N11< 32238673 021

UB Tübingen

E 21472 F

Ökumenische Rundschau

25. Jahrgang
Heft 1
Januar 1976

KURT STALDER
Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen

HANS A. FREI
Konziliarität an der Basis

HANS P. SCHMIDT
Zur Bedeutung neuer christlicher Gruppenbildungen für die Kirchen

KARL CHRISTIAN FELMY
Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung

ATHANASIOS BASDEKIS
Bemerkungen zu den Konsensustexten über die Taufe und Eucharistie

WOLFGANG LIENEMANN
Menschenrechte in der Entwicklung

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

INHALT

Kurt Stalder, Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen 1

Hans A. Frei, Konziliarität an der Basis oder: Was hemmt die ökumenische Bewegung? 17

Hans P. Schmidt, Zur Bedeutung neuer christlicher Gruppenbildungen für die Kirchen 24

Karl Christian Felmy, Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung 45

Athanasios Basdekis, Bemerkungen zu den Konsensustexten über die Taufe und Eucharistie, besonders aus der Sicht der Orthodoxie 64

Wolfgang Lienemann, Menschenrechte in der Entwicklung 72

Dokumente und Berichte

Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene (Hans-Jörg Urban) 84

13. Kongreß des Baptistischen Weltbundes in Stockholm 1975 (Heinz Szobries) 96

Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) stellt sich der ökumenischen Herausforderung (Karl Heinz Voigt) 100

Die orthodoxe Kirche inmitten der revolutionären Umwandlung der äthiopischen Gesellschaft (Jan-Gerd Beinke) 102

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 110

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. D. 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 Landstraße 109, Postfach 174025, Fernruf 74 05 66. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

Verlag:

Verlag Otto Lembeck, 6 Frankfurt am Main 1, Leerbachstraße 42, Ruf (0611) 72 18 36.
Postscheckkonto Frankfurt (BLZ 500 100 60) Kto.-Nr. 6 14 54 - 602.
Bankkonto: Frankfurter Sparkasse v. 1822 (BLZ 500 502 01) Kto.-Nr. 50-357936.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 80 bis 140 Seiten. Jahresbezugspreis 28,— DM zuzüglich 2,— DM Porto. Einzelstück 8,— 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.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1976 — 25. JAHRGANG

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Basdekis, Athanasios	Bemerkungen zu den Konsensustexten über die Taufe und Eucharistie, besonders aus der Sicht der Orthodoxie	64
Basdekis, Athanasios	Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Griechenland nach der Verfassung vom 9. Juni 1975	381
Betz, Ulrich	Christus befreit und eint — aber wie?	291
Bintz, Helmut	Nairobi aus freikirchlicher Sicht	281
Blatezky, Arturo	Nairobi 1975 und die Dritte Welt	299
Boeckler, Richard	Nairobi im Spiegel der Weltökumene	337
Dietrich, Gabriele	Menschliche Entwicklung — Die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens	227
Eßer, Hans Helmut	Erwägungen zur theologischen Gestalt von „Nairobi“	134
Felmy, Karl Christian	Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung	45
Frei, Hans A.	Konziliarität an der Basis oder: Was hemmt die ökumenische Bewegung?	17
von Hammerstein, Franz	Aufgaben des ökumenisch-christlich-jüdischen Dialogs nach Nairobi	501
Konstantinides, Chrysostomos	Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern	489
Lefringhausen, Klaus	Entwicklungspolitik als innenpolitisches Problem	394
Lienemann, Wolfgang	Menschenrechte in der Entwicklung	72
Lochmann, Ullrich	Kampf um Befreiung — Wer gegen Wen?	212
Margull, Hans Jochen	Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft	194
Nelson, J. Robert	Die amerikanischen Kirchen treten in das dritte Jahrhundert ein	461
Newbigin, Lesslie	Nairobi 1975. Ein persönlicher Bericht	149
Nipkow, Karl Ernst	Sich selbst mit den Augen der andern sehen	202
Nordholt, Heinz-Hermann	Nairobi geht weiter	244
Ruhbach, Gerhard	Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive. Überlegungen zum Accra-Dokument	349
Scheele, Paul-Werner	„Wahre Weggemeinschaft“	254
Scheele, Paul-Werner	Gemeinsames Zeugnis im Vollzug. Lausanne — Nairobi — Rom	478
Schlingensiepen, Ferdinand	Ein ökumenisch gelebtes Leben. Zum 70. Geburtstag von Bonhoeffer	333
Schmid, Viola	Frauen in Nairobi	241
Schmidt, Hans P.	Zur Bedeutung neuer christlicher Gruppenbildungen für die Kirchen	24
Slenczka, Reinhard	Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen	184

Z A 4521
6d 1408

Verfasser	Titel	Seite
Stalder, Kurt	Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen	1
von Stieglitz, Klaus	Das ganze Evangelium für alle Menschen	169
Thomas, Gerhard	Nairobi 1975 — von der DDR aus gesehen	160
Wagner, Harald	Einheit der katholischen Kirche in „fragmentarischer" Gestalt?	371
Wolf, Arnold Jacob	Als Rabbi in Nairobi	309
Zaphiris, Chrysostomos	Die Teilnahme der Orthodoxen Kirche in Nairobi	271

Dokumente und Berichte

Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene (Hans-Jörg Urban) 84

13. Kongreß des Baptistischen Weltbundes in Stockholm 1975 (Heinz Szobries) 96

Evangelisch-methodistische Kirche stellt sich der ökumenischen Herausforderung (Karl Heinz Voigt) 100

Die orthodoxe Kirche inmitten der revolutionären Umwandlung der äthiopischen Gesellschaft (Jan-Gerd Beinke) 102

Wort des Rates der EKD zur Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 315

Christlicher Widerstand in Südkorea (Karl Herbert) 399

Das Ökumenische Patriarchat und seine Auslandsdiözesen (Athanasios Basdekis) 412

Dialog zwischen Christentum und Islam (Eberhard Troeger und Hans Georg Asmussen) 416

50 Jahre Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Heinz Szobries) 423

Die Kontinuität ökumenischer Konzepte. Zentralausschußsitzung des ÖRK in Genf 1976 (Walter Müller-Römheld) 513

Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 527

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Adler, Elisabeth	Ökumene im Kampf gegen Rassismus	442
Andresen, Carl	Geschichte des Christentums, Bd. 1	563
Ansprenger, Franz	Die Befreiungspolitik der Organisation für Afrikanische Einheit 1963—1975	575
Arnold, W. / *Heßler*, H.-W.	Ökumenische Orientierung Nairobi 1975	452
Bautz, Fr.-Wilhelm	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 9. und 10. Lieferung	448
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1973	445
Beinert, Wolfgang	Ortskirche und Ökumene	564
Benedict, Hans-Jürgen	Internationalismus und Ökumene	441
Bertholet, Alfred / *v. Campenhausen*, Hans	Wörterbuch der Religionen	578
Bethge, Eberhard / *Jasper*, Ronald	An der Schwelle zum gespaltenen Europa. Der Briefwechsel zwischen George Bell und Gerhard Leibholz 1939—1951	565
Beyerhaus, Peter / *Betz, Ulrich* (Hrsg.)	Ökumene im Spiegel von Nairobi '75	557
Bsteh, Andreas (Hrsg.)	Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt	559
Busch, Eberhard	Karl Barths Lebenslauf	449
Cardenal, Ernesto	Das Evangelium der Bauern von Solentiname	569
Denzler, Georg (Hrsg.)	Papsttum — heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage	562
Diez-Alegría, José María	Ich glaube an die Hoffnung	564
Dombois, Hans	Kirche und Eherecht 1953—1972	126
Dostal, Walter (Hrsg.)	Die Situation der Indios in Südamerika	568
Dyer, George J. (Hrsg.)	Ein katholischer Katechismus	563
Finsterhölzl, Johann	Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers	122
Flückiger, Felix / *Anz*, Wilhelm	Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert	436
Friebe-Baron, Christine	Abendmahlsgemeinschaft als eschatologisches Problem	561
Frohnes, Heinzgünter / *Knorr*, Uwe (Hrsg.)	Die alte Kirche. Bd. I der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte	124
Gaßmann, G. / *Lienhard*, M. / *Meyer*, H.	Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum angl.-luth. und angl.-kath. Gespräch	117
Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.)	Umstrittenes Täufertum 1525—1975	119
Grulich, Rudolf / *Pulte*, Peter (Hrsg.)	Nationale Minderheiten in Europa	128
Harding, Leonhard	Die Politik der Republik Südafrika	574
Harding, Leonhard	Afrikanische Politik im Südlichen Afrika	576

Verfasser	Titel	Seite
Hermle, Reinhard (Hrsg.)	Konflikt und Gewalt. Texte zur Lage in Nordirland 1972—1974	576
Hollenweger, Walter	Glaube, Geist und Geister. Professor Unrat zwischen Bangkok und Birmingham	566
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Bd. 9 — 1970	448
Ruf, Walther (Hrsg.)	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1976	567
Jedin, Hubert (Hrsg.)	Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II/2	435
Kliewer, Gerd Uwe	Das neue Volk der Pfingstler	572
Knecht, Sebastian	Die Vision des Papstes	121
Küng, Hans / *Lapide*, Pinchas	Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog	567
Kunst, H. / *Herzog*, R. / *Schneemelcher*, W.	Evangelisches Staatslexikon, 2. Aufl.	127
Kupisch, Karl	Kirchengeschichte I — V	123
Lapide, Pinchas	Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum	568
Lembke, Ingo	Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas	571
Lindquist, Martti	Economic Growth and the Quality of Life	439
Maier, Irene (Hrsg.)	Gleichberechtigung der Frau in Recht und Politik der Vereinten Nationen	440
Micewski, Andrzej	Das Deutschlandbild in der katholischen Publizistik Polens 1969—1974	578
Moltmann, J. / *Vischer*, L. (Hrsg.)	Manifeste der Hoffnung	118
Moltmann, Jürgen	Kirche in der Kraft des Geistes	558
Nash, Margaret	Ecumenical Movement in the 1960s	120
Neill, St. / *Moritzen*, N. / *Schrupp*, E. (Hrsg.)	Lexikon zur Weltmission	447
Noth, Gottfried	Gehorsam in Christus	450
Oswalt, Julia	Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung	126
Ökumenisches Institut Berlin	Die Kirche im Gespräch der Kirchen	451
Plate, Manfred	Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode	437
Rahner, Karl / *Vorgrimler*, Herbert	Kleines Theologisches Wörterbuch, 10. Aufl.	449
Reinartz, Ingomar (Hrsg.)	Nahost-Konflikt	128
Röer, Hans	Heilige-profane Wirklichkeit bei Paul Tillich	560
Scheele, Paul-Werner	Nairobi — Genf — Rom. Die Weltchristenheit vor und nach der 5. Vollversammlung des ÖRK	556
Schilson, Arno	Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte	125
Schmitt, Hugo	Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein	438
Smet, Walter	Ich mache alles neu. Kirchliche Erneuerung im Heiligen Geist	437

Verfasser	Titel	Seite
Staemmler, Klaus	Polen aus erster Hand	577
Strasser-Bertrand, O. / *de Jong*, O.	Geschichte des Protestantismus in Frankreich und den Niederlanden	436
Stuhlmacher, Peter	Der Brief an Philemon	122
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten Bd. 18 (1975)	446
—	Taizé und das Konzil der Jugend	452
Tenhumberg, H. / *Thimme*, H. (Hrsg.)	Kirchen im Lehrgespräch	558
Thunberg, Lars	Nordisk ekumenisk årsbok 1975—1976	446
Trautwein, Dieter	Mut zum Fest. Entdeckungen, Anstöße, Beispiele für Familien, Gruppen und Gemeinden	579
Trautwein, U. und D. / *Gollin*, H. und J.	Mehr Hoffnung — mehr Einheit	450
Ustorf, Werner	Afrikanische Initiative. Simon Kimbangu	445
Vischer, Lukas	Veränderung der Welt — Bekehrung der Kirchen	555
Voigt, Karl-Heinz	Warum kamen die Methodisten nach Deutschland?	436
Weiße, Wolfram	Südafrika und das Anti-Rassismus-Programm	442
Wietzke, Joachim	Theologie im modernen Indien — Paul David Devanandan	444
Zaretzky, I. / *Leone*, M. (Hrsg.)	Religious Movements in Contemporary America	572

Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen

VON KURT STALDER

Prof. Dr. Werner Küppers zum 70. Geburtstag

Die ökumenischen Aufgaben, die mir übertragen wurden, brachten es mit sich, daß ich mich mit zunehmender Intensität mit dem Problem beschäftigen muß, inwiefern eine „gegenseitige Anerkennung" der kirchlichen Ämter möglich sei und in welchem Umfang aus einer noch begrenzten und bedingten Anerkennung bereits praktische Konsequenzen gezogen werden könnten. Dabei stoße ich immer wieder auf die Frage, ob nicht der Art, wie das Verhältnis von Lokalkirche und Einheit der Kirche gesehen wird, in diesem Zusammenhang eine fundamentale Bedeutung zukomme. In dem weitgreifenden Problemkomplex, der mit dieser Frage in Sicht kommt, und auch in der persönlichen „Problemgenese" spielen u. a. zwei bedeutende neuere ökumenische Texte eine beträchtliche Rolle: der Bericht über die „Einheit"[1], wie er von der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi und der Text über „Das Amt"[2], wie er von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung in Accra den Kirchen zu Studium und Stellungnahme vorgelegt wurde. Dies veranlaßt mich, einige der Fragen, die mir aus diesen Zusammenhängen erwachsen sind, aufzunehmen und ein Stück weit zu reflektieren.

I.

In neun Thesen seien zuerst die Voraussetzungen meiner Überlegungen angegeben:

1. Wie die Sünde und ihre Folgen in der Trennung und Feindschaft zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander bestehen, so erweist die Versöhnung in Jesus Christus ihre Wirklichkeit in der Wiederherstellung der Gemeinschaft, wobei sich die neue Gemeinschaft mit Gott im Werden von Gemeinschaft unter Menschen zeigen muß und diese Gemeinschaft von Menschen in der Gemeinschaft mit Gott, in der Teilhabe am trinitarischen Leben gründet. Versöhnung kann darum nicht individualistisch, sondern nur gemeinschaftlich verstanden und erfahren werden.

2. Wie die Sünde Preisgabe und Verlust von Freiheit ist, so ist Versöhnung Befreiung. Versöhnung kann darum keinen zwanghaften Automatismus zur

Folge haben. Das zeigt sich u. a. darin, daß zwar die ganze Schöpfung ihr Leben aus der Versöhnung in Christus hat, daß aber dennoch von vielen diese Versöhnung nicht gesehen und die Gemeinschaft mit Gott und den Menschen nicht oder doch nicht in ihrem ganzen Umfang gewollt und vollzogen wird.

3. Wo an einem Ort die Versöhnung in Christus erkannt und die Befreiung zur Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ergriffen und konkret vollzogen wird, da ist Kirche.

4. Da sich konkreter Vollzug von Gemeinschaft nur in einem bestimmt umgrenzten Raum ereignen kann, tritt Kirche grundsätzlich als „Kirche an einem Ort" (im folgenden als „Lokalkirche" bezeichnet) in Erscheinung. In jeder derartigen Lokalkirche ist die ganze Wirklichkeit von Kirche gegenwärtig, da in ihr die Macht der Versöhnung und die Teilhabe am trinitarischen Leben ganz gegenwärtig sind. Man kann darum von jeder Lokalkirche sagen, daß sie eine soteriologisch-trinitarische Realität sei, in der mitten in diesem Aeon die Wirklichkeit der Versöhnung konkret begegnet und konkret gelebt und erfahren wird.

