten.

Angesichts solcher Bedenken, Befürchtungen und Voreingenommenheiten muß man sich fragen: Wie tragfähig ist diese Zielbestimmung für die zukünftige Arbeit des ÖRK? Welche theologischen Erwägungen sind nötig, um zu vermeiden, daß die Aufnahme dieses „Zieles" in die Verfassung ein bloßes Lippenbekenntnis wird? Wie kann man dazu beitragen, daß der Wille zur Einheit alle Verästelungen der ökumenischen Bewegung durchdringen kann?

2. EINHEIT ALS ELEMENT DES GLAUBENS

Um mit einer Selbstverständlichkeit zu beginnen: Die Einheit der Kirche gehört ins Credo. Wenn wir von der „einen christlichen Kirche" sprechen, dann bewegen wir uns im Raum bekennender Sätze. Wir *glauben* an die eine allgemeine christliche Kirche. Und das ist genauso schwer wie der Glaube an die Auferstehung des Fleisches oder das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer Himmels und der Erde. Die Einheit und Katholizität der Kirche ist ein Glaubensgut, das sich in verschiedenen Richtungen entfalten läßt.

Man muß hier zuerst den christologischen Grund des Glaubens an die Einheit nennen: Wir bekennen die *unitatem ecclesiae,* weil sie uns in Christus geschenkt ist. Weil er der *Eine für alle* ist, ist er Sinnmitte, Ursprung und Ziel unseres Lebens als Christen wie als Kirchen. Ohne ihn sind alle von Gott getrennt, und in und durch ihn ist Gott allen nahegekommen. An ihm wird allen ihre Schuld und Erlösungsbedürftigkeit offenbar, in ihm ist allen Leben und Versöhnung verbürgt. Im Blick auf Jesus Christus stehen die Kirchen in der Einheit der Schuld, in der Einheit der Verfallenheit an die Mächte des Todes. Von ihm her befinden sich alle Kirchen in der Einheit der gerechtfertigten Sünder.

Diese christologische Akzentuierung des Einheitsgedankens begegnet in der ökumenischen Literatur überall. Was weniger häufiger begegnet, ist dieses, daß sich aus der christologischen Dimension die eschatologische Dimension des Glaubens an die Einheit folgerichtig ergibt. Denn das Bekenntnis zu Jesus Christus hat nicht die Form der Erinnerung an ein Ursprungsgeschehen, von dem die

Existenz der Kirchen und ihre Einheit abgeleitet werden könnte oder dürfte. Als wäre Jesus Christus der Ausgangspunkt in der Geschichte, zu dem wir zurückzukehren hätten, um die Einheit wiederzugewinnen! Das Bekenntnis zu ihm stellt die Kirchen vielmehr in die eschatologische Offenheit seines heilshaften Handelns. An ihn glauben, heißt im Advent seines Reiches zu stehen. Und genauso wie die Universalität Seines Reiches uns noch voraus ist, genauso wie die Vollendung unserer Existenz als Christen noch erwartet werden muß, ist auch die Einheit etwas, das noch nicht da ist.

Einheit der Kirche ist also nicht etwas, das wir im Verlaufe der Kirchengeschichte verloren oder eingebüßt hätten und mithin wieder auffinden und restaurieren könnten. Die im Credo bekannte Einheit gehört ins Reich. Sie ist ein Aspekt der Fülle dessen, der einmal *alles in allem* sein wird. Mit anderen Worten: An die Einheit der Kirche glauben, heißt auf die Einheit hoffen.

Doch wäre der eschatologische Charakter des christlichen Glaubens mißverstanden, wenn er radikal jenseitig aufgefaßt würde. Im Glauben wissen wir, daß Christus lebt und daß inmitten unserer vergehenden Zeit seine lebendige Zeit wirksam ist. Sein Reich entbirgt sich unter den Reichen von Terror und Gewalt. Sein Geist ist nahe.

So schließt sich erst der Zirkel des Glaubens, wenn wir die christologische und eschatologische Dimension mit der pneumatologischen verknüpfen. Es ist der Geist, der erneuert und aufbaut. Die Dynamik des „Einer für alle" zielt auf das „Alles in allem" und wirkt zurück als *„Jeder für jeden"*. So wird Einheit ein Charisma des Geistes. Glauben wir an den Geist, so dürfen wir auch an die Einheit glauben, die jeden an jeden weist und bindet. Glaube und Hoffnung führen nach Paulus in die Liebe (1Kor 13,13). Zwischen Christus und dem Reich lebt die Liebe als ihre Manifestation in der Zeit. Die Einheit, die der Geist schafft, ist der Zusammenhalt des Friedens (Eph 4,3). Da ist der Geist in seinem Element. An die Einheit glauben heißt dann, in der Gegenwart des Geistes für die Liebe in der Welt zu arbeiten.

Solche Überlegungen sind im Grunde nichts Neues. Ich habe sie hier zusammengestellt, um die Frage aufwerfen zu können: Sind die Konsequenzen klar bedacht worden, die sich aus einem solchen Verständnis von Einheit ergeben? Wo Einheit Gottes Gabe ist, müßte die erste Aufgabe darin bestehen, ihre Unverfügbarkeit zu unterstreichen. In der Terminologie der Reformation hieße das: Einheit ist – wie der Glaube überhaupt – *extra nos* und wirkt erst deshalb *pro nobis*. Sie ist ein Element des Glaubens, ein Versprechen der Hoffnung, eine Gnade des Geistes. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß sie der Kirche ent-

zogen ist. Einheit ist kein Thema, das sich die Kirchen in eigenmächtiger Entscheidung stellen könnten oder dem sie sich nach Belieben entziehen dürften.

Mit der Einheit verhält es sich wie überhaupt mit dem Glauben. *So wie der Glaube an seinen Früchten erkannt wird, so wird auch die Einheit an ihrer sichtbaren praxis unitatis erkannt.* Einheit wird erkannt und greifbar, aber kann nie in ihren Manifestationen aufgehen. Einheit bleibt all ihren sichtbaren Ausformungen transzendent, aber ist auf Sichtbarkeit angelegt. Sie ist ohne sichtbare, spürbare *praxis unitatis* „tot in sich selber", genauso wie der Glaube ohne Werke ein Un-ding, ein Un-glaube ist.

Gerade wenn man von der Unverfügbarkeit der Einheit überzeugt ist, muß man mit aller Entschiedenheit darauf bestehen, daß die Bewährung der Einheit in sichtbaren und handgreiflichen Gestalten geboten ist. Sie ist ein Gebot Gottes, das in der Gabe Gottes angelegt ist. Die Einheit zu bewähren, ist Ausdruck des Glaubensgehorsams. Die Einheit zu gefährden, zu behindern, ist ein Ausdruck des Unglaubens. Sie gar nicht erst als Aufgabe zur Kenntnis zu nehmen, ist ein Indiz der *acedia*, die das Mönchtum als größten Feind des Glaubens sehen gelehrt hat. Die Veranschaulichung der Einheit ist mithin keine Sache, die ins Belieben der Kirchen gestellt ist, die man als interessantes Hobby betreiben oder auch einstellen könnte, sondern ist eine Aufgabe, die zur Sache des Glaubens unlösbar hinzugehört.

Das Gegenteil von sichtbarer Einheit ist nicht unsichtbare Einheit, sondern sichtbare Uneinheit. Es gibt ja auch keinen unsichtbaren Glauben, den Glauben, der ohne Frucht sein könnte, sondern der Glaube ohne Frucht ist Unglaube.

Mir ist es in diesem Zusammenhang wichtig, darauf hinzuweisen, daß die Zielformulierung des ÖRK eine finale Komponente enthält: Der Nachsatz „damit die Welt glaube" stellt eine Qualifizierung der Aufgabe der sichtbaren Einheit dar, die von entscheidender Bedeutung ist. Man könnte ihn als eine Beschreibung des finalen Usus bezeichnen, der der Sichtbarmachung der Einheit zugeordnet ist. Die Einheit sichtbar zu gestalten, ist kein Sinn und Ziel an sich. Bei dem Auftrag, Einheit praktisch zu manifestieren, geht es wie bei allen Formen des Glaubensgehorsams um das Ziel, mehr Glauben zu wecken.

Mit diesem Nachsatz wird also der finale Charakter, der schon in der Formel „sichtbare Einheit" enthalten ist, ausdrücklich unterstrichen. Gelebte Einheit soll dazu dienen, die Welt für den Glauben zu gewinnen, den Zugang zu Jesus Christus leichter zu machen. Die gelebte Einheit der Jünger Jesu soll die Bedingungen herbeiführen helfen, mit Hilfe derer die Welt erkennen kann, daß Jesus

der wahrhaftige und alleinige Gesandte Gottes ist. Entsprechend heißt es ja auch bei Johannes: „damit die Welt glaube, du habest mich gesandt" (Joh 17,21).

Der Auftrag, der Einheit sichtbaren Ausdruck zu verschaffen, stellt sich somit wesentlich als ein Ausdruck der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus dar. Die evangelistische und missionarische Dimension ist folglich schon in diesem Einheitsverständnis mit angelegt.

Wo aber Einheit ohne ihren sichtbaren Ausdruck bleibt, also Un-Einheit zur Schau stellt, bringt die Kirche der Welt zugleich eine schlechte Botschaft. Sie verführt zum Unglauben. Zwischenlösungen sind hier nicht möglich, weil man sich aus dem finalen Bedingungszusammenhang von Glauben und Werken (= Anstiftung zu neuem Glauben), beziehungsweise Unglauben und Werken (= Anstiftung zum Unglauben) nicht entlassen kann.

Setzt man aber Einheit in strenge Relation zum Glauben und ebenso unmißverständlich in Funktion zur Welt, legt sich folgende Beobachtung nahe: Wenn die Rede von der Einheit der Kirche bekennender Natur ist, wie ist es dann um die Möglichkeit empirischer Aussagen über Einheit bestellt? Offenbar ist an diesem Punkt größte Vorsicht geboten.

Nimmt man ernst, daß Einheit Gottes Gabe und eine Dimension seines Reiches ist, wird man folgern müssen: Empirisch betrachtet war diese Einheit noch nie da und wird es im Raume menschlicher Geschichte auch niemals geben. Dann aber werden zwei Weisen, in denen die Einheit der Kirche im ökumenischen Dialog behandelt wird, fragwürdig.

In dem einen Falle liegt der Akzent auf der Restauration kirchlicher Einheit. Der Blick geht dabei auf die Alte Kirche. Sie wird als die Periode angesehen, in der die Einheit noch nicht zerstört war. Die Arbeit an der Einheit wird als ein Prozeß betrachtet, welcher der Wiederherstellung der früheren Einheit dienen soll. Die Kirche der ersten Jahrhunderte wird nicht als ein erstrebenswertes Modell von Einheit angesehen, sondern gilt als die empirische Verkörperung der geglaubten Einheit. Dabei verweist man vor allem auf die Eine und lebendige Tradition, die in der sakramentalen Einheit und der konziliaren Gemeinschaft, die damals noch nicht zerstört worden seien, zum Ausdruck gekommen sei. Diesem Denken begegnet man vor allem in der Orthodoxie. „In the ecumenical debate on the unity of the Church, the Orthodox emphasize the God-given, ontological and indivisible unity of the Body of Christ realized and preserved in history." [6] Diese Aussage zeigt deutlich, wie die von Gott gegebene Einheit mit einer geschichtlich greifbaren Gestalt der Kirche identifiziert wird, so daß die Zukunft der Einheit nur als ein Hineinwachsen in jene ursprüngliche – in der Orthodoxie repräsentierte – Fülle gesehen werden kann.

Ähnliche Auffassungen bestimmen auch den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche. Man braucht nur auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verweisen, das den kennzeichnenden Titel „Unitatis redintegratio" trägt.

Es kann nicht überraschen, daß gerade dieses Verständnis die ökumenische Bewegung in ein schweres Dilemma führt. Die Verknüpfung der geglaubten Einheit mit einer geschichtlich-ontologischen Gestalt von Kirche setzt einen Absolutheitsanspruch aus sich heraus, der allen anderen Kirchen nur den Weg der Rückkehr und Wiedereingliederung eröffnet, und der den Kirchen, die sich diesem Anspruch verpflichtet wissen, eine gewisse „babylonische Gefangenschaft" auferlegt. Wo aber die eschatologische Dimension der Einheit erkannt wird und Kirche sich als Gottesvolk unterwegs zum Reich versteht, wird auch wieder der Raum frei, in dem Bemühungen um Einheit sichtbar werden.[7]

Der andere Akzent, der nach meiner Meinung bedenklich ist, begegnet dort, wo Einheit als etwas angesehen wird, das sich irgendwann in der Zukunft verwirklichen werde. Ob sich unter solchem Denken heilsgeschichtliche, chiliastische oder prozeßtheologische Ansätze befinden, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wichtiger ist, daß damit die Erwartung geweckt wird, Einheit wäre herbeizuführen, wenn doch nur alle Kirchen die gemeinschaftlichen Anstrengungen unternehmen und ihre partikularen Egoismen hinter sich lassen würden. Dieser Akzent läßt sich überall dort entdecken, wo zum Beispiel das Sprachfeld „Weg, gehen, nächste Schritte, Fortschritte, vorangehen" benutzt wird.[8]

Es mag erlaubt sein, hier von einer Art enthusiastischer Naherwartung zu sprechen, die – um Bonhoeffers Begrifflichkeit aus der „Ethik" zu verwenden – das „Letzte ins Vorletzte" ziehen, das Reich Gottes in der Geschichte verkörpert sehen will.

Auch hier steht die ökumenische Bewegung vor einem Dilemma, nämlich dem Erlebnis ständig enttäuschter Erwartungen. So ließe sich z. B. die Frustration erklären, die bei dem Thema „Einheit" verstärkt beobachtet werden kann. Lukas Vischer hat in seinen Analysen und Berichten vor dem Zentralausschuß und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung diesen Vorgang wiederholt diagnostiziert.[9]

Ernst Lange hat in dem Aufsatz „The Malaise in the Ecumenical Movement" den Ausspruch zitiert: „Das Ziel der ökumenischen Bewegung war die UNA (sancta ecclesia). Was gekommen ist, ist eine zweite UNO"[10]. Dieses Diktum ist natürlich dem bekannten Wort von Loisy nachgebildet: „Jesus predigte das Reich Gottes. Was gekommen ist, ist die Kirche." In beiden Fällen aber besteht

die Malaise nur zum Teil in der angesprochenen Tatsache selber, sondern mehr noch in der dahinterliegenden Enttäuschung, es müsse anders sein. Hier rächt sich dann enthusiastische Naherwartung, die die Spannung zwischen *extra nos* und *pro nobis* nicht durchzuhalten bereit ist.

Welcher Weg bleibt dann offen? Ich kann keine andere Möglichkeit sehen als den Auftrag, für die Einheit der Christenheit zu kämpfen, als einen Aspekt des Glaubensgehorsams zu verstehen. Der Glaube sucht den Gehorsam, aber in dem Gehorsam geht der Glaube nicht auf!

Der Gehorsam des Glaubens lebt aus der verheißenen Erfüllung, hebt aber die Spannung zwischen dem Eschaton und der Geschichte nicht auf. So bleibt auch der Gehorsam der Einheit im Horizont menschlicher Geschichte und ordnet sich damit bewußt dem Bereich des Mißverständlichen ein. Wie alles menschliche Tun, bleibt auch das Bemühen um Einheit der Krisis unterstellt. Gott wird richten, aus diesem Wissen darf sich die Kirche niemals entlassen wollen. Geglaubte Einheit äußert sich als sichtbare praxis unitatis. Aber diese praxis kann nichts anderes sein wollen als *Zeichen* der Einheit, nämlich Wahrzeichen und Fingerzeig der echten Einheit, die uns im Reich vorgestellt ist und vorausgesetzt bleibt.[11] Der Begriff des Zeichens erscheint deshalb besonders geeignet, weil er die drei Kriterien zum Ausdruck bringt, die in den bisherigen Überlegungen herausgestellt werden sollten: 1. Er bewahrt die Relation und Distanz zwischen der geglaubten Einheit und ihren Verkörperungen in der Zeit. 2. Er hält die Funktion der Einheit, nämlich der Welt zum Glauben zu verhelfen, wach. 3. Er begibt sich nicht der geschichtlichen Vorläufigkeit und Ambivalenz, an der alles Handeln, auch das der Christenheit, Anteil hat. Das Zeichen kommt und geht mit seinem Kairos, aber verabsolutiert sich nicht.

Vielleicht sollte in diesem Zusammenhang einem Mißverständnis vorgebeugt werden. Wenn ich darauf insistiert habe, den Horizont des Vorläufigen nicht zu verleugnen, so heißt das nicht, daß man ohne Zielprojektionen und Modelle von Einheit auskommen könnte. Es gehört zum Realismus des Gehorsams, daß er Visionen entwickelt, auf die einendes Handeln und Planen ausgerichtet ist. Zu ihnen gehören etwa die eingangs erwähnten Vorstellungen der konziliaren Gemeinschaft oder der organischen Einheit. Es muß lediglich klar sein, daß diese Leitvorstellungen mit zu dem Zeichencharakter des einenden Handelns der Kirchen gehören und damit vor enthusiastischer Verabsolutierung geschützt und der Kontrolle der funktionalen Bestimmung unterstellt werden. (Damit dürfte auch deutlich sein, daß der Begriff „sichtbare Einheit" kein konkurrierendes Konzept etwa zu „konziliarer Gemeinschaft" ist, sondern solchen Zielangaben zugrunde liegt.)

3. PRAXIS UNITATIS

Ich habe vorhin im Anschluß an 1Kor 13 daran erinnert, daß Glaube und Hoffnung in der Liebe ihren sichtbaren Ausdruck gewinnen. In der Liebe (ἀγάπη) ereignet sich beides: Antizipation und Einübung in das Reich. So wird sich dann auch die Einheit in Manifestationen der Liebe zeichenhaft verkörpern. Alle praxis unitatis gehört unter diese Liebe. Daraus ergibt sich von selbst, daß solche Praxis nicht nur in einem Strang ökumenischer Aktivitäten (etwa der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung) angesiedelt werden darf, sondern die Grundkategorie allen ökumenischen Tuns der Christenheit bilden muß. Diese Behauptung soll im Folgenden in dreifacher Hinsicht entfaltet werden:

3.1. *„Die Liebe freut sich der Wahrheit" praxis unitatis als Eintracht des Glaubens*

Die Christenheit bekennt, daß die Wahrheit über Gott und die Welt in dem Gekreuzigten offenbar geworden ist. Das zu *ergründen,* ist ihre Lebensaufgabe und ihr alleiniges Lebensrecht. Damit wird ein Prozeß eingeleitet, der ein verheißungsvolles und abgründiges Gefälle hat. Diese Ergründung der Wahrheit führt Unterschiede herauf, da sie sich im Kontext unterschiedlicher kultureller, gesellschaftlicher und politischer Konstellationen und Verstehensweisen befindet. Und insofern spiegelt die Vielfalt der Konfessionen innerhalb der Christenheit diese Wahrheitssuche wider. Dieser Prozeß hat in der Vergangenheit die verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften ins Leben gerufen. Er ist keineswegs abgeschlossen, sondern geht auch heute unverändert stark weiter, sowohl innerhalb der traditionellen Großkirchen als auch z.B. in den vielen unabhängigen Kirchen, die überall, vor allem aber in Afrika, entstehen. Sie sucht in den verschiedensten Ausprägungen, etwa den Theologien der Befreiung, ihren Ausdruck. Es wäre falsch, das Pathos dieser Liebe für die Wahrheit in solchen Entwicklungen zu verleugnen oder zu beklagen.

Die Unabgeschlossenheit dieser Suche ist ein Merkmal der Vorläufigkeit, in die alle Bemühungen der Menschheit eingeschlossen sind. Das Leidvolle und Dämonische in diesem Prozeß der Ergründung von Wahrheit liegt nicht in dieser Mannigfaltigkeit als solcher, sondern in der Verkehrung von Wahrheitssuche im Wahrheitsanspruch, also in der Verabsolutierung von einmal erkannten Wahrheiten. Erst da wandert die Liebe aus der Wahrheit aus.

Die Außenseite dieses Prozesses ist die *Verkündigung* der Wahrheit. Die Freude an der Wahrheit führt die Mission in ihren verschiedenen Gestalten

herauf. Mission auf allen Kontinenten ist somit konstitutiv für eine Christenheit, die sich der Wahrheit Gottes in Jesus Christus verdankt.

Das Dämonische an der Geschichte und Praxis der Mission ist, daß sie in der Verkündigung und Verpflanzung der Wahrheit auch deren Verabsolutierungen über die Erde getragen hat und damit zur Trägerin konfessionalistischen Konkurrenzdenkens und rivalisierender Zwietracht geworden ist.

Deshalb ist es verständlich, daß aus der Mission die ersten Vorkämpfer für die Einheit erwachsen sind. In der Tat muß in der Ergründung und Verbreitung der Wahrheit, die Christus ist, der Gehorsam der Einheit zeichenhaft Gestalt gewinnen. In dem Dienst für die Eintracht des Glaubens liegt eine Bewährungsprobe für die Einheit der Christenheit.

Deshalb hatte es sein tiefes Recht, daß die Kommission der Kirchen für Weltmission und Evangelisation einen großen Teil ihrer Arbeit der Aufgabe zugewandt hat, Christus heute zu bekennen. Und aus dem gleichen Grund hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Aufgabe übernommen, die Kirchen zu ermuntern, Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist, abzulegen. Und so ist schließlich auch zu verstehen, warum sich die nächste Vollversammlung des ÖRK in Nairobi in ihrer ersten Sektion mit der Frage beschäftigen wird: Christus bekennen heute.

In all diesen Bemühungen geht es nicht darum, einen uniformen Ausdruck des Glaubens zu finden. Die Verschiedenheit des Bekennens gehört mit zur Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses in unserer von tiefen Unterschieden gezeichneten Welt. Wohl aber geht es darum, in den vielen Formen des christlichen Engagements die Eintracht des Glaubens zeichenhaft zu bewähren. Diese Eintracht ist ja nicht selbstverständlich und wird in der Basisformel des ÖRK auch nicht automatisch gewährleistet.

Was hier gemeint ist, bezeichnet die Orthodoxie als συμφωνία. Sie setzt also Vielstimmigkeit voraus, strebt jedoch nach Komplementarität und Zusammenklang. In der Einträchtigkeit des Bekennens öffnen sich die Kirchen der wechselseitigen Verifizierung ihrer Aussagen, streben nach Verständigung und gegenseitiger Überprüfung. So wird die Suche nach der Wahrheit wieder als Offenheit erkennbar. Im Abbau konfessionalistischen Besitzstandsdenkens lassen sich dann eher die Konturen einer gemeinsamen Sprache des Glaubens finden.

Eintracht wird auch dort konkret, wo die *Glaubensarmut* einer Schwesterkirche im ökumenischen Zusammenhalt getragen wird. Einträchtigkeit setzt sich ein, wo einer Kirche das Bekennen durch den Staat oder gesellschaftliche Systeme

erschwert oder verboten wird. Aus der wechselseitigen Verflochtenheit erwächst auch das ökumenische Wächteramt für den Glauben, der in Not ist.

Die Liebe freut sich der Wahrheit, und die Einträchtigkeit ist der Geist, der die Kirchen einander zu „Gehilfen der Freude" macht.

In diesen Erwägungen geht es also in erster Linie nicht um Modelle oder Programme. In dem Konzept von Einheit, die als Eintracht sichtbar wird, soll eher eine Haltung, eine *ökumenische Tugend* beschrieben werden. Der Dienst an der Einträchtigkeit ist noch längst nicht wirklich als ein elementarer Bestandteil des Glaubensgehorsams erfaßt. Wo aber dieser opferbereite Wille zur Einheit fehlt, verdorren die ökumenischen Kontakte in kirchlichem Proporzdenken und nimmt die Gefahr der Professionalisierung und Institutionalisierung zu.[12]

3.2. *„Die Liebe freut sich nicht der Ungerechtigkeit" praxis unitatis als konkrete Solidarität*

Eine der eindrucksvollsten Entwicklungen in der Geschichte des ÖRK ist zweifellos die zwischenkirchliche Hilfe mit ihren verschiedenen Aktionsformen und Tätigkeitsbereichen. Sie begann zuerst als Flüchtlings- und Katastrophenhilfe. Dann kam Entwicklungshilfe in der Form von Projektunterstützung hinzu. Seit Uppsala ist die Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst hinzugefügt worden, der es um die Erarbeitung von Strategien der Entwicklung und Partnerschaft zwischen den Überfluß- und Armutszonen unserer Welt geht. Auch das Programm zur Bekämpfung des Rassismus gehört in diesen Rahmen hinein. Es arbeitet mit den Mitteln der Aufklärung, der Unterstützung von Kirchen und politischen Bewegungen in Form von Projektgeldern.

Was hat dies mit Einheit zu tun? Die geläufige Antwort wäre wohl diese: In dieser weitgefächerten Hilfe zeigen die Kirchen ihr vereintes Handeln im Kampf gegen Not, Mangel und Unrecht. „Dienst vereint", hieß es früher in der Bewegung für Praktisches Christentum.

Doch diese Antwort ist nur noch eingeschränkt gültig. Spätestens an der Projektstrategie des Programmes zur Bekämpfung des Rassismus wurde deutlich, daß Dienst nicht mehr alle vereint, sondern in einigen Kirchen den ökumenischen Zusammenhalt gefährdet hat.

Worauf es mir in diesem Zusammenhang ankommt, ist der Hinweis, daß diese Einheit im Dienst weithin noch eine oberflächliche Kooperation ist. In vielen Fällen wird hier ein Verständnis von Liebe wirksam, das dem der Wohltätigkeit verwandt ist. Liebe aber ist etwas anderes als karitatives Engagement. Solange

nämlich die Kirchen nach dem karitativen Modell von Hilfe handeln, akzeptieren sie den Unterschied von reichen und armen Kirchen, von haves and have-nots. Wie aber soll Liebe in Einheit operativ werden, solange es ein solches Klassensystem innerhalb der Ökumene gibt? Solche Ungleichheit zerreißt den Leib Christi. Materieller Wohlstand ist dazu da, gegen materiellen Notstand aufgewogen zu werden, damit die Einheit des Leibes Christi konkret glaubwürdig bleibt. „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit" (1Kor 12,26), diese korporative Einheit im Leiden und im Heilen ist noch nicht ökumenische Wirklichkeit. Ihr widersteht materielles Besitzstandsdenken, das die Prioritäten der Verteilung von Mittel erst einmal innerhalb der Grenzen der eigenen Kirche bestimmt und dann erst die weltweite Verbundenheit in Rechnung zieht. Zwischenkirchliche Solidarität wird danach streben müssen, ein flexibles System des Lastenausgleichs aufzubauen; denn die sichtbare Einheit wird verdunkelt, solange die Last des Mangels wie die Last des Überflusses die Christenheit bedrückt.

3.3. *„Die Liebe sucht nicht das Ihre" praxis unitatis als konkrete Konziliarität*

Die Stichworte „Eintracht" und „Solidarität" führen nun zu der Frage: Wie wirkt der Gehorsam der Einheit auf Organisation und Struktur der Kirchen ein? Welches sind die Zeichen der Einheit im Blick auf die verfaßte Kirche und Ökumene?

Hier wird man vor allem darauf hinweisen müssen, daß Einheit nicht sichtbar werden kann, solange es nicht zu eucharistischer Gemeinschaft oder doch zumindest zu eucharistischer Gastfreundschaft kommt. Die Kirchen sind sich darin einig, im Herrenmahl allesamt unwürdige Gäste des Herrn zu sein. Dann darf auch keine Tradition irgendeiner Kirche das Recht beanspruchen, die Gastfreundschaft beim Abendmahl zu begrenzen. Abendmahl ist vielleicht wie keine andere Lebensäußerung der Kirche Einübung in das Reich Gottes. Die Öffnung des Abendmahls für alle, die es mit Ernst begehren, gleichgültig welcher Kirche sie angehören, ist der elementarste Ausdruck des Gehorsams der Liebe, die sich mit dankbarer Erleichterung daran erinnert, daß Jesus auch den Judas bewirtet hat. Wer immer hier das Seine sucht, indem er mit kanonischem Recht oder aber dogmatischen Traditionen mit parakanonischer Geltung den Weg zur Abendmahlsgemeinschaft verbaut, ist nicht in der Liebe, richtet Mauern auf, die durch den Herrn der Kirche niedergerissen sind, und macht damit den Glauben vor der Welt zum Gespött. Ich will gewiß die Ehrwürdigkeit und das Gewicht der trennenden Überlieferungen nicht anzweifeln, aber wo sie Christus der Welt zum Ärgernis machen, sind sie nichts nütze.

Ängstlichkeit sucht das Ihre. Liebe aber besitzt die Freiheit, die sich in eucharistischer Gemeinschaft zeichenhaft bewährt. Solange hier nichts geschieht, bestehen wohl auch keine Möglichkeiten, Ökumene vor Ort glaubwürdig zu gestalten, wie es seit Neu-Delhi gefordert wird. Zwar lassen sich daneben viele Formen gemeinsamen Handelns denken, z. B. gemeinsame Unterrichtsprogramme und Bildungsarbeit, gemeinsame diakonische Projekte, politische und entwicklungspolitische Initiativen, gemeinsame Beratungstätigkeit usw. Doch alle diese Unternehmungen werden den Skandal der Zertrennung in der Eucharistie nicht überdecken können. Sie werden den Charakter künstlicher Überbrückungen von Trennungen tragen und damit Dauer und Vollmacht einbüßen.

Wenn ich meine, daß die Gemeinschaft aller Jünger Jesu an seinem Tisch das eigentliche sichtbare Zeichen der Einheit sei, so folgt daraus, daß die Grenzen zwischen den Kirchen durchlässig werden müssen. Der Gehorsam der Einheit kann sich nicht damit abfinden, daß die Kirchen einen Unterschied zwischen ihren „inneren" und „ökumenischen" d. h. praktisch „außenpolitischen" Angelegenheiten machen. Hier kann es eigentlich nur „ökumenische Innenpolitik" geben, um einen Ausspruch C. F. von Weizsäckers abzuwandeln.

Der Wille zur Eintracht und die Aufgabe eines gesamtkirchlichen Lastenausgleichs bedürfen also der *Transparenz der organisatorischen Strukturen und kirchenrechtlichen Bestimmungen;* denn auch diese sind der Funktionalität christlicher Existenz unterstellt.[13] Gerade hier aber zeigt sich immer wieder, besonders bei Unionsverhandlungen, wie stark Organisationsformen von Kirche mit ihren rechtlichen Kodifizierungen und administrativen Apparaturen in den Dienst eines konfessionellen und finanziellen Besitzstandsdenkens gestellt werden. An ihm brechen sich nicht selten der Wille zur Einheit und die Versuche konkreter weltweiter Solidarität.

Soll hier ein Wandel eintreten, so wird es nötig sein, ein Netz verläßlicher und sachgemäßer Beziehungen aufzubauen. In diese Richtung gehen die Überlegungen, die zur Zeit unter dem Stichwort der „konziliaren Gemeinschaft" angestellt werden.[14]

Die Forderung nach der Transparenz der Strukturen darf sich aber nicht auf die Kirchen beschränken. Sie gilt auch den ökumenischen Einrichtungen und Institutionen, die sich nicht selten „überlappen". Denkt man z. B. an die verschiedenen bilateralen Dialogprogramme zwischen Kirchen, an die regionalen ökumenischen Gremien (z. B. Konferenz Europäischer Kirchen), die konfessionellen Weltbünde und schließlich den ÖRK, und denkt man dann noch an ihre verschiedenen Abteilungen, Kommissionen, Programme und deren nationale

Bezugsgruppen, so drängt sich die Forderung nach Entflechtung und Durchschaubarkeit auf. Wer nicht eingeweiht ist, verliert sich in dem Wirrwarr ökumenischer Einrichtungen. So ist es wohl nicht abwegig, im Interesse der sichtbaren Einheit auch um mehr Transparenz und Übersichtlichkeit in der Ökumene selbst zu bitten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Protokoll der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Utrecht 1972, Genf 1972, S. 239.

[2] Discussion Paper on the Ecumenical Rôle of the World Confessional Families in the One Ecumenical Movement, S. 7 (unveröffentlicht).

[3] Berufen, Christi Kreuz und Herrlichkeit zu bezeugen, S. 495.

[4] R. Groscurth (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt/Main 1974, S. 164 f.; vgl. auch Von Uppsala nach Nairobi. Offizieller Bericht des Zentralausschusses des ÖRK an die Fünfte Vollversammlung Nairobi 1975, Bielefeld 1975.

[5] Vgl. G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 27, Korntal 1975, S. 64.

[6] How the Orthodox Look at the Problem of "Concepts of Unity and Models of Union", Minutes of the Meeting of the Working Committee 1973 Zagorsk, Appendix IV, Faith and Order Paper no. 66, Geneva 1973, S. 47; vgl. Ion Bria, Living in the One Tradition, Ecumenical Review, 2/1974, S. 224 ff.

[7] Der Katholik R. Beaupère deutet diese Ansicht ebenfalls an: vgl. Um welche Einheit geht es? in: Wandernde Horizonte, a.a.O. S. 45–66.

[8] Vgl. dazu den Bericht von der Konsultation von Faith and Order in Salamanca 1973, mit dem Titel: Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche, in: Wandernde Horizonte, a.a.O. S. 159 ff. Auch die eingangs zitierte Zielformulierung enthält diesen Akzent („und auf diese Einheit zuzugehen").

[9] Vgl. z. B. seinen Bericht an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen: K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, Stuttgart 1971, S. 202–212; oder: Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten, in: Wandernde Horizonte, a.a.O. S. 11–43, bes. 11–17.

[10] The Malaise in the Ecumenical Movement. Notes on the Present Situation, Ecumenical Review, 1/1971, S. 1.

[11] In der Abgrenzung des Zeichenbegriffes von dem Begriff „Sakrament" folge ich E. Käsemann. Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament" und „Zeichen" in: Wandernde Horizonte, a.a.O. S. 119–136.

[12] Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Hat die ökumenische Bewegung Zukunft?, ÖR 2/1973, S. 133 ff., bes. 145–157.

[13] Aus dem Grunde sind in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung Bemühungen im Gange, die Bedeutung des Kirchenrechts in ökumenischer Perspektive zu erhellen. (Vgl. Accra 1974, a.a.O. S. 144 f., 156–165.)

[14] Seit Uppsala 1968 beschäftigt dieses Thema die ökumenische Diskussion. Damals wurde die Vision eines wahrhaft universalen Konzils angesprochen (Bericht aus Uppsala 1968, deutsche Ausgabe von W. Müller-Römheld, Genf 1968, S. 14). Die Diskussion verlagerte sich dann mehr auf den Prozeß des konziliaren Miteinanders. Die Merkmale einer *konziliaren Gemeinschaft* wurden mehr und mehr herausgearbeitet. Die Kommis-

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, intentional 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 theoreti-

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. Schulz[10] 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 Amt[14] immer noch tiefgreifende Differenzen. Ohne die theologischen Anstrengungen, Gemeinsames in der Lehre aufzuspüren, Fehlurteile 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 Beliebiges, von dem man sich auch distanzieren könnte, sondern eine aus dem christlichen Glauben

erwachsende 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 fruchtbaren 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-Teologischen 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 Zentralausschuß 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, [3]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 Versöhnlertum.

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-

kung der gesellschaftsbezogenen Sendung, welche seit 1966 den Kampf um revolutionäre Veränderungen in der Gesellschaft als zeichenhaften Dienst für den Schalom des verheißenen Reiches Gottes ermutigte? In Uppsala wurde das verstärkt, und die Hoffnung auf Christus als den neuen Menschen, das von Gott gewährte Hoffnungsziel der Menschheit, forderte die Teilnahme an allen Bemühungen und Erneuerung menschlicher Lebensbedingungen (Uppsala Sektion II und III). Die Botschaft des Evangeliums der Befreiung durch Christus sollte in ihrer Relevanz für den leibhaftig gesellschaftlichen Menschen erwiesen werden, indem sie die Befreiungsbewegungen in ihrem Kampf gegen politische Strukturen des Unrechts unterstützt.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus verstehe ich in diesem Sinne als ein demonstratives Zeichen für eine Mission der Kirche, die an dem leiblich-politischen Elend des Menschen nicht vorübergehen kann, sondern in ihm die Bruderschaft Christi, des brüderlichen Menschen schlechthin, bewähren muß. Mit anderen zusammen habe ich in diesen Jahren manches gelernt, hinter das ich nicht wieder zurückgehen will. (Bei den Stimmen, die dem Antirassismus-Programm Vorbehalte entgegensetzen, scheint mir oft ein anderes Verständnis von Missio im Spiel zu sein.)

In der so verstandenen Sendung aber bekam das christliche Zeugnis verschärft Anteil an den gesellschaftspolitischen und kulturellen Antagonismen unserer Welt. In Bangkok hat 1973 die Sektion I sich gegen eine missionarische Entfremdung des Christen aus seinem kulturellen Lebenskontext gewandt und betont, daß ein christliches Zeugnis in der Identität mit der Lebenskultur des eigenen Volkes stehen müsse, und sei es in kritischer Identität. In Salamanca fragte Bonino, sicher eine radikale Stimme aus Lateinamerika, ob sich der Unterschied zwischen der wahren und falschen Kirche noch unabhängig von ihrem Beitrag zur Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft stellen lasse. Und das Moratorium aus Lusaka hat 1974 die Bewährung des christlichen Glaubens ganz in den Kontext der Afrikanisierungsaufgabe, der Suche nach Identität und Selbstprofilierung der afrikanischen Kultur gestellt und darum das Glaubenszeugnis von den europäischen Kirchen, ihrer Theologie und vergangenen Mission, betont abzulösen versucht.

Das alles sind für mich Symptome des sogenannten Zentrifugalismus der Weltchristenheit, die sicher zu erweitern wären. Dieser Zentrifugalismus aber erscheint als Auswirkung eines missionarischen Gehorsams, der die Bedeutung der Befreiung Christi verfolgt. Eine Christenheit, die in die unterschiedlichen Kulturen unserer Erde mit ihrer Sendung leibhaft-politisch einwandert, nimmt die Zerrissenheit ihrer Staaten und Gesellschaften in aller Spannung auf sich. Indem

sie in ihnen die Bedeutung des Evangeliums Christi zum Zuge bringen möchte, wird sie in ihre Antagonismen verwickelt. Aber wird sie auch von den Antagonismen aufgesogen? Und wie groß ist der Anteil einer Verschärfung der Antagonismen aus menschlicher Sünde, die im politischen Kampf Christus aus dem Blick verliert?

Ich stilisiere das Problem und spreche gewiß verkürzt. Geht das christliche Zeugnis, das in den gesellschaftspolitischen Kontext einwandert, auch in ihm unter? Fällt das pfingstliche Wunder der Verständigung von Apg 2,7 wieder in die Verwirrung der Sprachen von Gen 11,7 zurück? Wenn die christlichen Stimmen, die mit ihrem Engagement in den je eigenen Situationen wurzeln, sich untereinander nicht mehr als Zeugnis für den einen und selben Christus erkennen können, „ist Christus dann zertrennt?" (1Kor 1,13), jedenfalls in unserer geschichtlichen Erfahrung?