5. Soll in der Gemeinschaft der Kirche die ganze Wirklichkeit der Versöhnung erfahren werden, wie sie in Christus gewirkt wurde, so kann sich diese Gemeinschaft nicht bloß punktuell, also nicht allein in den einzelnen gottesdienstlichen Versammlungen verwirklichen. Vielmehr muß sie Gemeinschaft in Kontinuität mit den Aposteln und mit Christus sein, in einer Kontinuität, die es auch ermöglicht, den Menschen ganz, für die ganze Dauer seines Lebens und mit allen seinen Problemen aufzunehmen und zu tragen. Und die gottesdienstliche Versammlung hat ihre konstitutive Bedeutung gerade als Ausdruck und Vollzug dieser Kontinuität.

6. Wie Vater, Sohn und Geist ihre Einheit nicht in der Aufhebung, sondern in der Erfüllung ihres Gegenüber-Verhältnisses haben, so ist es auch in der Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern, dem Apostel und seinen Gemeinden, zwischen Mann und Frau in der Ehe und wohl auch in anderen Gemeinschaften. Und so ist auch die Gemeinschaft der Kirche durch zahlreiche Gegenüber-Verhältnisse konstituiert, durch welche die Versöhnung in Christus, die Kontinuität mit den Aposteln und Jesus, die Teilhabe am trinitarischen Leben zu einem konkreten Geschehen wird. Dies geschieht a) durch bestimmte Menschen, durch deren Person und Dienst Christus in der Kirche und gegenüber der Kirche im Sinn von 2Kor 5,20 repräsentiert wird, indem diese Menschen a1) sichtbar in die Kontinuität mit Jesus und den Aposteln hineingestellt, ordiniert werden, a2) das Evangelium verkündigen, a3) die Feier der Eucharistie leiten und die anderen Sakramente vollziehen, a4) der ganzen Gemeinschaft ermöglichen, sich als entscheidungs- und handlungsfähige Körperschaft zu konstituieren,

und diese Körperschaft leiten, a5) allen Gliedern die Möglichkeit geben, ihre Gaben und sich selbst im Dienst der Gemeinschaft zu entfalten und so ganz das zu werden, was ihnen zu sein gegeben ist, a6) dafür sorgen, daß alle Probleme und Sorgen der Gemeinschaft und ihrer einzelnen Glieder beachtet, gemeinsam gelöst oder getragen werden. b) Von seiten der Gemeinschaft und ihrer einzelnen Glieder geschieht es, indem sie sich im Gegenüber zu den Repräsentanten Christi b1) konkret zu Christus und seiner Kirche bekennen, b2) ihre Gaben und sich selbst im Dienst an Christus und der Kirche einsetzen und entfalten, b3) sich als mitverantwortlich an allen Aufgaben der ordinierten Diener Christi beteiligen und sich b4) auch darin als Geistträger erweisen, daß sie ihrerseits die ordinierten Diener mit der Herrschaft Christi kritisch konfrontieren; denn auch der Geist ist Herr. c) Aber auch alle Glieder der Gemeinschaft sind einander, einzeln oder in verschiedenen Gruppenkonstellationen, in Gegenüber-Verhältnissen verbunden, damit sie einander das erfüllen, was in 1Kor 12 und 13 zusammengefaßt ist. Und d) gemeinsam und einzeln stehen sie dem Anspruch gegenüber, der nach Mt 25,31ff von allen Leidenden in und außerhalb der Kirche ausgeht. Durch den Vollzug aller dieser Gegenüber-Relationen wird die Kirche zu einem laufenden Prozeß der Wahrheits- und Entscheidungsfindung und des gemeinsamen Handelns, an dem alle Glieder beteiligt sind, so daß sowohl die Gemeinschaft selbst als auch ihre einzelnen Glieder darin ihre Erfüllung finden.

7. Als diese Gemeinschaft ist die Kirche in die Welt gesendet. Sie wäre nicht diese Gemeinschaft, wenn sie ihre Sendung in die Welt nicht wahrnähme. Sie würde aber auch ihrer Sendung nicht gerecht, wenn sie nicht diese Gemeinschaft wäre.

8. Gerade darum, weil von der Lokalkirche das alles zu sagen ist, was bisher ausgeführt wurde, in ihr also die ganze ekklesiale Wirklichkeit gegenwärtig ist, kann die Lokalkirche keine sich in sich selbst abschließende Monade sein. Sie weiß, daß durch die Sendung der Apostel auch andere Lokalkirchen ins Dasein gerufen wurden, und muß darum erwarten, daß sich ihre eigene soteriologisch-trinitarische Realität darin bestätige, daß sie in den anderen Lokalkirchen dieselbe Wirklichkeit gegenwärtig findet, sich selbst in den anderen Lokalkirchen wiedererkennt. Sie muß sich darum mit jeder anderen Lokalkirche verbunden sehen und diese Einheit in allen sich bietenden Kontaktmöglichkeiten zum Ausdruck bringen.

9. So erfahren die Lokalkirchen, daß ihr Gemeinschaftscharakter auch eine geographisch-universelle, eine ökumenische Realität ist. Die Universalität dieser Gemeinschaft und Einheit ist aber nicht durch die Vielzahl von Lokalkirchen und ihre Summierung konstituiert – in diesem Sinn hätte man nie von Universalität reden können –, sondern dadurch, daß der soteriologisch-trinitarische Grund

jeder Lokalkirche seiner Natur nach universell ist. Insofern kann man sagen, daß jede Lokalkirche selber eine universelle Realität sei und daß sie darum in jeder anderen Lokalkirche auch denselben universellen Charakter und die Einheit wiederfinden muß. Die universelle Einheit der Kirche ist nicht Produkt, sondern Grund aller Lokalkirchen; und nur darum, aber darum erst recht, ist es auch Gebot, diese universelle Einheit sichtbar und erfahrbar zu machen. Somit kommt nicht nur die Spaltung in einer Lokalkirche, sondern auch die Spaltung zwischen Lokalkirchen einem Zerreißen des Christus gleich.

II.

Indem ich von den eben dargelegten Voraussetzungen herkomme, enthält für mich die Beschreibung der Einheit in E 2 mehr, als von den Verfassern des Berichts intendiert ist. Nach E 5 soll es sich in E 2 nicht um eine Definition der Kirche handeln, und es soll auch keine bestimmte Ekklesiologie vorausgesetzt sein. Ob die zweite Negation vollumfänglich zutreffen kann, ist mir fraglich. Ich will aber nicht darauf insistieren, weil ich den Verfassern glauben muß, daß sie keine bestimmte Ekklesiologie bieten und in E 2 allein darstellen wollen, was es etwa bedeuten möchte, wenn die von Gott gewollte und der Kirche gegebene und darum von den dem Ökumenischen Rat angehörenden Kirchen wieder erstrebte Einheit an einem Ort verwirklicht wäre. Diese Intention der Verfasser braucht mich aber nicht daran zu hindern, unter gewissen Vorbehalten E 2 als eine Darstellung einer Kirche an einem Ort zu betrachten und zu gebrauchen. Dabei beziehen sich die Vorbehalte weniger auf die Unvollständigkeit der Formulierung als darauf, daß sie nicht in weiteren theologischen Zusammenhängen situiert ist, und darauf, daß die aufgezählten Elemente nicht untereinander verbunden sind. So erscheint das Amt erst am Ende der Umschreibung und nur unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Anerkennung, so daß man nicht recht weiß, ob das Amt für die Einheit der Kirche an einem Ort eine konstitutive Bedeutung haben soll und worin sie zu sehen wäre oder ob es nur de facto, aber ohne tieferen Zusammenhang zu den Elementen gehöre, in denen Einigkeit erreicht werden müßte. Jedenfalls sind die „verpflichtete Gemeinschaft", das „eine Brot" und das „gemeinsame Leben" in der Aufzählung weit von der Erwähnung des Amtes getrennt, und in alinea 2 von E 37 wird sogar einer methodischen Trennung der Diskussion über die Eucharistie von der Diskussion über das Amt das Wort geredet. Man könnte allerdings die bloße Aufzählung, die keinen sachlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Elementen herstellt, auch dahin interpretieren, daß alles als gegenseitig verbunden zu denken sei und darum auch alles miteinander zugleich im Gang sein müsse,

so daß an dieser Stelle ein bloßer Katalog genügen würde. Man müßte dann folgern, daß die Kirche an jedem Ort in der ganzen Welt dem in E 2 Gesagten entsprechen und daß durch die gegenseitige Anerkennung dieser Kirchen und ihr gemeinsames Handeln ihre Einheit zu Tage treten solle. Das ist vielleicht so gemeint; nur wird es nie ausdrücklich gesagt.

Diese Vorbehalte machen klar, daß E 2 in der Tat weder eine Definition der Kirche darstellt noch eine bestimmte Lehre von der Kirche zum Ausdruck bringt und so wohl auch nicht voraussetzt (E 5), jedenfalls keine klar erkennbare. E 2 formuliert also auch keine Zielvorstellung von der Einheit der Kirche; der Abschnitt gibt allein an, was alles in einer solchen Zielvorstellung vorkommen und seinen organischen Ort erhalten müßte. Dies entspricht auch der Intention des Textes. Insofern enthalten meine Feststellungen auch keine Kritik, und wenn ich von „Vorbehalten" sprach, so sollte damit nur gesagt sein, warum ich den Text von E 2 tatsächlich nicht unverändert als Umschreibung einer Lokalkirche im Sinne meiner Voraussetzungen verstehen und gebrauchen könnte.

Wenn ich aber die Aussagen von E 2 in den Rahmen meiner bereits angedeuteten Sicht von einer Lokalkirche einfüge, so kommt mit der Wendung von der „völlig verpflichteten Gemeinschaft" etwas zur Sprache, das mir als besonders wichtig erscheint und das ich deshalb noch etwas weiter ausführen möchte. Die Erklärung, welche die genannte Wendung in E 11 erhält, ist wiederum nicht sehr systematisch. Deutlich ist aber auch der ethische Aspekt der „völlig verpflichteten Gemeinschaft" hervorgehoben. Es heißt, daß die Glieder der Kirche Ihm (sc. Christus) und einander völlig verpflichtet seien und daß die Teilhabe an dieser Gemeinschaft nichts Geringeres bedeute „als einen erneuerten Willen und Geist", „eine sich selbst vergessende Liebe zu allen, für die Christus starb". Wenn in der Kirche die Wirklichkeit der Versöhnung als Wiederherstellung der Gemeinschaft unter den Menschen gegenwärtig sein soll, muß diese Gemeinschaft nach These 5 in der Lage sein, ihre Glieder ganz, mit ihrem ganzen Leben, von der Geburt bis zum Tod, und mit allen ihren Problemen und Nöten anzunehmen und zu tragen, und sie muß dabei sogar über ihre Grenzen hinausgreifen. Dies kann aber nicht nur eine Sache des einzelnen sein, und zwar nicht allein deshalb, weil es oft die Kräfte des einzelnen überschritte, sondern noch viel mehr darum, weil die meisten Probleme der Menschen ihrer Natur nach Gemeinschaftsprobleme sind. Der ethische Aspekt der Kirche als Gemeinschaft ist also in der Tat zentral.

In ihren ersten Jahrhunderten brachte die Kirche diesen Aspekt durch ihre weit über ihre eigenen Grenzen hinausgreifende Liebestätigkeit und die damit verbundenen Anliegen der Bußdisziplin eindrücklich zur Darstellung. Mit der

Zeit wurden viele dieser Sozialaufgaben staatlichen Institutionen übertragen und die arbeitsteilige Wirtschaft mit ihren Folgen hinsichtlich Mobilität und Siedlungsweise paralysierte weithin auch die Wohnortsgemeinschaften. Infolge dieser Entwicklung geriet auch der Gemeinschaftscharakter der Kirche im alltäglichen Leben immer mehr außer Sicht. Wie mir scheint, ist die Bedeutung dieses Tatbestandes noch immer nicht genug beachtet. Erst recht unterließ es die Kirche, genügend neue Formen auszubilden, die es ihren Gliedern möglich machten, in der atomisierenden, pluralistischen Industriegesellschaft das Gemeinschaftliche der Kirche zu vollziehen und zu erfahren. An Anlaß fehlte es nicht; denn gerade die tiefsten Gemeinschaftsfragen werden durch staatliche und soziale Sicherung nicht gelöst. Eine fertige Lösung können sie überhaupt nicht finden, weil Gemeinschaft, wie das Leben selbst, nur ist, indem sie immer neu gesucht und verwirklicht wird. Dies ereignet sich, wo Menschen zur Erfahrung gelangen, daß sie einander dort, wo es ans Innerste geht, also bei der Frage nach Gott, nach der Wahrheit des Glaubens, nach Gut und Böse, etwas zu sagen, zu helfen und sein vermögen. Darin erfahren sie sogar in gemeinsamem Dunkel eine Erhöhung ihrer Würde und die Wirklichkeit der Gemeinschaft. Solange nicht genügend Muster gefunden und praktiziert werden, in denen Glieder der Kirche in immer neuen Gruppierungen und an jeder Frage, die an sie herantritt, derart die Wirklichkeit der Gemeinschaft finden, daß die Kirche, wie oben am Schluß von These 6 gesagt wurde, zu einem laufenden Prozeß der Wahrheits- und Entscheidungsfindung und des gemeinsamen Handelns wird, bleibt ein Satz wie der in E 11, daß die Kirche „nicht lediglich eine Institution oder Organisation", sondern Gemeinschaft sei, eine bloße Deklamation. Und solange ist es auch nicht verwunderlich, daß selbst die Eucharistie oft nicht als Gemeinschaft konstituierend empfunden, sondern als ewas betrachtet und behandelt wird, das allein für den einzelnen bedeutsam ist.

In größerem oder geringerem Umfang ist das, was ich meine, immer geschehen, sonst hätte die Kirche aufgehört. Auch neue Ansätze für die heutige Situation sind vorhanden. Nur lassen sie sich in einer einzelnen Kirchgemeinde mit Einmannpfarramt, von zahlreichen anderen Gründen abgesehen, auch darum nicht voll entfalten, weil sie eine Vielzahl von Beauftragten erfordern. Mir schwebt denn auch – als Zielvorstellung – eine reiche Amtsstruktur vor, wie sie etwa bei Ignatius von Antiochien begegnet, und eine „Lokalkirche", die eine Stadt oder eine kleinere Region umfaßt. Ich könnte auch von einer Diözese sprechen; nur müßte ich beifügen, daß sie nicht größer und nicht kleiner sein dürfte als so, daß sie durch die angedeuteten Prozesse zu einer völlig verpflichteten Gemeinschaft gefügt zu werden vermag. Gegen E 8 ist es mir deshalb fraglich, ob eine Nationalkirche als Lokalkirche zu betrachten sei.

III.

E 2 will weder eine Definition der Kirche noch eine Ekklesiologie in nuce bieten, und ich habe angedeutet, inwiefern dies auch wirklich nicht der Fall ist. Dennoch ist es bedeutsam, daß versucht wird, anzugeben, was Einheit der Kirche an einem Ort implizieren würde, eben in Glauben und Liebe völlig verpflichtete Gemeinschaft. Das würde, von meinen Voraussetzungen her interpretiert, besagen, daß in jeder so beschaffenen Kirche an einem Ort die ganze Wirklichkeit der Kirche gegenwärtig ist und daß die Einheit der Kirche dadurch zum Ausdruck käme, daß jede Kirche an jedem Ort in jeder anderen, ebenfalls so beschaffenen Kirche an jedem anderen Ort sich wiederfände und daß sie deshalb nicht nur zu gegenseitiger Hilfe verpflichtet, sondern auch, wenn nötig, zu gemeinsamem Handeln befähigt wären. Demnach wäre die Einheit der Kirche kein institutionalisierbarer Zustand, sondern eine stets von Kirche zu Kirche konkret zu beantwortende Frage und Entscheidung des Glaubens. Der in diesem Satz implizierten Frage möchte ich nun ebenfalls einige Überlegungen zuwenden.

Ob die Einheit der Kirche so oder anders verstanden wird, ist m. E. von größter Tragweite. Daß sie so zu sehen ist, wie vorhin und schon in den Voraussetzungen angedeutet wurde, ist, wie ich glaube, darin begründet, daß sie in der Hereinnahme von Menschen in das trinitarische Leben besteht und in jeder „Lokalkirche" schon verwirklicht, gegenwärtig und insofern schon gegeben ist. Sie kann also nicht erst verwirklicht, sondern allein noch geglaubt, zum Ausdruck gebracht und durch gegenseitige Anerkennung und Hilfe und gemeinsames Handeln bestätigt, aber auch gestört und verleugnet werden. Es verhält sich mit der Einheit der Kirche ähnlich wie mit der Versöhnung in Jesus Christus. Die Versöhnung ist in Jesus Christus schon vollzogen und insofern schon gegeben. Sie muß aber immer neu verkündigt werden, weil wir nur vollumfänglich darin leben können, indem wir sie im Zusammenhang jeder neuen konkreten Situation neu glauben. Die Versöhnung kann durch die Verkündigung nicht mehr erst aktualisiert, konkretisiert und realisiert werden – das ist alles schon gegeben. Die Verkündigung fragt nicht, ob wir die Versöhnung verwirklichen wollen, wohl aber, ob wir sie an unseren konkreten Orten für uns glauben und durch unser gemeindliches und mitmenschliches Verhalten nach allen Richtungen anerkennen, zum Ausdruck bringen und bestätigen wollen. So ist auch die Einheit der Kirche Inhalt des Glaubens. Die Meinung, daß die Einheit der Kirche eine entsprechende, die Kirchen übergreifende Institutionalisierung erfordere und mit sich bringe, erweckt den Anschein, als könne und müsse ein zentraler Aspekt des Glaubens dem laufenden Prozeß der Wahrheits- und Entscheidungsfindung, in dem sich der Gemeinschaftscharakter der Lokalkirche vollzieht, entzogen und ein

für alle Mal geordnet werden. Der Glaubensvollzug der Lokalkirche und damit aller ihrer Glieder wäre damit eines zentralen Aspekts beraubt, und die Lokalkirchen wären, extrem formuliert, damit berechtigt, sich allein um sich selbst zu kümmern und sich mit den anderen nur noch zu beschäftigen, wenn von der übergreifenden Institution eine Hilfeleistung verlangt wird. Demgegenüber bin ich der Meinung, daß jede Lokalkirche die Einheit in jeder anderen glauben, aber bei jeder sich aufdrängenden Notwendigkeit konkret prüfen, feststellen und so neu das Geschenk der Einheit erfahren und loben – oder gegebenenfalls zur offenen Frage machen, wenn nicht verneinen müsse. Je nach Bedeutung und Ausdehnung einer Fragesituation wird dies zu einem kleineren oder größeren Konzil führen. Nur so kann, wie mir scheint, die Einheit Inhalt des Glaubensvollzuges jeder Lokalkirche und aller ihrer Glieder bleiben.

Mit der Ablehnung der Institutionalisierbarkeit der Einheit soll indessen nicht bestritten werden, daß es mehr oder weniger fest geordnete Verhaltensweisen und Instanzen geben solle, welche dafür sorgen, daß die Lokalkirchen nicht zu abgeschlossenen Monaden werden, sondern immer in den nötigen Kontakten bleiben und gemeinsame Aufgaben gemeinsam lösen können. Es ist da etwa an die häufigen Reisen, die gegenseitigen Besuche, die Briefwechsel und Hilfsunternehmungen zu erinnern, wie wir sie schon in der Apostelgeschichte, bei Paulus, aber auch Ignatius von Antiochien, Clemens Romanus und späterhin finden. Bei Bischofsordinationen sind Nachbarbischöfe verantwortlich beteiligt. Wenn Probleme auftauchen, befragt und orientiert man sich gegenseitig. Schon vor den großen Konzilien und dann auch neben ihnen finden häufig, z.T. regelmäßig regionale Synoden statt, und die Bischöfe der verschiedenen Hauptorte, wie z.B. derjenige von Rom, die Patriarchate, aber auch an Hauptorten kleinerer Regionen bekommen dabei eine Kontakt- und Ordnungsfunktion, d.h. bei auftretenden Fragen und Notlagen wendet man sich an sie, und sie sind für Hilfe, Orientierung anderer Bischöfe oder für die Einberufung einer Synode besorgt. Gerade durch das, was über Lokalkirche und Einheit gesagt wurde, bekommen die durch solche Verfahren und Instanzen gewonnenen Entscheidungen ihren Verpflichtungscharakter. Dies alles soll also nicht abgelehnt, sondern betont werden. Zu bestreiten ist hingegen, wie ich meine, daß die Einheit durch gegenseitige vertragliche Vereinbarungen auf Jahr und Tag hergestellt und festgelegt werden könne.

Es ist offensichtlich: In der alten Kirche ist im wesentlichen das von mir vertretene Verständnis von Lokalkirche und Einheit in Geltung gewesen und bis zu einem gewissen Zeitpunkt auch praktiziert worden. Aber wie konnte es denn anders werden? Ich meine, es sei dadurch anders geworden, daß zwei neue Momente in das ekklesiale Geschehen eingriffen: das politische Interesse des

Kaisers an der Einheit der Kirche im Reich einerseits und die nationalen Interessen in gewissen Gegenreaktionen andererseits. Ich habe dabei vor Augen, wie im Zusammenhang zwischen dem Machtverlust des byzantinischen Reiches an seinen südlichen und östlichen Grenzen und den Auseinandersetzungen um Nestorianismus und Monophysitismus und als Gegenwirkung darauf Kirchen mit nationalem Einschlag entstehen. Und während im byzantinischen Reich, in dem sich die Kirche nicht bedroht fühlt, das oben geschilderte Selbstverständnis der Lokalkirche weiterhin bemerkbar bleibt, werden die Kirchen außerhalb des Reichs, da sie sich in ihren Ländern auch oft für ihre Existenz wehren müssen, mehr und mehr zu geschlossenen Blöcken. Als jedoch durch den Islam die trennende Wirkung der byzantinischen Grenzen aufgehoben und das ganze Gebiet insofern wieder zur Einheit wird, zeigt sich, daß nun auch die byzantinischen Kirchen den Charakter eines mehr oder weniger geschlossenen Blocks erhalten, was durch die Abwehr gegen den Islam verstärkt wird. Viel deutlicher tritt eine ähnliche Entwicklung im Verhältnis zwischen Osten und Westen in Gang, indem hier außer den politischen, Osten und Westen trennenden Auseinandersetzungen und Machtbereichen noch die Autoritätsansprüche des Bischofs von Rom ihre Rolle spielen und als Gegenwirkung im Osten eine geschlossene Abwehr, also eine Verstärkung des Blockcharakters zur Folge haben. So dünkt mich, es sei mit dem allem ein vitiöser Interaktionsprozeß konstelliert[3] worden, der seiner Natur nach nur schwer wieder unwirksam zu machen ist.

Fortsetzungen oder Neukonstellierungen ähnlicher Prozesse, die alle mehr oder weniger stark die Lokalkirche aus dem Spiel bringen, scheinen nach dieser Grosso-modo-Betrachtung seit der Reformation im Gang zu sein. Fast von Anfang an verbinden sich mit den Glaubensfragen die wirtschaftlichen und politischen Interessen der Städte, Fürstentümer, Kleinstaaten auf der einen, des Kaiserreichs auf der anderen Seite. Das hat zur Folge, daß nun protestantische oder katholische Staaten entstehen oder kirchlich gemischte Staaten, in denen der Stand jeder Konfession auf längere Zeit hinaus festgelegt ist. D.h. es entstehen die sogenannten Konfessionskirchen, die sich wie feste Blöcke gegenüberstehen, so daß ungeachtet der ekklesiologischen Überzeugungen der neu entstandenen kirchlichen Gebilde Lokalkirchen kaum oder gar nicht mehr zur Geltung kommen. Wie groß die Wirkung dieses Interaktionsprozesses ist, zeigt sich darin, daß die sogenannten Freikirchen, trotz ihrer Ablehnung der in Verbindung mit dem Staat institutionalisierten Kirchen und trotz ihrer Entstehung in kleinen Kreisen, sehr bald zu internationalen Körperschaften wurden. Und die ökumenische Bewegung hat diese Entwicklung nicht aufgehalten, vielleicht sogar gefördert: die Empfindung des Anders-Seins anderer Kirchen verstärkte bei den Kirchen, die sich verwandt fühlen, das Bedürfnis nach engerer Verbindung, wo-

bei auch das Gegenüber zur großen und einheitlichen römisch-katholischen Kirche eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben dürfte. Das Zusammensein im Ökumenischen Rat der Kirchen stellt einerseits den Konfessionalismus in Frage und scheint ihm zugleich neuen Anlaß zu geben. Der Konfessionalismus reduziert jedoch die Bedeutung der Lokalkirche.

Die Minderung der Bedeutung der Lokalkirche als einer selbstverantwortlichen, verpflichteten Gemeinschaft vermindert auch in anderen Beziehungen das Gemeinschaftliche: sie fördert die aus mannigfachen Gründen ohnehin vorhandene Tendenz zur Individualisierung der Sakramente, des Glaubens und Handelns. Vor allem bewirkt sie, daß der konstitutive Zusammenhang zwischen Amt, Gemeinschaft und Sakrament kaum mehr empfunden und verstanden und selbst die Funktion des Amtes individualisiert wird.

Es erscheint mir darum als höchst bedeutsam und begrüßenswert, daß der Text von Accra über „Das Amt" mit Nachdruck hervorhebt, es dürfe in den Diskussionen über eine „gegenseitige Anerkennung" der Ämter die Frage des Amtes nicht vom Ganzen der Ekklesiologie isoliert werden. Diese Sicht kommt schon im Aufbau des Textes zum Ausdruck, indem er mit der „christlichen Gemeinschaft" und dem „Amt des ganzen Volkes Gottes" beginnt und von da zur „Grundlage und den Funktionen des ordinierten Amtes" weiterschreitet. Mehrmals wird die gegenseitige Integration von Kirche und Amt aber auch ausdrücklich betont.[4] Wenn sich bei mir trotzdem immer wieder der Eindruck einstellte, der Text erreiche seine eigene Intention nicht ganz, so mußte ich mich um so mehr fragen, woran das wohl liegen möchte. Ich glaube nun, daß folgende Umstände mit verschiedenem Gewicht daran schuld seien: Die Ausdrücke „Formen" und „Strukturen" des Amtes oder der Gemeinschaft werden durchgehend in so allgemeinem und unbestimmtem Sinn gebraucht, daß man sich selten über die Tragweite der betreffenden Aussagen Rechenschaft zu geben vermag und darum auch nicht weiß, ob man zustimmen soll oder nicht. Soll z.B. mit A 7 bis A 10 auf neue Aufgaben hingewiesen oder für viele Situationen die Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit von Lokalkirchen im oben genannten Sinn behauptet werden? Unklar bleibt die Verwendung des Ausdrucks „Zeichen" z.B. in A 14 oder der Wendung „sichtbares Zeichen" in A 29 bzw. „wirksames Zeichen" in A 34 und ebenso die Wendungen „Ausdruck der ..." in A 27 bzw. „zum Ausdruck bringen" in A 30. Deutlich ist, daß das Amt und im besonderen die bischöfliche Sukzession nicht einfach mit der Kontinuität und Apostolizität der Kirche identifiziert werden soll, besonders nicht im Sinne einer Garantie. Der Gegensatz zu diesem Nicht-Gewollten erforderte jedoch, daß der Zusammenhang von Amt bzw. apostolischer Sukzession und Bewahrung der Kontinuität präzis formuliert würde. Da dies nur ungenügend oder

gar nicht geschieht – nur am Anfang von A 29 ist von einem „verantwortlichen Instrument" die Rede –, bleibt der Zusammenhang im Unbestimmten und der Sinn der Wendung „wirksames Zeichen" in A 34 rätselhaft. Manchmal bekommt man fast den Eindruck, es sei gemeint, daß die apostolische Sukzession zwar die Anwesenheit oder auch nur die Intention der Kontinuität anzeige, daß sich aber die Kontinuität selbst woanders und unabhängig von diesem Zeichen vollziehe. Jedenfalls wäre zu bedenken, daß die Gefahr der Isolierung des Amtes vom Ganzen des ekklesialen Geschehens in dem Maß zunimmt als der Zusammenhang von Kontinuität und Apostolizität mit dem Amt im Unbestimmten bleibt. Ich selber würde sagen, daß die apostolische Sukzession dasjenige Handeln der Kirche ist, durch das sie ihre Verantwortung für ihre Kontinuität und Katholizität wahrnimmt und vollzieht. Vielleicht oder sogar wahrscheinlich ist in A 27 ff. dasselbe gemeint, aber es bleibt eine Unsicherheit und damit die angedeutete Gefahr. Indem in den Abschnitten über die Ordination die Aufmerksamkeit fast ausschließlich dem Ordinanden und seiner Ausrüstung für seinen Dienst zugewendet ist – auch die starke Betonung der Situierung der Ordination in der eucharistischen Gemeinschaft und der Mitbeteiligung der Gemeinschaft bis hin zu dem Satz, daß die Ordination ein Akt der gesamten Gemeinschaft sei (A 49), bleibt dem Ordinanden zugewendet –, aber nicht davon gesprochen wird, daß in der Ordination auch die Gemeinschaft Verantwortungen und Verpflichtungen übernimmt, wird die tiefsitzende Tendenz zur Isolierung des Amtes doch nicht so eindeutig überwunden, wie es der Text offensichtlich intendiert. Dies kommt dann in A 72 bis A 78 zum Vorschein. Die Probleme, die hier behandelt werden, bestehen allerdings. Doch die Art, wie sie dargelegt werden, nämlich mit der „Rollen-Terminologie", zeigt, daß sie die Isolierung des Amtes im Sinne eines akademischen Berufes voraussetzen. Diese Voraussetzung wird aber nicht in ihrer Fragwürdigkeit namhaft gemacht. Wohl mit Absicht wurde die Frage des Verhältnisses von Amt und Eucharistie nicht berührt. Damit ist jedoch ein Problemkreis außer Betracht geblieben, der für die Integration des Amtes in das Ganze des ekklesialen Geschehens bzw. für die Isolierung der Amtsfrage besonders signifikant ist; denn Eucharistie und Amt sind beide zusammen und jedes für sich von der Tendenz zur Isolierung und Individualisierung gefährdet.

Im letzten Abschnitt des Textes über „Das Amt" wird vom „Weg zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter" gesprochen. Da steht *die* Kirche und ihre Einheit nur noch als Fernziel im Hintergrund, und wenn im Plural von „Kirchen" die Rede ist, sind, wie schon in A 79 bis A 87, nicht Lokalkirchen im oben verwendeten Sinn, sondern Konfessionskirchen in einzelnen Ländern oder im weltweiten Sinn gemeint. Konfessionskirchen unterstehen aber sehr stark

der „vitiösen Interaktionsgesetzlichkeit". Wenn ich hier diesen Terminus wieder einführe, so will ich damit zweierlei sagen: einerseits, daß Konfessionskirchen kaum oder nur schwer den Ort und die Struktur verlassen können, die sie infolge der Interaktion gegenüber anderen Konfessionskirchen eingenommen oder erhalten haben, beispielsweise, daß sie sich kaum in Lokalkirchen umwandeln können, und andererseits, daß es falsch und sinnlos wäre, irgend jemanden deswegen anklagen zu wollen, denn gerade die „vitiösen Interaktionsprozesse" treten unbeabsichtigt, meist trotz guter Absicht, und unbemerkt in Gang.