Das aufregendste Stichwort im Thema von Nairobi ist für mich das Wort *„und"*. Christus befreit *und* eint. Weil dieses „und" der gesellschaftspolitischen Konsequenz des Zeugnisses im Befreiungskampf so hart widerspricht, höre ich hier eine Glaubenshoffnung, die über unsere politische Erfahrung hinausreicht. Eine Erwartung an die Kraft seines Geistes, die Verständigungen bewirken und Kommunikationen stiften kann, ohne das politische Engagement der Befreiungszeichen zu verdrängen oder zu überspielen. In der Welt unserer Erfahrung wäre dies ein Wunder, SEIN Wunder, die Wirklichkeit seiner Gegenwart. „Christus befreit, trennt und eint" (Robert McAfee Brown). Gespannt bin ich darum auf die Verbindung des Anliegens aus der Sektion V mit dem der Sektion II von Nairobi. Wird diese Verbindung nicht die Voraussetzung dafür sein, sich den Herausforderungen zu stellen, welche die menschliche Zukunft in Sektion VI stellt? Fordert die Annahme dieser Herausforderung nicht eine gemeinsame Verantwortung, die politische Antagonismen auch übersteigen lernt?

2. *Gemeinden in der DDR und die Ökumene*

Die Gemeinden in unserem Land haben ein unterschiedliches Interesse an der ökumenischen Bewegung. Es gibt Gruppen, die sie mit leidenschaftlicher Beteiligung verfolgen und sich mit Christen in den Befreiungsbewegungen solidarisch fühlen. Sie bringen die durch die Ökumene vermittelten Fragen der Weltchristenheit und Weltpolitik immer wieder als lebendige Unruhe in die Gespräche ein. Früher waren für sie M. L. King und C. Torres u.a. ein leuchtendes Zeichen, später Frelimo und die Bewegung „Christen für den Sozialismus in Chile". Andere nehmen ökumenische Informationen interessiert auf, empfinden das Wissen um

andere Kirchen als Bereicherung des Glaubens, heilsame Relativierung eigener Tradition, Eingliederung in die Weltchristenheit, auch wenn sie nicht bis zu den gesellschaftsrevolutionären Pointen mitgehen.

Ein in ihrer Art besonderes ökumenisches Bewußtsein haben die Kreise der evangelikalen, charismatischen Bewegung oder solche, die Anstöße und Inspirationen aus Taizé aufnehmen. Für wieder andere ist die Ökumene sehr weit weg, betrifft und beunruhigt sie leider nur wenig, wird nicht als eine Sache des eigenen Christseins empfunden.

Die Ungleichzeitigkeit des Problembewußtseins der Christen, die zu gleicher Zeit in einer Kirche leben, ist auch hier kennzeichnend. Manche erwarten mit gespanntem Interesse auf neue Impulse, Lichter, Wegzeichen, die von Nairobi ausgehen könnten. Andere aber schauen distanziert auf die Ankündigung der Vollversammlung wie auf einen Vorgang auf der weltpolitischen Bühne in fremdem Erdteil, der für sie nichts erbringen kann. Ich notiere das mit Kummer und Scham. Auch bei uns gibt es nicht wenige Gemeinden, deren Glauben noch im Horizont ihres örtlichen Kirchturms gefangen ist. Sicher ist das auch eine Auswirkung mangelnder persönlicher Begegnungen und Kommunikationen. Zwar haben die Kollekten „Brot für die Welt" und für das Antirassismus-Programm in den Gemeinden den Verbindungsfaden zur ökumenischen Christenheit nie ganz abreißen lassen. Die kritischen Vorbehalte gegen das Antirassismus-Programm blieben auf Minderheitengruppen beschränkt. Die Informationen über ökumenische Vorgänge in unserer kirchlichen Presse sind erstaunlich gut und umfangreich. Die offiziellen ökumenischen Kontakte haben seit der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR stark zugenommen. Delegationen anderer Kirchen besuchen uns, und Vertreter unserer Kirchen reisen zu ökumenischen Tagungen. Aber diese Kontakte bleiben zu häufig auf kirchenleitende Gremien beschränkt und dringen nicht so in das Leben der Gemeinden ein, daß sich ihr Bewußtsein verändert. Ökumene wird vielfach als Sache kirchlicher Leitungsfunktionäre empfunden, als Angelegenheit kirchlicher Berufsspezialisten. Und bei jedem Bericht eines Delegierten von einer ökumenischen Reise steht das Empfinden unausgesprochen mit im Raum: Er ist ein Privilegierter, er hat ins Ausland reisen dürfen.

Steht die Funktionärs-Ökumene den Basisgruppen der Gemeinden oft als etwas Fremdes, nicht Angeeignetes gegenüber, so vollzieht sich im gelebten Leben der Gemeindeglieder doch vielfältige Gemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen, besonders solchen der römisch-katholischen Kirche. Die gemeinsam erfahrenen Schwierigkeiten und Entscheidungsforderungen in der nichtchristlichen Umwelt (einer „ideologischen Diaspora") schweißen enger zusam-

men. In manchen Fällen könnte man von einem unreflektiert gelebten „Basisökumenismus" sprechen, besonders in Jugend- und Studentengruppen, aber auch manchen anderen Kreisen.

In ihnen werden z. B. die Leuenberger Konkordie zwischen Lutheranern und Reformierten sowie auch andere Lehrgespräche deswegen als uninteressant empfunden, weil sie ein Problem klären, das lange als überständig, vielleicht nicht mehr existent empfunden worden ist. Müßten sich die Anliegen der weltweiten ökumenischen Bewegung nicht auf die Erscheinungen des Basisökumenismus beziehen lassen, wenn die Informationen der Funktionärs-Ökumene in den Gemeinden angeeignet und Christsein als ökumenische Existenz gelebt werden soll? Spiegeln sich nicht bei allen Differenzen die großen Weltprobleme in den kleinen Bewegungen und Veränderungen des Lebens vor Ort? Müßten wir nicht diese Entsprechungen entdecken? Für die Berichterstattung und Vermittlung der Ereignisse der Vollversammlung von Nairobi wird das für mich eine dringliche Frage.

3. *„Christus befreit" und die gebrochene Erfahrung politischer Befreiung*

Das Vorbereitungsmaterial für Nairobi empfiehlt, die Bedeutung des Themas „Christus befreit und eint" im gesellschaftlichen Leben des eigenen Landes aufzusuchen. Das versetzt uns Christen in einem sozialistischen Staat in manche Schwierigkeiten. In den Texten der Vorbereitungshefte ist fast keine Stimme aus sozialistischen Ländern vertreten und keine Konkretion aus unserer unmittelbaren Lebenswelt benannt. Das ist sicher kein Zufall. Von welchem christlichen Engagement für Befreiungsbewegungen im Sozialismus könnte man auch berichten? Wir empfinden die gebrochene Beziehung gesellschaftlicher Befreiungszeichen zur Botschaft von der Befreiung Christi auf mehrfache Weise. Das wird uns gegenwärtig bewußt an der Art, wie wir als Christen den 8. Mai begehen, der als „Tag der Befreiung" in unserem Staat gefeiert wird. Er ist ein herausgehobener staatlicher Festtag zum Gedenken daran, daß vor 30 Jahren die alliierten Mächte das nazistische Dritte Reich besiegten. Im Raum der DDR war es vor allem der Sieg der Sowjetarmee. Für diejenigen, die in faschistischen Gefängnissen und in Konzentrationslagern saßen mit der Aussicht auf den eigenen Tod, war dies in der Tat das Erlebnis eines ganz elementaren politischen Gleichnisses: „Wir saßen in den Kerkern des Todes, da kam die Sowjetarmee ... und hat uns befreit", schrieb Havemann. Aber die überwiegende Zahl unserer Gemeindeglieder, ja auch die Kirchen, haben diese Befreiung so nicht erlebt und kaum mit den Betroffenen solidarisch gefeiert. Sie waren hineinverwickelt in die faschistische Verführung, den Krieg und erlebten den politischen Zusammenbruch vor

30 Jahren und den Beginn einer sozialistischen Staatsmacht (1949), die für sie damals noch fremd, unerwartet, von außen importiert erschien und damals noch ungewiß ließ, was Leben unter ihr bedeutet. Das hat sich gewiß vielfach verändert. In grober Typisierung hat die Evangelische Kirche in dreifacher Weise, gleichsam drei Schritten, ihren Ort im sozialistischen Staat zu finden versucht, in dem sich ihr der Raum und die Auswirkung dieser gesellschaftlichen „Befreiung" auftat.

3.1. Im ersten Schritt wurde das Bekenntnis zum Vater Jesu Christi angesichts einer marxistisch-atheistischen Ideologie betont. Die „Bekennende Kirche", welche einmal die Befreiung des Evangeliums gegen faschistische Verführung durchzuhalten versuchte, hatte 1945 in Stuttgart es ihre Schuld genannt, „nicht treuer bekannt und nicht brennender geliebt" zu haben. Nach 1945 sahen viele ihr Erbe im Bekenntnis gegen atheistische Lehren der marxistischen Weltanschauung weitergehen. Diese Haltung konnte mit einem Anti-Kommunismus manchmal leicht verwechselt werden, mit einem Anti-Sozialismusbekenntnis.

3.2. Der zweite Schritt war darum, daß unsere Kirche lernte, ihren Ort *in* der sozialistischen Gesellschaft als eine von Gott gegebene Aufgabe anzunehmen, die kein grundsätzliches Anti-Bekenntnis zuließ. Wir mußten z. T. mit Staunen wahrnehmen, daß es auch in dieser Gesellschaft Freiräume für das Leben der christlichen Gemeinde gab. Die Kirche lernte – gewiß bei ihren Gliedern in unterschiedlichem Umfang –, daß die gesellschaftlichen Veränderungen, die der Sozialismus einleitete, in vieler Hinsicht den Menschen dienlich waren. Etwa in den neuen Eigentumsverhältnissen an Produktionsmitteln in Industrie und Landwirtschaft, in einem Gesundheitswesen, das die gesamte Bevölkerung umfaßt, in einem allen zugänglichen Bildungswesen (auch wenn die Hochschulausbildungen immer mehr den Auswahlkriterien ideologischer Überzeugtheit unterworfen werden), in einer Sicherstellung der Arbeitsplätze, in einer Sicherung der Festpreise für Wohnungen und Grundnahrungsmittel usw., usw. Am wenigsten hat sie das wohl in dem Prinzip der „parteilichen Rechtsprechung" erkennen können, welches auf die Auslegung durch die regierende Partei der Arbeiterklasse, die SED, bezogen ist.

Insgesamt aber sieht unsere Kirche ihre Aufgabe heute darin, „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in der sozialistischen Gesellschaft der DDR" zu sein, wie es in den Worten des Bundes der Evangelischen Kirchen seit Jahren wiederholt heißt. Einige Gruppen gehen noch weiter, betonen die christliche Proexistenz für die Gesellschaft, betonen, daß die Teilnahme am Aufbau des Sozialismus auch die Identifikation mit seiner Geschichts- und Gesellschaftsanalyse fordert, mit seinem Klassenkampf gegen den Kapitalismus, mit seiner Außenpolitik.

Wieweit eine solche Haltung bei Christen gehen kann, ist in unseren Gemeinden immer wieder umstritten.

3.3. Einen dritten Schritt suchen verschiedene Christen und auch Gemeindekreise, deren Stimmen weniger bekannt sind, weil sie in unserer Presse nicht erscheinen. Sie bejahen grundsätzlich den Versuch des Sozialismus, eine gerechtere, menschlichere Gesellschaft aufzubauen und unmenschliche Erscheinungen des Kapitalismus zu überwinden. Sie vollziehen also den zweiten Schritt mit (s. o. 3.2). Sie sehen aber die sozialistische Gesellschaft auch nach der Revolution mit ungelösten menschlichen Problemen konfrontiert, sehen sie in ihrer geschichtlichen Vorläufigkeit und Relativität, die sie im Licht des gekreuzigten und auferweckten Christus hat. Auch der Sozialismus ist nicht die Aufrichtung des Reiches Gottes und die Aufhebung geschichtlicher Kreuznachfolge in politischer Auferweckung. Auch er bleibt eine Geschichte von Segen und Schuld, von Erfolg und Versagen, eine menschliche Geschichte unter dem Kreuz. Sie sehen den Sozialismus als einen offenen Prozeß geschichtlich-gesellschaftlicher Neuordnung an, der sich nach der revolutionären Machtübernahme mit neuen menschlichen Fragen und Nöten auseinandersetzen muß, mit Entfremdungserfahrungen in der Planungsgesellschaft, Fragen nach dem Lebenssinn des einzelnen, den Unterschieden zwischen den Leistungsstarken und den -schwachen, den unterschiedlichen Chancen für ideologisch Überzeugte und Andersdenkende, den Gefahren der materiellen Konsumsucht, des Karriere-Egoismus usw., usw. Wenn auch die Geschichte des Sozialismus im Lichte der Weisung Christi, des brüderlichen Menschen steht, dann treten die ideologischen Totalalternativen zurück und das wirkliche Schicksal des wirklichen Menschen wird Anlaß und Anstoß zum Denken und Handeln. Diejenigen, die sich diesem dritten Schritt verpflichtet fühlen, hoffen darum im weitergehenden Prozeß des Sozialismus auf anstehende Veränderungen und Verbesserungen.

Aus dem Glauben an die befreiende Kraft der Auferweckung Christi leitete Falcke 1972 in einem vieldiskutierten Referat als gesellschaftliche Entsprechung die Hoffnung und das Engagement für einen „verbesserlichen Sozialismus" ab. Es ist also im Dienst einer Stärkung der weitergehenden Entwicklung des Sozialismus gemeint, wenn in der Konsequenz dieses dritten Schrittes auch die schwachen Punkte der Gesellschaft und die Anliegen der gesellschaftlich Schwachen zur Sprache gebracht werden. Wo es geschieht, ist es zaghaft genug. Allerdings sehen wir, daß bei dem Versuch, die Anliegen dieses dritten Schrittes zum Zuge zu bringen, wir immer wieder an die Grenze unseres politischen Einflusses stoßen, an die Grenzen der Möglichkeit einer wirksamen Mitverantwortung, so daß wir hier unsere Ohnmacht erfahren.

Eine Schwierigkeit besteht weiter auch darin, daß das Engagement der dritten Gruppe mit einem „Anti-Bekenntnis" als Abart der ersten Gruppe von unserem Staat verwechselt wird, aber nicht nur hier.

Summa: Wie wird die Befreiung Christi für unsere Kirche im Sozialismus wirksam? Hauptsächlich wohl darin, daß sie uns befähigt, unsere eigene Ohnmacht anzunehmen, unsere Situation als Minderheitenkirche in einer „ideologischen Diaspora" (W. Krusche). Wir lernen, den Privilegien, die unsere Vorfahren in einer großen Volkskirche hatten, nicht nachzutrauern, „sie gelassen aus der Hand zu geben" (Bonhoeffer) und die Freiheit Christi als eine kleine Schar zu leben, die kaum gesellschaftlichen Einfluß hat. Dazu gehört auch, daß wir frei davon werden, den Sinn des christlichen Glaubens am Maß seiner politischen Wirkung zu messen. Von Gemeindegliedern wird Freiheit in einem verantwortlichen Berufsvollzug bewährt, der Entlohnung und Konsum nicht vergötzt; von den Gemeinden, indem sie in den zugestandenen Grenzen ihres Lebens Räume der Freiheit bilden, Begegnung mit Andersdenkenden möglich wird, entlastende Aussprachen über tabuisierte Themen, Spontaneität und Individualität im Geist Christi wachsen darf, und schließlich, indem sie die Diakonie an Schwachen und Kranken, die ihr erlaubt ist, bereitwillig aufnimmt. Bewährung dieser Freiheit des Evangeliums geschieht vor allem aber auch darin, daß wir uns als Minderheitengruppen nicht einigeln, nicht abkapseln, sondern trotz aller Ohnmacht den Blick für den Weg der ganzen Gesellschaft offenhalten, die Zukunft des wirklichen Menschen in ihr mitbedenken und das Salz der Hoffnung wieder und wieder ausstreuen – in das Leben einzelner und der Gesellschaft.

4. *„Christus eint" und das Mißtrauen gegen politisches Versöhnlertum*

Oft bemerkt man, wie schwer es ist, Glauben, Zeugnis und gesellschaftliches Engagement eines Christen in unserem sozialistischen Land den Brüdern und Gästen aus nichtsozialistischen Ländern verständlich zu machen. Mir scheint, daß dabei zunächst ein psychologischer Faktor im Spiel ist. Brüder, die in der kapitalistischen Gesellschaft gesellschaftskritisch-„links" sind und sich sozialistischem Denken nahefühlen, erwarten aus einem instinktiven Interesse an Selbstverstärkung, daß Christen in der DDR sich möglichst problemlos mit dem sozialistischen Aufbau und Staat identifizieren. Sie mißverstehen leicht Problemberichte der unter 3.3. genannten Gruppe als anti-kommunistisches Ressentiment. Dabei ist das Verhältnis von christlichem Glauben zum Sozialismus vor der Revolution und nach der revolutionären Machtergreifung aus verschiedenen Gründen zu unterscheiden.

4.1. Der vorrevolutionäre Sozialismus ist parteilicher Anwalt der gesellschaftlich Schwachen, also derer, die wenig politische Macht haben. Der nachrevolutionäre Sozialismus, orientiert an der UdSSR, hat selbst alle Macht und Verfügungsgewalt im Staat übernommen und muß auf die Festigung seiner sozialistischen Staatsmacht achten.

4.2. Im vorrevolutionären Sozialismus ist die Alternative zwischen einem „Sozialismus von unten" (der Basisdemokratie Rosa Luxemburgs) und dem demokratischen Zentralismus Lenins noch offen. Im nachrevolutionären Sozialismus ist sie eindeutig zugunsten des Lenin'schen Prinzips eines demokratischen Zentralismus entschieden, der vom Zentralkomitee der Partei geführt wird.

4.3. Der vorrevolutionäre Sozialismus verfolgt eine Volksfrontpolitik, die das Bündnis mit allen gesellschaftskritischen Kräften sucht und ideologische Differenzen zurückstellt. Er ist in gewisser Hinsicht Dialog-bereit. Der nachrevolutionäre Sozialismus aber verschärft die ideologische Auseinandersetzung mit den nichtmarxistischen Kräften einschließlich der atheistischen Propaganda und lehnt den christlich-marxistischen Dialog ab.

Vielleicht läßt sich von daher etwas besser verstehen, daß das Verhältnis von Christen zum Sozialismus nicht in allen Ländern unserer Welt auf die gleiche Formel zu bringen ist.

Ein spezielles Unbehagen entsteht vom Denken eines sozialistischen Staates aus gegenüber dem Glaubenssatz, daß „Christus eint", wenn er zu einer Verständigung über die gesellschaftlichen Gegensätze der sozialistischen und kapitalistischen Staaten hinweg Brücken baut. Es hat in unserem Land in den letzten Jahren eine breitere Diskussion zum Thema „Versöhnung und Parteilichkeit" gegeben. Seit Lenin wird das „Versöhnlertum" verurteilt als eine Haltung, die den Sozialismus durch gleitende Sozialreformen voranbringen möchte, dadurch aber die Notwendigkeit des Klassenkampfes verschleiert und entschärft. Den Klassenkampf, der die Revolution der ganzen Gesellschaft anstrebt, nannte Lenin prinzipiell „unversöhnlich". Wie wirkt sich der Glaube, daß Christus versöhnt und Zertrennte eint, auf eine sozialistische Anleitung zum Handeln aus, die durch eine Geschichts- und Gesellschaftsanalyse nach dem umfassenden Prinzip des Klassenkampfes entwickelt wird? Im Ursprung wurde der Klassenkampf für das Recht der Entrechteten geführt, in sozialistischen Staaten ist er zum außenpolitischen Gegensatz geworden. Gewiß kann die Versöhnung Christi nicht die Parteinahme für die Entrechteten lähmen und blockieren. Denn in der geschichtlichen Welt fordert eine Versöhnung Christi, die allen gilt und alle Menschen sucht, immer wieder neu den zeichenhaften Einsatz für die Integration der gesellschaft-

lich Desintegrierten, was Konflikte, Gegensätze und Kämpfe nach sich zieht. „Versöhnung hebt nicht einfach die Gegensätze, wohl aber die Feindschaft in den Gegensätzen auf. Sie bedeutet Versachlichung der Gegensätze und Vermenschlichung ihres Ausgetragenwerdens" (W. Krusche). Die versöhnende Einung Christi wird darum nicht den geschichtlichen, je situationsbedingten Rechtskampf für die Entrechteten nivellieren, aber sie will auch nicht der Klassenkampfalternative in der Geschichte das alles regierende letzte Wort lassen. Sie macht ihn im gewissen Sinne geschichtlich-vorläufig. Er wird zu einem Antagonismus, der überwunden werden muß. Versöhnung Christi hält in Christen das Gewissen für die dienlichen Mittel in den Auseinandersetzungen wach, das Gewissen dafür, daß sie nicht im Haß zu „letzten Gegensätzen" aufgeheizt werden. Sie führt uns Christen zu einer „Versachlichung der Gegensätze", die das Gespräch, selbst das Verstehen der anders Engagierten, mit denen man sich auseinandersetzen muß, sucht. Sie zielt nicht auf die Vernichtung, sondern die zukünftige Gemeinschaft mit dem politischen Gegner von heute.

In der pragmatischen Politik kennt auch der sozialistische Staat eine Koexistenz mit anderen Staaten zur Lösung wirtschaftlicher, technischer und anderer Fragen.

Aber aus Gründen des Klassenkampfes lehnt er jede ideologische Koexistenz ab. Uns Christen aber bindet doch der eine Herr über zweckpragmatische Kooperation hinaus auch in eine Koexistenz des Glaubens. Ist es zuviel verlangt zu erwarten, daß sie sich auch darin erweist, den anderen in den politischen Gegensätzen zu begreifen, vielleicht ihn mit kritischen Fragen nicht loszulassen und doch in der Hoffnung zu bleiben, es möchte sich die Gewißheit der Bruderschaft einstellen? Die Spannungen dieser Gegensätze gehören sicher zur geschichtlichen Härte einer Christenheit unter dem Kreuz. Doch der Schimpfname des „Versöhnlertums" dürfte – scheint mir – denen nicht befremdlich erscheinen, die an die Versöhnung des gegenwärtig Gekreuzigten glauben und sie in der Geschichte zu leben versuchen.

Wir haben als Christen in der DDR die Last dieser Verständigungen am handgreiflichsten in den Gesprächen mit den christlichen Brüdern aus dem westlichen Nachbarland, der Bundesrepublik mit kapitalistischer Gesellschaftsordnung vor Augen. Obgleich uns eine gemeinsame Geschichte und eine gemeinsame Sprache verbindet, also eine ganz einzigartige Voraussetzung für ökumenische Begegnung gegeben ist, macht sich der unterschiedliche politische Kontext immer wieder, vielleicht immer mehr, in gegensätzlichen Urteilen über politische und andere Vorgänge bemerkbar. Wie oft redet man aneinander vorbei, korrigiert Vorurteile, wie schnell ermüdet man an Mißverständnissen. Aber auch in diesen

Gesprächen erleben wir, daß Hören, Beharrlichkeit im Gespräch, gedankliches Einwandern in die Situation des Partners, Momente der Bruderschaft hervorbrechen läßt, in der einer die Last des anderen mitträgt (Gal 6) und mitbedenkt. Am Maßstab der Fragen, die unsere Welt brennend bewegen, ist das bestimmt ein kleinkariertes unwichtiges Beispiel, aber es ist uns hautnah.

Es ist armselig genug, was wir Christen aus der sozialistischen Gesellschaft in der DDR an Einsichten in die Vollversammlung von Nairobi einbringen. Vielleicht ist es mehr die Erfahrung unserer Ohnmacht als die Erfahrung der Macht politischen Einflusses; vielleicht sind es mehr unsere Ratlosigkeiten als unsere Vorschläge für Lösungen; vielleicht ist es mehr die Sensibilität für die Leiden anderer als die Empfehlung besserer Strategien.

Ob unsere Sympathien und Solidarisierungen vor den Stimmen Lateinamerikas, Asiens, Afrikas mehr sind als „tönendes Erz und klingende Schelle" (1Kor 13,1)? Wird nicht alles, was im Thema der Sektion VI angesprochen wird, die drohenden Hunger-, Armuts- und Sozialprobleme der Zweidrittel-Menschheit mitsamt den Ambivalenzen der technologischen Entwicklung die Szene überschatten? Werden wir nicht wie auf den Mund geschlagen dastehen als christliche Vertreter eines Landes mit relativem sozialistischem Wohlstand? Und woraufhin könnten wir wirkungsvolle Initiativen versprechen? Viele offene Fragen, gespannte Erwartungen und auch Unsicherheiten bewegen mich im Gedanken an Nairobi. In allem aber auch die Hoffnung, es möchte sich etwas von der kühnen Antizipation des Glaubens ereignen, die im Thema angesagt ist. Wie könnten wir denn den Fragen der bedrohenden Zukunft, der uns belastenden sozialen Ungerechtigkeit in der Welt, die wir ohnmächtig sehen, standhalten, wenn Christus uns nicht festhält als der, der befreit *und* eint? Wenn sein Geist uns nicht einen Vorgeschmack dieser Kommunikation inmitten der Gegensätze erfahren läßt, der uns ermutigt und uns verändert, so daß wir nicht bleiben können, wie wir sind, wir nicht und unsere Kirchen nicht?

„. . . auf daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube"

Überlegungen vor Nairobi zur weltmissionarischen Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON KLAUS v. STIEGLITZ

Am Donnerstag, dem 27. November 1975, werden in Nairobi zwei Plenarsitzungen der 5. Vollversammlung stattfinden. Am Vormittag stellt sich die Versammlung unter das Thema „. . . auf daß sie alle eins seien". Am Nachmittag hat sie der Zielsetzung „damit die Welt glaube" standzuhalten. Die Aufgabe der Einheit wird durch einen Referenten aus der orthodoxen Tradition dargestellt: Cyrill Argenti, griechisch-orthodoxer Gemeindepfarrer in Marseille. Aus der Theologie und Erfahrung einer befreienden Evangelisation kommt der Referent für die Aufgabe der Mission: Mortimer Arias, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Bolivien.

Das Gebet Jesu aus Johannes 17, 20.21 ist seit den Anfängen der weltmissionarischen und ökumenischen Bewegung ein prägender, vielfach ausgelegter Text. Beide Satzhälften des Tagesthemas gehören wesentlich zusammen. Gelegentlich kann man hören, es sei die Aufgabe der ökumenischen Bewegung, die Kirchen zur Einheit zu bringen. Eine solche Aufgabenstellung bleibt aber hinter dem Gebet Jesu weit zurück. Eine wahrhaft ökumenische Bewegung der Christenheit ist in dem Sinne ökumenisch, daß sie sich mit ihrer Mission in wachsender Einheit an alle Menschen der Ökumene, der bewohnten Erde, wendet. Ihr Ziel ist der Glaube in dieser Ökumene an Jesus Christus, den von Gott gesandten Herrn und Heiland.

Was heißt das für Nairobi 1975? Diese Frage soll in den folgenden Überlegungen im Zusammenhang mit Entwicklungen und Tendenzen innerhalb der missionarisch-ökumenischen Bewegung erörtert werden.

1. Die Versammlung von Nairobi ist eine Station innerhalb der Entwicklung, die von der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh ausging. Die Konferenz begründete die Notwendigkeit der Einheit der Kirche durch den Missionsauftrag der Kirche. Nimmt Nairobi die Zielsetzung von Edinburgh 1910 auf? Auch die evangelikale Bewegung meldet den Anspruch an, das Erbe von Edinburgh weiterzuführen. Einheit der Christen?

Die in Edinburgh Versammelten standen unter dem Eindruck, daß es zum ersten Mal in der Geschichte möglich war, alle Völker der Erde mit dem Evangelium zu erreichen. Aus der Erkenntnis der Möglichkeit gewann die Konferenz die Gewißheit der Notwendigkeit.

In diesem Zusammenhang geht es nicht um die Wiederholung oder Weiterführung der notwendigen Kritik an Edinburgh. Die Frage lautet jetzt nur: Wie wurde die Einheit der Kirche durch den Auftrag zur Weltmission begründet? Man kann folgende fünf Gesichtspunkte als leitend hervorheben:

a) Die Zerspaltenheit der Kirche behindert die Mission. b) Bei der Verkündigung des Evangeliums an Nichtchristen wird zuerst erkannt, wie dringend notwendig es ist, die zerbrochene Einheit wiederherzustellen. c) Die entstehenden Gemeinden sind Mahner zur Einheit. Chang Ching-Yi, der später in der Kirche Christi in China führend war, sprach das so aus: „Um es deutlich zu sagen, wir hoffen, daß wir in naher Zukunft eine vereinigte Kirche Christi ohne irgendwelche konfessionelle Unterscheidungen sehen werden... Schwierigkeiten, die auftreten könnten, werden von unseren westlichen Freunden, nicht aber von uns selbst verursacht sein." d) Aus der nach Einheit strebenden Kirche in Übersee wirken auf die sendenden Kirchen mächtige Einflüsse zurück, „die ihre Spaltungen heilen und ihre zerbrochene Einheit wiederherstellen helfen". e) Die kommende Einheit ist eine „Vision ..., viel besser und viel höher als alles, wovon wir geträumt haben. ... Wir sehen, daß der Sohn Gottes, der uns geliebt und sich selbst für uns gegeben hat, seinen Vater bittet, uns Einheit zu geben. Dieses Gebet wird mit Gewißheit erhört werden".[1]

Die Entwicklung nach Edinburgh ist davon geprägt, daß die Weltmissionsbewegung sich im Internationalen Missionsrat ein Organ der Zusammenarbeit schuf und so die Möglichkeit gewann, Christenheit und Welt mit einer Stimme anzureden. Sie übernahm aber nicht selbst das organisierte Streben nach Vereinigung der Kirchen. Das Ringen um die Einheit der Kirchen und um den Beitrag der Christen zum Frieden und zur Gerechtigkeit in der Welt wurde die besondere Aufgabe der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum, wenn auch die auf Edinburgh folgenden Weltmissionskonferenzen ihrerseits unüberhörbar die Forderung nach der Einheit der Kirchen vorbrachten. 1948: Zusammenfassung der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum im Ökumenischen Rat der Kirchen. 1961: Integration des Ökumenischen Rates und des Internationalen Missionsrates. Der Vorgang wurde wie eine gottesdienstliche Handlung abgeschlossen „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes"[2].

In einer Wiederholung, die das Problem erkennen läßt, wurde 1948 und 1961 auf das Verhältnis zwischen missionarischer und ökumenischer Bewegung aufmerksam gemacht. 1948: „Die ökumenische Bewegung ist ein Kind der Mission", 1961: „Ich möchte ... lediglich sagen, daß die ökumenische Bewegung ihre Existenz weitgehend der missionarischen Bewegung verdankt und daß Millionen derer, die wir hier vertreten, dieser Bewegung ihr Christsein verdanken." [3]

Diese Äußerungen weisen auf das Spannungsverhältnis zwischen Mission und Einheit der Kirche hin. Die Zusammenführung der ökumenischen und der missionarischen Bewegung ist immer noch mehr ein Prozeß, der im Gefüge des Weltrates im Gange ist, als ein 1961 abgeschlossenes und in die Akten gehörendes Ereignis.[4]

Welchem Ziel dient die Einheit der Kirche? Ernst Lange weist in seinem Buch „Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?" auf den „Ruck" hin, der in der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung durch die zunehmende Orientierung an den Themen von „Kirche und Gesellschaft" erfolgt ist. Einheit der Kirche wird nicht mehr vornehmlich im Zusammenhang mit der Einigung von Kirchen verstanden, sondern auch im Zusammenhang mit den Lebens- und Überlebensfragen der Menschheit, zu deren Lösung die sich einigende Kirche ihre Beiträge leistet.[5] Eine neue Darstellung von Einheit erfolgt durch ein weiteres Programm von Glauben und Kirchenverfassung, das zusammenbringt, wie einzelne Christen, Gruppen und Kirchen heute über die Hoffnung, die in ihnen ist, Auskunft geben.[6] Mit der Frage nach dem Bekenntnis der Hoffnung wirkt die Bewegung innerhalb des ÖRK, der das Ringen um Einheit insbesondere anvertraut ist, klärend an den Aufgaben der Weltmission der Kirche mit. Gerade diese Aufgaben sind es, für deren Bewältigung – wie es Ernst Lange unvergeßlich ausgesprochen hat – das Gewissen der Christen und der Kirchen aus seiner parochialen Gefangenschaft in die universale Weite der Weltverantwortung befreit werden muß.[7]

Hat es zwischen Glauben und Kirchenverfassung und Weltmission und Evangelisation damit schon den entsprechenden „Ruck" gegeben? Emilio Castro hat seine Enttäuschung darüber ausgesprochen, daß in der Diskussion nach der Weltmissionskonferenz von Bangkok 1973 eigentlich nur die Themen der Sektionen I und II (Kultur und Identität, Heil und soziale Gerechtigkeit) aufgenommen worden sind, nicht aber die Aufgabenstellung der Sektion III (Erneuerung der Kirchen in der Mission): „Ich halte das für ausgesprochen unfair. Es zeigt an, wo die Leidenschaften der christlichen Kirchen heute liegen." [8] Bewegt das Thema der Weltmission die ökumenische Bewegung als beherrschende Aufgabe? Wer kontrolliert unsere Leidenschaften? Es ist die deutliche Absicht der Kommission

für Weltmission und Evangelisation, die Sache der Evangelisation zu einem der Hauptthemen in Nairobi zu machen.[9]

Damit geht die Kommission über das in den Vorbereitungspapieren befindliche Material hinaus und stellt den Zusammenhang zwischen Edinburgh 1910 und Nairobi 1975 her. Zugleich ist damit die Frage aufgerufen, was es bedeutet, wenn die evangelikale Bewegung ihrerseits den Anspruch erhebt, die in Edinburgh begonnene Aufgabe weiterzuführen. Der Anspruch ist eindeutig. Billy Graham erklärte in seinem Einführungsvortrag vor dem Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne 1974: „Von Edinburgh gingen zwei große Ströme der modernen missionarischen Bewegung aus. Der erste war evangelikal. Ein zweiter könnte als ökumenisch bezeichnet werden."[10] Wie verhalten sich die beiden Ströme zueinander? Ist Zusammenfluß in Sicht? 60 Prozent der Kongreßteilnehmer von Lausanne kamen aus Mitgliedskirchen des ÖRK. Viele der Delegierten für Nairobi werden aus evangelikal geprägten Traditionen kommen. Die Zwei-Strom-Theorie zu befestigen und zu verewigen, ist mit Sicherheit nicht Wille der überwältigenden Mehrheit der für Mission und Einheit der Kirche engagierten Christen. Zur Zeit herrscht ein relativ wohlwollendes Verhältnis gegenseitiger Korrekturversuche.

Eine rechtmäßige Berufung auf Edinburgh 1910 ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich: Die Einheit der Weltkirche wird um ihrer Weltmission willen gesucht. Um diese Einheit wird mit der Leidenschaft und Liebe gerungen, die die Konferenzväter von Edinburgh bei ihrem Bemühen erfüllte, Vertreter verschiedener kirchlicher Traditionen in der Aufgabe der Mission zu vereinen.

2. Die Aufgabe der Weltmission ist Sache aller Provinzen der Weltkirche. Werden wir bereit und fähig sein, bei der Begegnung mit Propheten und Patriarchen unsere Identität in Frage stellen zu lassen und als Delegierte aus einer Provinz unseren Beitrag zu den Aufgaben der Weltkirche zu leisten?

Emilio Castro fragt, wie man den westlichen Kirchen dabei helfen kann, sich als „provincial churches" innerhalb der Weltkirche zu verstehen.[11] Der Konferenzvorgang selbst und die Begegnung mit dem afrikanischen Christentum können dazu wesentliche Hilfen leisten. Die African Israel Church Niniveh (AICN) wird sich am Eröffnungsgottesdienst der Vollversammlung beteiligen. Mit der AICN werden wir einer der unabhängigen, prophetischen afrikanischen Kirchen begegnen, die in ihrer Ausbreitung das Wachstum der Bevölkerung des Landes weit überflügeln. Sie bieten ihren Gemeindegliedern „a place to feel at home".[12] Die Gottesdienste beginnen damit, daß Gruppen von Christen durch

die Straßen und Gassen ziehen und mit Liedern zu ihrer Versammlung einladen. Die Versammlung selbst ist durch das Erlebnis der Gemeinschaft geprägt. Einzelne bekennen ihre Sünden. Die Gemeinde spricht ihnen die Vergebung zu. Einzelne beten, auch in Zungenrede, für die gesamte Gemeinde. Einzelne tragen ihre persönlichen Schwierigkeiten vor. Die Gemeinschaft teilt sie und macht sich zu ihrer Überwindung bereit. Hier ist das Christentum afrikanisch geworden, wie es in unserer an Ordnung und Rationalität geprägten Frömmigkeit und Theologie europäisch geworden ist. Sind wir bereit, in den unabhängigen afrikanischen Kirchen reformatorische Ansätze zu sehen, besonders in dem Sinne, daß sie strukturelle Häresien überwinden? Durch Auswahl und Verfestigung von Formen sind in unserer Provinz der Weltkirche Strukturen häretisch geworden, da sie großen Gruppen von Menschen den Zugang zur Fülle des Evangeliums verwehren.

Wir werden Patriarchen begegnen. Vorbereitung und Vorfreude auf Nairobi bedeuten Vorfreude und Vorbereitung auf die Weiterführung des Gesprächs mit der Orthodoxie. Nicht im Sinne von Jurisdiktion, aber im Sinne von Einfluß und empfangener Ehrerbietung sind Kontinente wieder der Raum geworden, in dem die Orthodoxie gehört wird. Die gewaltigen Titel beginnen wieder zu klingen: Erzbischof von Konstantinopel, des Neuen Roms, und Ökumenischer Patriarch; Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika.

Der Beitrag der Orthodoxie zur heutigen Problematik der Weltmission kann hier nur in drei Stichworten angedeutet werden. *Koinonia:* „Mission zielt nicht in erster Linie auf die Ausbreitung oder Weitergabe intellektueller Überzeugungen, Lehren, ethischer Gebote usw., sondern auf die Weitergabe des Lebens der koinonia (Gemeinschaft), die in Gott ist." „Eine christliche Gemeinschaft kann das Evangelium nur dann verkündigen – und gehört werden –, wenn sie eine lebendige Ikone Christi ist."[13] *Transzendenz:* Metropolit Nikodim von Leningrad und Nowgorod faßte in einem Gespräch während der Sitzung des Zentralausschusses in Berlin, August 1974, den orthodoxen Beitrag zur ökumenischen Bewegung in einem kurzen Satz zusammen: Wir verkündigen das ewige Leben. *Mut:* Die Orthodoxie hat das Evangelium durch Zeiten der Verfolgung und Einengung hindurchgerettet. In einem Schreiben an den Zentralausschuß erinnerte Pimen, Patriarch von Moskau und Ganz-Rußland, an die Aufgabe der Christenheit, das Evangelium zu verkündigen, und warnte unter Hinweis auf Römer 1,16 vor der Versuchung, sich des Evangeliums zu schämen.[14]

Hören wir auf die Stimmen aus diesen Provinzen der Weltkirche? Es kommt darauf an, daß wir die Orthodoxen nicht in eine Position abdrängen, in die wir gelegentlich evangelikale Gesprächspartner verweisen: Reden lassen, sich freuen,

daß sie so offen sprechen, dann aber zur eigenen Tagesordnung unverändert zurückkehren.