Angesichts dieses Tatbestandes kann man sich fragen, ob es nicht allzu utopisch sei, den Gedanken der Lokalkirche überhaupt noch ins Spiel zu bringen. Immerhin wird in A 88 ausdrücklich an die Formulierung von E 2 angeknüpft, die zwar den Gedanken der Lokalkirche nicht vertreten will, ihm aber doch sehr nahekommt. Und außerdem haben sich in den letzten Jahren Wandlungen vollzogen, die man dahin verstehen kann, daß sich vitiöse Interaktionsprozesse doch unter gewissen Bedingungen wieder abbrechen lassen. Jedenfalls scheint mir der Gedanke der völlig verpflichteten Gemeinschaft und der konstitutiven Bedeutung des Amtes für die Ermöglichung und das Leben solcher Gemeinschaft so zentral, daß ich ihn nicht aufzugeben vermag. Damit ist aber bereits gegeben, daß ich jede Art von gegenseitiger Anerkennung der Ämter, welche die Isolierung des Amtes vom Ganzen des ekklesialen Geschehens fördert, als ungut betrachten muß.

Wahrscheinlich hat schon der Ausdruck „Anerkennung" nicht für alle, die an dem Interaktionsprozeß beteiligt sind, dieselbe Bedeutung. Ich vermute, daß, von ökumenischen oder antiökumenischen Gruppen abgesehen, die Bevölkerung in Ländern, in denen die Kirche oder die Kirchen zum selbstverständlichen Bestand des öffentlichen Lebens gehören, unter dem Stichwort „Anerkennung", ob es sich nun auf Kirche oder Ämter bezieht, überhaupt keine Probleme empfindet. Ob die protestantischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche tatsächlich Kirchen und ihre Pfarrer tatsächlich Pfarrer seien, ist hier keine Frage; es ist einfach so. Man wird die Pfarrer der anderen Kirche, zu der man selber nicht gehört, auch nicht als Privatpersonen betrachten – das wäre nur auf Grund von Kriterien möglich, die hier nicht spielen –, sondern als offizielle Repräsentanten ihrer Kirche. Höchstens gegenüber Freikirchen wird das Urteil da oder dort weniger selbstverständlich sein. Die Frage ist nur, was diese Art von „Anerkennung" besagt. Sie würde wahrscheinlich sofort ein anderes Gesicht zeigen, wenn dieser Bevölkerung zugemutet würde, mit den Angehörigen der anderen Kirche zusammen eine strukturelle Einheit zu bilden. Da würde die Rolle der Konfession im Selbstidentifikationsprozeß tangiert und alte Anti-Affekte würden aktiviert. Das aber heißt, daß eine gegenseitige Anerkennung

der Ämter im Blick auf diesen Bereich ineffizient, wenn nicht kontraproduktiv wäre und jedenfalls die Isolierung der Amtsfrage verstärkte, so daß in diesem Zusammenhang eher das Gegenteil der am Schluß von A 94 geäußerten Meinung zutrifft.

Es gibt aber auch eine theologische Anerkennung von Ekklesialität und Amt der anderen Kirche, aus der nichts folgt in Richtung auf sichtbare, strukturelle Einheit, sondern nur Anerkennung des Status quo und der Einheit trotz der Trennung. Sie beruht in der Regel auf einer ekklesiologischen Sicht, in der Kirche und Amt als Institutionen im bloß funktionalen Sinn betrachtet werden, so daß dogmatische Differenzen, obwohl sie ihre Rolle spielen, für diese Art von Anerkennung doch nicht ins Gewicht fallen. Diese Sicht kann gewichtige Tatbestände für sich in Anspruch nehmen. Sie kann darauf hinweisen, daß in jeder Kirche, wie immer sie strukturiert sei, Glaube und christliches Leben werden und eine große und fruchtbare Missionsarbeit in Gang kommen kann, und daraus folgern, daß also der Heilige Geist in solchen Kirchen am Werk und ihre Ekklesialität durch ihn anerkannt sei.

Da die Kirche, zu der ich selber gehöre, kaum Missionsfrüchte präsentieren kann, fällt es mir nicht leicht, dieser Argumentationsweise widersprechen zu müssen. Ich möchte gewiß nicht bestreiten, daß der Heilige Geist überall Glauben und Leben erwecken kann, wo der Name Jesu Christi verkündigt wird, wer auch immer der Verkündiger sei. Nur folgt daraus keine Legitimation der ekklesialen Praxis dieses Verkündigers und seiner Gemeinschaft. Das Problem dürfte von ähnlicher Art sein wie dasjenige, dem sich der Apostel Paulus im Blick auf die Verhältnisse in Korinth konfrontiert sah: obwohl er der korinthischen Gemeinde den Heiligen Geist nicht abspricht, muß er ihr gemeinschaftswidriges Verhalten einer harten Kritik unterziehen. D.h., man kann aus der scharfen Kritik des Apostels nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß nach seiner Meinung die Gemeinde vom Geist verlassen sei; ihre Verfehlung wiegt im Gegenteil gerade darum so schwer, weil sie in Gegenwart des Geistes geschieht. Darum kann man aber auch nicht sagen, weil Paulus der Gemeinde den Geist zuerkennt, könne seiner Kritik keine allzu große, jedenfalls keine ultimative Bedeutung zukommen. Was Paulus unternommen hätte, wenn sich die Korinther in den von ihm kritisierten Denk- und Verhaltensweisen noch weiter hätten treiben lassen, weiß ich nicht. Mit Gewißheit läßt sich aber sagen, daß er nichts getan hätte, was einer Legitimation der Fehlentwicklungen gleichgekommen wäre.

Daraus scheint mir für unser Problem folgendes hervorzugehen:

a) Nichts, worin sich der Name Christi als mächtig und der Heilige Geist als gegenwärtig erweist, kann als Privatangelegenheit behandelt werden. Eine

Gemeinschaft, durch deren Verkündigung des Namens Christi Glauben und christliches Leben erweckt werden, ist darum grundsätzlich als Kirche zu betrachten, und ihre Amtsträger können nicht als Privatpersonen, sondern nur als wirkliche Amtsträger angesehen werden. Und wenn eine Gemeinschaft faktisch auf irgendeine Weise das tut, was zur Konstituierung von Kirche und zur Wahrnehmung ihrer Kontinuität mit Jesus und den Aposteln erforderlich ist, so ist auch dies als solches anzuerkennen. Dies alles muß gelten, unbekümmert darum, wie eine Gemeinschaft sich selbst, die Bedeutung ihrer Amtsträger und ihre Art, die Kontinuität wahrzunehmen, versteht.

b) Bedeutungslos ist die Art dieses Selbstverständnisses aber trotzdem nicht, zumal wenn es dazu führt, daß eine Gemeinschaft die strukturelle Einheit der Kirche im Sinn der völlig verpflichteten Gemeinschaft als unwesentlich betrachtet oder gar nicht will und unter dem Titel der „gegenseitigen Anerkennung" nur die Einheit in der Getrenntheit und damit die Legitimation der Trennung sucht. In diesem Fall müßte ein solches Selbstverständnis und das ihm entsprechende Verhalten als Mißachtung der Einheit betrachtet werden, die zur Begründung der Kirche in der Versöhnung gehört. Und eine „gegenseitige Anerkennung der Ämter" wäre unter solchen Voraussetzungen gar keine Anerkennung, sondern eine Verkennung der Ämter, welche die bereits angedeutete Tendenz zur Isolierung und Individualisierung von Amt, Glaube, ethischer Verpflichtung und Eucharistie nur noch fördern könnte und die Amtsträger obendrein noch in ein autoritäres Verhalten manövriert.[5] Ich könnte darum eine „gegenseitige Anerkennung der Ämter" mit derartigen Implikationen nicht befürworten, nicht, weil das unter a) Gesagte nicht mehr gelten würde, sondern weil es gilt.

Bei alldem bleibt etwas, das mich sehr bedrückt: Die volle gegenseitige Anerkennung als Kirche Christi, die zu völlig verpflichteter Gemeinschaft an einem Ort, also zu Lokalkirchen führen würde, scheint nicht weniger zu implizieren als eine Umwandlung und insofern einen Abbruch der Konfessionskirchen am betreffenden Ort. Aber wie das zugehen soll, weiß ich nicht. Andererseits kann ich die kleinen Schritte etwa in Form von Zusammenarbeit der Amtsträger mit Eucharistiefeiern zwischen Kirchen, die im übrigen getrennt bleiben, nicht als Weg zur völlig verpflichteten Gemeinschaft betrachten. Nicht, daß ich gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit ablehnen möchte; ich praktiziere sie in dieser und jener Weise schon immer und halte sie fast für selbstverständlich. Aber sie gehört nicht unter die Kategorie der Anerkennung der Ämter der einen Kirche, wie schon oben ausgeführt wurde. Ich möchte jedoch auch nicht vor diesen Schwierigkeiten und damit vor dem Status quo kapitulieren – das verbietet mir

der Glaube –, sondern meinerseits mögliche Schritte anbieten. Daß ich sie nicht zur Verfügung habe, das ist eben das Bedrückende.

Auf zwei Wege, dem gebotenen Ziele und dem dazu nötigen Umbruch etwas näherzukommen, die in dem Text über „Das Amt" zu wenig deutlich oder gar nicht erwähnt sind, möchte ich immerhin noch hinweisen. Der eine ist schon am Schluß von Abschnitt II angedeutet, wo von der Entdeckung und Erhöhung der Würde des Menschen in der Gemeinschaftserfahrung von Gesprächsgruppen, die der Wahrheits- und Entscheidungsfindung dienen, die Rede ist. Solche Gemeinschaftsprozesse können oder sollten auch zwischen den Gliedern getrennter Kirchen eingeleitet werden, wie es auch schon geschieht.

Der zweite Weg beruht auf der Überzeugung, es könnten die Möglichkeiten, daß eine Kirche sich in einer anderen, zur Zeit von ihr noch getrennten Kirche wiederfindet, wesentlich vermehrt oder verbessert werden. Ich gehe dabei von der Meinung aus, daß die meisten sogenannten „Unterscheidungslehren" einerseits der Polemik gegen andere und andererseits der Selbstrechtfertigung dienen und sowohl in der Terminologie als auch in der Argumentation dadurch bedingt, also ebenfalls von dem „vitiösen Interaktionsprozeß" betroffen seien. Es ist deshalb sehr schwierig, sich von diesen Lehren aus in einer anderen Kirche wiederzufinden. Darum halte ich folgendes Verfahren für verheißungsvoller und sachgemäßer: Man sollte von der faktisch geübten Praxis ausgehen, die gemeinsamen oder doch analogen Momente der Praxis feststellen und dann einander erklären, mit welcher Terminologie und mit welchen lehrmäßigen Sätzen diese Momente der Praxis hier und dort zur Sprache gebracht werden. So könnte jede Seite der anderen zeigen: was wir da und da tun und was wir damit wollen, das ist bei euch da und da ja auch vorhanden; ihr bezeichnet es so und so und wir auf diese Weise. So könnte man, wie ich glaube, das Gemeinsame besser zu Gesicht bekommen, auch das, was beiderseits nicht genügt, und das Divergierende, das sich oft mehr in der Lehre als im praktisch Geübten befindet, besser begrenzen und konkreter weiter erörtern. Es versteht sich von selbst, daß man dies nur gemeinsam tun kann. Wenn ich mir davon etwas verspreche, so deshalb, weil ich meine, daß die Lehre nicht die Wirklichkeit mache, sondern sie nur zur Sprache bringen und erläutern sowie die Praxis überprüfbar machen könne und solle. Es dürfte nicht überflüssig sein, dieses Verfahren auch auf die Spiritualität auszudehnen und auch da einander zu zeigen, wo und wie das beim anderen im Gang ist, was wir selber vielleicht auf andere Weise üben. Das könnte auch noch den Gewinn mit sich bringen, daß jeder bei sich selber allerlei entdeckt, wofür ihm zuvor aus irgendwelchen Gründen der Blick fehlte.

Zum Abschluß: Manchmal frage ich mich, ob es der Einheit dienlicher wäre, wenn ich meine zurückhaltenden ekklesiologischen Überlegungen verabschiedete

und munter zu möglichst vielen Grenzüberschreitungen riete. Jedoch, auch wenn ich von aller Ekklesiologie absehen und nur an die pragmatische Effizienz denken wollte, vermag ich die Dinge nicht anders zu sehen, als daß gerade auch dies ein Schlag in die leere Luft wäre; die Gründe für diese Sicht habe ich angedeutet. Die sichtbare Einheit kann nicht dargestellt werden, bevor sie gefunden ist. Und dem Finden können wir anscheinend nur mit Suchen dienen. Der qualifizierte Eingriff, der die verfehlten Interaktionen abbrechen und das Ursprüngliche neu darstellen ließe, wird wohl nicht von uns vollzogen, auch mit den besten Verfahren nicht. Vielleicht aber verbessern sie das Suchen und die Bereitschaft. Jeder neue Schritt mit einer neuen Erfahrung und Erkenntnis der in Jesus Christus wiederhergestellten Gemeinschaft verstärkt die Hoffnung.

ANMERKUNGEN

[1] Hier und im folgenden ist mit „E" immer der Bericht über die Einheit von Neu-Delhi gemeint. Die beigefügte Zahl gibt die Nummer des gemeinten Abschnitts an. *Neu-Delhi 1961.* Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, herausgegeben von W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, S. 130 ff.

[2] Im folgenden abgekürzt mit „A". *Accra 1974.* Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" 27, Korntal 1975, S. 109 ff.

[3] Zu der hier und im folgenden verwendeten Terminologie und den damit angesprochenen Sachverhalten vgl. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation, bei Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1974[4] (Titel der amerikanischen Originalausgabe: Pragmatics of Human Communication bei W. W. Norton & Company, Inc., New York 1967) und Paul Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch, Lösungen, bei Hans Huber, Bern 1975 (Titel der amerikanischen Originalausgabe: Change, bei Norton & Company, New York 1974). – Die beiden Bücher beschäftigen sich allerdings nicht mit dem hier behandelten Problemfeld. Die Verfasser sind Psychotherapeuten und untersuchen die Interaktionsverläufe in den Milieus ihrer Patienten. Sie haben es also mit kleinen Gemeinschaften wie Ehe und Familie zu tun und weisen höchstens nebenher auf ähnliche Verläufe zwischen großen Staatswesen hin. Sie müssen feststellen, daß die von ihnen untersuchten Interaktionsverläufe etwas Gesetzmäßiges mit deutlicher Tendenz zur Eskalation haben, das unabhängig von den persönlichen Intentionen der Beteiligten seinen Weg nimmt und nur durch besonders qualifizierte Eingriffe von außen unterbrochen werden kann. Dabei ist zu unterstreichen, was die Verfasser selber nicht tun, was aber in der Natur der Sache liegt, daß sie es als Therapeuten nur mit gestörten Gemeinschaften zu tun haben und daß deshalb ihre Ergebnisse nicht verallgemeinert werden dürfen.

[4] Z. B. am Schluß von A 12, in A 16, A 18 f.

[5] Die Probleme, die in A 72 ff. visiert sind, entstehen nicht zuletzt auf diesem Hintergrund. Gegen die hier drohende Tendenz zum Autoritären und Ungemeinschaftlichen wendet sich auch A 81.

Konziliarität an der Basis oder: Was hemmt die ökumenische Bewegung?

VON HANS A. FREI

Professor Dr. Werner Küppers zum 70. Geburtstag

Was soll dieses Thema?

„Antirassismus" und „Konziliarität" sind die beiden herausragenden Brennpunkte, an denen sich die ökumenischen Diskussionen und Kontroversen in den vergangenen Jahren weltweit entzündet haben. Abgesehen vom gemeinsamen „Geburtsdatum" – die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 stand beiden gleichermaßen zu Gevatter – scheint diese zwei je ganz anders gelagerten Postulate eigentlich kaum etwas zu verbinden. Bei genauerem Zusehen wird aber deutlich, daß gerade die immer weitere Kreise ziehende Diskussion über die Frage des Rassismus und dessen Bekämpfung zeigt, wie rudimentär die konziliare Wirklichkeit – sofern überhaupt vorhanden – nicht nur im Raume der Ökumene zwischen den verschiedenen Mitgliedskirchen, sondern auch innerhalb derselben ist. Schon diese Feststellung allein würde es rechtfertigen, diesem Aspekt seine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Daß wir ihn in einem Beitrag aufgreifen, der als – wenn auch verspätete – Geburtstagsgabe dem altkatholischen Theologen und Ökumeniker Professor Dr. theol. Werner Küppers gewidmet ist, hat jedoch noch einen spezifischen Grund: Selbst innerhalb der ökumenisch engagierten Kreise dürfte es nur einigen wenigen bekannt sein, daß der Antrag, die Idee eines künftigen universalen Konzils, das „für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann", in die bereinigte Fassung des Berichtes von Sektion I der Vierten Vollversammlung Uppsala 1968 aufzunehmen, nach vorausgegangener Fühlungnahme mit dem Direktor von „Faith and Order", Dr. Lukas Vischer, von unserem Jubilar eingebracht worden ist. Dies entsprang natürlich keiner bloß euphorischen Laune des Augenblicks. Als altkatholischer Theologe ist W. Küppers von Grund auf vertraut mit dem kirchen- und dogmengeschichtlichen Phänomen des Konzils und dessen Sitz und Funktion im Leben der alten Kirche. Deshalb gehörte er auch zum Kreise derjenigen, die unter den Auspizien von „Glauben und Kirchenverfassung" an der

umfangreichen Studienarbeit über die Bedeutung der altkirchlichen Konzilien beteiligt waren. Wie intensiv ihn dieses theologische Problem auch persönlich beschäftigt, zeigen u. a. seine eindringlichen Vorüberlegungen zum Teilaspekt der Rezeption[1]. Mit seinem Antrag wurde er ungewollt zum Initiator einer ganzen Flut von einschlägigen Publikationen über das Thema der Konziliarität, mit dem sich seither Theologen der verschiedenen Kirchen in aller Welt auseinanderzusetzen begonnen haben.

Angesichts solcher Fülle kann man sich fragen, ob es sinnvoll sei, sich in einem weiteren Beitrag nochmals zu diesem Problem zu äußern. Wie indessen bereits die Überschrift anzudeuten versucht, soll dieses unvermindert aktuelle, zugleich aber auch schwierige und vielschichtige Thema hier von einer Seite her angegangen werden, die zwar von den meisten Autoren, die sich bisher dazu äußerten, keineswegs übersehen wird, die jedoch u. E. bis heute noch von niemandem aufgrund der konkreten Gegebenheiten, mit denen die Ökumene sich an der Basis konfrontiert sieht, zur Darstellung gebracht wurde. Der Grund für diese Tatsache ist unschwer zu erraten: Entweder fehlt den betreffenden Autoren der unmittelbare, lebensnahe Kontakt zum kirchlichen Alltag auf der Ortsebene, oder es muß solches Schweigen als stummes Eingeständnis der Verlegenheit gedeutet werden, die Ergebnisse und Erfahrungen ökumenischer Arbeit auf höchster Ebene zur Basis hinunter zu transponieren.

Mit einer weiteren, nicht weniger gravierenden Schwierigkeit sieht sich der Verfasser selber konfrontiert: wer von der konkreten Basis-Situation her zu einem ökumenischen Thema sich äußern will, ist notwendigerweise an deren lokale, regionale oder bestenfalls nationale Gegebenheiten gebunden. Er steht in Gefahr, im Provinziellen steckenzubleiben. Weil jedoch Ökumene – um mit einem hinlänglich bekannten Ausdruck zu reden – nur sinnvoll ist, wenn sie „to the grass-roots" dringt, muß dieses Risiko eingegangen werden. Im vorliegenden Fall heißt das, daß die nachfolgenden Darlegungen den schweizerischen Kontext voraussetzen. Immerhin glaubt der Verfasser aus unzähligen Gesprächen mit Ökumenikern in aller Welt zu wissen, daß die Probleme und Schwierigkeiten zwar hier und dort anders gelagert sind und die Akzente verschieden gesetzt werden, daß im Grunde genommen aber die Dinge sich überall ungefähr gleich verhalten.

I.

Die ökumenische Bewegung hat längst aufgehört, das Anliegen einer verschwindenden Minderheit von prophetischen Pionieren zu sein. Seit der Konstituierung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist sie in immer stärkerem Maße

[1] W. Küppers, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die ökumenische Bewegung, Studien des ÖRK Nr. 5, Genf 1968, S. 84–104.

ins Bewußtsein nicht nur weiter kirchlicher Kreise, sondern auch der Weltöffentlichkeit getreten. Dabei ist unverkennbar, daß man sie fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt jenes Anliegens gelten läßt, das mit Recht als ihre „raison d'être" betrachtet wird, nämlich das Bemühen um die Wiedervereinigung der getrennten Christen. Die positiven Auswirkungen, die das Zweite Vaticanum gerade in dieser Hinsicht auch auf die nicht-römischkatholische Christenheit hatte, trug nur noch bei zur Verstärkung dieses „Image" einer inner- und zwischenkirchlichen Bewegung. Weil man sich in allen Kirchen und Konfessionen der Welt hauptsächlich mit sich selbst und seiner Profilierung im Gegenüber zu den anderen zu beschäftigen gewohnt war, erwartete man auch vom ÖRK nichts anderes und war deshalb erstaunt, ja teilweise ungehalten, als seine Organe aus diesem Bannkreis auszubrechen begannen. Bis heute scheint man weithin noch nicht zur Kenntnis genommen zu haben, daß die kontinuierliche Tätigkeit der Organe des ÖRK ein fortschreitender Lernprozeß ist, der sich in der ständigen Auseinandersetzung des ökumenischen Engagements mit den andringenden Problemen und Ereignissen in Kirche und Welt vollzieht. Je umfassender die ökumenische Verpflichtung erkannt wird, desto weiter wird der Bereich, in dem sie wahrgenommen und durch entsprechendes Handeln verwirklicht werden muß.

Als der Zentralausschuß auf seiner Tagung in Utrecht 1972 unter dem Thema „Committed to fellowship" – Verpflichtet auf Gemeinschaft – gerade diesen Verstehensschwierigkeiten und Spannungen zwischen ökumenischer Spitze und Basis seine Aufmerksamkeit zuwendete, kam man zum übereinstimmenden Schluß, es fehle vor allem an Kommunikation. Von der Basis her wurde der Ruf nach vermehrter Information und Transparenz erhoben – ein Postulat, dem seither gerade der Generalsekretär in hohem Maß entgegenzukommen sucht. Doch wäre es falsch zu meinen, Kommunikation sei identisch mit guter Information und dazu erst noch bloß von der Spitze zur Basis. Kommunikation ist ein wechselseitiger ständiger Prozeß des Einander-Begegnens und Sich-Suchens, des Fragens und Antwortens, des Gesprächs und auch der Kritik, im steten Bemühen, nicht nur die eigene Meinung offen zu äußern, sondern zugleich auch diejenige des Partners unvoreingenommen anzuhören und für deren Anderssein Verständnis zu haben. Dieser Vorgang gehört schon im mitmenschlichen Bereich zum Schwierigsten. Wieviel heikler ist er erst dort, wo in festgefügte Gemeinschaftsformen eingebettete Menschen sich auf ihn einlassen! Deshalb kommt er im ökumenischen Zusammenhang dort am ehesten zum Gelingen, wo Christen zwar ihre konfessionellen Bindungen nicht abstreifen, aber deren Strukturen im wagemutigen Schritt auf den anderen hin relativieren. Daß dies auf jeder anderen Ebene leichter ist als auf der örtlichen, weiß der in der Ökumene Tätige aus eigenster Erfahrung. Da braucht es oft viele Jahre, bis man sich gegenseitig ohne

Vorbehalte, Vorurteile und Mißtrauen annehmen lernt, um z. B. in einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen – wie sie seit bald zehn Jahren nun auch in der Schweiz allmählich da und dort sich bilden – miteinander das zu beraten und zu tun, was man im Gehorsam gegen den einen Herrn Jesus Christus als gemeinsame Aufgabe erkannt hat. Aber selbst dann, wenn man sich unter den direkt Beteiligten in der Arbeitsgemeinschaft einig ist, wird der aufkommende Rhythmus des Aufeinanderzugehens immer wieder gebrochen durch das Bewußtsein, daß man Verantwortung hat auch für das noch kaum eben in Bewegung gekommene „Fußvolk". Gerade in unseren schweizerischen Verhältnissen erweist sich *ein* Umstand als ganz besonders hinderlich, nämlich die in der reformierten Bevölkerung besonders ländlicher Gegenden tief eingewurzelte Furcht vor Rom. Das wurde auch den vielen Ahnungslosen deutlich, als das Schweizer Volk vor zwei Jahren zur Frage der Aufhebung der sogenannten konfessionellen Ausnahmeartikel der Bundesverfassung (Jesuitenverbot) Stellung zu nehmen hatte. Hier wurden im Vorfeld der Volksabstimmung kulturkämpferische Töne laut, die man für immer als der Vergangenheit zugehörig glaubte halten zu dürfen. Dabei zeigte sich klar, daß gerade zahlenmäßig kleine evangelische Gemeinschaftskreise diese Gelegenheit benützten, um sich wieder neu am traditionellen „Feindbild" zu profilieren. Die Folge davon ist, daß die vorher eigentlich nur latente Spannung zwischen den ökumenisch Aufgeschlossenen und den Anti-Ökumenikern plötzlich zur tiefen Kluft wurde, die nun innerhalb derselben Bekenntnisgemeinschaft die Kommunikation fast unmöglich macht, vor allem wenn die Ökumene-Willigen ihr Engagement nicht zu revidieren bereit sind. – Daß solche Vorgänge auch ihre Rückwirkungen haben, zeigt sich daran, daß sie innerhalb der römisch-katholischen Kirche denjenigen als willkommenes Alibi dafür dienen, vor der zunehmenden „Protestantisierung" der eigenen Kirche zu warnen.

II.

Schon dieses eine Beispiel läßt deutlich werden, wie rasch herkömmliche Abwehr-Mechanismen, die man bereits ausgeschaltet glaubte, wieder zu spielen beginnen, sobald man sich hier oder dort in seiner „ökumenischen Unterentwicklung" überfordert fühlt. Dies ist wohl nicht anders, wenn gerade Ökumene-Kritische in vielen Mitgliedskirchen sich durch Entschließungen des ÖRK und die daraus sich zwangsweise ergebenden praktischen Konsequenzen zum Widerspruch gereizt sehen, weil sie mit bestimmten Tatsachen konfrontiert werden, ohne am vorausgehenden Entscheidungsprozeß beteiligt gewesen zu sein. Hier vermag auch eine intensivere Information von der Spitze zur Basis nicht weiterzuhelfen. Denn solche Informationen benützen notgedrungen die bestehenden Kanäle, die aber wohl in den wenigsten Mitgliedskirchen bereits bis zur Basis

„durchlässig" sind. Die Folge ist dann, daß der größte Teil der Christen auch im ökumenischen Bereich auf die Information der Massenmedien angewiesen bleibt, die jedoch meist auf das verständliche Bedürfnis nach Aktualität zugeschnitten ist und darum nie sachlich in die Tiefe gehen kann. Theologische Probleme, ja selbst ethisch-systematische Aspekte politischer, wirtschaftlicher, technologischer oder sozialer Fragen, die doch in der Arbeit ökumenischer Gremien einen breiten Raum einnehmen und nach wie vor die Grundlage des Beratens und Handelns im ÖRK bilden, werden, wenn nicht völlig ausgeklammert, so doch meist nur am Rande erwähnt. – Es wäre allerdings falsch, die Schuld für diesen Übelstand einseitig nur den Medienschaffenden anlasten zu wollen. Hier liegt zumindest eine entscheidende Mitverantwortung auch bei den Kirchen, die zwar hauptamtlich beauftragte Mitarbeiter für Presse, Radio und Fernsehen beschäftigen, damit die legitimen Interessen der eigenen Konfession wahrgenommen werden können. Aber in wessen Verantwortung fällt all das, was mit „Ökumene" zu tun hat? Wo ist der Sachbearbeiter, der in diesem Bereich in gleicher Weise kompetent dafür sorgt, daß den Tatsachen entsprechend informiert wird?

Nehmen wir einmal an, die Mitgliedskirchen des ÖRK, die in einer bestimmten Region vertreten sind, wollen dieses gemeinsame Problem lösen. Sobald das zahlenmäßige Verhältnis ausgesprochen ungleich ist, stoßen wir auf ein weiteres Problem, das Kommunikation und konziliaren Umgang an der Basis erschwert und belastet: Wie spricht man als „Großer" mit den „Kleinen", wie begegnet der „Kleine" dem „Großen"? Diese Frage ist dort noch schwieriger zu beantworten, wo staatlich anerkannte Landeskirchen und sog. Freikirchen als Ergebnis historisch bedingter Auseinandersetzungen nebeneinander existieren und letztere sich durch eine von der Majorität geschaffene und verantwortete Gesetzgebung in dieser und jener Hinsicht benachteiligt oder gar stillschweigend diskriminiert sehen. Bevor in diesem Zusammenhang überkommene Ressentiments, geschichtlich bedingte Vorurteile überwunden und verzerrte, der Wirklichkeit in keiner Weise (mehr) entsprechende Vorstellungen vom anderen ausgeräumt und bewältigt werden können, müssen die Mitglieder der Großkirchen zuerst lernen, auch eine kleine Minderheit als ebenbürtigen Partner ernst zu nehmen und sie in ihrem Anderssein gelten zu lassen, sich auch ihrer Kritik offen zu stellen. Umgekehrt ist es aber nicht weniger wichtig, daß Angehörige von zahlenmäßig kleinen Kirchen frei werden von ihrem latenten „Anti-Macht-Komplex", der sie jede noch so aufrichtig gemeinte ökumenische Initiative einer Großkirche von vornherein als Versuch zur Anbiederung mit expansionistischen Hinterabsichten empfinden läßt, vor dem es sich zu hüten gelte.

Nach unseren eigenen Erfahrungen ist dies auf beiden Seiten der erste Schritt zur Konziliarität an der Basis. Und er bedeutet nicht weniger als dies: *der*

Konziliarität muß die Rekonziliation vorausgehen! Wenn in der Überschrift dieses Artikels gefragt wurde, was die ökumenische Bewegung hemme, dann müßten wir jetzt sagen: Es ist vor allem *dieses* grundlegende Problem, das zu lösen ist. Ohne solch versöhnliches Aufeinanderzugehen bleibt Ökumene im Unverbindlichen stecken und erleidet unweigerlich das Schicksal jeder Mode, die ihre Zeit hat und früher oder später durch eine andere abgelöst wird. Die gegenwärtige Stagnation der ökumenischen Bewegung, die nicht zu übersehende Malaise, eine da und dort fast bis an Resignation grenzende Ernüchterung haben ihren wahren Grund gerade in der immer noch mangelnden Rekonziliation an der Basis.