Provinz der Weltkirche: Unsere eigene, weiße Identität wird es sich gefallen lassen müssen, daß an ihr Kritik geübt wird. Für den Bereich Weltmission heißt das insbesondere, daß die weiße Theologie der Westmission als eine verengende, pietistische Theologie bezeichnet wird. Als neuer Ansatz gilt die „ganzheitliche Verkündigung" des ganzen Evangeliums an den ganzen Menschen, wie sie zum Beispiel bei der Konsultation zwischen indonesischen und deutschen Kirchen in Cibogo/Westjava im November 1973 ins Gespräch gebracht wurde. Dieser neue Ansatz ist nicht made in Geneva, sondern erwächst aus einem neuen Hören auf die Schrift. Es wird erkannt, daß „die Kirche in die Welt gesandt wurde, um das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen. Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Buße und Erneuerung, die der Menschheit bereitet sind (Mk 1,15), zusammen mit der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Wahrheit und dem Wohlergehen, das Gott für die Welt will (Lk 4,18–21)."[15] Sicher trifft die heute vielfach geübte Pietismus-Schelte eine Verzerrung des Pietismus, der am Anfang der Weltmissionsbewegung stand. Unsere weiße Theologie kann aber die Verantwortung dafür nicht leugnen, wenn in Indonesien gesagt wird, Pietismus sei „die Lehre, die sagt: Weil nur der Himmel das Ziel ist, soll man nur dorthin schauen und gar nichts beherzigen, was auf der Erde ist. ... Kann man diese Lehre annehmen? Doch solcher Art sind die meisten Auslegungen in den Predigten unserer Kirche."[16]

Wir werden der Gewalt des Schreis und der Forderung nach Gerechtigkeit für die Armen begegnen und uns nicht auf abendländische Richtigkeiten und Sicherheiten zurückziehen dürfen. Gerade an einem Text wie Lukas 4,18–21 wird offenbar, wie wir das Evangelium privatisiert und spiritualisiert haben. Wir haben diese Texte in der Situation der Armen der Vierten Welt zu hören und bei unserer Gewöhnung, Freiheit geistlich zu verstehen, uns zu fragen: Was würden wir von der durch Jesus Christus verkündigten Freiheit erwarten, wenn wir ausgebeutet würden, wenn in unserem Land jedes vierte Kind stürbe, bevor es das fünfte Lebensjahr erreicht hat, wenn unser Mensch-Sein durch die Verweigerung von Menschenrechten verkrüppelt würde und wir im Bewußtsein von Hoffnungslosigkeit leben müßten?

Das neue Hören auf Texte wie Lukas 4,18–21, erfolgte auch auf dem Kongreß von Lausanne. „Wenn wir ... die Worte unseres Herrn Jesus Christus ernst nehmen und den Gefangenen Befreiung bringen wollen, dann bedeutet das die Befreiung von der ständigen Bedrohung, ausgebeutet zu werden, ... Befreiung von der Bedrohung, an Hunger oder Unterernährung zu sterben.... Wortreich

von einer nur ‚geistlichen Befreiung' zu reden, bedeutet, das herrliche Evangelium unseres Herrn Jesus Christus zu verstümmeln und zu entwerten."[17]

Es gibt in uns Angst vor Nairobi. Weiß-Sein hat längst aufgehört, ein Schutz oder ein Vorrecht zu sein. Heute kann ein zutreffendes Wort dadurch wirkungslos werden, daß ein Weißer es sagt. Jetzt beginnen wir, selbst zu erfahren, was Verletzung der Menschenwürde und Unsicherheit im eigenen Wert bedeuten. Wir haben kein Recht zur Ungeduld oder Beschwerde. Zu lange war Nichtweiß-Sein Schutzlosigkeit und geringeres Recht. Uns fehlt das Vorstellungsvermögen für die Wunden, die die weiße Vorherrschaft in den andersfarbigen Völkern hinterlassen hat oder heute noch verursacht. Bei einem Besuch in Namibia sagte uns ein schwarzer Pfarrer mitten in einem Gespräch, das von Verständigung geprägt war: Wir wissen, daß ihr unsere Brüder und Freunde seid. Aber es ist uns bei der Begegnung mit euch nicht möglich, die Gesichter der Weißen zu vergessen, die uns unterdrücken und täglich demütigen.

Zwei weiße Versuchungen sollen noch genannt werden: Wir beurteilen unsere andersfarbigen Partner und uns selbst falsch, wenn wir auf einen Zeitpunkt warten, wo die Balance zwischen den verschiedenen Identitäten hergestellt sein wird und wir wieder unangefochten weiß sein könnten. Die Unsicherheit in der eigenen Identität ist die zwangsläufige und schmerzliche Erfahrung aller auf dem Wege zur Einheit in Christus.

Zweite Versuchung auf dem Wege nach Nairobi (Ist es eine Versuchung? Ist es nicht ein Rat?): Schweigen. Sollte der Weiße endlich schweigen, nachdem er durch Jahrhunderte die Kolonialvölker niedergeredet und auch in der Kirche das große Wort gehabt hat? Unsere Partner erklären uns aber, daß sie unser Wort wünschen. Unser Schweigen könnte als ein lauter Vorwurf gegen sie mißdeutet werden, als hielten wir sie noch nicht für reif genug, um eine Weisung wie Römer 15,7 zu erfüllen und uns so aufzunehmen, daß auch darin Gott gelobt wird.

Es gibt Versuche des Ausgleichs. „Moratorium scheint ein Ziel in sich selbst geworden zu sein. Warum sind wir ständig dabei, westliche Missionen zu beschuldigen? Das ist Diskriminierung in umgekehrter Richtung. Dadurch wird es schwer, die Diskussion ernst zu nehmen. Wir brauchen eine neue Schau."[18] Noch weiter ging Soritua A. E. Nababan, Generalsekretär des Rates der Kirchen in Indonesien, in Cibogo. Er zitierte Galater 3,28 als die Aufhebung aller Identitäten in die Christus-Identität mit der Frage, ob wir bereit seien, unsere jeweils eigenen menschlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Werte in ihrer zeitlichen Begrenztheit als „irdene Gefäße" zu erkennen, ja als „‚unter das Gesetz getan' und deshalb unter die Sünde".[19]

Jesus Christus befreit und eint. Er befreit uns in der Begegnung mit Propheten und Patriarchen von der Befürchtung, ohne unser Zutun und Imprimatur könne die Sache der Weltmission nicht weitergehen. Er befreit uns zu einer neuen Einheit der Brüder, wie er sie gewährt, in der die verschiedenen Identitäten der Christen und Kirchen aufgehoben und erfüllt werden.

3. „... damit alle Menschen an ihn glauben und gerettet werden." Wie kommt das Evangelium in die „ganze Welt"? Die Frage der Geographie ist aufgerufen. Die Unerreichten erreichen – ist das ein evangelikales Sondergut oder ein ökumenischer Auftrag?

Die Zitate stammen nicht aus der Verpflichtung von Lausanne, sondern aus der Zielsetzung der Konferenz für Weltmission und Evangelisation des ÖRK. Ganz offensichtlich muß und darf hier von Geographie und Zahlen geredet werden. Eindeutig geschah das in Cibogo: „Die Kirchen Indonesiens sehen Indonesien als ein Gebiet gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes an. In diesem Zusammenhang haben die einzelnen Regionen ihre spezifische Bedeutung, wobei von selbst Java deswegen volles Interesse erfährt, da dort der größte Teil der indonesischen Bevölkerung wohnt." Hervorgehoben werden ferner Nordsumatra mit Aceh und Irian-Jaya mit „weiten Möglichkeiten für die Verkündigung des Evangeliums in verschiedenen Gebieten". Die folgenden Zahlen erklären den Schwerpunkt Java noch deutlicher. Hier ist das Verhältnis der Zahl der Christen zur Gesamtzahl der Bevölkerung 1 : 96, während für Sumatra 1 : 11,7 und für Irian-Jaya 1 : 4,4 gelten.

Es bestand bei unseren indonesischen Partnern Offenheit für die Möglichkeit, gemeinsam mit deutschen Mitarbeitern in einem dritten Land eine neue Arbeit zu beginnen. Aber zunächst gilt: Die Konsultation sieht „daß etwa 90 Prozent der indonesischen Bevölkerung noch nicht Christus als den Herrn angenommen hat".[20]

Indonesische Christen nehmen ihr Land und die Welt in Blick und erwägen die Möglichkeiten für Verkündigung und Dienst. In den Vorbereitungspapieren für Nairobi wird die Ökumene als der Raum unserer politischen Verantwortung sehr stark wahrgenommen. Der geographische Gesichtspunkt tritt für die missionarische Verantwortung weniger ausdrücklich hervor. Ihn wahrnehmen, bedeutet, das Recht jedes Menschen auf die Begegnung mit dem Evangelium anerkennen und nach Wegen suchen, wie diese Begegnung stattfinden kann.

Die Frage des „Erreichens der Unerreichten" ist besonders durch den Kongreß von Lausanne erneut in die Diskussion der Kirchen und Missionen gekommen. Unter der Überschrift „Die Dringlichkeit der evangelistischen Aufgabe" nennt die Lausanner Verpflichtung die Zahl von 2,7 Milliarden Menschen, die vom

Evangelium noch nicht erreicht worden sind. „Wir sind beschämt, daß so viele vernachlässigt wurden." In den Aufruf, daß sich die Christenheit dieser gewaltigen Aufgabe zuwenden möge, ist der Gedanke des Moratoriums eingefügt mit der Zielvorstellung, daß möglichst viele missionarische Kräfte aus allen Kontinenten in allen Kontinenten gemeinsam an der Erfüllung des Sendungsauftrages mitwirken sollen.[21]

Im Blick auf die schon mehrfach zitierte Sitzung der Kommission für Weltmission und Evangelisation in Figueira da Foz kann man sagen, daß Cibogo auf dem Wege nach Nairobi ist. Die Kommission hat sich der Frage der missionarischen Wahrnehmung der Ökumene unter dem Gesichtspunkt gestellt, daß die Tagesordnung des ÖRK und der evangelikalen Gemeinschaft sich immer mehr einander nähern. Emilio Castro legte dar, wie leicht es sei, an dem Slogan „die Unerreichten erreichen" Kritik zu üben. „Aber die Herausforderung ist da. ... Die universale Kirche muß sich so organisieren, daß sie ihr standhalten kann. ... Wenn wir ernsthaft über die ‚Unerreichten' sprechen wollen, müssen wir erkennen, wo sie sind, um uns so zu organisieren, daß wir ihnen mit dem Evangelium begegnen können. Im Grunde genommen sprechen wir von denen, die unter den großen religiösen Systemen der Menschheit und unter den mächtigen ideologischen Systemen von heute leben." Es geht um eine klare evangelistische Verpflichtung, nicht um einen Kreuzzug zur Welteroberung, sondern um die Teilnahme am Kreuz Christi in der Hoffnung, daß durch unseren bescheidenen Dienst viele zur Erkenntnis Jesu Christi als des Herrn und Heilandes kommen.[22]

In der Diskussion spielte die Methodenfrage eine beachtliche Rolle. Man sprach von „Gottes Evangelisationsmethode". „Der Ruf zur Umkehr ist entschieden und beharrlich, aber zugleich völlig frei von aufdringlichen und reklamehaften Obertönen."[23] Was heißt das aber im einzelnen? Die Kommission stellte fest, daß der Ökumenische Rat sich wohl vielfach mit Fragen der Methode im Bereich der Bildung beschäftigt, die methodische Untersuchung der Evangelisation aber bisher vernachlässigt hat. „Das hinterläßt ein Vakuum, das durch die Exponenten einer einseitigen Methodologie gefüllt wird."[24]

In der Vorbereitung auf Nairobi erkennen wir, daß die Menschen, „die unter den großen religiösen Systemen der Menschheit und unter den mächtigen ideologischen Systemen von heute leben", immer stärker in die ökumenische Verantwortung aufgenommen werden. Der Bericht von Emilio Castro und die Diskussion von Figueira da Foz sollten eine möglichst weite Verbreitung finden, gerade auch bei evangelikalen Gesprächspartnern, damit endlich deutlicher erkennbar wird, daß es für die Weltchristenheit nur eine gemeinsame Tagesordnung geben darf.

Für den Fortgang des Prozesses der Durchdringung von Einheit und Mission im Gefüge des Weltrates könnten die folgenden Aufgaben insbesondere der Kommission für Weltmission und Evangelisation anvertraut werden:

1. den Kirchen dabei helfen, sich so zu organisieren, daß sie fähig werden, das Evangelium zu den Menschen zu bringen, die es noch nicht kennen oder die nur noch dem Namen nach Christen sind.

2. eine Übersicht über das Maß dieser Aufgabe schaffen und die Kirchen und Missionen aller Kontinente zu einer stärkeren und geordneten Zusammenarbeit bringen.

3. den Kirchen die Erkenntnis vermitteln, daß ihre eigene Veränderung geschehen muß, wenn sie sich an die „Unerreichten" wenden wollen, wo immer sie leben.

4. erkennbar machen, daß der Gedanke des Moratoriums die Förderung dieser Aufgaben will und das Gegenteil eines „Verrates der Mission" ist.

5. sichern helfen, daß es zunehmend zur Verwirklichung des „ganzheitlichen Ansatzes" in der Verbindung von Verkündigung und Dienst kommt.

6. dafür sorgen, daß alle Formen der Evangelisation im Zusammenhang mit dem Programm „Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit" bleiben, Verstehen und Bekennen verbindend, geschehend im Geiste Jesu als demütiger Dienst.

Das Gebet Jesu um den Glauben der Ökumene und die Einheit der Christen ist noch nicht erfüllt. Wird uns Nairobi der Erfüllung näher bringen? Emilio Castro ermutigt uns zur Freude auf die Vollversammlung. „Wir nähern uns der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und freuen uns über ihr missionarisches, evangelistisches Thema: Jesus Christus befreit und eint. In der Perspektive von Bangkok, mit der Inspiration von Lausanne und der Bischofssynode gehen wir darauf zu mit Furcht und Vertrauen. Maranatha!" [25] *Furcht:* Wir könnten die Verantwortung für das uns zur Verkündigung anvertraute Evangelium verfehlen. Die Vollversammlung könnte stärker vom Streit der Christen als vom Bekenntnis zu Christus geprägt sein. *Vertrauen:* Die Worte aus Johannes 17 sind auch in dieser Zeit und Welt das Gebet und der Wille des gegenwärtigen, befreienden und einenden Jesus Christus.

ANMERKUNGEN

[1] World Missionary Conference 1910, o.J., Bd. VIII, S. 132; S. 196; S. 133; Bd. IV, S. 262; Bd. VIII, S. 190.

[2] Neu-Delhi 1961. 1962, S. 67.

[3] 1948: John A. Mackay, Amsterdamer Dokumente, o.J., S. 112. 1961: Lesslie Newbigin, Neu-Delhi 1961, 1962, S. 537.

[4] Vgl. hierzu Karsten Nissen, Mission und Einheit. Ein Blick auf die Integration des Internationalen Missionsrates und des Weltrates der Kirchen, International Review of Mission, Oktober 1974, S. 550.

[5] Das Buch, erschienen 1972, ist das Vermächtnis Ernst Langes an die ökumenische Bewegung. Der Untertitel „Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit" weist auf die dem Buch zugrunde liegende Einladung hin, für die Löwener Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1971 Interpret und Kritiker zu sein. Bemerkungen zum „Ruck" z. B. S. 140 und 108. Langes großräumiges Buch wird ergänzt durch zwei kleinere Schriften, die die Nutzanwendung für unsere Provinz enthalten: „Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer" und „Mehr ökumenische Verbindlichkeit in Westdeutschland", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, September 1974, S. 349 ff.

[6] Manifeste der Hoffnung – Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten, eingeleitet von Jürgen Moltmann, 1975.

[7] „Ein universales Bewußtsein, eine Handlungsfähigkeit, die von Weltverantwortung geprägt ist, wurzelt in der Befreiung der Gewissen aus ihrer parochialen Gefangenschaft." Die ökumenische Utopie, S. 194.

[8] Protokoll der Sitzung der Kommission für Weltmission und Evangelisation, Figueira da Foz/Portugal 1975, S. 43.

[9] A.a.O., S. 3 und The Ecumenical Review, April 1975, S. 165.

[10] Let the Earth hear His Voice, International Congress on World Evangelization, Lausanne/Switzerland, Official Reference Volume, 1975, S. 26.

[11] Protokoll Figueira da Foz 1975, S. 40.

[12] Titel einer Schrift über die AICN von F. B. Welbourn und R. A. Ogot, 1966.

[13] Material für die Nairobi-Sektion I, S. 71. 75.

[14] Ökumenische Rundschau, Oktober 1973, S. 532.

[15] Die Konferenztexte liegen in einer Dokumentation der westfälischen Missionskammer vor. Ergebnisdokument: In die Welt – Für die Welt, 8/9/1974, S. I–XVI. Konferenzbericht: K. v. Stieglitz, Cibogo, in: Kirche und Gemeinde, Festschrift für Hans Thimme, 1974, S. 78–111. – Das Zitat stammt aus Konferenztexte, S. 2.

[16] „Pietismus", anonym, in: Imanuel, Sonntagsblatt für die Toba-Batak-Kirche, Nr. 22, September 1973; Übers. L. Schreiner.

[17] George Hoffmann, Die soziale Verantwortung der Evangelisation, Let the Earth hear His Voice, S. 699.

[18] Protokoll Figueira da Foz 1975, S. 6.

[19] Konferenztexte Cibogo, S. 31.

[20] Ergebnisdokument Cibogo, S. XII f.; zu den Zahlen vgl. Konferenzbericht, S. 91.

[21] Let the Earth hear His Voice, S. 6.

[22] Protokoll Figueira da Foz 1975, S. 45.

[23] Sitzungsbericht von Halina Bortnowska, Monatlicher Informationsbrief für Evangelisation, März 1975, S. 5.

[24] Protokoll Figueira da Foz 1975, S. 19.

[25] Ebd., S. 46.

Delegiert nach Nairobi

VON ILSE BRINKHUES

Den Delegierten ist in den letzten Monaten umfangreiches Vorbereitungsmaterial für die Vollversammlung in Nairobi zugesandt worden, das mit einer Vielzahl von Aspekten und Meinungen bekannt macht. In seinem Aufsatz „Von Bangkok nach Nairobi" spricht Thomas Wieser über die verschiedenen Seiten des Kontextes, die in Nairobi eingebracht werden. Wieviel von der gesellschaftlichen und vor allem kirchlichen Realität in unseren Herkunftsländern werden wir den Brüdern und Schwestern aus anderen Teilen der Welt sichtbar und verständlich machen können?

Genf hat großen Nachdruck darauf gelegt, daß bei der Zusammenstellung der Delegiertenliste die Laien adäquat beteiligt werden, insbesondere auch die bei früheren Versammlungen unterrepräsentierten Frauen und Jugendlichen. Ich sehe darin den Auftrag, daß wir Delegierten nicht nur von den theologischen Lehrmeinungen und Standpunkten unserer jeweiligen Heimatkirche sprechen sollen, sondern auch als Vertreter des christlichen Fußvolks in unserem Herkunftsland von den Unzulänglichkeiten in der Verwirklichung der Einheit aller Christen reden.

Man erwartet für Nairobi die scharfe Konfrontation zwischen den armen und den reichen Christen in der Welt. Dabei werden wir von der Majorität der armen Christen als Europäer – ungeachtet der von uns selbst empfundenen nationalen und kulturellen Unterschiede zwischen den europäischen Völkern – mit den Nordamerikanern zusammen zu den „nordatlantischen Reichen" gezählt. Werden wir in der Lage sein, jener Majorität der Armen, die uns kritisch bis ablehnend betrachtet, den Blick freizumachen für die Vielgestalt christlichen Lebens bei uns? Oder werden wir in einer Weise sprechen, welche die Kluft der Mißverständnisse und der daraus resultierenden Vorurteile eher tiefer und gefährlicher macht?

In der Diskussion verstehen sich die Delegierten der armen Christen regelmäßig als Sprecher und Anwälte der unterprivilegierten, ausgebeuteten und hungernden Massen in ihren Heimatländern, obwohl sie selbst meistens aus der heimischen Mittel- und Oberschicht kommen. Wahrscheinlich erwarten sie von uns, daß wir unser Mandat ähnlich wahrnehmen.

Bei der Durchsicht deutschsprachiger Vorbereitungstexte fiel mir auf, daß die Verbindung des heimischen Christentums mit der Mittelschicht stark hervorgehoben wird. Wo finden sich dagegen Aussagen über die Glaubenswelt derer, die unterhalb oder auch oberhalb dieser Mittelschicht anzusiedeln wären? Ist Christsein in Europa tatsächlich so sehr Angelegenheit der Mittelklasse geworden, daß die übrigen als irrelevante Minorität außer acht gelassen werden können? Wenn wir uns als europäische Christen verstehen, nehmen wir Bezug auf den geographischen Raum etwa zwischen Nordirland und Sizilien. Der Mittelschichtaspekt mag der persönlichen Erfahrung und dem eigenen sozialen Standort entsprechen, Millionen europäischer Christen aber werden sich in ihm nicht repräsentiert finden.

Ähnlich wie angesichts dieser mittelschichtorientierten Blickrichtung möchte ich Vorbehalte anmelden in bezug auf die Art und Weise, wie in Reden und Texten vom Unterschied des Heilsverständnisses gesprochen wird, so, als sei die ganzheitliche Heilserwartung außerhalb Europas zu Hause, wir Christen in Europa aber würden scharfe Unterscheidungslinien ziehen zwischen öffentlichem und privatem Heil, zwischen dem Heil des Leibes und der Seele. Das stimmt aber nur zum Teil. Wie denkt man darüber bei den weltweiten Kirchenbünden, in denen europäische und außereuropäische Theologen vereint sind, und wo wären die vielen Millionen europäischer Christen einzuordnen, die Lk 4,18–22 kaum anders verstehen als ihre farbigen Schwestern und Brüder, nämlich ganzheitlich? Man sehe sich einmal die Haussprüche an Bauernhäusern, auch in reformierten Gegenden, und die Inschriften und Votivtafeln in Wallfahrtsorten auf die Erwartungen des gläubigen Volkes hin an. Man wird uns übrigens das große Wort von der „Solidarität mit den Armen" nicht abnehmen, wenn wir uns so wenig mit jenen befassen, die in unserer unmittelbaren Nähe anders leben, denken und glauben als wir selbst, weil sie einer anderen Klasse, einer anderen Bildungsschicht oder einer anderen Konfession angehören.

Wie es unsere Pflicht sein wird, daheim die Anliegen der armen, unterprivilegierten und ausgebeuteten farbigen Christen zu vertreten, so sollten wir in Nairobi auch von den Schwierigkeiten sprechen, denen wir zu Hause begegnen, weil die Gemeindemitglieder auf Grund ihrer eigenen begrenzten Lebenserfahrungen die Unterschiede zwischen der armen und der reichen Welt und deren Ursachen und Zusammenhänge nicht mit den gleichen Augen zu sehen vermögen wie jene, die uns in der Konfrontation von Nairobi als die „Andern" gegenüberstehen. Die Fachleute unter uns kennen den Begriff „Überflußgesellschaft" mit seinem wissenschaftlichen Hintergrund. Wie aber versteht der Durchschnittsbürger das Wort „Überfluß"? Die Anhebung des Lebensstandards der unteren

Schichten bei uns gehört zunächst einmal zur Erfüllung langgehegter sozialer Erwartungen und oft wiederholter sozialpolitischer Versprechungen. Dabei handelt es sich um so grundlegende Dinge wie Ernährung nach Auswahl, besseres Wohnen, volle Sozial- und Altersversicherung. Wer hier von Überflußgesellschaft spricht, muß sich fragen lassen, was er denn bei wem für überflüssig hält. Da Wohlstand für alle das Ziel aller Reformen und revolutionären Bestrebungen in der Welt ist, sollten Angriffe gegen unseren Wohlstand nicht so formuliert werden, als dürfe der Mann auf der Straße nicht auch an dem teilhaben, was bisher nur elitären Schichten der Bevölkerung nicht nur bei uns, sondern auch anderswo vorbehalten war. Sicher empfinden die Menschen bei uns den in den unterentwickelten Ländern rapid krasser werdenden Unterschied zwischen der Massenarmut und dem Reichtum der kleinen Oberschicht noch stärker als Skandal als die Betroffenen selbst, weil wir sowohl vom Evangelium her wie auch auf Grund unserer europäisch-politischen Überzeugungen vom Anspruch auf gleiches Recht aller geprägt sind. Sachliche, emotionsfreie Erklärungen statistischer Daten und weltwirtschaftlicher Zusammenhänge in den Begriffen der Umgangssprache werden bei den christlichen Gemeinden am ehesten Aussicht haben, verstanden zu werden. Die meisten haben den sozialen Aufstieg und den wirtschaftlichen Wohlstand der letzten Jahrzehnte guten Gewissens als „Heil" angesehen und fragen uns nun nach dem Grund, warum daraus Unheil für den fernen Nächsten geworden ist.

In den Hungerjahren nach dem Zweiten Weltkrieg kamen wir in Heidelberg allwöchentlich zum Abendgebet zusammen. Das gemeinsam gesungene Magnifikat war dabei ein besonderer Höhepunkt. Ohne es je auszusprechen, haben sich wohl damals die meisten mit den Hungernden identifiziert, denen die Erfüllung mit Gütern verheißen wird. Wie Reiche und Mächtige vom Thron stürzen, hatte man gerade in dramatischer Weise beim Kriegsende erlebt. Die Szene hat sich längst gewandelt. Die erwartete Erfüllung mit Gütern wurde uns zuteil. Wird das Magnifikat jetzt zum Menetekel für uns? Gibt es so etwas wie einen Konjunkturzyklus Gottes mit Aufschwung und Abschwung, den wir um unseres Heiles willen verstehen lernen müssen?

Ich wünsche mir von Nairobi Antworten auf diese Fragen vom Evangelium her, Antworten, die die Christen in allen Lagern angehen; nicht nur uns, denen Wohlstand geschenkt wurde, sondern ebenso jenen, die als Hungernde das Magnifikat in der Gewißheit singen, daß auch ihnen einmal die Fülle der Güter geschenkt werde. Vielleicht werden wir gemeinsam über Mt 25,31ff meditieren und versuchen, von da aus weltwirtschaftliche und politische Zusammenhänge im Licht des Evangeliums zu verstehen. Wir werden uns mit wachem und emp-

findlichem Gewissen darüber informieren müssen, wo überall in der Welt Schwestern und Brüdern etwas angetan wird, was auch wir, und sei es durch Unterlassung, vor dem Herrn mitzuverantworten haben. Das betrifft die Kluft zwischen der armen und der reichen Welt, aber nicht nur sie. Es kann vielleicht sein, daß wir uns im Gehorsam vor dem Evangelium dort einsetzen müssen, wo wir den Geringsten unter den Brüdern in jenem erkennen, den eine johlende Menge als „Volksschädling", als „Klassenfeind" oder wie immer das ihm angehängte Etikett lautet, durch die Straßen hetzt. Die Scham über die unverjährbare Reichskristallnacht sollte uns Mut zum Sprechen machen, wenn Brüder und Schwestern, denen solche Erfahrungen fehlen, in der Euphorie ihres Denkens und Handelns nicht ahnen, wie schnell man schuldig werden kann.

Ich hoffe auch, daß uns die Härte der Konfrontation nicht dazu hinreißt, vorschnelle, laienhafte Teillösungen da anzubieten, wo selbst Experten ratlos sind. Die Verantwortung, die man uns Weißen für vieles Unheil in aller Welt anlastet, sollte uns nicht hindern, auch unsere Unzulänglichkeit und Unwissenheit einzugestehen, wo sie am Werk war.

Angesichts der Ratlosigkeit gegenüber den lawinenartig anwachsenden Weltproblemen finden wir vielleicht über die Konfrontation hinweg gemeinsam den Zugang zur Fürbitte für Wirtschaftskonferenzen, politische Vertragsabschlüsse u. a., damit die Verantwortlichen in der Welt wissen, daß die Christen, die ja auch Wähler sind, Lösungen erwarten, die weniger vom nationalen Egoismus und mehr von der Gerechtigkeit im Sinn des Evangeliums bestimmt werden.

Schließlich hoffe ich, daß wir, die weiße, die wohlhabende Minderheit, uns angesichts der Härte der Belastungsprobe in der Konfrontation der Konferenz nicht auf Schweigen oder Resignation zurückziehen, sondern die gegen uns vorgebrachten Argumente prüfen und dazu klar und offen Stellung nehmen.

Weil aber alle Delegierten in Nairobi – im Unterschied zu Konferenzen von Politikern, Wirtschaftsleuten, Ideologen oder Militärs – trotz Konfrontation das Entscheidende gemeinsam haben, nämlich die Überzeugung und Gewißheit, daß Jesus Christus uns befreien und einen kann, werden alle Gegensätze in einem anderen Licht gesehen. Wenn wir in diesem Licht miteinander reden, dann haben wir Gemeinschaft untereinander (1 Joh 1,7). Deswegen bin ich davon überzeugt, daß wir im Ergebnis doch mehr von Gemeinschaft als von harten Belastungsproben durch Konfrontation berichten können, wenn wir nach der Rückkehr zu Hause Rede und Antwort stehen.

Lernprozeß in Nairobi

VON HILDEGARD ZUMACH

Die Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland bei der Vollversammlung in Nairobi soll die Vielfalt der EKD repräsentieren. Das heißt, sie besteht aus Christen, die sich lutherisch, reformiert oder uniert nennen. Doch die Vielfalt ist weit größer, als sie sich durch diese konfessionellen Verschiedenheiten darstellt. Es gibt erfahrene, leidenschaftliche Ökumeniker ebenso wie Skeptiker, die mehr von der Weltkirchenkonferenz befürchten als erhoffen. Dazu Neulinge, zu denen auch manche Frau zählen wird, die zum ersten Mal dabei ist, weil der Zentralausschuß des ÖRK 1971 beschlossen hatte, mehr Frauen, Laien und Jugendliche einzuladen. Auch dadurch wird die Vielfalt größer. Ich bin froh über diese Vielfalt, aber bedrückt über die Uneinigkeit in der Beurteilung der „gegenwärtigen Ökumene". Wird die deutsche Delegation mit einer Stimme sprechen können, soll man das wünschen? Ist es gut, auf die „festgelegte Position der entsendenden Kirche" zurückgreifen zu können, wie es Dekan Scheffbuch in ÖR Heft 3/1975 S. 367 meint? Wer legitimiert die Delegierten und wie rechtfertigen sie ihre Wahl, wenn Nairobi vorbei ist? Alle diese Fragen stelle ich mir selbst als Teilnehmerin an der 5. Vollversammlung.

Ich bin erschrocken über den Satz im Beitrag von Dekan Scheffbuch: „Ich wage zu hoffen, daß der Beitrag reformatorischer Kirchen sich nicht länger mehr in der fast masochistischen Lust am totalen Verriß durch afrikanische Zeloten erschöpft" (a.a.O. S. 368). Mit diesen afrikanischen Zeloten werden wir in Nairobi zusammensein. Was eint uns mit ihnen? Der Rat des Gamaliel in der Bibel zum Umgang mit Zeloten lautet in der Apostelgeschichte 5,38.39 so: „Lasset ab von diesen Menschen und lasset sie gehen! Ist der Rat oder das Werk aus den Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnt ihr sie nicht hindern; auf daß ihr nicht erfunden werdet als solche, die wider Gott streiten wollen." Die Zeloten hatten ein besonders ausgeprägtes jüdisches Nationalgefühl. Die Erinnerung an unsere eigene Geschichte sollten wir im Nairobi-Gepäck nicht vergessen. Wir müssen doch die Entwicklungsphasen in den Ländern der Dritten Welt besser begreifen lernen, wenn uns bewußt ist, daß Nationalismus bis zur Gründung des Deutschen Reiches das „moderne Prinzip der Legalität" war, wie es der Historiker Thomas Nipperdey jüngst bei der Hundertjahrfeier des Hermannsdenkmals gesagt hat. Ich sehe auch gravierende

Unterschiede in der Beurteilung der „Identitätskrise" der Kirchen. So gewiß es ist, daß Kirche nicht identisch mit der Welt sein kann, so ist doch ihre Identitätskrise nicht nur ein theologisches Problem, an dem man arbeiten muß, sondern zunehmend ein Problem der handelnden Solidarität mit der Welt.

Für mich gibt es einen zweiten Punkt bedrückender Vielfalt: Es gibt vermutlich keine einhellige Ansicht darüber, daß die Emanzipation der Frau eine Aufgabe der christlichen Kirche ist. Wir haben den Primat des Wortes zum Primat des Mannes gemacht und leugnen die Erlösung des ganzen Menschen an „Leib, Seele und Geist", indem wir die Frau auf „Leib und Seele" begrenzen wollen. In unserer Geschichte sind die Aufgaben stets zum Maßstab für die Gaben gemacht worden. Der Dienst der Liebe an den Unmündigen und Bedürftigen, Opfer und Selbstverleugnung bestimmten das Bild der Frau. Der Bedarf und die Theologie haben es stabilisiert. Wir befürchten von der Emanzipation Unannehmlichkeiten und Störungen. In den angelsächsischen Ländern ist Frauenbewegung stets Frauenbefreiungsbewegung gewesen, weil die Hoffnung auf das Reich Gottes dort mehr mit der Veränderung der irdischen Gesellschaft zu tun hat als in den Ländern, die vom Luthertum geprägt sind. Ich möchte nicht zuletzt in Nairobi zusammen mit Frauen aus anderen kirchlichen Traditionen besser verstehen lernen, was es für uns heute bedeutet, daß die Bibel berichtet, daß Jesus die Frauen beim Namen und nicht bei der Funktion gerufen hat. Ich wünschte mir, daß es einen Konsensus der EKD-Delegation gibt in der Erwartung, daß Nairobi unsere Kirche auf dem schmerzhaften Weg der Erneuerung weiterbringen kann.

Ökumenische Orientierung — neuer Stil der Kirche

Das katholische Synodendokument: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (20. bis 24. November 1974 in Würzburg) hat der katholischen Kirche unseres Landes, fast ein Jahrzehnt nach der Publikation des Ökumenismusdekretes „Unitatis redintegratio" durch das Zweite Vatikanische Konzil, ein ökumenisches Basisdokument geschenkt, das unter mancherlei Perspektiven ebensosehr für den nichtkatholischen Raum bedeutsam ist wie für den Binnenraum der katholischen Kirche der Bundesrepublik, obwohl dieser Beschlußtext zunächst und vor allem an das katholische Kirchenvolk adressiert ist. Im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim wird das Dokument als ein „klarer Bezugstext" gewürdigt, der „die Partner im ökumenischen Gespräch mit Dankbarkeit erfüllen" muß. Die evangelischen Kirchen würden diesem „grundlegenden Ökumenismus-Dokument" nicht so bald etwas Gleichwertiges zur Seite stellen können. Eine künftige Denkschrift etwa zum Thema „Ökumene in Deutschland" hätte genau zu beachten, was in Würzburg gesagt worden ist.[1]

Der Stellenwert dieses Synodentextes scheint uns dadurch hinreichend markiert zu sein, als er von der betonten Absicht bestimmt ist, einerseits die Grundaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Ökumene betreffend, auf die territorialen Erfordernisse und Möglichkeiten hin umzusetzen und damit zu konkretisieren, andererseits den postkonziliaren Entwicklungen Rechnung zu tragen und in diesem begrenzten Sinne sozusagen die Konzilsaussagen fortzuschreiben. Letzteres geschieht in überzeugender Konkordanz und einsichtiger Kontinuität mit den bekannten Konzilstexten, auf die fortwährend Bezug genommen wird. Damit vollzieht dieses Dokument ebenso die „Eindeutschung" wie eine „Verheutigung" des Konzils.

Entsprechend der pastoralen Grundausrichtung und Zielsetzung der Synode liegt das Schwergewicht auf den pastoralen Gesichtspunkten des ökumenischen Auftrags der Kirche.

Zur Genesis

Die von der Synode für die Erarbeitung einer Ökumene-Vorlage bei der konstituierenden Vollversammlung im Januar 1971 gebildete Sachkommission X hatte bereits im Juli 1972 eine Erstfassung des Textes fertiggestellt. Sie kam im Januar 1973 (3. Vollversammlung) zur ersten Lesung, wo sie jedoch nur kurz diskutiert werden konnte und bis zur 4. Vollversammlung (November 1973) vertagt werden mußte. In der Zwischenzeit konnten – sehr zum Vorteil des Textes – noch ein vielfach gewünschter Abschnitt über die konfessionsverschiedene Ehe eingearbeitet und eine Reihe beachtlicher Verbesserungsvorschläge berücksichtigt

werden. Mit überwältigender Mehrheit wurde der Text in erster Lesung angenommen. In der nächsten Phase der Bearbeitung der Vorlage nahm die Sachkommission X die Voten aus der Diskussion in der Synodenaula in ihre Beratungen auf und würdigte mit großer Ernsthaftigkeit die zahlreichen Eingaben von kirchlichen Gruppen, Gremien und einzelnen Persönlichkeiten. Zugleich nahm sie das Angebot von Bischof Harms aus der Zeit der ersten Lesung an und lud einige nichtkatholische Sachverständige der altkatholischen, orthodoxen und evangelischen Kirche zur beratenden Mitarbeit ein. In einer eineinhalb Tage währenden Diskussion bemühte man sich, den Bestand des Gemeinsamen zu sondieren und weiterführende Annäherungen in den uns trennenden Glaubensunterschieden zu artikulieren. Allerdings mußte bei allen Gesprächen darauf geachtet werden, den Willen der Synode, die die Vorlage in ihrer Substanz mit Zweidrittelmehrheit gebilligt hatte, nicht zu verfälschen und ihn auch für die zweite Lesung positiv zu sichern. Für den außenstehenden Beobachter ist bemerkenswert, daß die meisten Diskussionsbeiträge sich auf den theologischen Teil des Textes der Vorlage bezogen, der wegen einiger unklarer, wenn nicht gar mißverständlicher, zumindest dehnbarer Formulierungen von der einen oder anderen Richtung kritisiert worden war. Darüber hinaus schienen eine Reihe von Quellenbelegen unkorrekt zu sein.

Hinsichtlich des praktischen Teils der Vorlage konzentrierten sich die Diskussionsbeiträge vornehmlich auf den durch Wunsch der Vollversammlung eingefügten Text über die konfessionsverschiedenen Ehen. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß die konfessionsverschiedenen Ehen einen seit vielen Jahren ständig wachsenden Anteil der kirchlich geschlossenen Ehen ausmachen (inzwischen 35 bis 38% der in der katholischen Kirche geschlossenen Ehen), ist es unschwer zu erkennen, daß mit der Frage der pastoralen Wertung und Behandlung der konfessionsverschiedenen Ehen ein zentraler Nerv des praktisch gelebten Christentums in unserem Lande getroffen ist, der nach einer intensiven Aufmerksamkeit und Interessennahme seitens der offiziellen Kirche verlangt. Von dieser gewichtigen Thematik wird noch zu berichten sein.