III.

Solange dies so ist, bleiben alle weiteren Überlegungen, in welcher Form die Konziliarität an der Basis zu geschehen habe, weitgehend illusorisch. Dennoch soll zum Abschluß versucht werden, wenigstens einige Punkte anzumerken, an denen dieser Prozeß dann einzusetzen hätte. Dabei handelt es sich um nichts anderes als darum, das pauschal als „Kommunikation" bezeichnete Geschehen innerhalb der Ökumene in seine wichtigsten Komponenten zu entfalten, um darzutun, daß Kommunikation weit mehr ist als lediglich möglichst sachgerechte Information.

Da wäre einmal das Problem der Partizipation als einer mitbestimmenden Teilnahme am ökumenischen Beschließen und Handeln. Sicher ist es nicht sinnlos, wenn die einzelnen Mitgliedskirchen z. B. auf Umfragen des ÖRK durch ihre leitenden Gremien reagieren und im Namen ihrer Kirche eine verbindliche Antwort geben. Aber können diese Gremien sich denn ihrerseits auf die Basis wirklich abstützen? Sind z. B. Kirchensynoden wirklich repräsentative Organe des Volkes Gottes? Wenn man beobachtet, wie diese institutionalisierten Versammlungen funktionieren, wie sie dauernd fast nur mit Fragen und Problemen der eigenen kirchlichen Existenz überladen sind, dann kommen einem Zweifel, ob sie das geeignete Instrument seien, das in der eigenen Konfession den konziliaren Prozeß wirksam in Gang zu bringen vermöchte. Hier müßte doch Raum geschaffen werden, daß regionale ökumenische Synoden möglich werden, die es wagen, im Sinne wahrer Konziliarität an der Basis etwas in Bewegung zu bringen, das vielleicht viel später dann ausmünden dürfte in jenes universale Konzil, von dem in Uppsala 1968 erstmals die Rede war. Ein Modell dafür, wie dies etwa aussehen könnte, hat z. B. in der Schweiz die römisch-katholische Kirche mit ihrer „Synode 72" geschaffen, an der die anderen Kirchen nicht nur durch stumme Beobachter auf den Zuschauertribünen vertreten waren, sondern deren Repräsentanten ausdrücklich gebeten wurden, zu Sachfragen, die alle betreffen, in den Verhandlungen sich zu äußern. Dies ist öfters geschehen und

als hilfreich empfunden und dankbar anerkannt worden. – Wenn dies im Raum der Ökumene bisher nur vereinzelt und in völlig ungenügendem Maße der Fall ist, dann liegt die Schuld hierfür zuletzt beim ÖRK. Verantwortlich sind alle Mitgliedskirchen, die es bis jetzt größtenteils versäumt haben, dem ÖRK die geeigneten konziliaren Instrumente zuzurüsten. Aber erst, wenn die Basis wirklich im angedeuteten Sinne am Geschehen der Vorberatung und Beschlußnahme über alle wichtigen Sachfragen der Ökumene partizipieren kann, wird sich das Verhältnis zwischen ökumenischer Spitze und Basis positiv verändern und dürfen die verantwortlichen Amtsträger des ÖRK die Gewißheit haben, daß ihre Tätigkeit von unten her mitgetragen und mitverantwortet wird. Denn gerade in der Ökumene dürfte das einfach nicht mehr geschehen, was sonst auch im zwischenmenschlichen und kirchlichen Bereich durchaus noch vorherrschend ist: daß man über den „anderen" redet, ohne daß dieser „andere" anwesend ist und sich zum Gesagten äußern kann.

Auf diesem Wege ließe sich auch jene Schwierigkeit allmählich überwinden, die heute noch weithin das ökumenische Geschehen an der Basis behindert: die Frage, wie verbindlich eigentlich Beschlüsse des ÖRK für alle Mitgliedskirchen und deren Mitgliedschaft sind. Jetzt ist es doch fast überall so, daß man sich an der Basis nicht als Partner des ÖRK empfindet, sondern als bestenfalls kritische Instanz, die einem ÖRK-Programm zustimmt oder aber sich im Falle des Nichteinverständnisses davon distanziert. Selbstverständlich ist das, was die legitimen Gremien des ÖRK beschließen und seine Exekutive ausführen, nicht eo ipso für die Mitgliedskirchen verpflichtend. Alle derartigen Maßnahmen des ÖRK können nur einen in der Sache selber begründeten Autoritätsanspruch erheben. Deshalb sind alle Beschlüsse, die der ÖRK in den ihm zur Bearbeitung zugewiesenen Aufgaben aufgrund eingehender Vorstudien faßt, nicht automatisch auch für alle Mitgliedskirchen bindend. Und wenn sich die Notwendigkeit ergibt, daß die Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen zur Lösung eines Problems nötig wird, dann kann der ÖRK durch seine verantwortlichen Organe nur darum ersuchen, nie aber etwas dekretieren.

Könnte die Basis durch geeignete Gremien am Vorgang der Entscheidungsfindung beteiligt werden, dann käme das konziliare Moment auch in dem zu spielen, was man „Rezeption" nennt. Gegenwärtig fallen die meisten ökumenischen Beschlüsse und Empfehlungen noch weithin ins Leere. Das hängt nur zum kleinsten Teil mit der ungenügenden Information zusammen, von der wir bereits gesprochen haben. Viel wichtiger ist die Tatsache, daß es an der Basis fast durchweg an der offenen Bereitschaft fehlt, um in selbstkritischer Auseinandersetzung mit den zur Diskussion stehenden Problemen sich zu befassen. Damit ein solcher Prozeß in Gang kommt, bedarf es allerdings vor allem geeigneter Initiatoren

und Multiplikatoren. Und hier stellt man leider immer wieder fest, daß diejenigen, die für diese Aufgabe geradezu prädestiniert wären, nämlich alle offiziellen Vertreter der Mitgliedskirchen bei ökumenischen Konferenzen und Tagungen, nur teilweise ihre geradezu „apostolische" Aufgabe als Augen- und Ohrenzeugen der Ökumene wahrnehmen. Vielen von ihnen muß man zugute halten, daß sie ohnehin schon mit Verpflichtungen überhäuft sind. Aber warum denn nicht bei der Auswahl der Repräsentanten in ökumenischen Gremien gerade auch *dieses* Kriterium berücksichtigen und mithelfen, aktive Träger der Ökumene an der Basis in vermehrtem Maße heranzuziehen?

Selbstverständlich ist hier nicht gemeint, daß man den konziliaren Prozeß an der Basis gerade damit in Gang bringen könne, daß man ihn an Problemen der universalen Ökumene einsetzen läßt. Viel besser wird es sein, mit etwas zu beginnen, das im eigenen Lebensbereich als gemeinsame Aufgabe empfunden und erkannt wird. An Möglichkeiten fehlt es wahrlich nirgends! Zugleich wird man sich stets bewußt bleiben müssen, daß man sich mit dem konziliaren Vorgang auf etwas einläßt, das Zeit und Geduld auf Jahre hinaus braucht, um sich entfalten und bewähren zu können.

Es ist sehr zu wünschen, daß gerade die Nacharbeit im Gefolge der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi als eine Möglichkeit gesehen wird, der Konziliarität auch an der kirchlichen Basis mehr und mehr zum Durchbruch zu verhelfen.

Zur Bedeutung neuer christlicher Gruppenbildungen für die Kirchen

VON HANS P. SCHMIDT

Seit vielen Jahren nimmt in allen Teilen der Erde die Bildung christlicher Gruppen innerhalb und außerhalb der institutionell verfaßten Kirchen ständig zu. Immer mehr Menschen hoffen in kleinen, frei gewählten Kreisen sowohl einen Spielraum für ermutigende und beglückende Lebenserfahrungen zu finden als auch die Basis einer wirksamen Einflußnahme auf die bestehenden Verhältnisse zu gewinnen. Die traditionellen Institutionen und gesellschaftlichen Konventionen scheinen ihnen keine respektablen Möglichkeiten für die persönliche Lebenserfüllung und für die gemeinsame Lebensverwirklichung zu bieten. Da sie mit anderen zusammen lebenswerte Zielsetzungen verfolgen wollen, suchen sie vor allem der drückenden Ohnmacht, Vereinsamung und Wirkungslosigkeit

des einzelnen gegenüber den Großorganisationen zu entkommen. Das Spektrum ihrer Zielsetzungen ist dabei freilich außerordentlich breit.

Nicht wenige versprechen sich von einer rein religiösen Daseinsgestaltung die ersehnte Lebenserfüllung. Sie sind auf der Suche nach einer „neuen Innerlichkeit", die jedoch leicht dazu verleiten kann, gegenüber allem, was nicht unmittelbar die eigenen Lebensbedürfnisse berührt, gleichgültig zu werden. Andere haben bei dem Durchbrechen des Fatalismus und dem Schaffen neuer persönlicher Kontakte die politische Dimension des Glaubens neu entdeckt. So erklärten beispielsweise Christen der Diözese Corrientes in Argentinien im März 1968: „Der wahre Friede wird nicht erreicht werden, bevor wir zu einem Strukturwandel kommen, der ein Zeitalter neuer Institutionen einleitet, die uns die Werte der menschlichen Würde zu leben erlauben." In einigen Gruppen wird vor allem eine individuelle Veränderung erstrebt im Sinne einer persönlichen Vertiefung und Erweiterung der Wahrnehmungsfähigkeit. In ihnen sind Menschen auf der Suche nach einer neuen Spiritualität. In anderen Gruppen wurde die Erfahrung gewonnen, daß eine Veränderung des persönlichen Verhaltens letztlich nur im Zusammenhang einer Änderung der sozialen Verhältnisse möglich ist, da sonst die leibhaftige Verantwortung für die eigene soziale Lebenswelt preisgegeben wird. In ihnen werden darum auch die „unangenehmen" Themen der menschlichen Interaktion aufgegriffen wie z.B. die Fragen der Machtverteilung und der Machtausübung, der Abhängigkeitsverhältnisse, der Führungsstile und Autoritätsstrukturen, der Entscheidungsprozesse, der Produktionsbedingungen, der sozialen Konflikte, der Widerstandspotentiale usw. Dabei wurden in Auseinandersetzung mit den überkommenen Gruppen- und Organisationsformen weiterführende Erfahrungen gewonnen, neue Kommunikations- und Aktionsformen erprobt und Strategien der Bewußtseinsbildung und Gesellschaftspolitik entwickelt.

Nun hat es zwar ähnliche Gruppenbildungen im bald zweitausendjährigen Lernprozeß der Christenheit auch früher schon gegeben und scheint zudem bisher die Widerstandsfähigkeit des Überkommenen den Verschleiß des Neuen überdauert zu haben. Trotzdem ist jeder schlecht beraten, der die neuen Gruppenbildungen nur als Randerscheinungen betrachtet und eine Erneuerung der alten Kirchlichkeit erwartet, denn das Christentum entgleitet unaufhaltsam der Identität mit der antik-abendländischen Geistes- und Gesellschaftskultur, unter deren bestimmendem Einfluß sich selbst die reformatorischen Kirchen noch ausgebildet haben. Die Christenheit ist an eine Epochenschwelle geraten, an der die Synthese von Antike und Christentum, die vor 1650 Jahren durch das Konzil von Nizäa ratifiziert worden ist, sich nicht länger als tragfähige Basis für die Bewältigung der anstehenden Aufgaben bewährt.

Die neuen christlichen Gruppenbildungen signalisieren insofern gerade in ihrer Zweideutigkeit von regressiver Entdifferenzierung und weiterführender Innovation, wie sie auf der Ebene der Gruppenstrukturen ebenso nachzuweisen ist wie auf der Ebene der Persönlichkeitsstrukturen, eine entwicklungsrelevante Krise kirchlicher Organisations- und Lebensformen. Sie sind Ausdruck eines „institutionellen Dilemmas" (T. Fusé), in das die verfaßten Kirchen zwischen organisatorischer Bestandswahrung einerseits und zeitgemäßer wie persongerechter Auftragswahrnehmung andererseits geraten sind. Teils als Störung des kirchlichen Lebens bezichtigt, teils als Kern einer notwendigen Erneuerung begrüßt, machen sie auf Widersprüche zwischen Auftrag und Gestalt der Kirchen aufmerksam, die – was oft übersehen wird – nicht erst eine Folge moderner Entwicklungen sind, sondern auf Probleme der antik-abendländischen Institutionalisierung der Kirchen zurückverweisen. Gerade nichteuropäische Christen machen heute darauf aufmerksam, daß sich die vorherrschenden Strukturen kirchlichen Denkens und Handelns unter ganz bestimmten soziokulturellen Bedingungen gebildet haben, deren Anspruch, die soziale Bestimmung des Menschen zu sein, schon lange hinfällig geworden ist.

Hans von Soden hat 1931 den Versuch unternommen, die lange Vorgeschichte der gegenwärtigen „Krisis der Kirche" in einem kurzen geschichtlichen Rückblick aufzuzeigen. Er stellte dar, wie die „Verschmelzung von Christentum und Antike, Glaube und Vernunft, Gottesfurcht und Naturrecht" – geschichtlich betrachtet – zur immer schon problematischen katholischen Einheit von Kirche und Kultur geführt hat.[1]

Als die antike Geistes- und Gesellschaftskultur, die von der antiken Philosophie selbst als die rationale und natürliche, die an sich sachkundige und allgemeingültige, *die* logische und *die* ethische im prägnanten Sinne der Worte empfunden worden ist, von der christlichen Kirche beerbt wurde, da ist sie als solche sanktioniert und autorisiert worden, ja sie wurde nun als göttliche Schöpfungsordnung geradezu unberührbar und unanfechtbar. So läßt sich z. B. in der geschichtlichen Entwicklung des neuen kirchlich-staatlichen Zivilrechts von Konstantin im 4. bis zu Justinian im 6. Jahrhundert geradezu erschütternd beobachten, wie die gesamten positiven Elemente des vorhandenen Gesellschaftslebens von der Kirche als Gottesordnung anerkannt worden und damit auch für das eigene kirchliche Leben zur unveränderlichen Norm geworden sind.[2] Die Wahrheit schien nun als zeitunabhängige Ordnung überall und allezeit über alle und alles zu herrschen und in der Ordnung der Kirche ihren klaren Ausdruck zu finden. Die Störung dieser Ordnung war Sünde, ihre Pflege Verdienst vor Gott.

Weitergehende Meinungs- und Gruppenbildungen mußten unter diesen Voraussetzungen als Aufweichungen, Zerfallserscheinungen und systemgefährdende Umtriebe betrachtet und behandelt werden.

Doch das System der religiösen und kulturellen Einheit bestand nur bis zum Mittelalter grundsätzlich unangefochten. Danach kam es im politischen und kulturellen, später auch im kirchlichen Bereich zu einem schleichenden Prozeß der „Entkatholisierung". Die institutionell verfaßte Kirche hat sich dabei im Umgang mit den vielfältigen neuen Bewegungen ihrem eigenen Selbstverständnis gemäß nicht gerade lernproduktiv und wandlungsfähig erwiesen.