Die endgültige Annahme des Textes

Auf ihrer 6. Vollversammlung nahm die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD (20.–24. 11. 1974) die Textvorlage nach einer erneuten intensiven Diskussion der vorliegenden „Verbesserungsanträge" mit 212 Ja-Stimmen, gegen 14 Nein-Stimmen und 6 Enthaltungen an. Der endgültige Wortlaut, wie er aufgrund der Behandlung in der zweiten Lesung redaktionell abgeschlossen wurde, zeigt keine Spuren mehr von den zum Teil recht einschneidenden Änderungen gegenüber der ursprünglichen Vorlage, wenn auch das Grundraster der Gliederung und der Leitfaden der Gedankenführung über drei verschiedene Fassungen hinweg unverändert geblieben sind.[2] Die mannigfachen Redaktionsstadien haben sich im ganzen als Etappen auf dem Wege zu einem ausgereiften Dokument erwiesen, für das eine hochqualifizierte Mehrheit der Synodenmitglieder in der Schlußabstimmung sich einzusetzen bereit war. Das Gewicht einer solch massiven Willenserklärung gewinnt noch an Zugkraft, wenn man anhand der Sitzungsprotokolle die z. T. leidenschaftlichen Plädoyers aus der Synodenaula nachzu-

lesen und mitzuhören vermag. Eine vielleicht typische Kontroverse entzündete sich zum Beispiel hinsichtlich der Wortwahl bei der Definition der sogenannten Grundregel für die ökumenische Zusammenarbeit. Haben die christlichen Kirchen und Gemeinschaften die „Aufgabe", die „Pflicht" oder die „Verpflichtung", überall gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind ... (vgl. 5.11)?

Die Synode votierte für das härtere Wort „Verpflichtung", weil das Wort „Aufgabe" eine gewisse Einebnung in den großen Katalog von anstehenden Aufgaben bedeuten würde. Insgesamt meldete sich immer wieder eine profilierte Ungeduld zu Wort, ein Ziehen und Drängen, das an die Formulierungskünste der zuständigen Sachkommission X ebenso wie an die Fachkenner in der Synode, denen an verbaler und materieller Richtigkeit der Aussagen gelegen sein mußte, hohe Anforderungen stellte. Für alle Beteiligten aber war die intensive Beschäftigung mit der Materie eine hohe Schule ökumenischer Denkprozesse und Einübung in das fachliche Detail. Wie die Sachkommission X ihre Arbeit selber einschätzte, geht aus einigen Kernsätzen hervor, die sich im Bericht zur zweiten Lesung finden: „Die SK X ist sich dessen bewußt, daß ihre Vorlage mehr zu verantwortlicher Vorsicht als zu antizipatorischen Schritten auf dem Weg zur Einheit der Kirchen aufruft. Sie regt kaum etwas an, was nicht schon an vielen Orten geschähe. Ihre von der gesamten Kommission getragene Zielsetzung aber ist es, ökumenisches Bewußtsein und Gespür im Alltag der Kirchen wie der einzelnen Christen so sehr zur Selbstverständlichkeit werden zu lassen, daß gerade die Selbstverständlichkeit zum Zeichen der gemeinsamen Verantwortung für die Einheit des Leibes Christi wird. Manche Aussagen hätten zweifellos differenziert werden können. Doch wer alles auf einmal sagen will, sagt oft nichts. Im Blick auf die Praktikabilität sind viele Aussagen der Vorlage darum bewußt plakativ gehalten. Die SK X hofft jedoch, daß ihre Vorlage zu einem ‚Plakat' geworden ist, das nicht zur Polarisierung Anlaß gibt, sondern für die Einheit wirbt."

SICHTUNG DES TEXTES

Das Synodendokument geht von einer knappen Situationsbeschreibung aus („Einführung"), stellt im ersten Teil „Theologische Überlegungen" an, gibt im zweiten Teil „Pastorale Anregungen" und endet im dritten Teil mit „Voten und Empfehlungen".

Zur Situation

Wie stellt sich – für jeden erkennbar – die ökumenische Landschaft dar? Die Wirklichkeit zeigt eindeutig „eine Annäherung der christlichen Kirchen", die zunächst ohne „wenn" und „aber" als empirischer Ansatz- und Ausgangspunkt festgestellt werden muß. Die Christen sind sich in wachsendem Maße ihrer grundlegenden Einheit in Christus bewußt geworden und bringen „immer weniger Verständnis dafür auf, in getrennten Kirchen zu leben. Um so drängender wird die Verwirklichung kirchlicher Einheit". Die Synode weiß sich unter diesen Imperativ gerufen und in Pflicht genommen. Die Hindernisse auf dem Wege der Annäherung müssen analysiert und überprüft werden: Es sind die sachlichen Differenzen in Lehrfragen (1.21 und 3.1), ebensosehr aber auch die unterschied-

lichen Bewußtseinshaltungen der Gläubigen gegenüber den ökumenischen Bemühungen (1.2). Letztere werden ohne wertendes Urteil von der Synode und damit ohne eine Programmierung zugunsten oder zuungunsten der einen und anderen Tendenz kurz skizziert. Mit der nüchternen und ehrlichen Sicht des empirischen Befundes hat sich die Synode der entscheidenden Ausgangsdaten und der stets mitzubedenkenden Faktoren faktischer Gegebenheiten vergewissert. Dazu gehört auch das unverkürzte Wissen um die verschiedenartigen ökumenischen Partner, mit denen es die katholische Kirche in Deutschland zu tun hat (1.3). Eine Ökumene, die die Verheißung von Zukunft haben will, wird sich nach allen Seiten christlicher Wirklichkeit hin orientieren müssen, selbst wenn in unserem Bereich die Begegnung mit der evangelischen Kirche eine deutliche Präponderanz einnimmt.

THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Ein mit teilweise zähem Ringen und unter breitgestreuter Diskussion gewachsener Abschnitt des Synodendokuments ist der Hauptteil: Theologische Überlegungen. Er bietet den eigentlichen Wurzelgrund für den anderen Hauptteil der praktisch-pastoralen Anregungen. Darin liegt sein unbestreitbarer Wert, daß er trotz relativer Geschlossenheit sich als ein unverzichtbarer Teil des Gesamtkonzepts versteht. Man könnte ihn gewissermaßen als dogmatischen Kontrapunkt ansehen zu der katalogmäßigen Fülle der praktischen Anregungen, als „theoretische" Basis für die anzustrebende, ja, ableitbare Praxis. Rechte Lehre und rechtes Handeln sind in eine unlösbare Beziehung zueinander gesetzt. Die Synode war sich dieses inneren Zusammenhangs bewußt, als sie das Votum einer Minderheit ablehnte, den theologischen Teil aus der Vorlage herauszunehmen.

In drei Schritten wird der dogmatische Rahmen geboten, demgemäß die katholische Kirche an der ökumenischen Bewegung teilnimmt. Der Ausgang ist wiederum die *Erfahrung*. „Der einzelne erfährt die Wirklichkeit ‚Kirche' vor allem in seiner Ortsgemeinde." Hier erlebt er die Gemeinschaft von Christen desselben Bekenntnisses, ebenso wie auch die tragischen Folgen der Spaltung. Die „Ortskirche" wird im Anschluß an die Kirchen- und Liturgiekonstitution vom Vaticanum II im eigentlichen Sinne als „Bischofskirche" (Diözese) verstanden, im weiteren Sinne als Gliedteil der Diözese, nämlich als Einzelgemeinde (2.1). Damit ist der Zusammenhang von Ortskirchen (Gemeinden) als Raum der Erfahrung von Kirche, Diözese und Gesamtkirche unterstrichen, ein deutliches Markierungsdatum, z.B. gegenüber den reformatorischen Kirchenstrukturen, aber auch gegenüber vereinzelten innerkirchlichen Tendenzen, die sog. Basis abzusetzen von der bischöflich verfaßten Kirche.

Im Zusammenhang mit der Entfaltung des „ökumenischen Ansatzes" wiederholt die Synode dann anhand der bekannten Belege aus dem Ökumenismus-Dekret das Selbstverständnis der katholischen Kirche im Verhältnis zu den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Sie „sieht die eine Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche in geschichtlich konkreter Gestalt verwirklicht", hebt aber zugleich auch hervor, daß diese Kirche wegen ihrer Reformbedürftigkeit und wegen der Spaltungen in der Christenheit die volle

Katholizität noch nicht ausgeprägt hat (2.3), ein Zu- und Eingeständnis, daß die Härte einer sich abschließenden, selbstgerechten Exklusivität abschwächt.

Dennoch bleibt ohne Zweifel gerade in diesem ekklesiologischen Grundansatz das Kernproblem der ökumenischen Partnerschaft der römisch-katholischen Kirche mit den anderen Kirchen beschlossen. „Mit diesem Grundansatz jedoch steht und fällt letztlich alles", läßt sich eine kritische Stimme vernehmen.[3] Wiederum eine andere Stimme meint feststellen zu können, daß es „für evangelisches Selbstverständnis nichts Beunruhigendes an sich (hat), keine Kirche im Vollsinn des Wortes zu sein. Zu irgendwelchem Anerkennungsdrängen besteht kein Anlaß."[4]

Der ökumenische Weg

Um das ökumenische Ziel, die Einheit der Kirche, zu erreichen, muß der Weg abgesteckt und programmiert sein. Die Synode stellt die „Einigung im Glauben" als den ökumenischen Weg dar. Bei ihren gemeinsamen Glaubenserfahrungen aufgrund ökumenischer Koexistenz und Gemeinschaft entdecken die Christen auch ihr unterschiedliches Verständnis der gemeinsamen Grundlagen, so daß sich die Frage nach den wirklich kirchentrennenden Gegensätzen stellt, die zu überwinden sind. Wo diese gravierenden Unterschiede gesehen werden, rekapituliert der Text gemäß dem Ökumenismusdekret und auf dezidierten Wunsch der Bischofskonferenz: Sie beziehen sich auf die Kirche, die Sakramente, ihre Vollmacht und Dienstämter sowie die Stellung Mariens im Heilswerk (3.1). Mit diesem stichwortartigen Hinweis hat es an dieser Stelle sein Genüge.

Unter zwei für den ökumenischen Dialog höchst bedeutsamen Aspekten reflektiert das Dokument den Glauben, unter dem Gesichtspunkt

a) von Inhalt und Akt,
b) der Geschichtlichkeit.

Zu a):

Die ursprüngliche Textvorlage hatte vielfältige Diskussionsbeiträge ausgelöst. Die Kritik bewegte sich zwischen der Vermutung, der Glaubensinhalt würde zugunsten des Glaubensaktes relativiert, und dem Vorwurf, es würde einem unverantwortlichen Minimalismus, einer restriktiven Tendenz auf sogenannte „zentrale Wahrheiten" hin gehuldigt, als ob zur Einigung im Glauben die Einheit auf der Basis der trinitarischen und christologischen „Mitte" genüge. Der endgültige Text verdeutlicht daher im Anschluß an die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen den abgrenzenden Charakter des notwendig geforderten gemeinsamen Fundamentes als Ausgang für alle weiteren Bemühungen. „Wo Kirchen und kirchliche Gemeinschaften gemäß der Schrift Jesus Christus, wahren Gott und wahren Menschen, als einzigen Mittler des Heils zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, bekennen, ist eine grundlegende Einheit im Glauben gegeben" (3.21). Entsprechend betont die Synode, daß keine Gemeinsamkeit im Glauben gegeben ist, wo diese „Mitte" nicht angenommen wird.

Natürlich ist diese Grundlegung nicht das Ganze. Sie bedarf der Entfaltungen. Von ihnen und ihrer Unterscheidung hinsichtlich ihres Stellenwertes bzw.

verpflichtenden Charakters handelt der folgende Abschnitt. Nicht alle Entfaltungen und Ableitungen, die aus der Offenbarung im Laufe der Geschichte des Glaubens erhoben wurden, müssen in gleicher Weise bejaht werden. Die katholische Theologie kennt den Begriff der „fides implicita", der einschlußweisen Zustimmung zum Glauben der Kirche. Das Ja des Glaubens – wenigstens des einschlußweisen – ist unbedingt gefordert, wo es sich um die Offenbarung Gottes handelt, wie sie von der Kirche verbindlich vermittelt wird. Andere geschichtliche Ausprägungen sind Gegenstand des ökumenischen Dialogs, der es grundsätzlich gestattet, andersartige Traditionen als „zulässige Entfaltung der Offenbarung" zu respektieren und anzuerkennen. Das ist von Fall zu Fall zu prüfen (3.23).

Für die sachgemäße Wertung der gemeinsamen und trennenden Lehrunterschiede genügt es nicht, Lehrsätze miteinander zu vergleichen. Vielmehr wiegt der Stellenwert einzelner Glaubensaussagen im Rahmen der „Hierarchie der Wahrheiten", d.h. ihre Unterscheidung nach der fundamentalen Bedeutung für das Heil der Menschen (3.24). Mit dem Rückgriff auf Sache und Begriff der „hierarchia veritatum" (Ökumenismusdekret Nr. 11) will die Synode – wie bereits das Konzil – auf mögliche Felder eines intensiven Lehrausgleichs hinweisen, die bevorzugt im theologischen Dialog bedacht werden sollten, zumal es auch in der evangelischen Tradition die Überzeugung von gestuften Glaubensverbindlichkeiten gibt.[5] Allerdings gehört zum Wesen des Glaubens nicht nur die Annahme von Glaubenssätzen; sondern ebenso wichtig ist der Wille zur gemeinsamen Nachfolge Jesu im Dienst an den Menschen und in der Verherrlichung Gottes (3.25).

Zu b):

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt über „die Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage" (3.30). Unter Verweis auf entsprechende Aussagen in „Mysterium Ecclesiae" (Erklärung der Glaubenskongregation vom 24. 6. 1973) und im Studiendokument zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK über „Katholizität und Apostolizität" von 1971 spricht die Synode sehr dezidiert von der Zeit- und Ortsgebundenheit menschlich-theologischer Rede über die Geheimnisse des Glaubens. Es gehört zum Wesen unserer geschichtlichen Existenz, daß die Wahrheit je und je neu angeeignet und deshalb nur mit Schwierigkeiten in gemeinsamer Sprache ausgedrückt werden kann. Im Vorgang der Erkenntnis haben die sogenannten geistlichen Erfahrungen eine bedeutende Funktion. Sie sind eingebettet in die „Mentalität, den Geist der Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil". – Die Vielgestaltigkeit des Glaubens braucht nicht der Einheit des Glaubens zu widersprechen. Vielmehr kann gerade der Austausch geistlicher Erfahrungen zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse eine wesentliche Hilfe für das Wachsen der Einheit im Glauben bedeuten.

Man muß der Synode dankbar sein, daß sie mit der Explikation zweier allgemein anerkannter Konstitutiva des Glaubens (nämlich der Unterscheidung von Inhalt und Akt und dem Hinweis auf die „hierarchia veritatum" als Verstehensprinzip sowie der geschichtlichen Bedingtheit), in Konzilstexten nur knapp und kernhaft angesprochene Faktoren, in ihrer Bedeutung für den Prozeß

der „Einigung im Glauben" herausgestellt hat. Damit haben die katholischen Christen für das gegenwärtige und zukünftige Bemühen eine ebenso fundamentale Information wie konkrete Wegweisung erhalten.

Die Einheit der Kirche als ökumenisches Ziel

Eine „sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit der Kirche" läßt sich nur dann entwickeln, wenn „die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird" (3.34). Mit dieser programmatischen Aussage schreitet das Dokument zu den Ausführungen über „die Einheit der Kirche" (4). Auffallend ist der Begriffswechsel von „Einigung" (im Glauben), einem dynamischen Ausdruck, zu „Einheit" (der Kirche), einer mehr statisch anmutenden Formel. Die Gedankenführung des Kapitels ist keineswegs statisch orientiert.

In einer exegetischen Besinnung auf „Einheit" und „Gemeinschaft" im Neuen Testament wird auf die fundamentale, einheitsstiftende Bedeutung der Taufe, die Gemeinschaft „in Christus", hingewiesen und eine kurze gehaltvolle Darlegung des paulinischen Gemeinschaftsbegriffs „koinonia" geboten. Desgleichen gehört als neutestamentliche Vorgabe auch der Gedanke des *einen* Evangeliums in der Vielfalt kanonischer Schriften in den Gesamtduktus der Reflexion, ohne daß der irreführenden Auffassung Vorschub geleistet wird, die im Neuen Testament vorgefundene Vielfalt von Glaubenszeugnissen sei ein Spiegelbild der heute getrennten Konfessionen. Aber der neutestamentliche Befund scheint als ein wegweisendes Bild herangezogen zu werden.

Gegenüber der 1. Vorlage greift der endgültige Text dann ein höchst wichtiges Element in der Zielvorstellung von kirchlicher Einheit auf: den geistlichen Ökumenismus, der das Leben in der Gnade Gottes meint und deshalb gegenüber einer vordergründigen Fixierung auf Organisation und Lehre den tiefgreifenden Stellenwert der Erneuerung im Geiste Christi betont (4.2). Allerdings wird dieser Gedanke nicht gegen die notwendige Sichtbarkeit der *einen* Kirche ausgespielt. Die eine Kirche ist keine unsichtbare Größe hinter allen sichtbaren Kirchentümern. Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche ist sie selbst dazu bestellt, sichtbares Zeichen der Einheit zu sein, und zwar so, daß in ihr die Mannigfaltigkeit der Geistesgaben und die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit zur Darstellung kommen. Es bleibt ihre ständige Aufgabe, den Reichtum und die legitime Vielfalt, wie sie vornehmlich in den Teilkirchen bereits ausgeprägt ist, zu fördern und dadurch fähig und bereit zu werden, auch bei den getrennten Kirchen und Gemeinschaften eine legitime Vielfalt von Traditionen und Gütern zu entdecken, die in „das größere Ganze" eingebracht werden können (4.32). Die rechtmäßige Verschiedenheit – so hatte es das 2. Vaticanum bereits definiert – braucht der Einheit nicht nur zu schaden, sondern kann ihr vielmehr dienen (vgl. LG Nr. 13).

Die „Theologischen Überlegungen" finden ihren Abschluß in der Äußerung der Hoffnung „auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi wer-

den". Die Hoffnung trägt keine Zeichen von Illusion oder Euphorie, rechnet vielmehr mit der Sünde und Schwachheit der Kirche (4.33).

PASTORALE ANREGUNGEN

Der zweite Teil des Synodendokuments bietet eine Fülle von „pastoralen Anregungen", die in ihrer weithin sehr detaillierten Auffächerung und ausführlichen Deskription griffige, weil konkrete und plausible Möglichkeiten ökumenischer Aktivitäten aufweisen. Wenn auch konstatiert werden mag, hier seien kaum über das schon Vorfindbare hinausgehende ökumenische Praktiken festgeschrieben worden, muß doch ebensosehr betont werden, daß die breite Wirklichkeit unserer Gemeinden noch weit davon entfernt ist, das hier vorgelegte Spektrum ökumenischer Pastoral schon wie selbstverständlich verwirklicht zu haben. Insofern darf man sich von den „pastoralen Anregungen" insgesamt eine Erweiterung des Blickfeldes, eine Stimulation der Phantasie, aber ebenso auch Ermunterung und Bestätigung für schon Begonnenes in der „Kirche am Ort" erhoffen.

In der *Grundregel* (5.11) wird zunächst unterstrichen, was sich konsequent aus dem „Theologischen Teil" ergibt, daß „ökumenisch" eine „notwendige Dimension aller Lebensäußerung der Kirche" ist. Daraus resultiert „die Verpflichtung, überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinde, unumgänglicher menschlicher Rücksichtnahme oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen... Ökumenische Zusammenarbeit ist nur möglich im Maße der Übereinstimmung in den Grundlagen und in der Zielsetzung". Selbst wenn die „Grundregel" durch die vielen restriktiven Bedingungen und Vorbehalte sehr geschwächt erscheint, wahrt sie doch den Charakter eher einer positiven Aufforderung als einer negativ begrenzenden Norm. In jedem Falle hat sich hier auch langjährige Erfahrung, wie sie im Alltag der Gemeinden gemacht worden und stets zu wiederholen ist, verdichtet und ist insofern realistisch. In ihrer Grundtendenz lehnt sie sich an das sog. Lund-Prinzip des ÖRK von 1952 an.

Die praktischen Anregungen im einzelnen sind mehr als eine Check-Liste, auf der eifrige Seelsorger und Laien bereits Verifiziertes als schon „geleistet" abhaken können. Sie setzen allesamt den ständigen Aufbruch des ernsthaften Willens voraus, ein ins Ungewisse zu verlängerndes Bemühen, das immer wieder in die Zukunft greift und sich mit den erreichten Etappenzielen nicht zufrieden gibt. Auf allen Ebenen ist das ökumenische Engagement gefordert: in der Ebene der Bewußtseinshaltungen, der Gesinnung, des geistlichen Miteinanders, des brüderlichen Zusammenlebens, des theologischen Dialogs, der liturgischen Gemeinschaft, des sozial-karitativen Dienstes, im Bereich der Bildungs- wie in der Öffentlichkeitsarbeit. Was die ökumenischen Wortgottesdienste und das Problem einer gemeinsamen Eucharistiefeier betrifft, so verweist das Dokument auf die Synoden-Vorlage „Gottesdienst", die in der nächsten Vollversammlung zur zweiten Lesung ansteht und zu der jetzt noch kein abschließendes Wort gesagt werden kann.

In einem auffallend umfangreichen Abschnitt behandelt die Synode die Thematik der *konfessionsverschiedenen Ehen.* Dieser Part war auf Wunsch der Vollversammlung nach der unterbrochenen ersten Lesung (Januar 1973) nachträglich in die Vorlage eingearbeitet worden. Wer sich das Faktum vergegenwärtigt, daß die konfessionsverschiedenen Ehen längst der früheren Ausnahmesituation entwachsen sind, wird die höchst überfällige Verpflichtung der Kirchen zu einer wahrhaft ökumenischen Pastoral in diesem Sektor erkennen. Nüchtern gilt es die Chancen und Risiken der konfessionsverschiedenen Ehen zu sehen und ihnen eine situationsgerechte Sorge zuzuwenden (7.1 und 7.2). „Die Verschiedenheit der Bekenntnisse kann – eingebettet in die ökumenischen Bemühungen der Kirchen – eine befruchtende Wirkung für das Glaubensleben der Gatten und damit für ihre Ehe haben. Doch können die Auswirkungen für die Glaubensspaltung auch zur Last und zur Gefährdung solcher Ehen werden." Hinzu kommt nicht selten eine Entfremdung von der Kirche, die unter Umständen durch das Unverständnis der Mitchristen ausgelöst und gefördert, aber auch durch besondere Schwierigkeiten in der Ehe bewirkt wird. Eine von den Kirchen gemeinsam getragene und verantwortete Ehepastoral ist heute unverzichtbar und könnte tatsächlich als ein vorzügliches Feld der Einübung in die uns alle verbindende Heilssorge angesehen werden. Die „pastoralen Anregungen" des Synodendokuments halten sich auf weite Strecken eng an die „Gemeinsame(n) kirchliche(n) Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner" vom März 1974.

Sie beziehen sich aber nicht nur auf die Ehevorbereitung, sondern auch auf die ehebegleitende Seelsorge und die Stärkung der ehelichen Gemeinschaft. Es ist Wunsch der Synode, die vom Rat der EKD und der Bischofskonferenz approbierte Ordnung für eine „gemeinsame Trauung" „in Richtung auf eine noch deutlichere Gemeinsamkeit" weiter zu entwickeln und selbst bei Taufen die ökumenische Verbundenheit dadurch besonders deutlich zu machen, daß der Seelsorger der jeweils anderen Konfession bei der Tauffeier anwesend ist und sich etwa durch Gebet oder Segensspruch beteiligt. Allerdings wird „aus theologischen Gründen" eine gemeinsame Taufspendung von Geistlichen beider Kirchen abgelehnt. Hinsichtlich der gemeinsamen Teilnahme der Eheleute am Mahl des Herrn wird auf die noch ausstehende Synoden-Vorlage „Gottesdienst" verwiesen.

Ein besonders intensiv diskutiertes Thema war die Frage, ob angesichts der heute üblichen Dispenspraxis in der katholischen Kirche Deutschlands das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit" (CIC can 1060 ff.) noch als sinnvoll und notwendig erachtet werden kann (7.5). Wenn fast ausnahmslos von diesem Hindernis dispensiert wird, scheint ein solcher kirchlicher Rechtsakt seine eigentliche Funktion, nämlich den Katholiken auf seine Verantwortung für seinen Glauben und die Weitergabe des Glaubens an seine Kinder hinzuweisen, verloren zu haben. Die Synode äußert in unserem Dokument die Überzeugung, daß eine Reihe von pastoral ausgerichteten Maßnahmen (unter Beibehaltung der Formpflicht) an die Stelle der rechtlichen Ordnung treten sollten, und richtet an den Papst die Bitte, „das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben" (9.22). In der Bischofskonferenz selbst konnte zwar keine einheitliche Meinung über das Votum der

Synode erreicht werden, sie erklärte sich aber bereit, beim Heiligen Stuhl die Gründe und Gegengründe bezüglich der Aufhebung dieses Ehehindernisses und die Ersetzung durch wirksamere pastorale Maßnahmen vorzutragen und schließlich dafür zu sorgen, daß bei der anstehenden Revision des Kirchenrechts die pastoralen Überlegungen mit einbezogen werden.

VOTEN UND EMPFEHLUNGEN

Im Schlußteil des Dokumentes (Dritter Teil) stellt die Synode ein Bündel sehr differenzierter „Voten und Empfehlungen" zusammen, die einmal an die Leitungen der Kirchen, zum anderen an die Bischofskonferenz und den Apostolischen Stuhl gerichtet sind, sich aber auch an andere Ebenen, Gremien und Verantwortungsträger wenden.

In einigen markanten Schlußsätzen (9.5) findet die drängende Ungeduld des ökumenischen Wollens der Synode eine fast leidenschaftliche Sprache: „Die ökumenische Aufgabe duldet keinen Aufschub. Die Gunst der Stunde, vom Herrn der Zeiten geschenkt, darf nicht versäumt werden." Alle in der katholischen Kirche für die Einheit Verantwortlichen sind gerufen, ihr ökumenisches Gewissen zu schärfen. Schließlich der klare Appell: „Ökumenische Orientierung muß neuer Stil der Kirche werden."

Aloys Klein

ANMERKUNGEN

[1] MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 1/1975, S. 9.
[2] Endgültiger Beschlußtext in: SYNODE, 8/1974 (20. 12. 1974), S. 77–98; ebenso in: Ökumenische Rundschau, 2/1975, S. 240–262.
[3] Albert Mauder, Gitter vor offenen Türen. Ökumenismus zwischen Una Sancta und dritter Konfession, in: Lutherische Monatshefte, 3/1975, S. 131.
[4] Heiner Grote, Werdegang und Eigenart des Dokuments: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst der christlichen Einheit, in: MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1/1975, S. 11.
[5] Vgl. Ulrich Valeske, Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, München 1968.

Das Treffen unierter Kirchen in Toronto vom 2. bis 9. Juni 1975

EIN BERICHT

Nach Konsultationen in Bossey (1967) und Limuru (1970) hatte das Genfer Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung für 1975 eine Einladung der United Church of Canada an vereinigte (united) und in Unionsverhandlungen stehende Kirchen weitergegeben. In Toronto sollten vom 2. bis 9. Juni die Be-

mühungen um Einheit Aufwind erhalten, hoffte man doch, daß anläßlich der 50. Wiederkehr des Zusammenschlusses von Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianern nunmehr auch die kanadischen Anglikaner und die Disciples of Christ ihre Unionsgespräche mit der United Church of Canada erfolgreich abgeschlossen hätten. Soweit war es nun leider nicht gekommen, die Bischofsfrage hatte wieder einmal den endgültigen Schritt aufeinander zu verhindert, und der große Jahrestag mußte ohne ein neues zukunftsweisendes Ergebnis begangen werden. So fehlte die bei der Einladung erhoffte Hochstimmung, es ging nüchtern und wenig spektakulär zu.

Immerhin trafen sich unter der Leitung von Dr. Lukas Vischer aus Genf ungefähr fünfzig Kirchenführer, Theologen und Laien aus dreißig Ländern. Die Zusammensetzung war außerordentlich bunt: Vertreter kleiner Minderheitskirchen saßen neben anderen, die einen großen Teil ihrer Bevölkerung repräsentierten. Das afrikanische und asiatische Element dominierte, es fehlten aber leider völlig die Stimmen aus Südamerika.

Was geschah? Das Genfer Sekretariat hatte in einem Entwurf die diskussionswürdigen Themen und die notwendigen nächsten Schritte vorgezeichnet, der in kleinen Arbeitsgruppen Stück für Stück beraten, verworfen und wieder neu formuliert wurde. Aber neben diesen Debatten, die ihren Ort vornehmlich im kleinen Kreis hatten, hörte das Plenum Berichte über den aktuellen Stand und die Geschichte der Kirchen in Kanada, Australien, Zaire, Belgien, Pakistan, Ghana, Nordindien, Japan, Madagaskar und in den Vereinigten Staaten (United Church of Christ). Die Vielfalt war beträchtlich. Auch die Ausgangssituation für Kirchenunionen wich erheblich voneinander ab. War diese auf der einen Seite durch die extreme Diasporasituation der Christen bestimmt (Malaysia, Sri Lanka etwa), so zeigte sich auf der anderen Seite, wie die politische, zu eigenen Nationen führende Entwicklung in Afrika die früher einfach hingenommene Vielfalt der Denominationen problematisch erscheinen läßt. Die Christen wollen den Weg von den vielen Stämmen zur einen Nation nicht stören, sondern fördern. Sie entdecken deshalb neu den Ruf zur Einheit und empfinden die unterschiedlichen Konfessionen als Relikte einer westlichen Kolonialgeschichte. Freilich liegen hier Möglichkeiten und Gefahren dicht beieinander: Theologische Überlegungen und kirchenpolitische Vorstellungen könnten nationalen Interessen dienstbar gemacht werden, so daß aus solcher Entwicklung entstehende unierte Kirchen nur ein Vehikel der Politik sind. In dem Gewirr der Motive und Konflikte hatte der Außenstehende freilich bei der Beurteilung Zurückhaltung zu üben; zumal wenn er sich daran erinnerte, wie auch die Geschichte seiner eigenen Kirche immer wieder parallel zu nationalen und staatlichen Entwicklungen ging.

Zuvor und nebenher hatten theologische Überlegungen den Rahmen abgesteckt und das Geflecht beschrieben, das bei Vereinigungen von Kirchen zu beachten ist. Lukas Vischer schilderte in einem kurzen Überblick die Ausgangssituation. Bischof Anandorao Samuel aus Südindien versuchte, das Wesen vereinigter Kirchen zu bestimmen. Canon Burgess Carr, der Sekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, hielt, ausgehend von der Beziehung zwischen Einheit und Mission, ein leidenschaftliches Plädoyer für konkrete Schritte hin zu neuen Kirchenunionen. Besonnen und theologisch fundiert nahm Martin Cressey den

Zusammenhang zwischen unierten Kirchen und den bestehenden konfessionellen Weltbünden in den Blick. Gegenüber dem schwärmerischen Versuch, die Geschichte abzuschütteln und alte konfessionelle Streitfragen einfach als erledigt zu betrachten, erinnerte er nachdrücklich daran, daß niemandem die Zukunft gehört, der nicht seine Herkunft immer neu bedenkt und einbringt. Seine Beharrlichkeit zahlte sich in dem Schlußdokument aus und bewahrte es vor enthusiastischen Verkürzungen.

Diese im Anschluß wiedergegebene Botschaft der Konsultation der vertretenen vereinigten Kirchen und Unionssausschüsse zusammen mit den Erläuterungen und Empfehlungen spricht nicht abstrakt-theologisch, sondern eher aus pastoraler Erfahrung. Ein triumphierender Ton, als seien unierte Kirchen das Ende aller Wege Gottes, ist, sofern er einmal aufkam, im jetzigen Text ausgemerzt. Um so stärker ist die Nötigung unterstrichen, auf dem Wege zu konkreter Einheit weiter zu gehen. Erbeten wird eine formelle Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung vereinigter Kirchen und zur Herstellung von Beziehungen, die einer solchen Anerkennung entsprechen. Auch wenn noch nicht ganz deutlich sein mag, wie dieser Bitte entsprochen werden kann, so handelt es sich hier um einen bedeutsamen Schritt: Gerade dort, wo Unionen eine starke nationale Fixierung der Kirche zur Folge haben, können geordnete Beziehungen zu anderen Kirchen helfen, den Blick frei zu bekommen über die nationalen Grenzen hinaus und die eigenen Probleme in einem größeren Kontext zu sehen. Gegenüber den konfessionellen Weltbünden hat sich der gelegentlich vorherrschende aggressive Ton zur Gesprächsbereitschaft gewandelt. Freilich sehen die vereinigten Kirchen ihre Fragen am besten beim Ökumenischen Rat selber aufgehoben. Eine neue Organisation – ein entscheidendes Ergebnis! – soll auf keinen Fall entstehen.

Der neuralgische Punkt, bezeichnet als „die Versuchung, daß sich unierte Kirchen zu stark mit ihrer Gesellschaft identifizieren", wird offen ausgesprochen und das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung gebeten, „über die Beziehung zwischen Staat und Kirche in jeder nationalen Situation nachzudenken, und zwar auf der Grundlage ihrer Unionserfahrung". Neben den positiven Erfahrungen wird auch die Gefahr nicht verschwiegen, im Eifer nach Einheit theologische Grundsatzfragen zu vernachlässigen und gegenüber Lehre und Gestalt der Kirche eine „relativierende Einstellung" einzunehmen.

Ein so ehrliches Dokument sollte beachtet werden, auch wenn es nicht aufregend neue theologische Erkenntnisse enthält und insgesamt eher pastoral-geistlich orientiert ist. Uns alten unierten Kirchen wird das Angebot unterbreitet, Partner zu sein bei den neu entstehenden Unionen in Afrika und Asien, aufmerksam zuzuschauen, zu raten und zu helfen, daß über nationalen Unionen nicht die Einheit der Kirche Schaden nimmt oder nationale Gesichtspunkte das Evangelium unzulässig interpretieren. Wir müssen antworten.

Hartmut Löwe

Berufen, Christi Kreuz und Herrlichkeit zu bezeugen

Eine Botschaft der Konsultation von vereinigten Kirchen und Unionsausschüssen

Toronto, 2.–9. Juni 1975

Wir grüßen im Namen des einen Herrn Jesus Christus.

Aus vereinigten Kirchen und kirchlichen Unionsausschüssen in vielen Ländern sind wir zusammengekommen, um an den Erfahrungen der vereinigten Kirchen teilzuhaben.* Wir begannen unsere Tagung, indem wir uns am Tisch des Herrn versammelten. Dabei haben wir neu gelernt, was es heißt: „Die Liebe Christi treibt uns, seitdem wir dies zum Maßstab angenommen haben: Einer ist für alle gestorben – also sind alle gestorben. Er ist ja dazu für alle gestorben, daß sie in ihrem Leben nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt ist" (2Kor 5,14 f.).

In diesem Jahr, in dem die gastgebende Vereinigte Kirche von Kanada ihr 50jähriges Bestehen feiert und die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) stattfindet, befinden wir uns am Knotenpunkt einer komplexen Geschichte und einer ebenfalls komplexen Situation der Gegenwart. Das gilt für die ganze Welt ebenso wie für die ökumenische Bewegung, die im Dienst Christi an der Welt steht. Als Männer und Frauen unserer Zeit sind wir von den Konflikten und Leiden der Menschheit bedrängt und leiden daran. Gerade deswegen freuen wir uns über die Zeichen der Hoffnung, die uns unser Herr gegeben hat, indem er unsere Kirchen zur Einheit rief.

Gemeinsame Erfahrung

Wir bezeugen, daß der Herr uns in vereinigten Kirchen zusammengerufen hat, damit wir uns einander in ihm finden und gemeinsam darauf hören, was wir nach seinem Willen in der heutigen Welt tun sollen. Unsere Einheit ist uns von unserem Herrn gegeben, damit wir ihn glaubwürdiger bezeugen und ihm wirksamer in seinem befreienden und versöhnenden Handeln dienen können. Bei dieser Konferenz finden wir einander in Christus und sehen uns dabei neu im Spiegel seines Wortes. Wir sind sehr verschieden voneinander. In diese Zusammenkunft bringen wir die unterschiedlichen Kontexte unseres christlichen Lebens ein. Wir kommen aus Orten und von Kirchen, in denen Menschen nach Jahrhunderten der Begrenzung durch die Maßstäbe von anderen nunmehr ihr

* In Anlehnung an den Gebrauch in früheren Veröffentlichungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sind die englischen Begriffe „united" und „united church" in der Regel mit „vereinigt" und „vereinigte Kirche" wiedergegeben. Wie der Text selber deutlich macht (united church – uniting church), ist nicht ganz auf den englischen Begriff „union" zu verzichten. Daher wurde in den Überschriften an dem Wort Union festgehalten. Das empfiehlt sich auch deswegen, weil die entscheidenden Gespräche zur Sache im deutschen Sprachraum in Auseinandersetzung mit den „Unionskirchen" geführt werden.

eigenes Selbst suchen und behaupten wollen; in denen politische und wirtschaftliche Fragen von großem Ernst Trennung und Polarisation hervorrufen; in denen neue Bewegungen – evangelikale, charismatische, gesellschaftliche und theologische – entstehen, deren Beurteilung und deren Aufnahme Denken und Leben unserer Kirchen auf die Probe stellen.

Wenn wir hier an den Kreuzungen von Torontos geschäftigen Straßen stehen und Menschen aus vielen Teilen der Welt sehen, werden wir uns erneut der reichen Vielfalt der Menschheit bewußt. Wenn wir dann die vielen Kirchengebäude und die Ankündigungen ihrer unterschiedlichen Veranstaltungen betrachten, müssen wir feststellen: Wir können gewiß nicht behaupten, es seien die vereinigten oder die um Union bemühten Kirchen, die am lebendigsten und dynamischsten Gottes Zeugnis von Kreuz und Herrlichkeit Christi in der Welt bezeugt hätten. Wir können nicht mit Stolz oder Überheblichkeit zu anderen sprechen.

Wir haben aber jedenfalls eines zu bezeugen: Wir sind davon überzeugt, daß gerade in dieser Mannigfaltigkeit die Kirche Jesu Christi in sichtbarer, manifester, erfahrener, sakramentaler Einheit in Erscheinung treten muß. Die Einheit ist in ihm bereits allen Menschen Gottes gegeben, aber sie ist für die Welt als die Einheit seines einen Leibes noch nicht völlig sichtbar. In Christus gehören wir schon zueinander; aber wir müssen diese Zusammengehörigkeit stärker in den besonderen Gestalten unseres kirchlichen Lebens zum Ausdruck bringen.