Als in der Auseinandersetzung mit den neuen geistigen, politischen und ökonomischen Entwicklungen im Mittelalter unter Führung des Papsttums der strenge Sakramentalismus und Klerikalismus triumphierte, kam dieser Sieg einem verdeckten Rückzug der Kirche aus der Welt der Zivilisation gleich, die sich seitdem ihr gegenüber verselbständigt hat. Auf die problematische Sakralisierung einer scheinbar zeitunabhängigen Welt- und Lebensordnung folgte der nicht weniger problematische Prozeß der Säkularisierung, der die Kirchen seitdem anscheinend unaufhaltsam an den Rand des gesellschaftlichen Lebens drängt, wo sie als cultus privatus zur bloßen Randerscheinung zu werden drohen.

Diesen Rückzug der Kirche aus der Welt konnten auch die vielfältigen innerkirchlichen Entwicklungen, zu denen es seit dem ausgehenden Mittelalter ebenfalls gekommen ist, nicht aufhalten. Das mittelalterliche Schisma zwischen weltverändernder Rationalität und frommer Spiritualität wurde nicht überwunden.

Weder die Mönchsbewegungen des Mittelalters noch die Kirchbildungen der Reformationszeit haben die Strukturen der innerkirchlichen Bestandssicherung verändert. Trotz aller neuen Ansätze und Entwicklungen, die sie brachten, blieben die Kirchen im Horizont der klassischen Verbindung von Antike und Christentum verfaßt. Daran haben auch die pietistischen Gruppenbildungen im Zeitalter der Aufklärung und die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts nichts geändert, geschweige denn neuerdings die eigenartige Kombination von traditioneller Kirchenstruktur und modern funktionierendem Verwaltungsapparat. Es blieb grundsätzlich beim Gegenüber von Amt und Gemeinde, Hierarchie und Volk, Institution und Basis, Kirche und Welt, Sonntag und Werktag etc.

Die Folgen sind alarmierend: Wenn heute zum Beispiel Menschen ihrer täglichen Arbeit nachgehen, wissen sie nicht, wem sie damit dienen, auch und gerade wenn sie meinen, Gott zu dienen. Der einzelne scheint nur noch zur Umwelt jener Systeme zu gehören, in denen er tätig ist. Auch Gott selbst scheint bestenfalls in eine Randexistenz verwiesen zu sein: in die religiöse Privatsphäre als Legitimierung „autonomer Existenz" in einer „permissiven Gesellschaft". Welt-

verwaltung und Selbstverantwortung scheinen beziehungslos nebeneinander herzulaufen. Schon lange fand die inkarnatorische Tendenz der Weltzuwendung Jesu in den Strukturen kirchlichen Denkens und Handelns keinen wirksamen Fortgang. Betroffen notierte darum z. B. Karl Barth: „Die klassische Lehre von der Kirche leidet unter demselben ‚heiligen Egoismus', den wir schon in unserer Auseinandersetzung mit der klassischen Lehre von des Menschen Berufung zu beklagen fanden. Daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt da ist, wird in ihr überhaupt nicht sichtbar, geschweige denn, daß sie von Grund und Haus aus wesenhaft eben für die Welt da ist." [3] Was Barth in diesem Zusammenhang einst gefordert hat, das erstreben inzwischen zahlreiche christliche Gruppenbildungen: eine neue Ausrichtung der Kirche auf die Welt, eine gezielte Erneuerung des Handelns der Kirche im Zusammenhang ihres gesellschaftlichen Auftrags.[4] Alle christlichen Gruppenbildungen, bei denen die Probleme der Welt und die Lebensbedürfnisse der Menschen in den Mittelpunkt ihres Interesses gerückt sind, erneuern jedoch nicht nur den Auftrag, von dem die Kirche lebt, indem sie neue Formen christlichen Lebens und Handelns erproben, sie stellen damit zugleich die Gestalt der Kirchen in Frage, soweit sie die Wahrnehmung dieses Auftrags mehr hindert als fördert. Nicht von ungefähr sind die gegenseitigen Beziehungen vielschichtig und spannungsreich.

In dieser Lage versucht die folgende Zwischenbilanz unter vier Gesichtspunkten die Bedeutung dieser Gruppenbildungen für die Kirchen zu erkunden, um den notwendigen Erfahrungsaustausch zu fördern. Die vier Fragestellungen lauten:

Welche Anstöße und Herausforderungen haben zu den neuen christlichen Gruppenbildungen geführt?

Gibt es gemeinsame Kennzeichen, die entwicklungsrelevante Krisen der kirchlichen Organisations- und Lebensformen signalisieren?

Welche Verlaufsformen haben die spannungsreichen Beziehungen zwischen den institutionell verfaßten Kirchen und den inner- wie außerkirchlichen Gruppenbildungen bisher angenommen?

Welche Perspektiven ergeben sich aus dem allen sowohl für die Kirche als auch für die jeweiligen Gruppenbildungen?

1. Die vierfache Herausforderung

Als der Jesuitenpater Alfred Delp im Juli 1944 verhaftet und wegen seiner konspirativen Tätigkeit zugunsten einer künftigen Sozialordnung vom Volksgerichtshof des Hochverrats beschuldigt wurde, da schrieb er in der Gefängniszelle angesichts des Todes: „Die Kirchen scheinen durch die Art ihrer historisch gewordenen Daseinsweise sich selbst im Wege zu stehen. ... Die meisten Men-

schen der Kirche und die amtliche Kirche selbst müssen einsehen, daß für die Gegenwart und ihre Menschen die Kirche nicht nur eine unverstandene und unverstehbare Wirklichkeit ist, sondern in vieler Hinsicht eine beunruhigende, bedrohliche, gefährliche Tatsache. . . . Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig um des Lebens willen von der Lebensweise trennen, wird die geschehende Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen. Das gilt sowohl für das persönliche Schicksal des einzelnen kirchlichen Menschen wie auch für die Institutionen und Brauchtümer. Wir sind trotz aller Richtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt. . . . Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. Man muß, glaube ich, den Satz sehr ernst nehmen: was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem wir keinen Weg mehr haben und der uns nicht mehr glaubt. Und der Mensch innen, der sich selbst nicht glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat . . .“ [5]

Die Entdeckung und Beachtung dieses „ausgeplünderten Menschen“ neben uns und in uns hat die meisten der neuen christlichen Gruppenbildungen mit hervorgerufen. Sie suchen eine gemeinsam gelebte Antwort auf *die Herausforderung durch die Lebensbedürfnisse des einzelnen Menschen.* Ihre „Aufmerksamkeit gilt den Problemen der konkreten Menschen an Ort und Stelle. Ohne falsche Rücksicht auf bestehende Machtverhältnisse und Einflußsphären werden Armut, Unterdrückung, Verkümmerung und deren Gründe aufgedeckt und beim Namen genannt, wird gemeinsam gefragt, was den betroffenen Menschen wirklich dient, wird versucht, dazu beizutragen, daß es wenigstens an diesem oder jenem Ort in der Kirche christlicher und in der Gesellschaft menschlicher zugeht. Das konkrete Eintreten für die, die noch nicht für sich selber sprechen können, auf die doch keiner hören würde und für die sich sonst keiner verwendet, wird als christlicher Auftrag begriffen und in einzelnen Aktionen zu realisieren versucht“.[6]

Wenn ich recht sehe, ist es dabei von entscheidender Bedeutung, ob es gelingt, miteinander einen neuen Umgangsstil zu entwickeln, der jeden unbefangen mit seinen Eindrücken und Erwartungen zu Wort kommen läßt, so daß es in der Tat zur freien Meinungsäußerung und gemeinsamen Willensbildung kommen kann. Nur in angstfreier Offenheit können die lange verdeckten Leiden und Konflikte ausgetragen werden, deren Bearbeitung außerordentlich viel Verständnis und Geduld erfordert. Fehlen sie, kommt bald Resignation auf, die sich auch in aktionistischen Formen äußern kann, wenn die Flucht nach vorne angetreten wird, die im Aufbruch zur radikalen Strukturveränderung in neue Zwänge und Ängste führt. Überall, wo die Erkenntnis- und Verhaltensmöglichkeiten der Schwachen, Benachteiligten, Geschädigten und Armen nicht das „Selbst-Bewußtsein“ und die Gangart der Gruppe mitbestimmen, kommt es bald zu elitärer

Kaderbildung, um im Tempo der eigenen Entwicklung nicht behindert zu werden. Bei einer christlichen Gruppenbildung bleibt es nur, wenn beim Einsatz für die konkreten Lebensbedürfnisse der einzelnen Menschen der Geist Jesu nicht verleugnet oder gar verraten wird.[7]

Nicht von ungefähr begegnet in den Erfahrungsberichten der neuen Gruppenbildungen *die Herausforderung durch den Lebensvorgang Jesu* als entscheidendes Element.

Es ist kein neues Jesusbild, das hier auftaucht. Die lebendige Geschichte einer Person kann nie in eine begriffliche Stilisierung eingefangen werden. Wohl aber treten einzelne Züge der Lebenspraxis Jesu hervor, die zu Ermutigungs- und Orientierungsdaten des eigenen Lebensverhaltens werden. Vier von ihnen seien kurz erwähnt:

Wo Jesus auftrat, fielen alle Schranken. Er überschritt die Grenzen einer geschlossenen Gesellschaft, die ihren Gliedern immer schon vorschreibt, was sie zu tun und zu lassen haben. Und er eröffnete damit einen neuen hoffnungsvollen Lebens- und Weltbezug.

Wenn Jesus den Umgang mit den verachteten und unterdrückten Gruppen der Gesellschaft nicht scheute, –
wenn er auf die existentielle Armut der Erfolgreichen aufmerksam wurde und sie beim Namen nannte, –
wenn er die Isolation vereinsamter Menschen, die durch eigene oder fremde Schuld betroffen waren, durchbrach, ohne sich vor einer Verstrickung in ihre Leiden und Ängste zu fürchten, –
wenn er mit einer unerhörten Freiheit gegenüber Vorurteilen und Verhaltenszwängen sich über Sabbatregeln hinwegsetzte, fromme Gewohnheiten in Frage stellte und das Gesetz insgesamt problematisierte, –
wenn er Sünden vergab und Kranken heilsam nahe war, da er nichts als unumgängliches Geschick hinnahm, –
dann bestritt er mitten in einer Welt, die noch nicht heil ist, und mitten unter Menschen, mit denen es noch lange nicht zum besten steht, die Macht der Fakten. Nichts sollte länger unbedacht und stumm hingenommen werden. Die Hoffnung für Mensch und Welt blieb nicht auf eine höhere, jenseitige Welt gerichtet oder auf eine künftige, ferne Zeit vertagt. Was er zu sagen hatte, ist darum auch in keinem religiösen Sonderwissen laut geworden, das nur von studierten Experten öffentlich vertreten werden darf, sein Wort befreite und ermutigte Menschen zur öffentlichen und für alle verständlichen Vertretung der elementaren Fragen des menschlichen Lebens.

Darum erwarten viele Menschen mehr vom gemeinsamen Christ-sein, als im kirchlichen Betrieb zum Ausdruck kommt und kommen kann. Ihre Gruppen-

bildungen geraten nicht von ungefähr oft in kritische Distanz zur institutionell verfaßten Kirche. Der Lebensvorgang Jesu löst bei ihnen einen heilsamen Erwartungsdruck aus, der sie über die begrenzte Kirchlichkeit hinausführt.

Wo Jesus auftrat, wurden Menschen und Gruppen, die die Gesellschaft ausgrenzte und wohl unterdrücken mußte, um sich selbst zu stabilisieren, am gemeinsamen Leben wieder beteiligt.

An die Stelle des Gehorsams gegenüber vorgegebenen Konventionen und bestehenden Verordnungen trat die mitfühlende und aufmerksame, einsichtige und hilfsbereite Liebe, die auf die Bedürfnisse des Nächsten aufmerksam wird und für ihre Verwirklichung eintritt.

Zu Unrecht wurde die Nächstenliebe, die Jesus lebte und zu der er im Gleichnis vom barmherzigen Samariter alle ermutigt, weithin nur als ein Schmerzlindern und ein Wundenverbinden verstanden, als ob sie sich nur in frommer Hilfsbereitschaft der Opfer der Verhältnisse annehme, aber die Verhältnisse selbst nicht ändern wolle und könne. Diese Selbstbescheidung beruft sich samt der Kritik an ihr zu Unrecht auf Jesus.

Als er wie ein Arzt für die Kranken eintrat, wurde er zugleich zum Anwalt wider den leid- und krankheitserregenden Druck, den viele Einrichtungen und Anforderungen seiner Zeit ausübten. Die Leiden und Nöte, die er wahrnahm, setzten bei ihm einen Prozeß in Gang, der von der Wahrnehmung der Verhaltensstörungen zur gezielten Kritik an den verhaltensregelnden Konventionen und Institutionen, ihren Rechtsnormen und Wertordnungen führte. So kam es zum Gesetzes-, Sabbat- und Tempelkonflikt, um nur die Kernkonflikte zu nennen, die ihn das Leben gekostet haben, als er für die verleugneten und verratenen Lebensrechte der Menschen eintrat.

Der miterlebte und erkannte Leidensdruck wurde für Jesus zum Signal sozialer und rechtlicher Mißstände, die ungelöst anstanden und nicht länger fraglos hingenommen werden konnten. Er entzog sich nicht den verschwiegenen und anscheinend unlösbaren Konflikten, die im Spannungsfeld zwischen institutioneller Lebenssicherung und individueller Lebensentfaltung anzutreffen sind. Er nahm den Leidensdruck der Menschen nicht teilnahmsvoll wahr, ohne zugleich auf die leiderregenden Einrichtungen und Anordnungen öffentlich Druck auszuüben: den heilsamen Erwartungsdruck einer begründeten Hoffnung.

Gedenkt man dieses Vorgangs, so wird deutlich, warum in vielen Basis-Gemeinden und Innovationsgruppen mit der Not des Nächsten zugleich die politische Dimension des Glaubens neu entdeckt wird. Mit ihnen ist eine neue Stunde des Samariters angebrochen, in der sich die Unterscheidung von persönlicher und politischer Diakonie als falsche Alternative erweist. Wer dem Menschen dient, kann sich nicht auf dessen Privatangelegenheiten beschränken.

Wo Jesus auftrat, überschritt er die Grenzen, die sorgsam zwischen sakralen und profanen Bereichen aufgerichtet waren, da gerieten alle Lebensbereiche unter Erwartungs- und Veränderungsdruck. Und wo Jesus auftrat, kamen offene Meinungs- und Gruppenbildungen in Gang. Er war nicht Stifter und Gründer einer monolithischen Kirche. Er wurde zum Anfänger und Vollender eines Glaubens (Hebr 12,2), der zeitgemäß und situationsgerecht zu vertreten ist, um nicht in anachronistischen und deplazierten Ausdrucksformen zu erstarren.

Wo christliche Gruppen heute in diesem Sinne versuchen, „Offene Kirche" zu sein, da stoßen sie in einer klein gewordenen Welt zugleich auf *die Herausforderung durch das Überlebensinteresse der Menschheit.* Internationale Zusammenhänge geraten ins Blickfeld, wenn es um örtliche Probleme geht. Konfessions- und Kirchengrenzen werden überschritten. Unter dem Aspekt der unteilbaren Weltverantwortung verstehen sich gerade die christlichen Basis-Gruppen als Glieder einer transnationalen und weithin auch transkonfessionellen Weltchristenheit[8], obwohl gerade dieser Aspekt noch kaum zu den dafür notwendigen wechselseitigen Kontakten und Verkehrsformen geführt hat. Hier besteht insgesamt ein institutionelles Defizit, das zwar langsam erkannt wird, zunächst aber durch die anti-institutionelle Tendenz vieler Gruppen verdeckt geblieben ist.