Wir brauchen mit der Kirche nicht in dieser Generation von neuem zu beginnen. Vielmehr haben wir schon teil an den Gaben, die Christus in die Welt gebracht hat: das umfassende Zeugnis von Gottes Willen in den Schriften des Alten und Neuen Testaments, die Zeichen und Siegel seiner Gegenwart in Taufe und Abendmahl, den Dienst derer, die er in unterschiedliche Ämter berufen hat. Wir eignen uns diese Gaben auf sehr verschiedene Weise an, aber wir haben ein gemeinsames Erbe, das uns befähigt, miteinander auf dem Weg zu sein und daher weitere Schritte gemeinsam zu tun.

Ein Ruf zur Einigung

Als Mitglieder von vereinigten Kirchen und kirchlichen Unionsausschüssen betonen wir nachdrücklich den Ruf nach organischer Union. Oft fragen uns andere Christen: „Ist es nicht ausreichend, daß wir die in Christus gegebene Einheit und seine Gaben in der Schrift, in den Sakramenten und im Amt auf verschiedene Art und Weise miteinander teilen? Einheit ist doch Einheit in der Mannigfaltigkeit und nicht in Uniformität. Warum besteht ihr denn so nachdrücklich auf dem Abschluß einer Union?"

Unsere Antwort kommt aus unserem Verständnis von Gottes Auftrag, Christi Kreuz und Herrlichkeit zu bezeugen. Wir glauben, daß er uns dazu beruft, die Sünde und den Schmerz unserer gegenwärtigen Trennungen zu überwinden, die Sicherheit des einzelnen und der Gruppe hinter uns zu lassen und nicht nur für die Nöte von einzelnen, sondern auch für die von getrennten Gemeinschaften und Völkern einzustehen. So haben unsere Kirchen den Ruf Jesu vernommen, das Kreuz auf sich zu nehmen und ihm zu folgen. So haben wir zumindest an-

gefangen, die Wahrheit zu begreifen, daß wir „Miterben Christi sind, die mit ihm leiden, um mit ihm Gottes Herrlichkeit zu erleben" (Röm 8,17). Wenn wir uns auf die „teure" Einheit der Kirche einlassen, die den Tod für das von uns so geliebte Ich, aber nach der Verheißung des auferstandenen Herrn auch neues Leben bedeutet, sind wir dazu befreit, den Konflikten und Spannungen in der heutigen Welt zu begegnen. Wir leben in einer Welt, in der Christen auf beiden Seiten von politischen und wirtschaftlichen Gegensätzen und Feindschaften stehen. Wir leben in einer Welt, in der Menschen auf der einen Seite wissen, daß sie ausgebeutet werden, und in der Menschen auf der anderen Seite sich dessen schämen, daß sie von der Ausbeutung profitiert haben. Wir brauchen eine Einheit, die die Menschen bei der Suche und im Kampf um Gerechtigkeit verbinden kann. Wir brauchen auch eine Einheit, die die Bedenken von Christen überwindet, wie man die Menschen aufnimmt und fördert, die dem einen Evangelium antworten möchten, aber dann viele Kirchen vorfinden. Dieser Einheit wird widersprochen, wenn die Kirche getrennt ist; sie wird nur Wirklichkeit durch eine sichtbare Einheit der Christen in einem Glauben und in einer Gemeinschaft am Tisch des Herrn.

Die vereinigten Kirchen sind *eine* Antwort auf die Nöte der Welt, eine Antwort, mit der wir versucht haben, unserem Herrn zu gehorchen. Angesichts der Aufgabe, das Evangelium zu verkünden und zu leben, fühlten sich getrennte Kirchen gezwungen, alle zweitrangigen Überlegungen zurückzustellen und ihr Einssein in Jesus Christus deutlicher auszudrücken. Sie waren in der Lage, einander im selben Glauben anzunehmen und Strukturen zu finden, die für ihr Leben und Zeugnis als eine Kirche geeignet sind.

Wo immer diese Gemeinschaft aller an jedem Ort auch nur teilweise verwirklicht wurde, entstand sofort das Wissen darum, daß dies nur ein Schritt auf dem Wege ist. Wir müssen vereinigte, aber auch auf weitere Einigung bedachte Kirchen (uniting churches) sein. In der Ferne sehen wir die Vision der einen Kirche, des ganzen Volkes Gottes, das aus einzelnen Kirchen besteht. Jede dieser einzelnen Kirchen bezeugt auf der jeweils angemessenen Ebene – Dorf, Kleinstadt, Großstadt, Bezirk, Region, Nation, Kontinent – die Gemeinschaft der Christen: ein Glaube, eine Taufe, ein Abendmahl, gegenseitige Fürsorge und Verantwortung, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst. Es ist die Vision einer Kirche, die die von Gott gegebene Möglichkeit zu unparteiischen Entscheidungen und zu verantwortlicher Mitbestimmung gefunden hat.

Wenn auch diese Vision noch nicht verwirklicht ist, müssen sich die vereinigten Kirchen doch fragen, wie sie miteinander und mit den Christen aller anderen Kirchen verbunden werden und wie sie ihren Platz im Streit um die Einheit der Kirche finden können.

Gegenseitige Anerkennung

Wir müssen noch einmal auf unsere gemeinsamen Erfahrungen, aber auch auf unsere Unterschiedlichkeit hinweisen. Weil wir durch die Erfahrung einer Union mit all ihren Geburtsschmerzen, aber auch mit all ihrer Freude gegangen sind, die wir auch anderen mitteilen müssen, erleben wir bei unseren Begegnungen eine Verwandtschaft, die geographische und geschichtliche Trennungen übersteigt.

Doch weil wir unsere Einheit jeweils in den Herausforderungen einer besonderen, durch die Kirchengeschichte und die nationale Umgebung bestimmte Situation gefunden haben, sehen wir auch unsere Unterschiede und vernehmen das Zeugnis in vielen Ausprägungen. Bei unserer Zusammenkunft haben wir gelernt, gemeinsam die Gaben Christi umfassender zu begreifen. Verwandtschaft und Verschiedenheit bringen uns dazu, daß wir unsere Kirchen aufrufen, eine Erklärung zur gegenseitigen Anerkennung abzugeben und Beziehungen herzustellen, die einer solchen Anerkennung entsprechen. Während der Unionsverhandlungen und nach einem Unionsschluß durch einzelne Kirchen besteht ein klares Bedürfnis nach Beziehungen, durch die sie sich tragen und getragen werden. Solche keinesfalls als exklusiv zu verstehenden Beziehungen können auch zur Entwicklung neuer Beziehungen mit Gruppen der Evangelikalen, aber auch mit der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche beitragen. Vereinigte Kirchen werden sich auch gegenseitig an ihre Verpflichtung zur Einheit in ihren eigenen Bereichen durch Christenräte auf örtlicher, nationaler und regionaler Ebene ermutigen.

Unionskirchen und die konfessionellen Weltbünde

Unsere mit Mannigfaltigkeit verbundene gemeinsame Erfahrung hat uns auch dazu gebracht, unsere Beziehungen zu den konfessionellen Weltbünden und deren Beitrag zur Suche nach Ausdrucksformen der Universalität der Kirche zu überdenken. Immer wieder haben die Vertreter der Weltbünde betont, daß ihre Organisationen vorläufig und veränderbar seien. In unterschiedlicher Weise haben sie versucht, auf das Entstehen von vereinigten Kirchen einzugehen. Wir erkennen die Hilfe an, die von einigen konfessionellen Weltbünden ihren Mitgliedskirchen für Unionsverhandlungen gegeben wurde. Allerdings haben wir auch erfahren, wie die starken und mit der Macht und Finanzkraft der älteren Mitgliedskirchen verbundenen Traditionen der Weltbünde für den Erfolg von Unionen oft eine ungewollte Bedrohung oder gar eine ausdrücklich gewollte Behinderung darstellten. Wesen und Erfahrung von vereinigten Kirchen haben zu der Erkenntnis geführt, daß die Weltbünde in ihrer gegenwärtigen Form kein angemessenes Mittel für die Beziehungen der vereinigten Kirchen untereinander und zwischen vereinigten Kirchen und anderen Kirchen der in ihnen vereinten Traditionen sind.

Daher muß es zu Gesprächen zwischen vereinigten Kirchen und Unionsausschüssen auf der einen und den konfessionellen Weltbünden auf der anderen Seite kommen. Bei diesen Gesprächen sollten auch die vereinigten Kirchen einbezogen werden, die sich zu einer Mitgliedschaft in den Weltbünden nicht entschließen können.

Unionskirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen

Wir streben an, daß unsere Kirchen voll an der Arbeit des ÖRK teilhaben, weil er ein wichtiges Instrument für die Einheit ist. Auch wenn er nur ein vorläufiges Instrument darstellt, verdient er unsere volle Unterstützung. Wir hoffen darauf, daß sich der ÖRK stärker der Suche nach sichtbarer Einheit ver-

pflichtet, und wir bitten ihn im Namen unserer Kirchen, aktiver den Prozeß von Unionsverhandlungen und die Entwicklung von Beziehungen zwischen vereinigten Kirchen zu ermöglichen und zu fördern.

Wir sind fest davon überzeugt, daß die vereinigten Kirchen nicht eine neue Organisation bilden und damit die Zahl der konfessionellen Weltbünde vermehren sollten. Wir sehen im ÖRK und besonders in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unsere Verbindungsstelle, die wir für unsere gegenseitigen Beziehungen in dieser Zeit des Übergangs von den gegenwärtigen Spaltungen zur Einheit von Kirchen benötigen.

Am Ende unserer Zusammenkunft empfinden wir eine besondere Verantwortung und Freude. Die Verantwortung ergibt sich aus den vielen Fragen, über die unsere Kirchen nach unserer Meinung nachdenken und in denen sie aktiv werden sollten. Die Freude ist darin begründet, daß wir hier in Toronto auf internationaler Ebene eine Verbindung zwischen unseren verschiedenen Kirchen und kirchlichen Unionsausschüssen entdeckt haben, die der Freude über die Unionen entspricht, die wir in unseren jeweiligen Situationen bereits erfahren haben oder auf die wir hoffen. Die Einheit der Kirche ist kein Selbstzweck; der eine Gott und Vater unser aller hat die Einheit der Menschheit im Blick. Wir halten uns an Jesu Verheißung aus dem vierten Evangelium (Joh 12,32): „Wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen."

Ehre sei Christus, dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten!

Erläuterungen und Empfehlungen

Um die Folgerungen aus dieser Botschaft zu verdeutlichen, fügen wir einige weitere Erläuterungen bei und richten eine Reihe von besonderen Empfehlungen an vereinigte Kirchen, konfessionelle Weltbünde und den ÖRK. Das geschieht in der Hoffnung, daß die Antworten auf diese Empfehlungen bei der Suche nach sichtbarer Einheit weiterhelfen werden.

1. *Wesen und Erfahrung von Unionskirchen*

Unionsverhandlungen bieten die Gelegenheit zu einer gründlichen Selbstprüfung. Der Segen, den wir empfangen haben, macht uns nicht blind gegenüber den Begrenzungen des Lebens von vereinigten Kirchen, aber wir stellen fest, daß Kirchen in Unionsverhandlungen sich selber wie in einem Spiegel sehen können. Überholte Formen von Glauben und Struktur können dabei entdeckt werden, und indem sich die Kirchen vereinigen, stehen sie vor der Aufgabe, die Sendung in ihrer Umgebung zu überprüfen.

Organische Union setzt den bewußten Willen voraus, das Evangelium gemeinsam zu verstehen und auszudrücken und Wesen und Strukturen der Kirche zu bedenken. Es ist eine Gelegenheit für wirkliche Erneuerung. Gleichzeitig macht dieses gemeinsame Bemühen die vereinigten Kirchen an bestimmten Stellen verwundbar. Es besteht die Versuchung zu einer relativierenden Einstellung und dazu, die Kontinuität der Grundstruktur der Kirche nicht ernst zu nehmen.

Rechtverstandene organische Union führt allerdings zu einer ernsthafteren Reflexion über die Bedeutung und die Verkündigung des Evangeliums in der Welt. Daher müssen vereinigte Kirchen auch nach dem Unionsschluß unbedingt weiterhin die Fragen von Glauben und Kirchenverfassung ernsthaft aufgreifen.

Organische Union gibt den Kirchen Gelegenheit, sich wirksamer auf die geschichtlichen und kulturellen Bedingungen in ihrem Land oder Gebiet einzustellen. Vereinigte Kirchen bekräftigen die Universalität der Kirche durch die Fähigkeit, auf die jeweiligen Kulturen einzugehen, nicht aber durch eine weltweite Uniformität. Grundsätzlich sind sie freier, über die Lebensfragen der Gesellschaft zu sprechen, in der sie leben. Dabei besteht allerdings die Versuchung, sich zu stark mit ihrer Gesellschaft zu identifizieren. Daher benötigen sie starke Verbindungen über ihre nationalen Grenzen hinaus. Eine gründliche Untersuchung der Rolle der Kirche in der Gesellschaft und der angemessenen Beziehung zum Staat ist für die vereinigten Kirchen besonders wichtig.

2. *Die Vision der einen Kirche*

Wie kann das letzte Ziel der Suche nach Einheit, die heute noch entfernt ist, beschrieben werden? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat vor kurzem die folgende Beschreibung vorgeschlagen:

„Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden. Wie die Vollversammlung in Neu-Delhi ausführte, gehören sie zusammen, weil sie die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Heilige Abendmahl feiern; sie erkennen die Mitglieder und die geistlichen Ämter der anderen Gemeinden an. Sie sind eins in ihrem gemeinsamen Auftrag, das Evangelium von Christus in ihrer Verkündigung und in ihrem Dienst in der Welt und vor der Welt zu bekennen. Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert." *

Die Beschreibung, die wir in der Botschaft gegeben haben, ist ein Versuch, die gleiche Vision in weniger technischen Begriffen auszudrücken. Die Vorstellung einer „konziliaren Gemeinschaft" verdient die Aufmerksamkeit von vereinigten Kirchen. Sie ist keine Alternative zu organischer Union. Konziliare Gemeinmeinschaft erfordert die volle gemeinsame Verpflichtung zur Gemeinschaft und zu der von Christus gegebenen Sendung. Es geht darum, zu beschreiben, wie diese Verpflichtung auf allen Ebenen des Lebens der Kirche sichtbar wird, von der Ortsebene bis hin zur universalen Ebene. Konziliare Gemeinschaft bedeutet

* Bericht der Salamanca-Konferenz in: R. Groscurth (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt/Main 1974, S. 164 f.

völlige gegenseitige Annahme im Glauben und in den Sakramenten, verbunden mit großem Verständnis für das Anderssein derer, die an der gleichen Gemeinschaft teilhaben, aber ihre Verpflichtung auf andere Weise erfüllen.

Diese Einheit muß noch erreicht werden. Aber die Vision muß schon heute unsere Bemühungen erleuchten und leiten, und die vereinigten Kirchen müssen sich fragen, wie sie weiterhin am besten die Verwirklichung beschleunigen können.

3. *Beziehungen zwischen Unionskirchen*

Um diese Aufgabe wirksamer erfüllen zu können, wollten die vereinigten Kirchen engere Beziehungen untereinander anstreben. Daher empfehlen wir:

Die vereinigten Kirchen vereinbaren, einander zu unterstützen und im Rahmen der ganzen ökumenischen Gemeinschaft gemeinsam die vollere Darstellung der Einheit der Kirche zu fördern.

Welche Folgerungen ergeben sich aus dieser Empfehlung?

a) Wirkliche Beziehungen zwischen vereinigten Kirchen. Die Botschaft spricht von der Notwendigkeit, angebahnte Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwesterkirchen anzuknüpfen innerhalb der ganzen Gemeinschaft, durch die man sich gegenseitig trägt und getragen wird. Die vereinigten Kirchen sollten danach trachten, solche Beziehungen untereinander zu verwirklichen. Sie sollten am Leben anderer vereinigter Kirchen, an ihren Erfahrungen, ihren Erfolgen und Mißerfolgen wie an ihren Leiden teilhaben. Sie sollten Gebet und Fürbitte füreinander üben. Soweit es im Rahmen der vorhandenen Verantwortungen und Beziehungen möglich ist, sollten sie einander mit Mitarbeitern und Finanzen beistehen.

Bei der Entwicklung solcher Beziehungen ist selbstverständlich, daß sie auf voller Gegenseitigkeit beruhen müssen. Wenn man Mitarbeiter aussendet, gehört dazu auch die Bereitschaft, Mitarbeiter von anderen Kirchen aufzunehmen. Gemeinschaft am Evangelium darf keiner Einbahnstraße gleichen.

Es ist ebenfalls selbstverständlich, daß die Kirchen die Freiheit haben, Mitarbeiter und Finanzen in Übereinstimmung mit ihren eigenen Prioritäten einzusetzen. Sie können jede Unterstützung ablehnen, die nach ihrer Meinung die Sache des Evangeliums nicht fördert.

b) Gegenseitige Anerkennung von vereinigten Kirchen. Um innerhalb der ökumenischen Bewegung ein gemeinsames Zeugnis ablegen zu können, ist es wesentlich, daß die vereinigten Kirchen die Gemeinschaft untereinander vertiefen. Die Botschaft erwartet einen ausdrücklichen Akt der gegenseitigen Annahme. Zunächst mag es schwierig sein, die vereinigten Kirchen als eine Gruppe von Kirchen zu sehen. Sie unterscheiden sich voneinander in mancher Hinsicht. Wenn sie auch den gleichen Glauben haben, drücken sie ihn doch nicht in der gleichen Weise aus. Sie unterscheiden sich auch in ihrer Kirchenverfassung. Einige vereinigte Kirchen haben eine Verbindung von presbyterianischer, methodistischer und kongregationalistischer Kirchenverfassung. Andere haben das Bischofsamt angenommen, gelegentlich sehr hervorgehoben, um damit den sichtbaren Ausdruck der apostolischen Sukzession in der Kirche zu betonen. Solche Unter-

schiede müssen bei der Überlegung über gegenseitige Anerkennung und Annahme mitbedacht werden.

Aber trotz dieser Unterschiede gibt es auf der Grundlage des gemeinsamen Erbes und der gemeinsamen Erfahrung eine große Verwandtschaft zwischen vereinigten Kirchen. Sie sind alle durch den Prozeß einer Union gegangen, der sie zu gemeinsamen Perspektiven geführt hat. Die Tradition jeder einzelnen an der Union beteiligten Kirche wurde radikal in Frage gestellt und in der Begegnung mit anderen Kirchen überprüft. Die vereinigten Kirchen mußten eine neue gemeinsame Sprache entdecken. Sie mußten auch neue Ideen entwickeln, um ihre Strukturen aneinander anzupassen und so weitere Gemeinschaft zu ermöglichen.

Daher sollten die gemeinsame Grundlage, die gemeinsame Erfahrung und die gemeinsame Aufgabe gegenseitige Anerkennung und Annahme möglich machen. In der Regel behalten vereinigte Kirchen volle Gemeinschaft (full communion) mit Kirchen bei, die zur gleichen Konfession gehören wie die Kirchen, aus denen sich die vereinigten Kirchen bildeten; sie sollten auch in der Lage sein, mit anderen vereinigten Kirchen in voller Gemeinschaft zu leben. Daher empfehlen wir:

a) Jede vereinigte Kirche erklärt ausdrücklich, daß sie die anderen vereinigten Kirchen als wahre Kirchen Jesu Christi anerkennt und bereit ist, deren Gemeindeglieder als Teilnehmer am Abendmahl voll in die eigene Gemeinschaft aufzunehmen.

b) Jede vereinigte Kirche erklärt, daß sie das Amt der anderen vereinigten Kirchen als vom Heiligen Geist gesegnet und als wirksam in der Verkündigung des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente ansieht. Bei einer solchen Erklärung muß man sorgfältig darauf achten, daß jede vereinigte Kirche ihr Verständnis des Amtes so zum Ausdruck bringen kann, daß es ihrer Einheit und Sendung entspricht.

Diese Überlegungen bedeuten nicht, daß die vereinigten Kirchen einen weiteren konfessionellen Weltbund bilden sollten. Die von uns vorgeschlagene Vereinbarung dient lediglich dem Zweck, innerhalb der ökumenischen Bewegung gemeinsam Gottes Ruf zur Einheit zu bezeugen. Die vereinigten Kirchen müssen auf weitere Einigung bedachte Kirchen auf dem Weg zur Einheit und daher offen für alle Bemühungen sein, die diesem letzten Ziel dienen.

4. *Beziehungen zu Kirchen in Unionsverhandlungen*

Die Erfahrung von vereinigten Kirchen könnte besonders für die Kirchen wichtig sein, die sich um Unionsverhandlungen bemühen. Der Erfahrungsaustausch bei dieser Zusammenkunft in Toronto und bei früheren Tagungen über Unionsverhandlungen in Bossey (1967) und Limuru (1970) hat sich für beide Seiten als fruchtbar erwiesen.

Die folgenden Überlegungen haben sich bei unseren Diskussionen ergeben:

a) Die meisten Verhandlungen beanspruchen viel Zeit, und für viele entsteht die Frage, ob der Preis für organische Union, verglichen mit dem Aufwand, nicht

zu hoch ist. Aufgrund unserer eigenen Erfahrung möchten wir dazu ermuntern, die Suche nach Einheit weiterhin fortzusetzen, auch wenn manche Kämpfe zu überstehen sind, um dieses Ziel zu erreichen.

b) Organische Union erfordert, daß viele Fragen des Glaubens, der Kirchenverfassung und der Organisation geklärt werden. Ungeklärte Unterschiede können dazu mißbraucht werden, den Vollzug der Union im letzten Moment zu verhindern. Gleichzeitig sollte am Beginn der Union das Zutrauen stehen, daß die neu entstandene Gemeinschaft stark genug sein wird, Konflikte zu erkennen und zu lösen. Möglichst viele Entscheidungen sollten der vereinigten Kirche vorbehalten werden.

c) Oft stellen Kirchen außerhalb des Landes, Missionsgesellschaften, Hilfsorganisationen usw. durch die Beziehungen, die sie mit einer der an den Verhandlungen beteiligten Kirchen haben, ein Hindernis für organische Union dar. Alle Partner sollten diese Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Kirche überprüfen.

5. *Unionskirchen und die konfessionellen Weltbünde*

Die dynamische Entwicklung der ökumenischen Lage macht es notwendig, daß vereinigte Kirchen und konfessionelle Weltbünde (besonders die, die vereinigte Kirchen als Mitglieder haben) gemeinsame Gespräche führen.

Bei vereinigten Kirchen gibt es zwei Einstellungen zu den konfessionellen Weltbünden. Einige begrüßen die durch die Weltbünde gegebenen Möglichkeiten, die Beziehungen mit den Kirchen aus ihrer Tradition fortsetzen zu können, auch wenn sie für sich das Recht beanspruchen, mit anderen die Einheit nach Christi Willen zu suchen. Andere haben sich entschieden, nicht länger am Leben der Weltbünde teilzuhaben. Sie haben beschlossen, von einer Geschichte zurückzutreten, die nicht die eigene ist, um damit freier auf die Herausforderungen des Evangeliums und ihrer besonderen Situation eingehen zu können. Wenn ein altes Paar Schuhe die Füße des Kindes drückt, schneidet man nicht die Zehen ab – man kauft neue Schuhe!

Unabhängig von diesen Einstellungen erkennen die unierten Kirchen die vielschichtigen historischen Entwicklungen der Weltbünde und ihre gültigen Aufgaben in der Gegenwart an. Sie stimmen auch darin überein, daß die sich wandelnde kulturelle und ökumenische Situation, in der die vereinigten Kirchen gefangen, die Wahrheit zu begreifen, daß wir „Miterben Christi sind, die mit leben, ein neues Nachdenken über ihre Beziehung zu den konfessionellen Weltbünden erforderlich macht. Daher betonen wir die Notwendigkeit eines offenen Dialogs zwischen den vereinigten Kirchen und Unionsausschüssen auf der einen und den konfessionellen Weltbünden auf der anderen Seite. Wir schlagen vor, daß die folgenden Aufgaben dabei vor allem bedacht werden:

a) Eine neue Überlegung der letzten Ziele im Kontext der einen ökumenischen Bewegung. Aus dieser Überlegung heraus sollten die Weltbünde einzeln und gemeinsam ihre Mitgliedskirchen ermuntern, ihre Selbstbestimmung auszuüben, einschließlich der Freiheit, sich zu vereinigen, und ihnen auch nach dem

Unionsschluß wirkliche Beziehungen anbieten. Vereinigte Kirchen müssen auf der Grundlage ihrer neu gefundenen Identität Beziehungen zu anderen haben, nicht in Begriffen ihrer getrennten geschichtlichen Vergangenheit.

b) Eine Untersuchung, wie die Weltbünde den besonderen Rang organischer Union aller an jedem Ort besser würdigen und verantworten können; die Weltbünde sollten entdecken, was diese Verantwortung für ihre Aufgaben sowie für die Interpretierung ihrer ökumenischen Verpflichtungen bedeutet.

c) Der feste Wille, immer mehr auf die Integrität und die Prioritäten der Kirchen in Afrika, Asien, Lateinamerika sowie im karibischen und pazifischen Raum einzugehen und, wenn die Kirchen es wollen, diese wirksam an den Projekten der Weltbünde zu beteiligen.

d) Eine neue Untersuchung und Bewertung der bilateralen Gespräche, um zu klären, wie sie die Suche nach organischer Einheit fördern oder sie behindern.

e) Überprüfung, inwieweit in den bilateralen Gesprächen eine ausreichende Repräsentation der verschiedenen kulturellen Herkunft vorhanden war.

f) Verbesserung der Kommunikation und Verbindung der Weltbünde mit dem ÖRK bei den gemeinsamen Bemühungen, das Ziel der ökumenischen Bewegung zu erreichen.

g) Eine Untersuchung der Kriterien und des Zeitplanes, um die Funktionen der Weltbünde zu ändern und zu begrenzen und schließlich die Existenz der Weltbünde zu beenden; eine solche Untersuchung hat offensichtlich Folgerungen für ihre gegenwärtigen Tätigkeiten und die Planung der Zukunft.

Daher empfehlen wir:

Die Weltbünde mögen sich mit dem bei der Toronto-Tagung gewählten Fortsetzungsausschuß beraten, um den vorgeschlagenen Dialog vorzubereiten.

Wir wissen, daß dieser vorgeschlagene Dialog auch Folgerungen für unsere Beziehungen zu den konservativen evangelikalen Gruppen hat, die sich verpflichtet fühlen, kirchlicher Einigung zu widersprechen, Folgerungen aber auch für die Beziehungen zur orthodoxen und zur römisch-katholischen Kirche. Wir bitten den Fortsetzungsausschuß, die Aufmerksamkeit der dafür zuständigen Menschen und Organisationen auf diese Folgerungen zu richten.

6. *Unionskirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen*

Von seinen Voraussetzungen und Zielen her soll der ÖRK die Kirchen zur sichtbaren Einheit in einem Glauben und in einer eucharistischen Gemeinschaft rufen. Dieses Ziel sollte alle Tätigkeiten des ÖRK durchdringen. So gibt die vorgeschlagene Revision der Verfassung des ÖRK mit einer neuen Bestimmung seiner Funktionen und Ziele eine Gelegenheit, erneut die zentrale Bedeutung der Einheit und der Sendung für das Leben der Kirchen und für das Leben des ÖRK zu betonen. Wir sehen insbesondere zwei Möglichkeiten für den ÖRK, um diese Gelegenheit wahrzunehmen: Er sollte sich deutlicher über das letzte Ziel der Einheit und die Folgerungen dieses Zieles für die Kirchen äußern; er sollte stärker die Einheit in besonderen Situationen ermöglichen, in denen Kirchen sich um eine Union bemühen.

Weil vereinigte Kirchen ein Versuch sind, das Ziel der ökumenischen Bewegung vorauszunehmen, haben sie einen besonderen Beitrag für den ÖRK. Besonders tragen sie im Blick auf folgende Schwerpunkte zu Leben und Tagesordnung des ÖRK bei:

a) eine ernsthafte Verpflichtung, für die organische Union als ein Zeichen von Christi versöhnender Liebe zu arbeiten;

b) eine Auslegung des Evangeliums der Versöhnung in Formen des kirchlichen Lebens, die mehr inklusiv sind;

c) ein Zeichen, daß durch das gemeinsame Bekenntnis Jesu Christi und seines Evangeliums die Zerbrochenheit der Kirche geheilt werden kann und wirklich geheilt wird;

d) ein Zeugnis für die Mannigfaltigkeit innerhalb der einen Kirche, die das Leben im Geist bereichert und den Reichtum von Gottes Schöpfung ausdrückt. Die offensichtliche Mannigfaltigkeit in den Gestalten, Strukturen und Liturgien der gegenwärtigen vereinigten Kirchen sind ein überzeugender Beweis für die Tatsache, daß organische Union nicht zu einer monolithischen, gleichförmigen Kirche führt;

e) eine Erinnerung daran, daß Einheit notwendig ist, um Christen inmitten von Spannungen zu erhalten, besonders inmitten ernsthafter Konflikte, die die Kirchen in ihren jeweiligen Situationen zu bestehen haben.

Die vereinigten Kirchen suchen und finden ausschließlich im ÖRK:

a) eine Gemeinschaft, die die Kirchen über Jahrhunderte, Kontinente und Kulturen hinweg in lebendige Beziehungen bringt und die die Vision der Fülle der Einheit der Kirche vorausnimmt;

b) eine Gemeinschaft, die es den Kirchen ermöglicht, miteinander über Fragen des Glaubens und Zeugnisses zu reden und sie mit christlichen Einsichten herausfordert, die über die von ihnen bereits gemachten Erfahrungen hinausgehen. Diese Gemeinschaft hilft den getrennten Kirchen dabei, an ihre jeweilige Situation in der Bereitschaft zurückzukehren, sich gegenseitig zu begegnen und einander als Brüder und Schwestern in Christus anzunehmen.

Daher empfehlen wir:

a) Die vereinigten Kirchen sollen die Bedeutung ihrer Mitgliedschaft im ÖRK im Licht der Erfahrung ihrer Union untersuchen und feststellen, wie sie nach ihrer Meinung eine sichtbarere und wirksamere Rolle im ÖRK spielen können.

b) Der ÖRK möge bewußt seine Programme überprüfen und dabei feststellen, inwieweit sie zur vollen Einheit beitragen oder diese behindern. Eine solche Überprüfung ist dringend, weil der ÖRK durch seine Studien und Programme unbewußt die Uneinigkeit institutionalisieren und dazu beitragen kann, die Trennungen der Kirche fortzuführen.

c) Die vereinigten Kirchen sollen in Verbindung mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung über die Beziehung zwischen Staat und Kirche in jeder nationalen Situation nachdenken, und zwar auf der Grundlage ihrer Unionserfahrung. Eine solche Untersuchung ist besonders notwendig in Situatio-

nen, in denen einerseits die Gesetze des Landes die Bestimmungen eines vergangenen Jahrhunderts widerspiegeln und andererseits die Kirche danach sucht, verantwortlich beim Aufbau einer neuen Nation mitzuwirken.

d) Das Referat für Jugendfragen des ÖRK möge beauftragt werden, dafür zu sorgen, daß die kirchliche Einheit zum Mittelpunkt der Tagesordnung der Jugendprogramme, Konsultationen und anderer Aktivitäten wird; die vereinigten Kirchen sollen Konferenzen von und mit Jugendlichen einberufen, um die konkreten Notwendigkeiten ihrer vereinigten Kirche zu bedenken und um die Zukunft kirchlicher Einigung in ihrer Situation zu planen.

Zum Abschluß der Tagung beschlossen die Teilnehmer:

— Dieser Bericht soll allen vereinigten Kirchen mit der Bitte zugesandt werden, ihn den zuständigen Stellen zuzuleiten und auf die Empfehlungen bis zum 31. Dezember 1976 zu antworten. Antworten von anderen Kirchen und Unionsausschüssen sind ebenfalls willkommen.

— Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird gebeten, die Dienste seines Sekretariats für die Förderung der in diesem Bericht ausgedrückten Aufgaben und Empfehlungen zur Verfügung zu stellen.

— Es wird ein Fortsetzungsausschuß von sieben Vertretern vereinigter Kirchen eingesetzt, der zusammen mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung die Ausführung der in diesem Bericht erwähnten Empfehlungen bearbeiten soll.

Zum Auftrag des Fortsetzungsausschusses gehören die folgenden Aufgaben:

— die Empfehlungen an die entsprechenden Gremien weiterzuleiten und ihnen die Anliegen der Tagung in Toronto bekanntzugeben;

— ein Gespräch mit den konfessionellen Weltbünden und ein Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche vorzubereiten, um die Folgerungen dieses Berichtes zu diskutieren;

— sicherzustellen, daß der Bericht bei der Fünften Vollversammlung und bei dem Programm nach der Vollversammlung des ÖRK aufgegriffen wird;

— zusammen mit den vereinigten Kirchen und dem Ökumenischen Rat Wege und Möglichkeiten zu finden, daß ein Mitarbeiter zur Verfügung steht, der die zunehmend gemeinsame Tagesordnung von vereinigten Kirchen und kirchlichen Unionsausschüssen bearbeitet und die notwendige Kommunikation untereinander und mit dem ÖRK sicherstellt;

— über diese Kontakte den vereinigten Kirchen und Unionsausschüssen zu berichten;

— die Antworten der vereinigten Kirchen auszuwerten und einen Bericht für die vereinigten Kirchen und Unionsausschüsse vorzubereiten.

Der Auftrag des Fortsetzungsausschusses wird mit der Erfüllung dieser Aufgaben beendet werden, voraussichtlich zum 1. Mai 1977.

Berlin gegen Genf

UNSER VERHÄLTNIS ZU DEN „EVANGELIKALEN"

Bemerkungen zu dem von Walter Künneth und Peter Beyerhaus herausgegebenen Buch „Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates". Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1975. 544 Seiten. Kart. DM 9,80.

I.

Diejenigen, die wir jetzt mit einem häßlich undeutschen Wort die „Evangelikalen" nennen und die vorher einfach die orthodoxen Evangelischen konfessioneller oder pietistischer Prägung waren, haben immer ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung und im Ökumenischen Rat der Kirchen gespielt. Wenn ich aber recht sehe, sind sie im Laufe der fünfziger Jahre zu einem Problem geworden, das dann auf den Tagesordnungen verschiedener Kommissionen des ÖRK seinen festen Platz bekam. Bis Uppsala führte das Problem noch ein ruhiges und wenig auffallendes Leben. Spätestens ab 1970 aber wurde es brennend, und heute gibt es nicht nur ein Problem, sondern einen Krieg. Auf beiden Seiten ist die Überzeugung gewachsen: man ist entweder evangelikal oder ein Freund des Ökumenischen Rates der Kirchen.

In diesem Aufmarsch des Evangelikalismus haben deutsche Theologen die Führung. Wenn ich recht sehe, beruht sie auf einer Verbindung von konfessionellem Luthertum und Pietismus. Beide haben in der deutschen Geschichte und Gegenwart starke Wurzeln. Die heutige Bewegung orientiert sich aber vorzugsweise nicht an den klassischen Bekenntnisschriften, sondern an den Barmer Thesen. Das könnte bedeutsam sein. In den dreißiger Jahren verhielten diese Kreise sich dem Bekenntnis von Barmen gegenüber oft lau oder mißtrauisch. Das ist jetzt völlig anders. Sowohl die Erklärung von Frankfurt wie die von Berlin sind ganz nach dem Barmer Muster geschaffen worden. Damit sind die klassischen Bekenntnisschriften nicht außer Kraft gesetzt. Man will jetzt, genau wie damals die Väter von Barmen, ihre Substanz im Blick auf neue Bedrohungen der Kirche neu formulieren als verkündigende Ansage und als polemische Absage. Mit solch einem klaren Trompetenschall hofft man die treuen Bekenner überall in der Welt – jeden von seinem eigenen Konfessionshintergrund her – aufzurufen und zum Kampf zu sammeln.

Diese Absicht wurde augenscheinlich nicht in befriedigender Weise erreicht. Warum nicht? Für mich war der wichtigste Artikel in diesem Buch „Lausanne zwischen Berlin und Genf" von Peter Beyerhaus. Jeder, der heute ökumenisch im Bilde sein will, sollte ihn lesen. Fesselnd ist der Abschnitt, in dem Beyerhaus unter den Evangelikalen sechs Gruppen oder Haltungen unterscheidet (S. 307 ff.). Seine eigene Gruppe nennt er „die Bekennenden Evangelikalen". „Sie vertreten ein mehr konfessionelles Kirchenverständnis als die Neuen Evangelikalen und legen vor allem auf das gegenwärtige Bekenntnis in Absage an die Irrlehren unserer Zeit großes Gewicht" (S. 308). Er verhehlt nicht, daß besonders dieser

Absage-Charakter und das Drängen auf eine klare Entscheidung wider die Irrlehren des ÖRK die meisten angelsächsischen und Dritte-Welt-Evangelikalen überforderte. Daher jetzt dieses ausführliche Berlin-Buch als Schallverstärker für die Berliner Erklärung.

Zur Einführung in dieses Buch sei das Folgende gesagt:

Trotz des Titels wird nicht nur der Ökumenische Rat der Kirchen angegriffen, sondern auch der Lutherische Weltbund, der Christliche Studentenweltbund, katholische Gruppen, der Deutsche Evangelische Kirchentag, Taizé, teilweise auch Lausanne. Doch bleibt der ÖRK im Mittelpunkt stehen. Um der Gefahr vorzubeugen, daß wahllos alle Äußerungen auf das Konto des ÖRK gesetzt werden, gibt es viele und oft ausführliche Zitate, die die zweite Hälfte des Buches bilden (S. 373–513, dazu manche im Text), die oft mit Sternen versehen worden sind. Fünf Sterne bedeutet: ganz offizielle Äußerungen; ein Stern: persönliche Äußerungen einzelner Theologen. Durch dieses System versuchen die Herausgeber dem Angegriffenen gegenüber Redlichkeit zu wahren, die von vielen anderen Angreifern nicht gewahrt wurde. Die Anwendung ruft aber oft Fragen auf, z. B.: Warum werden Äußerungen des Lutherischen Weltbundes, der ganz in eigener Verantwortung spricht, mit drei Sternen versehen und damit den Äußerungen von „Verantwortungsträgern des ÖRK" gleichgesetzt? (In dieser Weise wird die Tatsache verschleiert, daß Werner Schilling für seine These der „ökumenischen Mao-Begeisterung" keine ÖRK-Äußerungen anführen kann.) Und warum bekommt eine Muslim-Stimme in Ajaltoun (S. 456) zwei Sterne („Persönliche Erklärungen von ökumenischen Delegierten"), dieselbe Äußerung auf S. 225 sogar vier Sterne?!

Die erste Hälfte des Buches bietet zunächst die Langfassung der Berliner Erklärung zusammen mit zugehörigen Dokumenten (S. 16–73), es folgen 20 Artikel, wovon die meisten einen Abschnitt aus der Berliner Erklärung erläutern, andere aber schon in einem anderen Kontext veröffentlicht waren (u. a. Solowjews kurze Erzählung vom Antichrist). Sie sind sehr ungleich in Art und Wert. Bischof Grabers Beitrag „Ökumenismus und Geheimbünde" gehört nicht in dieses Buch. Die beiden Artikel von Jean G. H. Hoffmann sind mehr demagogischer Art. Die Artikel über den Marxismus bei M. M. Thomas und über den Maoismus des ÖRK beweisen gar nicht, was ihre Titel suggerieren. Andere Artikel jedoch bieten scharfe, aber sachliche Angriffe, die ernst genommen werden sollen, besonders die von Wisløff, Grünzweig, Ruff, F. W. Künneth und Byang Kato.

Was alle Artikel verbindet, ist der Versuch zu zeigen, daß der ÖRK jetzt nicht mehr die weltweite Verkündigung des Evangeliums beabsichtigt, sondern eine rein horizontale soziopolitische Humanisierung und Einigung der Menschheit mittels religiösem Pluralismus und Synkretismus anstrebt. Die Verfasser werden nicht müde zu bemerken, daß der ÖRK sich mit einem solchen Programm auf dem Wege zum Antichristen befindet. Sie glauben, daß die Endzeit ganz nahe ist (oft wird das Wort „apokalyptisch" verwendet) und daß der Weltrat in der Stunde der Entscheidung auf der Seite der Feinde Christi stehen wird. Man sehe das Bild auf dem Umschlag und lese den berühmten Aufsatz Solowjews!

Wie sollen wir uns zu diesen ganz schweren Anschuldigungen stellen? Der bequemste Weg wäre: die (sehr vielen) schwachen Stellen in der Beweisführung aufspüren und anprangern. Man gewinnt damit aber nur, daß die schon Überzeugten nochmals überzeugt werden und die Fronten sich weiter verhärten. Auch wenn unsere Gegner uns nicht länger als Christen ernst nehmen würden, so können wir das Umgekehrte doch unmöglich tun. Das verpflichtet uns, das Gespräch weiterzuführen, und zwar mit mehr Ernst und Hingabe als bisher. Wir im ÖRK reden gerne von „Dialog". Hier haben wir eine hervorragende und dringliche Gelegenheit zu zeigen, wie weit wir selbst der Mühe und dem Risiko eines solchen Dialogs gewachsen sind.

Diese Aufgabe wird uns erleichtert, wenn wir folgendes mitbedenken:

1. Die Gegner sind keine ICCC-Fundamentalisten. Sie versuchen redlich zu bleiben. Sie verfolgen die Arbeit des ÖRK mit größter Aufmerksamkeit. Einige haben vorher auch im Rat oder einem seiner Organe mitgearbeitet.

2. Sie wissen auch von Lichtseiten. Besonders über „Glauben und Kirchenverfassung" wird positiv geurteilt. Früher (unter Visser 't Hooft) war alles überhaupt weit besser, sagt man. (Was jetzt noch an Gutem im ÖRK da ist, kann aber das Urteil nicht mildern; gerade das Zusammensein von Gut und Böse, von Glaube und Abfall macht das Dämonische des Weltrates aus!)

3. Die Kontroverse, die hier aufbricht, ist nicht neu, sondern in der ökumenischen Bewegung selbst uralt. Man denke an den Gegensatz zwischen angelsächsischem und europäischem, besonders deutschem Denken in Stockholm 1925. (Es ist darum verfehlt, wenn Hoffmann auf S. 88 „die ursprüngliche Inspiration" Stockholms der späteren Politisierung gegenüberstellt; die Spannungen von heute waren schon am Anfang als Aufgabe da.)

4. Die Kontroverse läßt sich auch nicht als eine rein innerdeutsche abtun. In ihrer theologischen Gestalt ist sie typisch deutsch, in ihrem Glaubensgehalt ist sie ökumenisch. Dieselben Bedenken gegen den Ökumenischen Rat oder auf jeden Fall dieselbe evangelikale Glaubensart lebt bei zahllosen Christen nicht nur in Europa und Nordamerika, sondern genauso sehr in Osteuropa, Asien, Afrika und Lateinamerika. Als ÖRK müssen wir der Versuchung widerstehen, aufgrund strategischer Unterschiede (Lausanne) die geistliche Gemeinsamkeit zu unterschätzen.

5. Die deutsche Sprache ist von der englischen grundverschieden. Die erste könnte man „grundsätzlich" nennen, die zweite „pragmatisch". Kraemer erzählte mir einmal, wie schwer es war, in der angelsächsischen Welt den Streit zwischen Barth und Brunner über den „Anknüpfungspunkt" zu erklären, weil „point of contact" eine theologisch unbetonte Selbstverständlichkeit ist. Dasselbe Problem spüre ich in diesem Buch auf Schritt und Tritt. Worte wie Neue Menschheit, Dialog, Ideologie, Revolution, Utopie, Gruppendynamik usw. haben auf deutsch einen tiefen, fast metaphysischen Klang, welche ihre englischen Äquivalente nicht haben. Man soll nie vergessen, daß das Vokabular des ÖRK dem englischen „Sprachspiel" entnommen ist.

6. Zugleich und nicht weniger soll aber bedacht werden, daß sich inhaltlich seit, sagen wir, 1965 im ÖRK manches verschoben hat. Der Hauptgrund dazu

lag nicht im Rat selber, sondern in der schnellen Zunahme der Spannung zwischen der Ersten und der Dritten Welt. Der Rat hat das als eine zentrale Herausforderung verstanden, die er mit einer Zunahme seiner Äußerungen und Aktivitäten auf dem Gebiet der Sozialethik und der politischen Ethik beantwortete. Neue Begriffe rücken in den Mittelpunkt: development, revolution, racism, liberation. Die Presse und die anderen Kommunikationsmedia bekommen ein weit größeres Interesse an dem ÖRK und vermitteln dem Publikum in wenigen Jahren ein ganz neues „Imago". Bedeutet das eine wesentliche Änderung im Rat? So sehen es die Berliner. Oder ist das alles die zeitweilige Antwort auf ein „Gebot der Stunde"? Wobei die großen Auffassungen, die den ÖRK tragen (Basis, Glaubensgespräch, Mission, Hilfe in Not usw.), vorausgesetzt bleiben und die zeitweilig notwendigen Aneignungen und Verlängerungen nach dieser oder jener Seite immer wieder überleben? Das scheint mir eine Hauptfrage für den Dialog zwischen dem Rat und den Evangelikalen zu sein. Dabei können beide Gruppen nur an Einsicht gewinnen.

II.

Absichtlich schrieb ich „eine" Hauptfrage. Wenn der Weltrat seinen Gegner ernst nimmt, liegt für ihn „die" Hauptfrage anderswo. Ein niederländischer Theologe des vorigen Jahrhunderts, verwickelt in dem Kampf der kirchlichen Richtungen, schrieb einmal: „Eigne dir aus dem Irrtum seine Wahrheit an, so eignest du dir seine Kraft an." Das sollte eigentlich die goldene Regel für alle kirchliche Polemik und Apologetik sein. Meistens bestehen die aber in Selbstrechtfertigungsversuchen, die unfruchtbar bleiben müssen. Fruchtbar ist allein die Selbstkritik, die sich von dem andern korrigieren und bereichern läßt. Daher ist für mich angesichts des Berliner „Schwarzbuchs" die Hauptfrage: Welche Wahrheit haben wir ihm zu entnehmen?

Der Ökumenische Rat ist in seinem Ursprung und seiner Geschichte von manchen Mächten geprägt worden; von keiner jedoch so sehr wie vom angelsächsischen Protestantismus, in dem calvinistische Theokratie, britischer Pragmatismus und amerikanischer Fortschrittsoptimismus verschmolzen sind. Die europäische Theologie ist dabei nicht ohne Einfluß geblieben, jedoch mehr als Korrektur denn als Inspiration. Die deutsch-lutherische Theologie hat die kritische Distanz wohl am stärksten empfunden. Sie wittert hier das, was für den Lutheraner der größte Irrtum ist: die „Schwärmerei", die Wort und Geist, Reich Gottes und Weltreich vermischt, die Heiligung auf Kosten der Rechtfertigung betont und die Zukunft mehr als menschliche Aufgabe denn als Gottes Gabe betrachtet. Von Stockholm bis Uppsala und darüber hinaus hat die europäische Theologie und besonders die des deutschen Luthertums hier immer wieder den Finger warnend erhoben, ohne jedoch eine Alternative zu dem bestehenden Entwurf bieten zu können.

Die angelsächsischen Kräfte bekamen sogar, wie wir vorher zeigten, seit 1965 einen neuen Aufschwung, weil sie – weit mehr als andere Komponenten des ÖRK – die Möglichkeit zu einer positiven und kreativen Antwort enthalten angesichts der zunehmenden Herausforderung der Dritten Welt.

Diese Entwicklung hat aber ihre Kehrseite und ihren Preis. Ich befürchte, daß unsere Sorge darüber im Ökumenischen Rat noch lange nicht groß genug ist. Berlin wirft Genf „Ideologisierung" vor, und ich glaube: mit Recht. Man muß hier aber unterscheiden. Eine Ideologie ist an sich nicht schlecht. Sie ist ja eine Auswahl von Gesichtspunkten, Zielen und Regeln, die uns ermöglichen, aktiv und ändernd auf eine Situation einzugehen. Für sozial-ethische Aktionen ist eine Ideologie als eine gewisse Auswahl von Grundsätzen aus dem Evangelium einfach notwendig. Auch Barmen war in diesem Sinne eine Ideologie. Die Gefahr ist aber immer groß, daß eine solche Auswahl nicht mehr als zeitweilige Auswahl aus der Fülle des Wortes Gottes gesehen wird, die immer wieder von dieser Fülle her verstanden, inspiriert, kritisiert und eingeschränkt werden muß. Sonst wird die Ideologie zum Idol. Im Ökumenischen Rat haben viele evangelische Begriffe eine ideologische Funktion bekommen: Gerechtigkeit, Erneuerung, Versöhnung, Gemeinschaft, Befreiung usw. Im Blick auf ihre sozial-ethische Brauchbarkeit bekommen sie dann einen weit engeren Sinn als in der biblischen Sprache: „Gerechtigkeit" wird dann weniger die geschenkte als die geforderte Gerechtigkeit; „Befreiung" weniger die von der eigenen Sünde als die von den sozialen und politischen Sünden anderer usw. Bei dieser ideologischen Verengung wird der biblische Mehrwert nie verneint. Er wird vorausgesetzt. Er läßt sich aber auf die Dauer nicht voraussetzen, ohne seine kritische und entideologisierende Kraft zu verlieren. Hier sehe ich eine große Gefahr für den ÖRK liegen. Wir können ihr nur entrinnen, wenn wir uns erst ihrer voll bewußt geworden sind. Die Konsequenz wäre m. E., daß wir Schluß machen mit unseren „Genetiv-Theologien" (Theologie der Entwicklung, der Befreiung, der Revolution usw.), weil sie keine Abwehrmittel gegen die Ideologisierung enthalten, sondern im Gegenteil als Rationalisierung unserer außerhalb des Wortes Gottes gewonnenen Ideale funktionieren.

Dasselbe läßt sich auch anders sagen. Wir könnten eine Liste von Begriffen aufstellen, die im ÖRK sozusagen groß buchstabiert werden, und von anderen, die klein buchstabiert werden. Etwa so:

groß		*klein*
Früchte des Glaubens	—	Wurzel des Glaubens
Reichweite des Heils	—	Mittelpunkt des Heils
Unsere Verantwortung	—	Gottes Tat
Geist	—	Wort
Konvergenz mit der Welt	—	Gegensatz zur Welt
Die vorletzten Hoffnungen	—	Die endgültige Hoffnung
Entwicklung	—	Bekehrung
Letztes Ziel	—	Umweg über das Kreuz
	usw.	

Dieses Verhältnis von groß und klein mag zeitweilig ideologisch berechtigt sein, es ist m. E. biblisch nicht genügend begründet und darum auf die Dauer nicht berechtigt.

Die nächste Frage wäre nun, welche Folgen die notwendige Akzentverlagerung und -ausweitung für das sozial-ethische Handeln des ÖRK haben würde. Ich glaube nicht, daß uns damit ein grundsätzlich anderer Weg gewiesen würde.

Das Berliner Buch bestärkt mich in dieser Überzeugung. Es bietet für die Praxis keine Alternativen. Zweimal wird die Möglichkeit einer Alternative gestreift, einmal beim Thema „Dialog" (S. 228), einmal beim Thema „Moratorium" (S. 298 f.). Beide Male hatte ich den Eindruck, daß die Standpunkte gar nicht weit voneinander entfernt sind und im Gespräch und schon gar in der Praxis einander ganz nahe kommen würden. Leider bildet der Artikel von Rolf Sauerzapf eine finstere Ausnahme. Er schreibt über das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und erweckt den Eindruck, daß das eigentlich christliche Handeln bei Vorster, Smith und im vergangenen portugiesischen Kolonialismus zu sehen sei. Das wäre tatsächlich eine Alternative, ganz ähnlich der von dem ICCC verfochtenen. Würde Berlin offiziell dahinterstehen, so würde es tatsächlich eine tiefe Kluft geben, die wohl bis in das Innerste unseres gegenseitigen Evangeliumsverständnisses reichen würde. Die anderen Artikel sind aber in dieser Hinsicht schweigsam. Immer wieder wird betont, daß das Evangelium „natürlich" sozialpolitische Konsequenzen hat. Diese Überzeugung bleibt aber klein buchstabiert. Dadurch wird m. E. (auch) das groß Buchstabierte ideologisch bedroht.

Ich glaube also nach wie vor, daß der Weltrat der Kirchen zeitweilig richtige Direktiven für weltweites christliches Handeln gibt. Würde jedoch die Ausweitung und Vertiefung stattfinden, die mir notwendig erscheint, so würde das m. E. die nachfolgenden Änderungen in unserem Reden und Handeln mit sich bringen:

a) Wir würden uns nicht schnell eine bequeme Theologie dazu zurechtmachen, sondern weit gründlicher die biblischen Begründungen und Begrenzungen untersuchen, und nicht das gewünschte Resultat schon voraussetzen.

b) Wir würden unseren Weg viel umsichtiger – mit Furcht und Zittern – gehen, immer bereit, geduldig auf Christen zu hören, die anderer Meinung sind, unsere Überzeugung zu relativieren und unseren Kurs zu ändern.

c) Wir würden uns den Anforderungen und Aufforderungen der Welt gegenüber kritischer verhalten und es bevorzugen, der Welt zu dienen mit solchen Einsichten aus dem Worte Gottes, die sie noch nicht sieht bzw. (noch) nicht anerkennen will.

Das Berliner Buch mit seinen langweiligen Wiederholungen bietet auch eine Ideologie, nämlich eine apokalyptische. Sie muß für das ethische Handeln unfruchtbar bleiben, weil die Endzeit nur noch Raum für Zeugnis und Leiden läßt. Es wäre aber falsch, nicht hinter dieser Ideologie die echten geistlichen Sorgen zu spüren, von denen diese Männer auch getrieben werden. Berlin will eine Mauer gegen uns bilden. Unter der Führung des Geistes könnte es uns aber wider seinen Willen einen Weg in Neuland eröffnen.

Hendrikus Berkhof

Antwort an Rolf Scheffbuch

Zur ökumenischen Bedeutung des Freudenstädter Wortes an die Gemeinden

I.

Der Artikel von Rolf Scheffbuch in der Juli-Nummer der „Ökumenischen Rundschau" hat eine Gruppe württembergischer Synodale zu folgendem Widerspruch herausgefordert:

„Die Württembergische Evangelische Landessynode hat sich nach mehrtägiger intensiver Gruppenarbeit in Freudenstadt auf ein gemeinsames Wort an die Gemeinden geeinigt.

So wie wir es sehen, wird die dort errungene Verständigung durch den Artikel ‚Vergebliche Liebesmühe?' (ÖR 3/75 S. 359 ff.) entstellt und damit mißbraucht.

Der Synodale Rolf Scheffbuch macht nämlich in diesem Artikel den Versuch, die Freudenstädter Verlautbarung durch seine Interpretation als Waffe im Kampf gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen einzusetzen. Er unterschlägt klärende Antworten der ökumenischen Gesprächspartner in Genf (im Juni 1974) und in Freudenstadt (im Februar 1975) und wiederholt Vorwürfe gegen den ÖRK, die nach diesen Gesprächen nicht mehr gerechtfertigt sind.

Es war und ist unsere Meinung, daß das Freudenstädter Wort in erster Linie der Feststellung von Gemeinsamkeiten dienen sollte. Die darin enthaltenen kritischen Äußerungen haben den Sinn, den ökumenischen Dialog fortzusetzen. Sie können nicht zum Anlaß genommen werden, daraus pauschal ‚Spannungen, wenn nicht gar Widerspruch zu vielen Verlautbarungen profilierter Ökumeniker und ÖRK-Konferenzen und -Konsultationen' abzuleiten.

Rolf Scheffbuch ist vom Rat der EKD berufener Delegierter für Nairobi. Seine persönliche Auslegung des Freudenstädter Wortes kann er in Nairobi nicht als Äußerung der württembergischen Kirche einbringen.

Wir meinen, daß ein Delegierter, der ökumenische Gesprächspartner als ‚afrikanische Zeloten' bezeichnet, wenig geeignet ist, die EKD in Nairobi zu vertreten."

Stuttgart, den 11. September 1975

Diese Erklärung wurde von 18 Synodalen unterzeichnet.

Auch aus Kreisen des württembergischen Oberkirchenrats verlautet:

„Der Dekan (Rolf Scheffbuch) kann sich nicht als Delegierter oder gar als alleiniger Sprecher der Landeskirche bezeichnen, weil die Delegation für Nairobi für die EKD gemeinsam aufgestellt wird und es auf Grund der vorherrschenden Rechtsauffassung keine Einzelmitgliedschaft Württembergs im Ökumenischen Rat der Kirchen gibt. Der beanstandete Aufsatz Scheffbuchs wird als dessen Privatmeinung angesehen, die die Landeskirche nicht in allen Teilen verantworten kann und will" (Ausführung „Stuttgarter Zeitung" vom 13. 9. 1975).

II.

Welche Bedeutung hat das Freudenstädter Wort für seine Autoren, die Mitglieder der württembergischen Landessynode?

In der Einleitung zum Freudenstädter Wort heißt es: „Die Württembergische Evangelische Landessynode beschäftigte sich auf einer Sondertagung vom 13. bis 15. Februar 1975 in Freudenstadt mit dem Thema: ‚Mission und Ökumene'. Im Gespräch mit Missionswissenschaftlern, Sachverständigen aus Afrika, Vertretern deutscher Missionswerke und des Ökumenischen Rates wurden in drei Arbeitsgruppen die Fragenkreise behandelt: ‚Dialog und Mission', ‚Selbständigkeit der Kirchen – Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit', ‚Heil und soziale Gerechtigkeit'. Diese Synodaltagung hat die Fragen aufgenommen, die von der Landeskirche im Gespräch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf gestellt wurden."

Die Verlautbarung der Synode wurde als Wort an die *Gemeinden* deklariert mit folgender Absicht: „Die Synode möchte den Gemeinden mitteilen, daß sie in vielen Grundfragen christlichen Zeugnisses und Dienstes Übereinstimmung erzielt hat. Aus unserer Arbeit, über die wir den Gemeinden ausführlich berichten werden, können wir jetzt schon gemeinsam sagen: . . ."

Es ist klar, daß damit aus einem im Gang befindlichen Gespräch berichtet wird, das weiterlaufen soll. Es geht darum festzustellen, welches Maß an Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Standpunkten innerhalb der württembergischen Synode besteht. Es geht nicht um „die festgelegte Position (der) . . . Kirche" gegenüber der Ökumene, wie Rolf Scheffbuch behauptet.

„Was wir bei unserer Freudenstädter Tagung im Auge hatten, war weniger eine Abklärung des Verhältnisses zu Genf an sich als vielmehr, uns für *unsere* Kirche unter *uns* klar zu werden: über die Missionsaufgabe heute und auch über die Dienstgemeinschaft mit der Weltchristenheit in der Mission. . ." (Synodaler Grünzweig, laut Protokoll vom 13. 2. 75, S. 1090).

In diesem Sinn endete die Synodalverlautbarung: „Wir danken den Gemeinden für die Fürbitte und erhoffen für uns alle eine neue Freude an der Mission, an der Gemeinschaft und am Heil."

Das Synodalwort an die Gemeinden, das nach intensiver, mehrtägiger Gruppenarbeit zustande kam, wobei die Arbeitsgruppen aus Mitgliedern aller Synodalengruppen zusammengesetzt waren, sollte also der Verständigung und der Gemeinschaft dienen. Die Aussprache mit den Sachverständigen, unter denen sich u. a. Prof. Beyerhaus und Prof. Hans-Ruedi Weber, Genf, befanden, zeigte eindeutig, daß die Synode sich nicht das „Nein" von Prof. Beyerhaus gegen den „Ökumenischen Rat der Kirchen" zu eigen machen wollte; Prof. Beyerhaus erklärte, „wäre er Synodaler, würde er dem Wort nicht zustimmen".

Prof. H. R. Weber, Genf, empfand die Arbeit der Synode als „ein Stück gemeinsam gegangenen Weges" und fuhr fort: „Ich möchte Sie bitten, daß Sie das nicht nur hier in der Synode tun, sondern daß wir so weitergehen in der dialogischen Existenz, die das Milieu ist für die Mission, für das missionarische Zeugnis von Jesus Christus" (Protokoll vom 15. 2. 1975, S. 1076).

Soviel zur Gesamtintention des Freudenstädter Wortes.

III.

Spannungen oder gar Widersprüche?

Um Spannungen, wenn nicht gar Widersprüche des Freudenstädter Wortes „zu vielen Verlautbarungen profilierter Ökumeniker" darzulegen, stellt Rolf Scheffbuch einzelnen Formulierungen von Bangkok Sätze des Wortes an die Gemeinden entgegen:

a) Während er behauptet, die „Erklärung zum Heil heute" (Bangkok-Dokumente, S. 95) enthalte „nicht einen einzigen Satz, der als Missionsauftrag verstanden werden kann", finden wir in derselben Erklärung folgende Aussage: „Er ruft seine Kirche, an seinem erlösenden Handeln teilzuhaben, indem er Menschen aufruft, sich persönlich zu seiner Herrschaft zu bekennen. . . ." (Bangkok-Dokumente, S. 96). Darüber hinaus lesen wir im Bericht der Sektion I, Abschnitt IV, 8 (S. 187): „. . . Wir werden dem Befehl des Herrn zu Mission und Zeugnis treu bleiben, der zu unserem unveräußerlichen Besitz gehört und den Angehörige anderer Religionen als eine Pflicht der Christen kennen . . .".

b) Ferner konstruiert Scheffbuch einen Widerspruch zwischen dem Bangkoker „Brief an die Kirchen" und dem württembergischen Synodalwort, indem er folgende Positionen einander gegenüberstellt (Bangkok-Dokumente, S. 262): „Auch wenn wir noch auf die endgültige Offenbarung seines Sieges warten, sehen wir sie doch schon jetzt wirken, wenn immer ein Mensch als Kind Gottes seine wahre Freiheit und seine Verantwortlichkeit als Mensch erlangt." – Aus der Wendung „endgültige Offenbarung" macht Scheffbuch „Jesu Wirksamkeit". – Das dem gegenübergestellte Synodalwort lautet vollständig zitiert: I.2. „Mission will, daß Menschen zum Glauben an Jesus Christus, zur Gemeinschaft mit ihm und in die Gliedschaft seines Leibes kommen. Wo dieser Glaube geweckt wird, da baut Gott sein Reich."

Wenn diese beiden Sätze überhaupt vergleichbar sind, entdecken wir in ihnen keinen Widerspruch. – Die obige Aussage („wahre Freiheit" und „Verantwortlichkeit als Mensch") enthält für uns ihre entscheidende Qualität durch die Bestimmung „als Kind Gottes". Nur wo diese ausgelassen wird, könnte ein Widerspruch zum Synodalwort gefunden werden.

Im übrigen heißt es im „Brief an die Kirchen" (Bangkok-Dokumente, S. 261): „Ohne das theologische Gespräch in seiner Bedeutung herabzusetzen oder zu umgehen, haben wir uns ganz eindeutig um die Person des lebendigen Christus zusammengefunden und erneut erfahren, ‚daß den Menschen kein anderer Name gegeben worden ist, durch den wir erlöst werden können'. In der Gemeinschaft des Heiligen Geistes haben wir gemeinsam die Heilkraft des Kreuzes erkannt, wie sie in der Auferstehung Christi zum Ausdruck kommt."

c) Um einen weiteren, von Scheffbuch behaupteten Widerspruch aufzulösen, zitieren wir aus beiden Quellen, auf die er sich beruft, den vollen Wortlaut. Im „Brief an die Kirchen" heißt es (S. 262): „Das Kreuz Christi, an dem seine Liebe ‚bis ans Ende gegangen ist', verpflichtet uns dazu, zu erkennen, wie oft wir auf halbem Wege stehenbleiben, und verpflichtet uns, freudig und wenn nötig unter Opfern weiterzugehen. Es zwingt uns zum Zeugnis durch das Wort

und ruft uns auf zum Dialog mit all denen, die – ob sie nun den einen oder den anderen Glauben, die eine oder die andere Überzeugung vertreten – in gleicher Weise von Gott geliebt werden. In seinem Anderssein darf der andere in Jesus Christus niemals als ein Feind angesehen werden, sondern als ein Bruder, durch den Gott uns bereichern will."

Im württembergischen Synodalwort steht unter I.3.: „Es gibt keine Heilsoffenbarung außerhalb von Jesus Christus. Menschen anderer Religionen können uns durch ihren Glauben und ihr Leben tief beeindrucken, je besser wir sie kennenlernen. Aber das Wort des Heils können sie uns nicht sagen. Darum dürfen wir nicht aufhören, ihnen Gottes Heil in Jesus Christus zu bezeugen." Man sieht wieder einmal, wie irreführend es sein kann, wenn Halbsätze aus dem Zusammenhang gerissen und einander gegenübergestellt werden.

d) Zum Verhältnis Mission – Dialog zitiert Scheffbuch das Freudenstädter Wort aus I.4.: „... der Dialog kann die Mission nicht ersetzen, da der Christ an den Missionsbefehl gebunden ist, Menschen zum Glauben an Jesus zu führen."

Nirgendwo wird im Sektionsbericht I von Bangkok das Gegenteil behauptet. Wir lesen dort (Bangkok-Dokumente, S. 187): „Das Bemühen, anderen Anteil zu geben, und die Bereitschaft, an anderen Anteil zu nehmen, sollte uns zum Zeugnis für Christus inspirieren und nicht zu dem Wunsch, einen theologischen Streit zu gewinnen. Wir haben mit Freude festgestellt, daß die Mission immer mehr in diesem Geist des Dialogs durchgeführt wird, ohne daß deshalb die Verkündigung als weniger dringlich empfunden würde."

e) Völlig aus dem Zusammenhang reißt Scheffbuch die These, „daß Heil auch die ‚Befreiung aus den Fesseln der Macht der nordatlantischen Gemeinschaft' bedeute". Dazu ist folgendes zu lesen (Bangkok-Dokumente, S. 196) im Bericht der Sektion II, Einführung: „... Unsere Konzentration auf die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Komponenten des Evangeliums verneint keineswegs die persönlichen und eschatologischen Dimensionen des Heils. Wir möchten vielmehr betonen, daß all diese Aspekte des Heils untrennbar miteinander verknüpft sind." Der daran anschließende erste Teil des Sektionsberichtes II ist in vier Teile gegliedert: A. Gottes Auftrag. B. Heil und Befreiung der Kirchen und der Christen. C. Das Heil in vier (sozialen) Dimensionen. D. Mittel und Kennzeichen des Erlösungswerkes. Scheffbuch löst einen Halbsatz aus Abschnitt C und behauptet, daß „Heil offenbar rein politisch verstanden werden kann" und also identisch auch mit der „Befreiung aus den Fesseln der Macht der nordatlantischen Gemeinschaft" ist.

Wir stehen zu dem Wort von Freudenstadt III.4.: „Keine Sorge für das äußere Wohl kann den Menschen das Heil vermitteln. Wohl ist nicht Heil. Es geht darum, daß der Mensch aus seiner Gottesferne zu Gott heimfindet. Darum können Entwicklungshilfe und Evangelisation einander nicht ersetzen. Doch kann bei allem gebotenen sachlichen Vorrang des Wortes in besonderen Fällen Zuwendung der Liebe das vordringliche Gebot sein." Aber die Verbindung zwischen Wohl und Heil ist nach den Worten Jesu absolut gegeben: Matthäus 25 „Was ihr nicht getan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan"; Lukas 13, im Gleichnis vom Feigenbaum, der abgehauen wird, weil er keine Früchte trägt; Matthäus 18, im Gleichnis vom Schalksknecht, aus

dem deutlich wird, wie Verweigerung des Wohls Unheil bedeutet für den, der es nicht weitergibt.

Auch bei dem Gespräch in Genf im Juni 1974 kam dieser Fragenkomplex zur Sprache. Der Leiter der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, Dr. Emilio Castro, sagte dazu (laut Nachschrift): „Wir sind Bäume, die Früchte geben sollen, und diese Früchte sind unsere Herausforderung. Wir haben unser Heil in Christus. Das ist aber keine Lehre ohne Beziehung zu unserer Umwelt. Wir öffnen die Tür für die Gleichgültigkeit, wenn wir nicht auf die Beziehung zwischen Glauben und Leben aufmerksam machen."

Selbstverständlich hat das Synodalwort von Freudenstadt einen bestimmten Kompromißcharakter, und jeder kann das unterstreichen oder das heraushören, was ihm besonders am Herzen liegt; aber das Ziel der Erklärung war sicher nicht das, daß sich die Schwaben insgesamt auf einen „Orlog" begeben wollten, um Widersprüche „zwischen dem offiziellen Kurs des ÖRK und Grundeinsichten der Württembergischen Kirche" festzustellen oder um Fragen zu beantworten, „die heute in ökumenischen Verlautbarungen und auch in den Ergebnissen der Berliner EKD-Synode vom November 1974 unklar, unvollständig oder gar falsch beantwortet zu sein scheinen."

IV.

Zum Stil der Auseinandersetzung

Neben der beanstandeten Veränderung der Zielsetzung unseres einstimmig verabschiedeten Synodalwortes macht der Ton des Artikels zu schaffen, aus dem das alte Erbübel der Deutschen, sich als „magister mundi" zu fühlen, herausklingt; dieses Erbübel, das schon früher das ökumenische Gespräch belastet hat. Wie soll denn ein Vertreter der afrikanischen Christenheit den Satz verstehen: „Ich wage zu hoffen, daß der Beitrag reformatorischer Kirchen sich nicht länger mehr in der fast masochistischen Lust am totalen Verriß durch afrikanische Zeloten erschöpft" (ÖR S. 368)? Sicher, es gibt afrikanische, europäische und auch schwäbische „Zeloten", aber in dieser Weise das ökumenische Gespräch zwischen europäischen und afrikanischen Christen abzuqualifizieren, überschreitet die Grenzen des guten Geschmacks. Man denke etwa an Accra 1974 und stelle sich Bischof Krusche, Magdeburg, oder Prof. Eduard Schweizer, Zürich, als Leute vor, deren theologischer Beitrag „sich in der fast masochistischen Lust am totalen Verriß durch afrikanische Zeloten erschöpft". Solche Sätze machen jedes ernsthafte Gespräch unmöglich.

V.

Philip Potter im Kreuzfeuer

Wir bedauern ferner besonders, daß Herr Scheffbuch auch in diesem Artikel die kritischen Aussagen des Generalsekretärs des ÖRK, Dr. Philip Potter, zur westlichen Theologie als Beweis dafür wertet, daß Potter im Grunde an verantwortlichen theologischen Überlegungen desinteressiert sei. Er unterstellt ihm und dem Ökumenischen Rat der Kirchen einen von der Schrift unkontrollierten Umgang mit dem prophetischen Amt. Es scheint uns wichtig festzuhalten, daß

Philip Potter beim Genfer Gespräch im Juni 1974 sagte, es liege ihm alles daran, die Verbindung zwischen „horizontal" und „vertikal" zu bewahren, obwohl diese Begriffe nicht biblisch seien. Wenn sie als Alternativen gebraucht würden, fühle er sich in einen Rahmen gestellt, in den er nicht passe. Er setzte hinzu, daß sich die Schwierigkeit mit ihrem eher pietistisch gearteten Glauben für die Christen der Dritten Welt da erhebe, wo die Offenbarung auf Geschichte trifft. Für sie sei Offenbarung die Geschichte Gottes mit seiner Welt. Seinen Gesprächspartnern hielt er den von Scheffbuch zitierten Vorwurf entgegen: „Manchmal habe ich den Eindruck, daß Leute mir Fragen stellen ‚sub specie aeternitatis'. Sie kommen aus einer theologischen Welt, und ich bin auf dem Boden. Sie sind nicht mit mir! Sie fragen von einer gesicherten Position aus, und ich bin im Abwasserkanal! Sie ringen nicht mit mir, sondern Sie fordern Rechenschaft von mir. Wir, die wir an der Front mit Realitäten, mit Mächten und Gewalten ringen, sollen plötzlich dogmatische Formulierungen machen!" Das ist keine Ablehnung jeglichen theologischen Denkens, vielmehr geht es Potter um eine freilich harte, aber notwendige Auseinandersetzung zwischen der Theologie der Dritten Welt, die ihre unmittelbare Glaubenserfahrung auszudrücken versucht, und der westlichen Theologie, die alles in dogmatische Formulierungen und Denkkategorien faßt.

Zur deutschen Situation bemerkte Potter, die Deutschen hätten die Tendenz, ihre Erfahrungen hineinzulesen in die Erfahrungen anderer. Dabei betonte er ausdrücklich, daß die deutschen Erfahrungen bedeutend und außerordentlich wichtig seien. Er forderte die Gesprächspartner zu einem Austausch zwischen den Kirchen auf (laut Nachschrift).

VI.

Worauf es ankommt!

Wir sind dankbar, daß aus dem Kreis der Delegierten der EKD – auch Dekan Scheffbuch ist Delegierter der EKD und nicht der Württembergischen Landeskirche – im Blick auf Nairobi auch andere Stimmen zu hören sind, wie z. B. in der gleichen Nummer der ÖR, S. 376, Barbara Brandes: „Oft habe ich den Eindruck, daß wir zwar nach außen hin kaum noch als Kolonialisten auftreten, daß unsere Verhaltensmuster bis in die individuelle Lebensführung hinein aber noch weitgehend von solchem Denken geprägt sind. Und sei es nur, daß wir meinen, die denkerisch und theologisch Überlegenen zu sein. In bezug auf einige Sektionen in Nairobi habe ich deshalb die Befürchtung, daß solcher verkappter ‚weißer Rassismus' unsere Unfähigkeit, bestehende Konflikte partnerschaftlich zu lösen, zutage fördern wird!"

Nicht die Auseinandersetzung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, bzw. dem von ihm angeblich seit 1966 eingeschlagenen veränderten Kurs, hat nach unserer Auffassung den Rang einer Existenzfrage für unsere Kirchen und die Weltchristenheit, sondern die Art und Weise, wie wir aufeinander hören, miteinander lernen und untereinander Gemeinschaft halten, auch in Konflikten und Widersprüchen. Wir sind der Meinung, daß wir einander zugeordnet sind und zusammengehören durch unseren gemeinsamen Herrn, Jesus Christus!

Gerhard Benz, Hildegund Fischer, Anne-Lore Schmid
Mitglieder der Württembergischen Landessynode

Chronik

In Jubiläumsveranstaltungen vom 5.–7. September in Stockholm und Uppsala gedachten die schwedischen Lutheraner des 50. Jahrestages der „Weltkonferenz für Praktisches Christentum", die zu einem Markstein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung wurde.

Vom 14.–20. September veranstaltete die Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK zusammen mit dem Antirassismus-Referat in Genf eine theologische Konsultation zum Thema „Rassismus in der Theologie – Theologie gegen Rassismus".

Zum ersten Mal fand in Edschmiadzin (Sowjetrepublik Armenien) eine ökumenische Tagung der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK vom 16.–21. September statt, auf der 40 orthodoxe Theologen über das Thema „Christus bekennen im liturgischen Leben der Kirche von heute" berieten.

Das vatikanische Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit hat Anfang Juli ein als „Orientierungshilfe" gedachtes Dokument über „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene" herausgegeben, dessen Text u. a. im Materialdienst der Ökumenischen Centrale auszugsweise veröffentlicht wurde (siehe auch unter „Zeitschriftenschau").

Vom 17.–23. August trat der Exekutivausschuß des Lutherischen Weltbundes in Amsterdam zusammen. Im Mittelpunkt der Beratungen standen die Dialoggespräche mit verschiedenen Kirchen und Weltbünden und die Durchführung der nächsten Vollversammlung, die für 1977 in Daressalam geplant ist.

Vom 9.–13. Juli kamen 9 000 Baptisten aus aller Welt zum 13. Baptistischen Weltkongreß in Stockholm zusammen. Dr. David Wong (Hongkong) wurde zum neuen Präsidenten gewählt.

Während des zehnten Weltkongresses des „Internationalen Rates christlicher Kirchen" (ICCC), der vom 16.–27. Juli in Nairobi tagte, wurde dessen Präsident Carl McIntire wegen seiner diskriminierenden Äußerungen über die Befreiungsbewegungen aus Kenia ausgewiesen. Der Kongreß, an dem Vertreter von Kirchen aus 86 Ländern teilnahmen, konnte zu Ende geführt werden. Der ICCC, der 1948 gegründet wurde, steht in scharfer Opposition zum ÖRK.

Den 25. Jahrestag seiner Gründung im Herbst 1950 beging der Nationalrat der Kirchen in den USA, dem 31 nichtrömische Kirchen, darunter neun orthodoxe, angehören.

Erzbischof Seraphim von der Orthodoxen Kirche von Griechenland hat die Beziehungen seiner Kirche zum Vatikan abgebrochen, nachdem Rom die Einsetzung von Anargius Printesis zum neuen Bischof der Unierten Kirche des byzantinischen Ritus mit Sitz in Athen angekündigt hatte.

Prof. Alexander Schmemann vom Vladimir-Seminar der Orthodoxen Kirche von Amerika vertrat in einem Brief den Standpunkt, die Zulassung von Frauen zum Pfarramt könnte „eine endgültige Spaltung unter die Christen bringen" und würde „zumindest für die Orthodoxie das Ende aller Dialoge" bedeuten.

Von Personen

Landessuperintendent i. R. Udo Smidt, der langjährige Vertreter der EKD in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, beging am 1. Juli seinen 75. Geburtstag.

Der ehemalige Generalsekretär und jetzige Ehrenpräsident des ÖRK, Dr. Willem A. Visser 't Hooft, wurde am 20. September 75 Jahre alt.

Der katholische Theologe und profilierte Luther-Forscher, Otto Hermann Pesch, hat mit dem Sommersemester 1975 eine neu eingerichtete Professur für Kontroverstheologie im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg übernommen.

Völlig ungeklärt sind die Hintergründe des Todes von Bischof Samuel von der Äthiopischen Orthodoxen Kirche. Der 42jährige Bischof, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, war am 4. Juni in seiner Wohnung erschossen aufgefunden worden.

Prof. Dr. Johannes Christian Hoekendijk, einer der bedeutendsten Missionswissenschaftler, der zuletzt am Union Theological Seminary in New York lehrte, ist am 25. Juni im Alter von 63 Jahren gestorben.

OKR Heinrich Lohmann, von 1964–71 Generalsekretär der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission in Hamburg, starb am 27. Juli im Alter von 71 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. 9. 1975)

Karl Lehmann, „Stillstand auf dem Weg zur einen Kirche?", Internationale katholische Zeitschrift, Heft 4/1975, S. 289–297.

Zehn Jahre nach dem Ökumenismus-Dekret beklagen viele, daß der ökumenische Frühling vorüber sei. „Man spürt keine vorwärtsweisende Dynamik mehr, eher breiten sich regressive Tendenzen aus; entsprechend der festgestellten Stagnation sind die Erwartungen gedämpft." Das läßt nach den Wegen fragen, die zu beschreiten sind, und nach den hemmenden Faktoren, die allzuoft übersehen werden. Übersehen wurde die Eigendynamik, die das offizielle Bekenntnis zur Ökumene ausgelöst hat. Hat man vergessen, daß mit dem Ökumenischen zugleich ein Prozeß in Gang kam und „daß die ökumenische Arbeit nach der Realisierung konkreter Teilziele verlangt" (S. 292)? Aber auch nichttheologische Faktoren hindern das ökumenische Miteinander; sie werden oft gerade da übersehen, wo eine erste Begeisterung das Ziel der Einheit allzuschnell in greifbare Nähe gerückt wähnt. Was ist zu tun? Zunächst kleine Schritte – aber sie müssen vom Ganzen, von den großen Zielen her ihre Verbindlichkeit erhalten. Ferner sollte man sich nicht begnügen mit einer theoretischen Kenntnis des anderen und seiner Kirchen; „die täglichen Lebensvollzüge und die eher verborgenen spirituellen Glaubensüberzeugungen" (S. 295), die ganze geistlich-lebensvolle Existenz gehört mit hinein in das gegenseitige Verstehen. Und schließlich: „Wer ernsthaft mit den anderen in einen Dialog tritt, muß sich wandeln lassen" (S. 295), muß die Achtung vor dem Andersartigen seines Partners üben, muß

bereit sein zu den Konsequenzen eines Dialogs. Was gefordert ist, ist „der ‚zweite Mut' zum Ökumenismus, der die erfahrenen Enttäuschungen überwindet" (S. 297). Hierzu bedarf es „neuer und unentwegter Pioniere".

Die Debatte über die gegenwärtigen Möglichkeiten des Ökumenismus hat einen neuen Anstoß erhalten durch das im Juli veröffentlichte Dokument des vatikanischen Einheitssekretariats „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene". Von katholischer und evangelischer Seite erschienen dazu Stellungnahmen, u. a.: *Ansgar Ahlbrecht*, „‚Neues' aus Rom", Ökumene am Ort, Nr. 7/8 1975, S. 1–2; *Reinhard Frieling*, „Authentisch ökumenisch", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4/1975, S. 61; *J. P. Michael*, „Eine Orientierungshilfe des Einheitssekretariats für die ökumenische Arbeit", Herder-Korrespondenz, Heft 8/1975, S. 376–379; *Hans Norbert Janowski*, „Genehmigte Ökumene", Evangelische Kommentare, S. 455.

Albert Brandenburg, „Zeitgemäße Marienlehre – Krise des Reformatorischen", Catholica, Heft 2/3/1975, S. 195–210.

Beinerts Versuch, die Mariologie als Schlüsseltheologie ökumenischen Verstehens zu interpretieren (Wolfgang Beinert: Maria und das ökumenische Gespräch, vgl. dazu ÖR, Heft 3/1974, S. 390 f.), folgt nun die erwartete Weiterführung. Die Linie hat Paul VI. mit seinem Lehrschreiben „Marialis Cultus" gewiesen, nachdem schon das Zweite Vatikanische Konzil die Marienlehre in der Kirchenkonstitution verankert hatte. „Daß in der Mariologie ein kirchentrennender Unterschied zwischen den Konfessionen nicht mehr zu bestehen braucht" (S. 195), ist die These, die Brandenburg aus dieser „zeitgemäßen Entwicklung der Mariologie" ableitet. Ein „ökumenischer Kairos" läßt „*Christus, Maria und Kirche* neu in ihrem schöpferischen Verbundensein" transparent werden. Die katholische Mariologie „nimmt selbst einen ökumenischen Charakter an" (S. 199), was sich daraus ergibt, „daß Maria für die *reformatorischen Christen* ein Zeichen des Anstoßes und Widerspruchs war und noch ist, daß Maria aber auch in weiten Bereichen der übrigen nichtkatholischen Christenheit, zumal bei den *Orthodoxen*, dann aber auch bei den *Anglikanern*, eine hohe Verehrung genießt. Bei den Orthodoxen gilt Maria besonders als Gottesmutter und als Hoffnung der Christen" (S. 199). Reformatorisches Denken sieht sich – „inmitten der Krise des Reformatorischen und des Nur-Soziologischen" (S. 199) – vor die Entscheidung gestellt: „Es gibt kein Evangelium ohne Christus, ohne Kirche, ohne den Heiligen Geist und ohne die Mutter Maria. Man kann die Tat Gottes nicht abblättern bis auf ein *kaltes, nüchternes* Bibelwort" (S. 201).

Brandenburgs Aufsatz repräsentiert einen bestimmten Aspekt der gegenwärtigen mariologischen Orientierung in der römisch-katholischen Theologie. Aus der Reihe weiterer – in dem genannten Catholica-Heft veröffentlichter Beiträge – seien genannt: *Paul-Werner Scheele*, „Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels", S. 92–113; *Leo Scheffczyk*, „Der trinitarische Bezug des Mariengeheimnisses", S. 120–131; *Hermann Kardinal Volk*, „Christus und Maria", S. 132 bis 144; *Heribert Mühlen*, „Der Heilige Geist und Maria", S. 145–163; *Johannes Joachim Degenhardt*, „Die Jungfrauengeburt", S. 164–168; *Johannes Madey*, „Marienlob im täglichen Beten der Kirche von Antiochien", S. 169–182; *Rudolf Graber*, „Maria und Petrus", S. 183–194; *Aloys Klein*, „Der Rosenkranz – eine zeitgemäße Gebetsform", S. 251–254; *Lorenz*

Kardinal Jaeger †, „Evangelium und katholische Marienlehre", S. 277–281.

Walter Müller-Römheld, „Ökumene in Afrika. Weltkirchenkonferenz in Nairobi 1975", Deutsches Pfarrerblatt, Heft 17/1975, S. 542–546.

Die Weltkirchenkonferenz wird in Nairobi anders ablaufen, als es in Jakarta der Fall gewesen wäre, viel unmittelbarer bestimmt durch die afrikanische Situation. Das bedeutet für die Europäer, die ebenso wie die amerikanischen Christen eine Abhängigkeit der Missionskirchen begründet haben: Sie „sind zum Ortstermin nach Nairobi gerufen, und sie werden am Tatort aussagen und zu diesen Worten hoffentlich auch später stehen, wenn der Rausch des Zusammenseins verflogen ist" (S. 542 f.). Haben die Europäer eine klare Konzeption? Gibt es überhaupt einen spezifisch europäischen Beitrag? Die Konferenz Europäischer Kirchen letztes Jahr in Engelberg hat keine gemeinsame Vorarbeit für Nairobi geleistet, aber der Beitrag könnte eine neue Bestimmung dessen sein, was Mission ist, vielleicht auch ein Vorstoß in der ekklesiologischen Debatte. Afrika demgegenüber hat sich deutlich ausgesprochen auf der Dritten Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz 1974 in Lusaka. Sie hat den Vorschlag eines Moratoriums nochmals eingeschärft und hat zur Solidarität im Kampf um Gerechtigkeit gerufen, wobei „afrikanische Christen nicht so ohne weiteres Gewalt verwerfen können" (Burgess Carr). Was geschieht in Nairobi? Es wird dabei auf die Akzentuierungen ankommen und auf die große Perspektive. „Die letzten Jahre waren von einem gefährlichen Circulus vitiosus bestimmt. Die theologische Einigungsbewegung der Kirchen schien an eine Grenze geraten zu sein, man wandte sich deshalb verstärkt sozialethischen Aufgaben zu, um die Gemeinschaft zu bewähren und zu stärken. Weil sich die ökumenische Bewegung aber kontroversen Fragen zuwandte, deshalb haben sich die Römisch-katholische Kirche, eine den Spannungen besonders ausgesetzte Weltkirche, und andere Kirchen zurückgehalten, weitere Schritte auf ökumenische Gemeinschaft hin zu tun. Europa setzt andere Prioritäten als Afrika. Die Frage in Nairobi wird sein, wie ein gemeinsames Konzept entwickelt und den Regionen zur Anwendung und individuellen Ausgestaltung übergeben werden kann" (S. 546).

Die bevorstehende Vollversammlung in Nairobi wird in verschiedenen Zeitschriften diskutiert; u. a. seien genannt: *Günther Gaßmann*, „Endstation in Nairobi?", Lutherische Monatshefte, S. 470–472; *Kurt Schmidt-Clausen*, „Kursbestimmung bei Unwetter. Wie wird der ÖRK seine Vollversammlung überstehen?", ebd., S. 502–505; *Hans-Wolfgang Heßler*, „Jesus Christus befreit und eint", Mennonitische Blätter, Heft 9/1975, S. 109–110.

Peter Sandner, „Jesus Christus im Bekenntnis afrikanischer Kirchen", Zeitschrift für Mission, Heft 2/1975, S. 68–87.

In den letzten Jahrzehnten ist immer wieder eine Confessio Africana gefordert worden, bezeichnenderweise mehr von westlichen Theologen als von Afrikanern. Aber eine solche Confessio Africana gibt es noch nicht. Es lassen sich jedoch Elemente einer Frömmigkeit darstellen, denen man in Afrika immer wieder begegnen kann, z.T. pointiert bei bestimmten Kirchentypen. So das Christusbekenntnis der alten äthiopischen orthodoxen Kirche: Ihr Christus „ist der wahre Gott der monophysitischen Glaubenstradition, der allein Heilige, der Überweltliche, der

Ewige, der im Mysterium des Sakramentes sein Volk besucht und an der heiligen Stätte spürbar, fühlbar, greifbar gegenwärtig ist" (S. 70). Hier spricht sich das für viele Afrikaner wichtige Erfahren des Liturgischen, auch des Mystischen aus, eine Erfahrung, für die protestantischer Intellektualismus als „Religion der Schulstunde" erscheint. Aber auch das Jesusbild, das protestantische Missionare brachten, hat sich dem afrikanischen Gemüt eingeprägt und vielen eine Lebensorientierung gegeben. Bedrohlich blieb aber immer das aus der traditionellen afrikanischen Religion gespeiste Wissen um Kräfte und Mächte. Ihnen gegenüber Christus als den Sieger zu erkennen und zu bekennen, dieser Durchbruch will erst jetzt gelingen. Er vollzieht sich zunächst gegenüber den metaphysischen Mächten, dann aber auch – wie das Anliegen der „Schwarzen Theologie" zeigt – im politischen Bereich. Noch andere, nicht weniger wichtige Elemente kommen hinzu: Christus, der Herr und König – verstanden nach Analogie der afrikanischen Häuptlingsvorstellung –, der seinen Stamm, das berufene Gottesvolk, verkörpert und zusammenfaßt in einer mystischen Einheit, die Lebende einschließt wie auch die Toten, die ins Ahnenreich vorausgegangen sind. Oder auch das Bild des Heilers, das in den unabhängigen afrikanischen Kirchen eine so große Rolle spielt. Und schließlich der leidende Gottessohn, in dem der ausgebeutete und unschuldig leidende Bantu das Bild des Angenommenseins erkennt.

Mit dem Bericht über Sandners wichtigen Artikel möchten wir zugleich die seit Januar 1975 erscheinende „Zeitschrift für Mission", herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft und der Basler Mission, vorstellen. In dieser Zeitschrift sind die bisher getrennt erscheinenden Zeitschriften „Evangelisches Missions-Magazin" und „Evangelische Missions-Zeitschrift" zusammengeführt. Bisher sind drei Hefte erschienen, deren Beiträge vielfach nicht nur die Mission, sondern darüber hinaus die gesamte ökumenische Debatte interessieren.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Hans-Jürgen Benedict, „Friedensbemühungen des Weltkirchenrates. Vom Koreazum Vietnamkrieg", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 7/1975, S. 275–286.

Albert Brandenburg, „Kirchliches Amt, Petrusdienst und Ökumene. Ansätze einer Konvergenz zwischen lutherischen und katholischen Christen", Stimmen der Zeit, Heft 9/1975, S. 613 bis 623.

Kilian McDonnell OSB, „The Catholic Charismatic Renewal: Reassessment and Critique", Religion in Life, Nr. 2/1975, S. 138–154.

Erwin Fahlbusch, „Katholiken und Protestanten. Empirische Daten und soziologische Analysen als Materialien einer künftigen Konfessionskunde", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4/1975, S. 66–74.

Joseph Hoffmann, „Zur Frage gelegentlicher eucharistischer Gastfreundschaft. Die Straßburger Weisungen und die Römische Instruktion", Una Sancta, Heft 2/1975, S. 95–105.

Leopoldo J. Niilus, „Die Menschenrechtsdiskussion in ökumenischer Sicht. Neuansätze und künftige Aufgaben", der überblick, Heft 2/1975, S. 2–5.

Walter J. Hollenweger, „Die Gaben des Geistes verstehen. Der Vatikan im Dialog mit den Pfingstlern", Evangelische Kommentare, Heft 8/1975, S. 495–496.

Konrad Raiser, „Die Wahrheit gemeinsam erkennen. Kriterien einer ökumenischen Theologie", Die Zeichen der Zeit, Heft 6/1975, S. 207–212.

Die Rassenfrage in Südafrika. Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz, Erzbischof Joseph P. Fitzgerald OMI, Herder-Korrespondenz, Heft 7/1975, S. 330–334.

Heinz Schütte, „Eine Verständigung über den päpstlichen Primat", KNA-Ökumenische Information, Nr. 33, 34 und 35/1975.

Neue Bücher

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Walter Kasper, Jesus der Christus. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974. 332 Seiten. Leinen DM 39,—.

Es sei erlaubt, zuallererst der ökumenischen Freude Ausdruck zu geben, die die Lektüre dieser Christologie eines prominenten katholischen Dogmatikers unmittelbar auslöst. Sie entzündet sich keineswegs bloß an der gewissenhaften Verarbeitung protestantischer Forschungsergebnisse und den aus diesen resultierenden Denkanstößen, sondern vor allem an einem weitgehenden Konsens in der Darstellung des Gegenstandes. Dabei bleibt diese Christologie gut katholisch, aber sie belegt überzeugend, wie nahe sich christlicher Glaube und Theologie heute bei Wahrung der eigenen konfessionellen Traditionen im Durchdenken des gemeinsamen Glaubensgrundes zu kommen vermögen.

Kasper geht bewußt von der historischen Fragestellung aus, baut also eine „Christologie von unten", setzt sich dabei den neuesten Ergebnissen der biblischen Exegese aus und nimmt so die jesuanische Basis ernst. Von da aus stößt er zur trinitätstheologischen Qualifikation der Gottessohnschaft Jesu durch, wobei eine neuartige Akzentuierung der Lehre vom Heiligen Geist im Rahmen der christologischen Erwägungen besondere Beachtung verdient. Darum vermag er Erlösung wesenhaft als „Befreiung" zu verstehen; seine spezielle Vertrautheit mit der Idee der Freiheit und deren Begründung in der Philosophie des Deutschen Idealismus bevollmächtigt ihn, in einen beachtlichen, das christliche Dogma nicht preisgebenden, sondern dieses neu begründenden Dialog mit gegenwärtigen Vorstellungen einzutreten. Wenn er beispielsweise die Idee der Solidarität zwischen den Menschen mit der Inkarnation Gottes in Christus begründet, leistet er einen wichtigen Beitrag für eine christliche Mitsprache bei der Diskussion über Grundfragen der heutigen Gesellschaft.

Diese dankbare Zustimmung wird nicht zurückgenommen, wenn einige kritische Anfragen an die Durchführung dieser bedeutsamen Christologie gerichtet werden. Diese knüpfen an die eigenartige Beiläufigkeit an, mit der die Ämter Christi, speziell sein „priesterliches Amt", behandelt werden, und betreffen daher durchaus ein zentrales Problem. Die Begründung der Stellvertretung, der Versöhnung und der Solidarität streift zwar den Widerspruch von Gnade und Sünde, von Geist und Buchstaben, reflektiert jedoch kaum die tötende Macht des „Gesetzes" im paulinischen Verständnis. Die Theologie des Kreuzes wird zwar gegenüber jedem religiösen und kirchlichen Triumphalismus gesucht und bejaht, aber ihre harte Konfrontation mit einem allgemeinen religiösen Anspruch erscheint

doch relativiert. Das Engagement für „Freiheit" und „Solidarität" setzt sich dadurch der Unterwanderung durch anders fundierte Ideologien aus und vermag deren Neigung zur gesetzlichen Handhabung von Freiheit und Solidarität wenig entgegenzustellen. Bejaht man des Autors Überzeugung, „daß es in der Christologie letztlich um das christliche Wirklichkeitsverständnis im weitesten Sinne des Wortes geht" (S. 23), läßt einen die Frage nicht los, ob die hier gelehrte „Versöhnung" die Realität des Bösen und ihre stete Aufstachelung durch das „Gesetz" zu überwinden vermag. Sind das bloß herkömmliche „lutherische" Vorbehalte, oder geht es hier nicht doch um gemeinsame Wahrheit, die „Christologie" zu verantworten hat?

Wilhelm Dantine

Stylianos Harkianakis, Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes. Mit einem Vorwort von Joseph Ratzinger. Kösel-Verlag, München 1975. 22 Seiten. Paperback DM 12,—.

Im Mittelpunkt dieser Regensburger Vorlesungsreihe stehen nicht die traditionellen Kontroversfragen der Schultheologie, sondern Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die auch der schlichte Gläubige wahrnehmen kann. Einzig die Ekklesiologie erhält darum nach sehr bemerkenswerten philosophischen Betrachtungen über „Ähnliches und Verschiedenes im Leben der Kirche schlechthin" als zwischen Ost und West strittiges theologisches Problem breiten Raum. Vom Standpunkt der vom Verfasser allerdings ungern so bezeichneten „eucharistischen Ekklesiologie" aus, die sich offenbar allmählich als die eigentliche orthodoxe Ekklesiologie erweist, werden die ekklesiologischen Dokumente des Zweiten Vatikanums einer kenntnisreichen und behutsamen Kritik unterzogen. In der Frage des päpstlichen Primats sieht der Verfasser freilich ein gegenwärtig noch unüberwindliches Hindernis für eine endgültige Aussöhnung.

In einem zweiten Vortragszyklus widmet sich der Verfasser den Spezifika des östlichen, nach seiner Darstellung in sich einheitlichen (?), und des demgegenüber stark differenzierten westlichen Mönchtums. Den tiefsten Unterschied zwischen beiden Typen sieht der Verfasser in der mehr futurischen westlichen und der mehr präsentischen östlichen Ekklesiologie begründet.

Ein dritter Abschnitt „Sakrale Kunst – die Bildmalerei" gipfelt in der Feststellung, daß die östliche Bildmalerei im Unterschied zur westlichen ihren Zusammenhang mit der Liturgie niemals verloren habe.

Das größere Maß an Gemeinsamkeit zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Theologie und Frömmigkeit hat den Verfasser dazu verleitet, den Protestantismus gelegentlich ausschließlich als negative Folie von der orthodox-katholischen Einmütigkeit abzuheben (S. 33). Über das hier angesprochene lutherische Traditionsverständnis ließe sich aber Differenzierteres sagen. Hier fehlt dem Verfasser das Einfühlungsvermögen, das seine Darstellung der orthodox-katholischen Gegensätze und Gemeinsamkeiten insgesamt wertvoll macht.

K. Christian Felmy

Heinrich Stirnimann / Lukas Vischer, Papsttum und Petrusdienst. Mit weiteren Beiträgen von G. Gaßmann, H. Meyer, D. Papandreou, K. Stalder, A. Stoecklin und Dokumente. (Ökumenische Perspektiven Nr. 7.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1975. 174 Seiten. Kart. DM 13,50.

Die im Titel des Bändchens an letzter Stelle angekündigten Dokumente sind

sicher das Wichtigste dieser Veröffentlichung. Es handelt sich vornehmlich um die lange angekündigten Ergebnisse des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA über „Amt und universale Kirche; Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat". Es ist das eindeutige Verdienst der Herausgeber dieses Bändchens, die Texte in deutscher Sprache zugänglich gemacht zu haben, an denen in den USA jahrelang gearbeitet wurde und von denen in der Fachliteratur zu lesen war, es würden darin überraschende Übereinstimmungen zwischen Lutheranern und Katholiken in der Frage des päpstlichen Primates erzielt. Letzteres ist auch ohne Zweifel der Fall. Mit Erstaunen stellt man bei der Lektüre fest, mit wieviel Objektivität und gegenseitigem Verständnis hier die Frage behandelt wird, die bislang als die theologisch-emotionale Spitze des reformatorisch-katholischen Dissensus angesehen wurde. Obwohl bei weitem nicht alle zugehörigen Probleme in diesem Dokument gelöst werden – die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit z. B. ist ausgeklammert –, so hat man doch den Eindruck, daß das Eis gebrochen sei und man nun endlich auch über diesen heiklen Sachverhalt miteinander sprechen könne, und zwar in einer Form, die uns vielleicht doch konkret weiterführen kann.

Das Wesentliche des eröffneten Gespräches liegt darin, daß lutherischerseits die Notwendigkeit eines einheitsstiftenden Amtes in der Kirche betont wird und daß man im päpstlichen Primat, „erneuert im Lichte des Evangeliums", eine legitime Möglichkeit der Wahrnehmung dieses Amtes sieht. Katholischerseits wird der Wille geäußert, der lutherischen Forderung nach biblischer Erneuerung des Petrusdienstes nachzukommen.

Das damit eröffnete Gespräch wird aufgenommen durch die Beiträge und Diskussionsvoten, die im besprochenen Bändchen abgedruckt sind. Sie sind alle insgesamt als erster Einstieg äußerst lesenswert, müssen aber im weiteren Gespräch noch um einiges ergänzt werden, besonders katholischerseits.

Hans-Jörg Urban

Reinhard Gaede, Kirche – Christen – Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit. Evangelischer Verlag Herbert Reich, Hamburg-Bergstedt 1975. 129 Seiten. Kart. DM 12,—.

Die Idee dieses Themas entstand im sozialethischen Seminar von Heinz-Dietrich Wendland. 1971 als theologische Dissertation in Münster angenommen, wurde die Arbeit jetzt in ergänzter Fassung veröffentlicht. Sie will dazu beitragen, daß die historische Aufklärung im Bereich der Friedensforschung ihren genuinen Platz erhält. Dazu bietet Gaede eine instruktive Einführung in den allgemein wenig bekannten Stand der Forschung zur Geschichte des politischen Protestantismus seit der Jahrhundertwende. Der Verfasser will vor allem ideologisch bestimmte Verhaltensweisen analysieren. Diese Aufgabe stellt sich der Christenheit zu allen Zeiten, da sie sich in der Auseinandersetzung mit ihrer zeitgeschichtlichen Umwelt von den Gefahren einer ideologischen Überformung und Transformierung der christlichen Botschaft – sei es von „rechts" oder von „links" – immer aufs neue im Gehorsam gegen ihren Herrn freimachen lassen muß. Freilich, wo Ideologiekritik zur Aufgabe des Historikers erhoben wird, muß sorgfältig darauf geachtet werden, daß ihre Interpretation den Hintergrund der gesamten historischen Abläufe nicht verkürzt.

Wenngleich die Fragestellung, wie sich die Christenheit zur Mitarbeit am Weltfrieden verhalten habe, in der kirchlichen Historiographie – z. B. bei Heinrich Her-

melink – keineswegs unberücksichtigt blieb, so ist es doch zweifellos ein besonderes Verdienst des Autors, hier gerade die Positionen der kirchlichen Minderheiten darzustellen, welche die Friedensbotschaft Jesu auch im weltlichen Raum ernst nahmen und dabei oft diejenigen beschämen mußten, die das unverkürzte Evangelium auf ihr Panier schrieben. Daß die Legende vom August 1914 sowie vom Dolchstoß 1918 und der heroisierende Mythos vom Frontgeist so stark in der evangelischen Presse grassierten, bleibt ein Schandmal kirchlicher Information, die sich vom biblischen Denken weit entfernt hatte. Der Verfasser stellt eindringlich dar, wie auch die Stellungnahmen der kirchlichen Organe zum Zusammenbruch 1918 zu einem großen Teil davon bestimmt wurden, daß „die Nation quasireligiös aufgewertet und der Auftrag der Kirche bedenkenlos mit der vorherrschenden Politik identifiziert" worden war. Von hier aus kam es zu einer Weg-Markierung, wo es dann in der einen Richtung nicht mehr sehr weit zu den „Deutschen Christen" war, in der anderen Richtung aber auch ein echter Lernprozeß für Konservative möglich wurde, um den sich ja Friedrich Siegmund-Schultze so sehr bemühte.

In den Schicksalsfragen der damaligen Nachkriegszeit wurde der überwiegende Teil der Kirchenchristen in Deutschland durch Traditionen bestimmt, die nicht den demokratischen, sondern den Obrigkeits- und Polizeistaat im Blick hatten, und sie tragen damit eine gewisse Mitschuld am Untergang der Weimarer Republik. Mit Männern wie Alfred Dedo Müller, Martin Rade, Friedrich Siegmund-Schultze und Paul Tillich fehlte es nicht an bedeutsamen Stimmen aus verschiedenen theologischen Lagern, die einer solchen verhängnisvollen Entwicklung entgegentraten. Es ist für den Beobachter und Kritiker der heutigen politischen Szenerie außerordentlich viel zu lernen von den gewiß oft unzulänglichen Bemühungen der religiös-sozialen Kreise, der ökumenischen Friedensbewegung und des internationalen christlichen Pazifismus der zwanziger Jahre. Diese leidvollen und schmerzlichen Erfahrungen sollten dringlich aufgenommen werden zu einer Zeit wie der unseren, in welcher die Christenheit gespalten ist durch die tiefgreifende Fragestellung „Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?".

Den schrecklichen Gefahren für die Seele des Menschen und für die Zukunft der Menschheit, die sich heute in einem destruktiven Denken und in einem radikalen Nihilismus manifestieren, kann nur in jener Vollmacht entgegengetreten werden, wie sie am 27. 7. 1923 der Schweizer Leonhard Ragaz in seiner Rede über „Christliche Revolution" auf der Konferenz des Internationalen Versöhnungsbundes in Nyborg folgendermaßen beschrieb: „Das Tragische und Unwahre der heutigen Lage besteht darin, daß die einen an Gott glauben, aber nicht an sein Reich auf Erden, die andern aber an das Reich auf Erden, aber nicht an Gott. Beides ist falsch, beides wird eine Unwahrheit und Verirrung. Diese Trennung wird zum Fluch der Welt. Die große Hilfe und Erlösung, die große Revolution, die alle andern erfüllt und aufhebt, besteht darin, daß diese beiden getrennten Hälften der Wahrheit zusammenkommen: der Glaube an Gott, der zugleich Glaube an sein Reich auf Erden ist. Christus als wahre Umwälzung der Welt" (zit. nach Gaede, S. 46).

Hermann Delfs

DIENST UND SENDUNG

Wolfgang Erk / Martin Scheel (Hrsg.), Ärztlicher Dienst weltweit. 25 Beiträge über Heil und Heilung in unserer Zeit.

J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1974. 327 Seiten. Linson DM 24,—.

Der Direktor des Deutschen Instituts für ärztliche Mission Tübingen, Pfarrer Dr. med. Martin Scheel, legt in diesem inhaltsschweren Buch zusammen mit dem Journalisten Wolfgang Erk eine Reihe von Vorträgen vor, die in den letzten 15 Jahren in den „Seminaren für christlichen ärztlichen Dienst" gehalten worden sind, nachdem sie von den einzelnen Autoren für den Druck überarbeitet wurden. Theologen (u. a. Gerhard Rosenkranz, Hans-Werner Gensichen, Horst Bürkle, Ernst Käsemann, Jürgen Moltmann) und einige Missionsärzte kommen zu Wort. So entsteht ein lebendiges Bild von der Vielschichtigkeit, in der heute jede Arbeit im Rahmen der „Ärztlichen Mission", des „weltweiten ärztlichen Dienstes" eingebettet ist.

Ärztliche Mission geschah zwar nie in Gestalt einer eigenen sendenden Missionsgesellschaft, war aber als dienender Teil einer solchen immer auch verbunden mit den historischen Gegebenheiten kirchlichen Handelns in Übersee. Jeder ärztliche Dienst in sog. Entwicklungsländern muß sich mit den dort gegebenen nationalen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Problemen auseinandersetzen. Martin Scheel gibt in einem Übersichtsreferat einen tiefen Eindruck von der rasanten Entwicklung, in die alle Missionstätigkeit und damit auch jeder ärztliche Dienst in Übersee geraten ist. Sie wird im treffend gewählten Bucheinband sinnvoll aufgezeigt: die Erdkarte von Dr. Arno Peters, Bremen, die alle äquatornahen Erdgebiete größer erscheinen läßt als die üblichen Landkarten, um dabei die wahren Größenverhältnisse anzudeuten.

Im Umgang mit Menschen in nichtchristlichen Religionen erkennt der dienende Arzt sehr bald, wie stark in Europa und USA ärztliches Handeln zu einer „technischen Medizin" degeneriert erscheint und als westlicher Export nicht geeignet ist, den Nöten von vielen Millionen zu begegnen. Es bedarf der grundsätzlichen Neubesinnung auf die eigentlichen Notfragen der Menschen, in der Tod und Leben, Heil und Heilung eingeschlossen sind. Nur so kann der ärztliche Dienst eines aus dem Glauben lebenden Menschen – und damit auch der Dienst eines jeden so lebenden Menschen – zu einem „heilenden Handeln" (Scheel) am Nächsten vorstoßen.

Besonders hervorheben möchte ich die Aufsätze: Gerhard Hoffmann, Theologie der ärztlichen Mission, E. Jansen Schoonhoven, Theologie des Kreuzes und heilendes Handeln, James C. McGilvray, Ärztliche Mission in der Zukunft.

Sollte eine Neuauflage vorbereitet werden, so erscheinen zwei Ergänzungen wünschenswert: 1. In Parallele zu dem beachtenswerten Aufsatz von Samuel L. Parmar (nach einem Vortrag in Bangkok 1974) über „Entwicklung: Prioritäten und Leitlinien" (ÖR 2/1975, S. 174 ff.) sollte ein „einheimischer" Arzt aus Übersee zu den besprochenen Fragen Stellung nehmen. 2. Das Deutsche Institut für Ärztliche Mission sollte alle verfügbaren und möglichst nachgeprüften statistischen Zahlen aus dem Bereich des Gesundheitswesens und der ärztlichen Versorgung in den sog. Entwicklungsländern zusammenstellen. Sie würden allen Mitarbeitern der Ökumene große Dienste tun.

Werner Röllinghoff

Heinrich-Hermann Ulrich, Missionarische Existenz heute. (Studienreihe für Verkündigung und Gemeindeaufbau, Heft 6.) Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1975. 71 Seiten. Brosch. DM 5,80.

„Bangkok und Lausanne sind gegenüber allen Vorstellungen von der Mach-

barkeit des Heils eindeutig auf biblischem Kurs . . .“ (S. 23). Tendenz und Ergebnis der Abhandlung über die Weltkonferenzen von Bangkok und Lausanne sind mit diesem Wort des Verfassers bezeichnet. So schon im Geleitwort von H. Thimme, daß „es offensichtlich erst der eindeutigen Bekenntnisaussagen von Lausanne bedurfte, um die etwas diffuse und teilweise verwirrende Mannigfaltigkeit des Geschehens von Bangkok auch auf die dort vorhandene christologische Mitte . . . zu ordnen“ (S. 5). Muß man also annehmen, daß die „missionarische Existenz heute“ nach Lausanne wieder in Ordnung ist, nachdem nach Bangkok „tiefe Verunsicherung . . . bis in die Gemeinden hinein sichtbar wurde“? (S. 6)

H. H. Ulrich will zum Lernprozeß, zur Nacharbeit der Bangkok- und Lausanne-Texte anregen. „Missionarische Existenz heute“ behandelt 1. die Problemstellung „Evangelisation der Welt in dieser Generation“; 2. die Rolle der Ortsgemeinde als Träger der missionarischen Dienste, u. a. die Moratoriumsdebatte; 3. Heil und Wohl im Kontext des Handelns Gottes; 4. Freiheit des Evangeliums; 5. Dialogbereitschaft und Dialogfähigkeit gehören unaufgebbar zum evangelischen Handeln; 6. Bekehrung und Weltveränderung. Abschließend werden die Texte von B. und L. noch einmal auf Übereinstimmung besehen. U. findet als christlichen Beitrag zur Weltgestaltung: die Anteilnahme an der „Tagesordnung der Welt“, an der sozialkritischen Predigt, an der Mitwirkung der Gestaltung der Gesellschaft und an dem Gebet (67).

In Lausanne wurde nach Meinung des Verfassers nicht alternativ gedacht. Die Weltkonferenzen werden komplementär verstanden (11, 12). Als Leser ist man nicht sicher an dieser Stelle, ob er mit dieser Interpretation beschwichtigt werden soll, um die gemeinsame Aufgabe der „missionarischen Existenz heute“ wahrzunehmen. Warum werden u. a. die Fragen der württembergischen Landeskirche an den ÖRK zitiert, aber nicht die Gesprächsergebnisse oder Antworten aus Genf (36)? Vielleicht hätten die vielen Zitate, im Kontext jeweils abgehoben, neben einer Übereinstimmung eine schärfere Unterscheidung und damit klarere Zielsetzungen für die gemeinsame Aufgabe verdeutlichen lassen? Für die Vorbereitung auf die Vollversammlung in Nairobi wäre es u. a. wichtig gewesen zu zeigen, daß in Bangkok die Stimme der Dritten Welt zu Wort kam und daß ähnliche Stimmen in Lausanne vernehmbar waren, wenngleich sie sich gegen die vorprogrammierten Äußerungen auf der Plattform und auf dem Papier nicht durchzusetzen vermochten. Als Lausanne-Teilnehmer vermißt man bei H. H. Ulrich den Hinweis auf die „Antwort von Lausanne“, die den Teilnehmern am Ende der Konferenz zugänglich gemacht wurde. Standen nicht beide Konferenzen, Bangkok und Lausanne, wenn auch mit unterschiedlicher Deutlichkeit unter dem Wort von Emilio Castro „We have come to the end of the missionary era . . . and the beginning of world mission“?

Mit der Erwartung des Schlußzitates: „Die Christenheit hat der Menschheit zu dienen . . ., damit sie sich wandle und werde, was von ihm verheißen ist“ (J. Moltmann) können die Ausführungen „Missionarische Existenz heute“ der Vorbereitung von Nairobi dienlich sein.

Günter Dulon

Evangelische Mission, Jahrbuch 1975. Im Auftrag des Verbandes evangelischer Missionskonferenzen hrsg. von Walther Ruf. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1975. 244 Seiten. Kart. DM 4,80.

Das Jahrbuch „Evangelische Mission 1975“ folgt wie bisher der fünffachen

Gliederung in Berichte, Dokumentation, Literatur, Statistik und Anschriften. Das Hauptreferat des Deutschen Evangelischen Missions-Tages 1974 von Herwig Wagner „Evangelisation im Kontext einer Kreuzestheologie" steht am Anfang – eine bedenkenswerte Besinnung auf Wesen und Auftrag der Evangelisation. Hervorgehoben seien auch die auf praktischen Erfahrungen beruhenden Gedanken von Paul Löffler über den Dialog mit dem Islam. Die Selbstdarstellungen der Kimbanguisten-Kirche in Zaire und des Rates der Kirchen in Indonesien enthalten wichtiges Informationsmaterial. „Rundschau" und „Dokumentation" sind bestimmt von der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz und dem Kongreß für Weltevangelisation in Lausanne. Hilfreich sind wie immer Buchbesprechungen und Literaturübersicht. Von unschätzbarem Wert erweisen sich wiederum Statistiken und Anschriften, auch für den ökumenischen Bereich. Darum gehört dieses Jahrbuch in jede Handbücherei für Mission und Ökumene! Kg.

VOR NAIROBI

Von Uppsala nach Nairobi. Ökumenische Bilanz 1968–1975. Offizieller Bericht des Zentralausschusses des ÖRK an die Fünfte Vollversammlung Nairobi 1975, bearbeitet und eingeführt von Reinhard Groscurth, mit einem Geleitwort von Helmut Claß. (epd-dokumentation, Bd. 15.) Eckart-Verlag, Bielefeld – Frankfurt 1975. 282 Seiten. Paperback DM 28,—.

Man wird das Geschehen auf der bevorstehenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi nicht verstehen können, ohne die gründliche Lektüre dieses Berichts, der – vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates in Auftrag gegeben – über die Entwicklungen seit Uppsala (seit 1968) orientiert. Und wie einschneidend waren diese Entwicklungen, wie viele Diskussionen haben sie in den Kirchen, namentlich auch bei uns, ausgelöst. Man denke nur an die Antirassismusdebatte, an die Strukturreform im ÖRK, an die sich neu entwikkelnden Formen einer Mitarbeit der römisch-katholischen Kirche. Auch die wichtigen Überlegungen bei Glauben und Kirchenverfassung über Konziliarität und Kircheneinheit, ebenso wie die Weltmissionskonferenz in Bangkok mit ihrem Vorschlag eines Moratoriums gehören zum Einschneidenden dieser Jahre seit 1968. Daß der ÖRK seit Uppsala 31 neue Mitgliedskirchen – die meisten kommen aus Afrika, Asien und Lateinamerika – in seine Reihen aufnehmen konnte, zeigt ebenfalls den Wandel an, der in der Ökumene vor sich gegangen ist. – Daß die deutsche Ausgabe dieses Berichts von einem der besten Kenner der ökumenischen Szenerie besorgt wurde, dazu die Sachkunde, die aus dem Dargestellten spricht, auch gerade im Blick auf Entwicklungen, bei denen eine Beurteilung sich nur schrittweise vortasten kann – das alles sind Merkmale, die das Buch auf die bevorstehende Vollversammlung hin als eine erstrangige Information empfehlen.

Richard Boeckler

Risk: Gottesdienstheft. Zeitschrift des Ökumenischen Rates der Kirchen für Fragen der kirchlichen Erneuerung. Genf, Vol. 11, No. 2–3/1975. 96 Seiten. Kart. Sfr. 6,—.

„Gottesdienst und Arbeit sollten als organisch ineinander übergehend verstanden werden." Wie wenig dieser Satz für die V. Vollversammlung des ÖRK nur eine Leerformel ist, zeigen Inhalt und Aufmachung des vorliegenden Gottesdienstheftes. Das sorgfältig ausgewählte Material (in Englisch, Französisch und Deutsch) bietet reichhaltige Möglichkei-

ten und Anregungen: Responsorien, Lieder, Gebete, Bekenntnisse, Fürbitten und ausgezeichnete Bilder zur Meditation. Es konzentriert die Gedanken zur Anbetung und reizt – über den aktuellen Anlaß hinaus – zur Verwendung bei Andachten, Gottesdiensten und Tagungen. Ein wertvolles, praktikables kleines Kompendium, dessen Wert den Preis weit übersteigt.

Heinz Szobries

MARXISMUS UND CHRISTENTUM

Günter Jacob, Der Christ in der sozialistischen Gesellschaft. Theologische Probleme und Folgerungen. Ein Sagorsker Vortrag. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1975. 48 Seiten. Brosch. DM 4,30.

Eine präzise, in der theologischen Gedankenführung und Formulierung bis ins Letzte durchdachte und ausgefeilte Standortbestimmung christlicher Existenz im Sozialismus, die unausweichliche Überlegungen und Konsequenzen auch für das Christsein im Westen geradezu aufnötigt. In drei Kapiteln werden die Themenkreise „Bekenntnis zu Gott und atheistische Bestreitung der Existenz Gottes" (wobei der Verfasser nach seiner Aussage Entscheidendes von Bonhoeffer gelernt hat), „Rechtfertigung und Gesellschaft" und „Christlicher Glaube und Ideologie" behandelt und dem Christen kritische Fragen ebensowenig erspart wie dem Sozialismus. Bemerkenswert ist dabei die positive und vorurteilsfreie Haltung, aus der heraus dieses geschieht – es ist die durch die Versöhnungstat Gottes geschenkte Freiheit, die dazu befähigt.

Der in Sagorsk im Rahmen der theologischen Gespräche zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Russischen Orthodoxen Kirche 1974 gehaltene Vortrag versteht sich als Beitrag zum Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" und sollte darum auch bei uns möglichst noch in die Vorbereitung auf die Vollversammlung in Nairobi einbezogen werden. Es dürfte kaum eine andere Veröffentlichung zu nennen sein, die aus der unmittelbaren Betroffenheit heraus so knapp und gezielt auf die Problematik „Bekenntnis zu Christus im Sozialismus" abgestellt ist. Kg.

Dorothea Neumärker, Josef L. Hromádka. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974. 300 Seiten. Linson DM 28,—.

Der tschechische Theologe J. L. Hromádka ist in der Bundesrepublik – zu Unrecht – fast nur durch sein politisches und ökumenisches Wirken bekannt geworden. Seine Bücher fanden wenig Beachtung, obwohl sie für die Gemeinden verständlich, für die „akademische" Theologie inspirierend und für die sog. Neue Linke bereichernd geschrieben sind.

Die Theologin D. Neumärker, die in Prag studierte und die Quellentexte (auch unveröffentlichte) im breiten Umfang der Vielsprachigkeit Hromádkas, also gerade auch im Tschechischen aufarbeitete, hat mit diesem Buch den Zugang zum Leben, Denken und Arbeiten des großen Theologen der böhmischen Brüder erschlossen. Der methodische Ansatz D. Neumärkers ist interessant. Er versucht jenem lebendigen Verhältnis von Theorie und Praxis, Theologie und Biografie, die sich im Lebenswerk Hromádkas gegenseitig befruchten und korrigieren, gerecht zu werden.

Hromádka trieb keine weltfremde Theologie, und seine Wahrnehmung der

Weltverantwortung verdankt ihre Radikalität und Integrität (und dadurch ihre Kommunikationsfähigkeit im internationalen Maßstab) dieser Verbindung von Denken und Leben. Seine Arbeit enthält Kritik für Ost und West, fand Kritik in Ost und West, vor allem aber Respekt und Schüler in allen Kontinenten. Die Leitfragen von D. Neumärker sind:

- Wie verstand er Sozialismus, und in welcher Weise setzte er sich für seine Verwirklichung ein?
- Wie war sein – oft als Geschichtstheologie denunziertes – Verhältnis zur Geschichte, und was motivierte ihn, sich mit Geschichte auseinanderzusetzen?
- Wie waren seine Entscheidungen theologisch motiviert?

Die lebendig und kenntnisreich dargestellte Biografie Hromádkas, die alle drei Fragestellungen verfolgt, führt zu einer Darstellung von Tradition und Kontext der Kirchen der böhmischen Brüder. Ihre Geschichte erweist sich in Hromádka als ein lebendiges Erbe. Beide Teile liefern einen notwendigen „Nachhilfeunterricht" für eine hierzulande oft „germanozentrische" Theologie und Kirchengeschichte.

Von gleicher Wichtigkeit ist aber der dritte Hauptteil, auf den besonders verwiesen wird, der der Auseinandersetzung Hromádkas mit dem Philosophen und dem ersten tschechischen Staatspräsidenten T. G. Masaryk gewidmet ist. In der Diskussion mit ihm hat Hromádka, unabhängig von Karl Barth und ungefähr gleichzeitig mit ihm, seine Theologie entwickelt, die den theologischen Liberalismus und den Kulturprotestantismus überwand. Im Unterschied zu Barth wäre allerdings darauf hinzuweisen, daß er ein theologisch reflektiertes Verhältnis zur humanistischen Tradition hat, ein ausgesprochen geschichtstheoretisches Interesse, das sein Denken und Leben in ungleich höherem Maße „weltoffen" machte. Das hatte Folgen, die das Buch eindrücklich und glänzend entfaltet. Sein sozialistisches Engagement und seine mutige Praxis für die Menschenrechte wollten die Errungenschaften und Ziele sowohl der französischen als auch der russischen Revolution nicht an politische Machtverwalter oder Zyniker verfallen lassen.

Wer die Geschichte der ökumenischen Bewegung und die Geschichte von Christentum und Sozialismus in den drei letzten Generationen studieren will, ihre Erbschaften und Impulse verstehen will, der kommt an J. L. Hromádka nicht vorbei. Das Buch ist der bisher einzige Zugang zu seinem Werk, und es ist ein sehr guter Zugang.

Martin Stöhr

Walther Bienert, Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung – kritisch untersucht. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1974. 412 Seiten. Ganzleinen DM 27,—.

Walther Bienert hat in bewundernswerter Weise Zitate gesammelt, systematisch zusammengetragen und in den Rahmen seiner, wie er es nennt, kritischen Untersuchung der Marxschen Religionskritik und Weltanschauung eingebaut.

Walther Bienerts Buch ist ein Beleg dafür, daß die schärfste Kritik an Marx nicht von seinen „totalen" Gegnern kommt, sondern von denen, die methodisch, inhaltlich oder politisch bei ihm in die Schule gegangen sind. Bienert war schon über Marx belehrt, ehe er sein gelehrtes, an Belegstellen und Gedanken reiches Buch schrieb, in dem er Marx' „Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht".

Schade, so vieldimensional das Buch in seinen fünf Grundkapiteln angelegt ist, es bleibt eindimensional in seiner Argumentation. Die fünf Kapitel:

1. Vom Aufklärungs-Humanismus zum gesellschaftlichen Atheismus
2. Karl Marx' Versuch einer philosophischen Aufhebung der Religion
3. Karl Marx' Kritik am Sozialversagen der Kirche
4. Karl Marx' materialistische Geschichtsauffassung als Weltanschauung
5. Bleibendes und Versinkendes.

Es steht einem Christen schlecht an, die eigene Position idealiter und intentional zu deuten und die Position des „Gegners" ohne den Differenzierungsprozeß seines Denkens und dessen Wirkungsgeschichte darzulegen. Noch einmal: es beeindruckt die Belesenheit des Autors, und doch vermißt man bei der Schilderung der Marxschen Grundgedanken die ganze Fülle seines Denkens. Wird zum Beispiel der Marxschen Anthropologie vorgeworfen, ihr Mensch sei „ein Wesen, dem nicht nur etwas als Ergänzung fehlt, dem vielmehr infolge des Nur-auf-sich-selbst-geworfenseins das Menschliche eindeutig ausgegangen ist" – so wäre es fair und wünschenswert, wenn auch der Marxsche Satz erwähnt und bedacht wäre, der das Bild korrigiert, daß es nämlich in der von Marx angestrebten Welt darum gehe, daß der Mensch „den anderen Menschen als Reichtum" erfährt. Ein wahrhaft christlicher Satz, ein aktueller Satz angesichts einer (von Marx präzise als) Konkurrenzgesellschaft beschriebenen Situation.

Ich vermute, W. Bienert wäre nicht damit einverstanden, wenn marxistische Wissenschaftler zur Interpretation von Calvins Theologie nur die Prädestinationslehre, zur Darstellung von Luthers Werk die Zwei-Reiche-Lehre und ihre jeweiligen negativen anthropologischen und sozialen Konsequenzen als hermeneutischen Schlüssel und als Materialprinzip der Erklärung benutzten. Bienert aber gebraucht die zahlreichen Äußerungen von Marx über die ökonomische Determiniertheit des Menschen und der Gesellschaft genau in dieser Weise. Dabei wird a) nicht berücksichtigt, daß diese Äußerungen von Marx in einem dialektisch gesehenen Zusammenhang stehen (was sie sicher nicht immer gegen eindimensionalen Mißbrauch sicherte, worauf z. B. Marcuse schon seit langem hinwies) und b) übersehen, daß diese Äußerungen Teile jener Analyse sind, deren Istzustand von Marx gerade nicht als Sollzustand verstanden wird.

Die Auseinandersetzung mit Marx' Denken kann heute nicht ohne eine Auseinandersetzung mit dem Neomarxismus und der gewiß unerfreulichen Geschichte kommunistischer Staaten geschrieben werden. Leider hat Bienert darauf verzichtet.

Martin Stöhr

KIRCHENRECHT

Hans Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht II. Grundlagen und Grundfragen der Kirchenverfassung in ihrer Geschichte. Luther-Verlag, Bielefeld 1974. 252 Seiten. Leinen DM 48,—.

Nach 13jähriger Pause – der 1. Band liegt inzwischen in 2. Auflage vor – ist dieser 2. Band des „ökumenischen Kirchenrechts" von D. nun erschienen. Sein Umfang reicht an die über 1 000 Seiten des 1. Bandes bei weitem nicht heran; aber auch davon abgesehen ist es dem Verfasser nun besser gelungen, seine Sicht des gewaltigen Stoffes in einen übersichtlichen Zusammenhang zu stellen. Im 1. Band drohte dieser Zusammenhang in der Überfülle des Materials unterzugehen. Insofern macht der Verf. es dem Leser nun leichter, insbesondere indem er die Erörterung einiger Einzelfragen in Exkurse am Schluß des Buches verweist.

Von seinem Gesamtentwurf einer Behandlung der Hauptprobleme des kirchlichen Verfassungsrechts legt der Verf. in diesem 2. Band einen ersten Teil vor. Er verbindet darin Darstellung und Analyse der kirchlichen Verfassungsgeschichte; eine „Darstellung der großen Institutionen des Kirchenrechts und der Versuch einer Verfassungstheorie der Kirche" sollen noch folgen (S. 18).

Zwei Problemkreise stehen im Mittelpunkt der rechtstheologischen Analyse dieses Bandes: die „Kette von Spaltungen", in der die Kirchengeschichte sich vollzogen hat, und die Strukturwandlungen, denen das Kirchenrecht in seiner Entwicklung unterworfen war (S. 103).

Die Ursachen der Spaltungen faßt D. unter den Begriffen der aktiven und der passiven Individuation zusammen. In der aktiven Individuation brechen die im christlichen Glauben enthaltenen Gegensätze auf und treten in ihre Elemente auseinander (S. 65). D. weist die „relativierenden Branch-Theorien oder verdammenden Abfalltheorien" ab und faßt die „kraftvolle Positivität" in den Blick, die durch diese Bewegung möglich geworden ist (S. 66). Letztlich ist diese Auffassung freilich von einer (vertieften) Branch-Theorie kaum grundsätzlich zu unterscheiden.

In der passiven Individuation wirken außerkirchliche Mächte „nach den ihnen eigenen Bildungsgesetzen auf die Kirche ein, indem sie Teile der Kirche zu subjektähnlichen Individuen prägen" (S. 73). D. untersucht ihren Sitz im Leben und ihre kirchenrechtliche Legitimität; letztere wird allerdings nicht so recht deutlich.

Auf dieser Grundlage entwickelt der Verf. ein differenzierteres Verständnis von Defizienz und Suffizienz der Kirchenverfassung. Da die Kirche „allein die Wahl (hat), sich zwischen den ihr möglichen Strukturelementen zu entscheiden" und, indem sie das eine wählt, das andere mit Notwendigkeit ausschließt, kann ein Defizienzurteil „nur in einem sehr bedingten Sinne gefällt werden" (S. 93). Die Bedeutung dieses Verständnisses für den ökumenischen Dialog braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden.

In der zeitlichen Gliederung der kirchlichen Verfassungsgeschichte geht D. von Sohm aus. Das Kirchenrecht des 1. Jahrtausends, das D. „epikletisch" nennt, beruhte auf einem ungebrochenen Glauben an den Hl. Geist; von ihm weiß die Gemeinde sich geleitet, rechnet aber auch mit der Verfehlbarkeit dieser Entscheidungen (S. 105 f.). Zu Beginn des 2. Jahrtausends wird dieses Kirchenrecht transformiert. Entscheidender Angelpunkt ist „die transzendentale Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit legitimen Handelns und Lebens der Kirche" (S. 111). Daraus ergeben sich verfassungsrechtliche Konsequenzen (S. 113 ff.). Auch im Sakramentsrecht wirkt diese Umbildung sich aus (S. 124 ff.).

In der Reformation wird die „transzendentale Frage noch einmal radikalisiert" (S. 131). Im übrigen zeigt sich in der Spaltung von Neukatholizismus, Luthertum und Calvinismus das Auseinandertreten verschiedener Lösungsmöglichkeiten des Problems des Jurisdiktionsanspruchs (S. 150).

In der Gegenwart, vor allem in dem Verzicht des 2. Vaticanum auf jede Anathematisierung, auch in der Theologie Karl Barths, findet D. Anzeichen dafür, daß die Epoche des transzendentalen Kirchenrechts zu Ende geht. Bewußt verzichtet er aber auf Aussagen über die sich ankündigende Zukunft.

Gegenüber diesem großartigen Aufriß treten kleinere Ungenauigkeiten zurück wie die Behauptung, in der Church of England werde der normale Gemeinde-

pfarrer „vicar", nämlich des Bischofs, genannt (S. 91); der „vicar" war aber ursprünglich Vertreter des Inhabers einer Pfarrei, die einer religiösen Gemeinschaft inkorporiert war. Nicht in diesen Einzelheiten liegt aber die Bedeutung des Werkes, sondern in der neuen Gesamtschau der kirchlichen Verfassungsgeschichte, an der die Theorie des Kirchenrechts in Zukunft nicht mehr vorbeigehen kann.

Hanns Engelhardt

Adalbert Erler, Kirchenrecht. Ein Studienbuch. 4. Aufl. C. H. Beck, München 1975. XVI + 232 Seiten. Kart. DM 24,80.

Ein zweites wissenschaftliches Lehrbuch des Kirchenrechts, das eine 4. Auflage erreicht hat, gibt es im 20. Jh. nicht. Um so beachtlicher ist der Umstand, daß diese Auflagen alle nach dem 2. Weltkrieg erschienen sind, in einer Zeit also, in der das Kirchenrecht im akademischen Unterricht ständig mehr in den Hintergrund des Interesses getreten ist. Die 1. Auflage, von der der Rezensent freimütig bekennt, daß sie zur Weckung seines Interesses am Kirchenrecht wesentlich beigetragen hat, erschien im März 1949, kurz vor Inkrafttreten des Grundgesetzes. Schon damals atmete das Buch ökumenischen Geist, der nicht nur in dem abschließenden Kapitel über den Ökumenischen Rat zum Ausdruck kam. Vielleicht noch bezeichnender ist das Zitat aus der Antigone des Sophokles, mit dem der Verf. sein Vorwort schloß: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da." Mag es zunächst auch auf die Zeit des Kirchenkampfes bezogen sein, so kann es auch für die zwischenkirchlichen Beziehungen richtungweisend sein. Rez. bedauert, daß das Zitat schon im Vorwort der 3. Auflage nicht mehr erscheint.

Verf. bekennt sich als Schüler von Ulrich Stutz, des Begründers der kirchlichen Rechtsgeschichte als eigenständiger wissenschaftlicher Disziplin. Diese Schülerschaft verengt seinen wissenschaftlichen Blick aber keineswegs. So kann er Rudolf Sohms umfangreiches Werk über das altkatholische Kirchenrecht als grundlegend anerkennen, obwohl Stutz es in Bausch und Bogen als „durch und durch quellenwidrig" und die elementarsten geschichtlichen Tatsachen auf den Kopf stellend abgelehnt hatte. Aber die harte Verurteilung ist Erlers Sache nicht, sondern das Verständnis für unterschiedliche Entwicklungen und ihr historisches Recht. Dem Studenten schien es oft nicht möglich, ihm hierin zu folgen; dem Rez. ist im Laufe der Jahre gerade dieser Aspekt der Erlerschen Arbeit immer lieber geworden.

Vergleicht man die 4. Auflage mit der 1., so zeigt sich, daß der Verf. keine grundlegenden Änderungen vorgenommen hat. Nach wie vor besteht das Buch aus zwei nahezu umfangsgleichen Hauptteilen, der kirchlichen Rechtsgeschichte und dem Kirchenrecht der Gegenwart, letzteres dreigeteilt in deutsches Staatskirchenrecht, katholisches und evangelisches Kirchenrecht. Lediglich drei neue Abschnitte sind dazugekommen: am Schluß des historischen Teils über die Entwicklung seit dem 2. Weltkrieg, im katholischen Kirchenrecht über das Ökumenische Konzil, im evangelischen Kirchenrecht über die rechtstheologischen Grundlagen. Diese Erweiterungen spiegeln die kirchenrechtliche Entwicklung des letzten Vierteljahrhunderts. Sie hat auch in den übrigen Abschnitten des zweiten Hauptteils ihren Niederschlag gefunden.

Nach wie vor gilt, daß das evangelische Kirchenrecht unter Verzicht auf viele Einzelheiten „vor allem in seinen großen theoretischen Zusammenhängen dargestellt" ist und auch für die Kanonistik „nur der Schlüssel zum äußeren Vorhof"

geboten werden soll (S. IX). Das ist verständlich, wenn auch bedauerlich. Immerhin hätte man sich gerade zu den heute bedrängenden Rechtsfragen zwischenkirchlicher Beziehungen einige konkretere Hinweise wünschen können.

Erlers Lehrbuch hat sich in rd. zweieinhalb Jahrzehnten kirchenrechtlichen Unterrichts bewährt. Es ist zu begrüßen, daß es auf dem neuesten Stand und wieder greifbar ist.

Hanns Engelhardt

THOMAS MÜNTZER

Walter Elliger, Thomas Müntzer, Leben und Werk. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. 842 Seiten. Leinwand DM 98,—.

Mit dieser Biographie hat der emeritierte Bochumer Kirchenhistoriker seine langjährigen Forschungen beeindruckend zusammengefaßt. Die Darstellung liest sich in ihrer vorbildlich zuchtvollen Sprachgestaltung flüssig, obgleich der Verfasser in seinen ausführlichen Analysen des Schrifttums Müntzers dem Leser viel abfordert. Aber die von jeder Form der Modernisierung der Texte Abstand nehmende Wiedergabe der Texte soll das Nachprüfen der Analysen erleichtern. Das ist um so wichtiger, als die Müntzerforschung marxistischer Historiker, die Elliger kennt und kritisch auswertet, insgesamt als Irrweg erwiesen werden soll. Aber das Buch setzt sich auch mit einem Forscher wie Carl Hinrichs beharrlich kritisierend auseinander. Die Kontroversen werden sachlich ausgetragen. In zehn Kapiteln ist der Stoff nicht übersichtlich genug gegliedert. Fortlaufende Seitenüberschriften wären hilfreich gewesen. Ausführlich wird Müntzers liturgisches Werk gewürdigt, dagegen konnte auf manche Aspekte der Theologie Müntzers, die schon monographisch behandelt wurden, weniger als vielleicht erwünscht eingegangen werden, darunter auch auf das natürlich immer wieder anklingende Thema Luther und Müntzer und Müntzer und der Bauernkrieg. Der Verfasser konzentriert sich ganz auf seine biographische Aufgabe und scheidet deshalb alles aus, was ein geschlossenes Gesamtbild nur verwirren würde. Für viele Leser wird dieses Werk eine herbe Enttäuschung sein. Denn es bestätigt so ganz und gar nicht den heutigen, schon wieder abklingenden Trend, Müntzer zum Revolutionär umzufunktionieren. Elliger versteht ihn als einen eigenständigen Theologen, der sich als Gottesknecht sah, gerufen zum Gehorsam *Gott* gegenüber, dessen eigenes Werk auch bleiben sollte, was Müntzer mit den Gotthörigen ins Werk setzte. Es ginge M. also nicht um revolutionäre Aktionen kreatürlicher Provenienz, sondern um die Anerkennung des göttlichen Willens, der auf eine erneuerte apostolische Kirche zielt. Im Gefolge davon steht dann sicherlich auch der Gedanke an einen grundlegenden Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse in der erneuerten Kirche zur Diskussion. Elliger lehnt es ab, in Zwickau, Allstedt, in der Zeit der großen Schriften und selbst nicht im Übergang zum Aufruhr jeweils Radikalisierungen in Müntzers Denken ausmachen zu können, wie dies mit unterschiedlicher Akzentsetzung nicht nur marxistische Historiker vorgeschlagen haben. Er nennt drei Grundelemente reformatorischen Denkens, die Müntzer in jeder Phase seines Einsatzes in gleicher Weise festhielt. Einmal ist das die Erkenntnis von der geistgewirkten Kraft des unüberwindlichen Christenglaubens, der die Gemeinde wieder christusförmig machen soll, dann ist es das ihm offenbarte Wissen, daß Gottes Gericht unmittelbar bevorsteht, wobei das Gericht als eine radikale Beseitigung der tyrannischen Herrschaft der Gottlosen verstanden wer-

den müsse, schließlich ist es das prophetische Sendungsbewußtsein Müntzers.

Elliger hat oftmals scharfsinnig Fehldeutungen der bisherigen Forschung widerlegt und einleuchtende, bessere Interpretationsvorschläge geboten. Auch den Arbeiten des prominenten und das ephemere Maß zweifellos weit überragenden M. Bensing kann er mehrfach unkorrekte Quellenauswertung nachweisen. Trotzdem hätte man die Auseinandersetzung mit einigen Aspekten des heutigen Müntzerbildes, z. B. mit Nipperdeys „Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer" (1963), intensiver führen können. Im Umbruch der Täuferforschung und im Zusammenhang einer intensivierten reformationsgeschichtlichen Forschung überhaupt wird es auch im Blick auf Elligers imposant einheitliche Müntzerauffassung – sie erinnert an Holls Lutherbild aus einem Guß – noch zu mancher Infragestellung heute gängiger Auffassungen kommen, die das Müntzer-Verständnis nicht unbeeinflußt lassen kann. Nach wie vor muß das spätmittelalterliche und mystische Erbe bei Müntzer noch genauer abgeklärt werden. Aber insgesamt bedeutet dies Werk eine Klarstellung von Format.

F. W. Kantzenbach

BEGEGNUNG MIT POLEN

Jürgen Moltmann / Martin Stöhr (Hrsg.), Begegnung mit Polen. Evangelische Kirchen und Herausforderung durch Geschichte und Politik. Chr. Kaiser Verlag, München 1974. 208 Seiten. Kart. DM 15,80.

Unter den Publikationen der letzten Jahre zum deutsch-polnischen Verhältnis kommt dem vorliegenden Sammelband insofern eine besondere Bedeutung zu, als in ihm auch schon der direkte Dialog, ohne die oft divergierenden Standpunkte zu verschweigen, geführt wird und dabei das ehrliche Bemühen um eine Versöhnung sich wie ein roter Faden durch alle, z.T. sogar beachtlichen Beiträge hindurchzieht. Denn gerade im deutsch-polnischen Verhältnis hat der christliche Glaube – und das ist die Meinung aller 16 Autoren – eine einmalige Chance, auch in die politischen Beziehungen hineinzuwirken, die Spannungen zwischen beiden Völkern zu entschärfen und, fernab von jedem oberflächlichen Harmonisierungsversuch, die Bedingungen für eine neue, gemeinsam gestaltete Zukunft zu schaffen.

Wie ehrlich dieser Versöhnungswille bei allen Beteiligten auch sein mag, die politische Wirklichkeit ist freilich, und auch das wird in diesem Band deutlich, vom angestrebten Ziel noch weit entfernt. Denn dazu bedarf es nicht nur einer radikalen Umkehr im Denken aller, sondern auch, gleichsam als Vorstufe dazu, genauer Kenntnisse der vielfach sogar höchst komplexen Probleme, die dieses Verhältnis immer noch, trotz aller politischen „Normalisierungs"-Versuche, belasten. Wie verhängnisvoll sich Unkenntnis und vor allem Vorurteile gegenüber unserem östlichen Nachbarn ausgewirkt haben und noch weiterhin auswirken können, zeigt ja zur Genüge unsere Geschichte.

Darum leitet diesen in 4 Themenkreise aufgegliederten Band ein Rückblick ins vorige Jahrhundert ein. Schon in diesem liegen nämlich entscheidende Wurzeln der Katastrophe, die Millionen Menschen Leben und Heimat gekostet haben. D. h., der deutsch-polnische Antagonismus beginnt schon – wie der polnische Historiker Topolski im ersten Beitrag nachzuweisen sich bemüht – mit den Teilungen Polens sowie mit einer daraus resultierenden Mentalität, die beide Völker einander entfremdete, sich in Vorurteilen auswirkte und schließlich zum Krieg, zum Versuch der Ausrottung des polnischen

Volkes führte. Schon damals entstanden die „bleiernen Gewichte", die heute noch an unseren Füßen hängen, die wir aber, ohne vergessen zu dürfen, überwinden müssen, wollen wir in eine bessere Zukunft gehen. Um diese geschichtlichen Bedingungen muß man wissen, will man dann auch, was im 2. Teil ausgeführt wird, die „Konditionen für die Zukunft", d. h. die von deutschen und polnischen kirchlichen Kreisen schon unternommenen Bemühungen um eine Pazifizierung dieses Verhältnisses verstehen. Wie schwer diese Pazifizierung aber selbst unter Christen tatsächlich immer noch ist, wie selbst in dieser neuen Phase des deutsch-polnischen Gesprächs die Standpunkte immer noch divergieren, wird in einer geradezu erregenden, wegen der Ehrlichkeit aber auch verheißungsvollen Weise am Dialog zwischen Raiser, dem Juristen und langjährigen Präses der Synode der EKD, einerseits und dem polnischen Theologen Benedyktowicz andererseits über das Opfer, welches die Deutschen mit der Anerkennung ihrer östlichen Grenze gebracht haben, deutlich. Und worin diese Divergenzen schließlich auch theologisch begründet sind, erhellt wiederum – nach einem Überblick über das kirchliche Leben im Polen der Gegenwart – dann der 4. Teil, welcher der auf unser Thema bezogenen theologischen Arbeit in Polen und Deutschland gewidmet ist.

Folgt man den Intentionen der Herausgeber, aber auch der anderen deutschen und polnischen Autoren, wird man – und das sei in dieser Besprechung auch getan – zunächst einmal dankbar für die Tatsache sein müssen, daß diese Gespräche in dieser offenen Weise überhaupt geführt wurden. Schon die Klärung der Standpunkte, die Erhellung geschichtlicher Tatsachen und der politischen Problemfelder ist ein entscheidender Schritt in eine gemeinsame Zukunft. Und wenn der Kritiker – was nur in einer genaueren Analyse geschehen könnte – auf die einzelnen, auch theologischen Differenzen hinweisen sollte, so möge bedacht sein, daß diese sich nicht etwa nur auf das deutsch-polnische Verhältnis beschränken, sondern auch quer durch die deutsche Diskussion gehen. Wo der Hebel zu ihrer Überwindung im theologischen, weltanschaulichen und politischen Bereich letztlich anzusetzen ist, wird besonders im beachtlichen Beitrag des Darmstädter Kirchenpräsidenten Hild über den „Ernstfall Frieden", aber auch in dem des Bischofs Lohse über den „Christus der Juden" und den „Messias der Christen" deutlich. Diese beiden Beiträge stehen am Ende des Bandes; ihr Geist und Inhalt werden aber bei allen weiteren Gesprächen, sollen diese über einen kleinen Kreis hinaus auch in die weite Öffentlichkeit auf Versöhnung hin wirken, immer schon am Anfang stehen müssen.

Paul Wrzecionko

ERWACHSENENKATECHISMUS

Evangelischer Erwachsenenkatechismus – Kursbuch des Glaubens. Im Auftrage der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands herausgegeben von Werner Jentsch, Hartmut Jetter, Manfred Kießig und Horst Reller. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1975. 1356 Seiten. Leinen DM 25,—.

Dieser Erwachsenenkatechismus ist ein ökumenisches Ereignis. Das ist von anderer Seite schon ausgiebig gewürdigt worden. Er ist zugleich bildungstheologisch von hervorstechender Bedeutung. Wenn man sich allein die hohe Zahl der beteiligten Mitarbeiter (17 Kommissionsmitglieder, 200 Fachleute!), die eine geschlossene Gemeinschaftsleistung vorlegen, vergegenwärtigt, so kann man diesem Unternehmen seinen Respekt nicht versagen. Daß

die einzelnen Abschnitte einem Erprobungsverfahren unterlagen (Einzelinterviews, Tests in Gruppen evangelischer Erwachsenenbildung, Gutachten von Einzelpersonen, Erprobung in Ausbildungs- und Unterrichtssituationen), ehe sie ihre endgültige Fassung erhielten, ist dem Ganzen gut bekommen.

So entstand ein Werk, das vielleicht wegen seines Umfanges einer durchgängigen Lektüre Schwierigkeiten bereiten wird, aber eben besonders auch als Nachschlagwerk – aufgeschlüsselt durch das Inhaltsverzeichnis, verschiedene Register, Literaturnachweise und Vor- und Rückverweise im Text – gern benutzt werden wird. Besonders für die Praxis in Schule und Gemeinde wird der Katechismus seine Bedeutung haben. Denn es werden Curricula angeboten, deren Verortung in den Fragen des heutigen Menschen liegt und die von den Autoren als „Modelle im Umgang mit der Wirklichkeit" (S. 37) bezeichnet werden. Die Grundeinteilung, die bei fast jeder Lehreinheit Anwendung findet – Einstieg, Information, Reflexion, Konkretion – bleibt nicht in einer engen Lehrdarbietung stecken, sondern führt bis zur praktischen Anwendung des Dargestellten. Die theologische und pädagogische Fruchtbarkeit der im Ansatz von Paul Tillich vorliegenden „Methode der Korrelation" wird allenthalben sichtbar.

Kurzum, ein Buch, das auf einen erheblich vorhandenen Bedarf treffen dürfte und dem man nur wünschen kann, daß es aufgenommen wird.

Dietrich Gang

Nachwort der Schriftleitung

Auch dieses letzte Heft vor Nairobi bringt noch einige bedenkenswerte Beiträge für die Vorbereitung der V. Vollversammlung. Daß die traditionelle Zielvorstellung des ÖRK, die „Einheit" der Christenheit zu verwirklichen, einer neuen Besinnung und differenzierteren Begriffsbestimmung bedarf, machen die ersten beiden Beiträge von Dr. Geiko Müller-Fahrenholz und Prof. Christian Walther deutlich. In diesen Zusammenhang gehört auch der unter „Dokumente und Berichte" abgedruckte Bericht über das Treffen der unierten Kirchen in Toronto, vor allem im Blick auf die „Erläuterungen und Empfehlungen", die sich an die Botschaft der Konsultation anschließen. Hier scheinen uns wichtige Neuansätze des Einheitsverständnisses sichtbar zu werden.

Aus den Kirchen der DDR bringen wir – in Fortsetzung und Ergänzung des Artikels von Generalsuperintendent Gottfried Forck in Heft 2/1975 – einen zweiten Beitrag aus der Feder von Rektor Christoph Hinz, der im Juliheft der „Ecumenical Review" veröffentlicht worden ist. Superintendent von Stieglitz stellt in seinen Überlegungen noch einmal die weltmissionarische Verantwortung des ÖRK heraus, die im Vollzug der 1961 beschlossenen Integration von Mission und Ökumene für die Überlegungen und Planungen in Nairobi bestimmend sein sollte. Frau Dr. Ilse Brinkhues (altkatholische Delegierte) und Frau Hildegard Zumach, die Vorsitzende der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, sprechen Gedanken aus, die in den Diskussionen von Nairobi beachtet werden sollten.

Damit haben wir in den letzten beiden Jahrgängen unserer Zeitschrift eine große Anzahl von Beiträgen veröffentlicht, die der Vorbereitung auf Nairobi in unseren Kirchen dienen sollten. Gelegentliche Überschneidungen und Wiederholungen – wenn auch jeweils unter anderem Aspekt – haben wir dabei ebenso in Kauf genommen wie provozierende Thesen und gegensätzliche Standpunkte. Nur so meinten wir die in Nairobi zu erwartende Gesprächslage erhellen, aber auch schon jetzt zu gewissen Vorklärungen beitragen zu können. Das gilt natürlich auch für den von uns ausdrücklich erbetenen „evangelikalen" Beitrag von Dekan Rolf Scheffbuch in Heft 3/1975 „Vergebliche Liebesmühe?", der besonders in Kreisen der württembergischen Landessynode zu lebhaften Auseinandersetzungen geführt hat. Dekan Scheffbuch selbst hat sich in einer ausführlichen Stellungnahme vom 10. 9. 1975, auf die wir hier nur verweisen können, zu der Kritik an seinem Aufsatz geäußert und seine Aussagen im einzelnen begründet. Da es um Fragen geht, die für das Verhältnis der deutschen Kirchen zum ÖRK über den württembergischen Bereich hinaus von Bedeutung sind, haben wir in diesem Heft auch einer kritischen Meinungsäußerung zu dem genannten Artikel Raum gegeben. Die „Ökumenische Rundschau" möchte sich im Sinne ihres Auftrags auch hierbei als „Ausspracheforum" für eine Klärung und Verständigung in den Sachproblemen verstanden wissen.

Der unter „Dokumente und Berichte" an erster Stelle stehende Beitrag von Dr. Aloys Klein (Paderborn) will nicht nur über Entstehung und Inhalt des katholischen Synodendokuments „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" informieren, sondern zur Beschäftigung mit dieser in seiner ökumenischen Relevanz kaum zu überschätzenden Verlautbarung in Studien- und Arbeitskreisen anregen (Text siehe ÖR 2/1975, S. 240 ff.).

Schließlich möchten wir auf die ausgewogene Wertung und Beurteilung der von Walter Künneth und Peter Beyerhaus herausgegebenen Schrift „Reich Gottes oder

Weltgemeinschaft?" aufmerksam machen. Der Rezensent, der holländische Theologe Prof. Hendrikus Berkhof (Leiden) – seit Jahrzehnten ein ebenso engagierter und befähigter wie erforderlichenfalls auch kritischer Mitarbeiter in der ökumenischen Bewegung –, findet unserer Meinung nach den richtigen Einstieg, um verhärtete Fronten aufzubrechen, die „echten geistlichen Sorgen" der Evangelikalen ernst zu nehmen, aber auch Fehldeutungen und Verzeichnungen unmißverständlich entgegenzutreten. Es ist uns freundlicherweise gestattet worden, diesen Text, der im Januar 1976 auch in „The Ecumenical Review" erscheinen wird, jetzt schon abzudrucken.

Mit Abschluß dieses Jahrgangs geht die „Ökumenische Rundschau" vom Evangelischen Missionsverlag, der seine verlegerische Tätigkeit einschränkt, auf den Verlag Otto Lembeck (Frankfurt/Main) über. Seit ihrer Gründung im Jahre 1952 hat der Evangelische Missionsverlag unsere Zeitschrift herausgegeben. Wir nehmen den bevorstehenden Wechsel zum Anlaß, dem bisherigen Leiter des Verlages, Herrn Dr. Horst Quiring, für das Interesse und die Mühe aufrichtig zu danken, die er der „Ökumenischen Rundschau" in den 24 Jahren ihres Erscheinens hat zuteil werden lassen. Zugleich geben wir unserer Freude Ausdruck, daß es gelungen ist, im Verlag Otto Lembeck mit Herrn Dr. Walter Müller-Römheld, dem langjährigen Leiter des Verlagsbüros des ÖRK in Genf, eine neue verlegerische Heimat gefunden zu haben, die beste Voraussetzungen für Fortführung und Gestaltung unserer Zeitschrift bietet.

Kg.

Nachwort des Verlages

Wir nehmen den Wechsel des Verlags bei der Ökumenischen Rundschau und den Beiheften zum Anlaß, dem Schriftleiter, Herrn D. Dr. Hanfried Krüger, von ganzem Herzen dafür zu danken, daß er in zwanzigjähriger Schriftleitertätigkeit die Ökumenische Rundschau ausgebaut und ihr Gesicht geprägt hat. Unter seiner Leitung konnte die Auflage gesteigert, der Umfang erweitert und die Zahl der Autoren vermehrt werden.

Wir bitten alle Bezieher ab 1. Januar 1976 alle Bestellungen, Anfragen usw. zu richten an den

Verlag Otto Lembeck
6000 Frankfurt/Main 1
Leerbachstraße 42
Ruf (0611) 721836

Wir wünschen dem neuen Verleger, Herrn Dr. Walter Müller-Römheld, die gleiche vertrauensvolle Zusammenarbeit mit Schriftleiter und Herausgebern für die Zeitschrift und die Beihefte.

Evang. Missionsverlag GmbH

Prof. Dr. Hendrikus Berkhof, Julianalaan 18, Oegstgeest, Niederlande / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Ilse Brinkhues, 53 Bonn, Gregor-Mendel-Straße 28 / Prof. D. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Dr. Hermann Delfs, 1 Berlin 12, Jebensstraße 3 / Pastor Günter Dulon, 2 Hamburg 13, Mittelweg 143 / Dr. Hanns Engelhardt, 6204 Taunusstein 1, Lessingstraße 32 / Pastor Dr. K. Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / OLKR Dietrich Gang, Kassel-W., Stephanstraße 6 / Rektor Christoph Hinz, 3301 Gnadau, Haus 15, DDR / Prof. Dr. F. W. Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14 / Dr. Aloys Klein, 479 Paderborn, Leostraße 19 a / OLKR Dr. Hartmut Löwe, 35 Kassel-W., Brasselsbergstraße 17 / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Dr. Werner Röllinghoff, Tropenheim Paul-Lechler-Krankenhaus, 74 Tübingen / Superintendent Dr. Klaus v. Stieglitz, 46 Dortmund, Friedrich-Engels-Straße 10 / Pfarrer Martin Stöhr, Evangelische Akademie Arnoldshain, 6384 Schmitten/ Taunus 1 / Pastor Heinz Szobries, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Hans-Jörg Urban, 479 Paderborn, Leostraße 19 a / Prof. Dr. Christian Walther, Hochschule der Bundeswehr, 2 Hamburg 70, Holstenhofweg 85 / Prof. Dr. Dr. Paul Wrzecionko, 44 Münster, Sertürnerstraße 25 / Hildegard Zumach, 507 Bergisch-Gladbach, Gertrudenstraße 36.

1. SEP. 1976
27. MAI 1977
17. APR. 1978
19. Mai 1978
9. 6. 78
- 7. MAI 1979
13. 5. 80
27. JAN. 1981
- 3. MRZ. 1983