Die Herausforderung durch die unzulänglichen oder gar irreführenden Vorstellungs- und Lebensformen der traditionellen Kirchlichkeit führte zunächst eher in eine kritische Distanzierung als zu neuer Beteiligung. Um so mehr kommt es darauf an, jene Einsichten und Erfahrungen der neuen Gruppenbildungen zu beachten, die nicht nur kritische Anfragen darstellen, sondern damit zugleich chancenreiche Alternativen zur überkommenen Kirchlichkeit eröffnen. Sie provozieren eine „Freisetzung des Christentums aus seiner kirchlichen Entfremdung im Interesse des Überlebens der Menschheit" (E. Lange).[9] Schließlich geht es im Evangelium Jesu um die Herrschaft Gottes für alle Menschen. Und die Herrschaft Gottes zielt auf Gerechtigkeit, Friede und Freude. Um ihretwillen sind z.B. alle „kirchlichen Loyalitäten" fragwürdig, die dazu neigen, im gegenwärtigen weltweiten Entwicklungskonflikt ein „getreues Spiegelbild der jeweiligen nationalen oder schichtenspezifischen Interessenslage" zu werden.[10] Angesichts der bestehenden Weltprobleme „reicht es nicht aus, wenn wir lediglich als Kirche und Staat unsere Hilfsbereitschaft fortsetzen oder steigern. Es ist vielmehr von uns eine Änderung unseres Lebensstiles verlangt, die uns befähigt, Abschied zu nehmen von dem selbstgewählten Zwang zu immer raffinierterem und kostspieligerem Konsum und ständiger Verfeinerung des Systems der sozialen Sicherheit. Eine Neuordnung unserer gesellschaftlich-sozialen Wertehierarchie ist erforderlich", in der „Begriffe wie Mitmenschlichkeit und Solidarität ... ganz obenan ... stehen müssen".[11] Wenn Menschen darum zum Beispiel versuchen,

aus christlichem Gehorsam für die Rechte der Ärmsten im eigenen Land und in den Ländern der Dritten und Vierten Welt einzutreten, ist ihr Bestreben nicht „als politische Parteinahme und Überschreiten der kirchlichen Grenzen zu diffamieren".[12] Mag es auch von vielen als Störung des gewohnten kirchlichen Lebens empfunden werden, bei näherem Zusehen signalisiert es Probleme, die unausweichlich anstehen und dringend einer Lösung harren. Insofern sind die neuen christlichen Gruppenbildungen weithin Signale entwicklungsrelevanter Krisen von Gesellschaft und Kirche.

2. *Einige Kennzeichen christlicher Gruppen, die entwicklungsrelevante Krisen der herkömmlichen kirchlichen Lebens- und Organisationsformen signalisieren*

Durch die Krise der traditionellen Gesellschaft, in der man selbstverständlich in die Kirche als die Gestalt des sittlich-religiösen Lebens hineingeboren worden ist, und durch den Funktionsverlust der Familie, welche die Kernzelle religiöser Sozialisation gewesen ist, gewinnen die kleinen und überschaubaren, persönlichen und freien, spontanen und situationsnahen Gruppenbildungen für die persönliche Entwicklung und damit gerade auch für die Erneuerung gemeinsamer Lebens- und Verkehrsformen eine kaum zu überschätzende Bedeutung.

Sicher ist es nicht selbstverständlich, daß in der Gruppe die Selbst-Werdung gelingt. Die Bildung des intentionalen und sozialen Selbst bleibt ein mit hohen Risiken behafteter Prozeß. Gruppenbildungen können auch die Ich-Schwäche des einzelnen stabilisieren, statt zu ihrer Überwindung beizutragen. Sie können nicht nur die Aktions- und Risikofreudigkeit steigern, sondern damit zugleich einen gefährlichen Verantwortungsschwund auslösen.[13] Der Gruppengeist kann zu einem Gruppennarzißmus führen, der die Realitätskontrolle verliert und mit der Verkennung der Wirklichkeit kollektiven Wahnvorstellungen zu erliegen droht. Die Gruppe wird in diesen Fällen zum Verstärker überhöhter Erwartungen und angestauter Enttäuschungen, wie sie aus den Erlebnissen der Ohnmacht, Hilflosigkeit und Nichtigkeit entstehen. Nicht selten entladen sie sich in einer Kritiksucht und Zerstörungswut. Oft stoßen darum neue Gruppenbildungen auf abwartende Zurückhaltung. Ja, Menschen, die von Amts wegen für die Verhältnisse verantwortlich sind, haben nicht selten ein gebrochenes Verhältnis gegenüber Basis-Aktivitäten.

Luther konnte und mochte z. B. eine Bildung von überschaubaren Hausgemeinden „noch nicht ... ordnen oder anrichten", da anscheinend die „Leute und Personen dazu" fehlten und er vor allem fürchtete, daß „eine Rotterei" daraus werden könnte, da „wir Deutschen ... ein wild, roh, tobend Volk" seien, „mit dem nicht leichtlich ist etwas anzufangen, es treibe denn die höchste Not".[14]

Später haben viele dieses „noch nicht" Luthers als einen „eschatologischen Vorbehalt" verstanden und auf Dauer gestellt. Der Bestand der Kirche schien in dieser Weltzeit nur mit Hilfe der überkommenen Ordnung und ihrer Amtsleute bewahrt werden zu können. Pfarrern und Priestern kam für die elementaren kirchlichen Handlungen darum faktisch ein Alleinvertretungsanspruch zu, der die anderen weithin als Kirchenvolk zum bloßen Empfänger von Wort und Sakrament werden ließ. Die Pfarrei schien die unbestrittene Basisinstanz der Kirche zu sein. Auch als es schon lange zur konfessionellen Aufsplitterung gekommen war, wurde sie noch immer als die Repräsentation der einen heiligen katholischen Kirche am Ort verstanden.

Diese Zeit der Priester- und Pastorenkirche und ihrer Ortsgemeinden ist nicht nur aus finanztechnischen Gründen in eine entwicklungsrelevante Krise geraten, auf die die neuen christlichen Gruppenbildungen aufmerksam machen. Am deutlichsten vielleicht bisher in Lateinamerika.

Im Protest wider ein erstarrtes kirchliches System und unter dem Druck des Priestermangels kam es seit den frühen fünfziger Jahren vor allem in Brasilien zur Bildung von Basis-Gemeinden, d. h. zu Laien- und Familiengruppen, die sich durch ihre Nähe zu den alltäglichen Aufgaben, Nöten und Freuden auszeichnen und einen regen persönlichen Kontakt ermöglichen. In ihnen haben Menschen die Anonymität überwunden, den Fatalismus durchbrochen, ihre Fähigkeiten entdeckt und gegenseitig in Anspruch genommen, weiterführende Erwartungen gewonnen, das Wissen um ihre Situation und deren mögliche Veränderung erweitert und damit zugleich die politische Dimension des Glaubens neu entdeckt.[15] Inzwischen gibt es allein in diesem einen Land mehr als vierzigtausend Basisgemeinden und ist nicht nur für den brasilianischen Episkopat die notwendige Erneuerung der Kirchen ohne sie undenkbar.

Bereits 1968 erklärte die Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats zu Medellin: „Die christliche Basisgemeinde ist der primäre, grundlegende Kern der Kirche, der auf seiner Ebene die Verantwortung auf sich nehmen muß für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens sowie für den Kult, der ihn zum Ausdruck bringt. Sie ist infolgedessen die Initialzelle für die kirchliche Strukturierung, der Herd der Evangelisation und gegenwärtig der hauptsächliche Ausgangspunkt zur Hebung und Entwicklung des Menschen."[16] Mit den situationsnahen und beweglichen Kleingruppenbildungen wird hier eine neue Handlungsebene der Kirche wirksam, die nicht mehr vom Amtsträger repräsentiert wird, auf der alle Vollzugs- und Ausdrucksformen des Glaubens von den Gruppenmitgliedern selbst wahrgenommen werden, die der Lebenswelt aller Beteiligten denkbar nahe ist und auf der eine neue offene Sprache laut wird, die von allen verstanden und von allen Beteiligten auch selbst gesprochen wer-

den kann. Entgegen einer weithin noch gültigen Kirchenordnung kommunizieren die Mitglieder dieser Gruppen miteinander uneingeschränkt. Ja, da ihre Entscheidungen nicht weisungsgebunden sind, kann in ihren Aktionen christliches Handeln zum offiziellen kirchlichen Handeln in Spannung und Widerspruch geraten. Nicht ohne Grund wies schon sehr früh der ehemalige Sekretär der brasilianischen Bischofskonferenz darauf hin, daß „die Spannungen zwischen den aufgeklärten Laiengruppen und der Hierarchie heute immer mehr andauern und daß man möglicherweise nicht imstande sein wird, über dieses Problem rasch Herr zu werden."[17] Es ist ein Problem, das sich auch nicht im Rahmen des überkommenen Kirchensystems „beherrschen" läßt. In der Folgezeit haben vor allem Aktionen und Stellungnahmen „der Studenten-, Arbeiter- und Landarbeitergruppen häufig dazu geführt, daß die Laienapostolatsbewegung in Konflikt mit der Hierarchie geraten" ist. Viele aber sahen gerade in ihrem Handeln „die dem Evangelium entsprechenden Forderungen nach einem immer entschlosseneren Einsatz für die Unterdrückten dieses ausgebeuteten Kontinents verwirklicht".[18]

Es ist hier nicht möglich, die vielfältigen christlichen Gruppen in den einzelnen Kirchen und Regionen aufzuzählen und näher zu beschreiben, um den erwähnten lateinamerikanischen Vorgang zu ergänzen und auch auf seine situationsspezifischen Züge aufmerksam zu machen. Er genügt, um auf die wichtigsten Kennzeichen der neuen Gruppenbildungen hinzuweisen: Die Antwort auf die Herausforderungen unserer Tage wird nicht doktrinär gefunden, sondern lebenspraktisch gesucht.

Entgegen der allgemeinen Säkularisierungstheorie, nach der die Kirche durch die gesamtgesellschaftliche Entwicklung an den Rand des gesellschaftlichen Handelns gedrängt wird und welche die Analyse- und Handlungsfähigkeit vieler verhängnisvoll eingeschränkt hat, wird hier die Weltverantwortung christlichen Glaubens neu gelebt und entdeckt. Gruppe und Zelle werden dabei als elementare Handlungsebene der Kirche wirksam. Sie relativieren den herkömmlichen Klerikalismus und Sakramentalismus. Die communio sanctorum wird nicht mehr in der hierarchischen Sakramentsverwaltung repräsentiert, sondern in der brüderlichen Kommunikation aller Gruppenmitglieder präsent.

An die Stelle des „heiligen Egoismus" des klassischen Kirchenverständnisses tritt ein brüderlicher, diakonischer Grundzug christlichen Lebens. Es ist ein Leben für andere und mit anderen für die gemeinsamen, unteilbaren, allen Menschen verheißenen Lebensrechte.

An die Stelle der passiven Teilnahmestruktur der meisten Kirchenmitglieder, der eine um so intensivere professionelle Teilnahmestruktur entspricht, um die Mitgliedschaft am Laufen zu halten, sind für alle neue, offene und reelle Beteili-

gungschancen getreten, auch für die Hauptamtlichen, die von dem hierarchischen Modell religiöser Amtsgewalt befreit nun auch ihrerseits offener und freier kommunizieren können.

Der enge Zirkel selbstproduzierter Problematik, in dem eine professionalisierte Theoriebildung sich leicht verfangen kann, ist samt der Künstlichkeit ihres Redens und Handelns einem offenen, problemorientierten und lern- wie handlungsfähigen Umgang miteinander und mit den anstehenden Aufgaben gewichen.

Und doch geraten die institutionell verfaßten Kirchen mit den inner- und außerkirchlichen christlichen Gruppenbildungen in Schwierigkeiten, die leider nur selten zu produktiven Konfliktlösungen führen. Sie trauen ihrem eigenen Erneuerungs- und Veränderungspotential nicht recht, da es immer auch als unbeherrschbares Widerstandspotential wirksam wird, das den Einfluß und den Bestand der Kirche in der schweigenden Mehrheit der Bevölkerung zu beeinträchtigen scheint. Jeder möchte gerne seine eigenen Lebensbedürfnisse befriedigt sehen. Aber wer ist schon bereit, um der gemeinsamen Überlebensbedürfnisse der Menschheit und um der fremden Nächsten willen seinen eigenen Lebensstil zu ändern? Aber nicht nur die Kirchen, auch die neuen Gruppen können in den Widerspruch von Bestandswahrung und Auftragswahrnehmung geraten. Vermutlich sind für ihre wechselseitige Verantwortung erst noch Strategien zu entwickeln, indem die gegenwärtigen Komplikationen so offen und klar wie nur möglich aufgearbeitet werden.

3. Welche Verlaufsformen haben die spannungsreichen Beziehungen zwischen den institutionell verfaßten Kirchen und den inner- wie außerkirchlichen Gruppenbildungen bisher angenommen?

Die Zeiten, da neue Initiativen und weiterführende Impulse in der Kirche nur „allzu oft auf den Weg des Schismas und der Häresie gedrängt" werden konnten, „nur weil ein tatsächlicher Konflikt innerhalb der bestehenden Strukturen sich als nicht austragbar erwies", sind aufs Ganze gesehen vorbei.[19] Die Christenheit hat mehr Kommunikations- und Handlungsebenen, als von den Kirchen bisher systematisch erfaßt und institutionalisiert worden sind. Vor allem zwei Ebenen gewinnen heute immer größere Bedeutung: die Kleingruppenebene und die transnationale und transkonfessionelle Ebene der ökumenischen Bewegung, auf der es gerade nicht um eine Einheitskirche geht, sondern um die gemeinsame Verantwortung des unteilbaren Weltauftrags der Christenheit in situationsspezifischer Vielfalt und brüderlicher Solidarität. Gegenüber beiden Ebenen: der lebensnahen Basis und der weltweiten Ökumene tun sich die verfaßten Kirchen nicht leicht. In beiden Fällen geraten sie unter einen Problem-

und Erwartungsdruck, demgegenüber sie anscheinend nur einen geringen Handlungsspielraum haben.

Kein Wunder, daß die gegenseitigen Beziehungen die unterschiedlichsten Verlaufsformen annehmen können. Da aus ihnen Perspektiven für die weitere wünschenswerte Entwicklung zu gewinnen sind, möchte ich einige von ihnen unter den Stichworten der Konfrontation, der Isolation, der Integration und der wechselseitigen Transformation kurz skizzieren.

Die Konfrontation

Überall, wo neue christliche Gruppen innerkirchlich mehr Mitbestimmung verlangen und gesamtgesellschaftlich durch ein „Bekenntnis zur Partizipation" am Kampf um mehr Menschlichkeit teilnehmen, geraten sie unter anderem in „einen risikoreichen spirituellen Widerstand gegen die Abgötterei eines sich selbst überhebenden Humanismus und die Sakralisierung notwendiger Machtpolitik".[20] Viele Basisgruppen sind in diesen Auseinandersetzungen in den Untergrund gedrängt worden, und nicht wenige Christen haben dabei für ihren Glauben ihr Leben gelassen.[21] Die Bewahrung einer Kirchlichkeit, die vor allem im ausgehenden 19. Jahrhundert mehr und mehr zu einer Angelegenheit des Mittelstandes geworden ist, geriet in vielen Fällen auf Konfrontationskurs mit einer Christlichkeit, die sich denen verbunden weiß, die elementare Lebensrechte vermissen müssen.

Für viele ist der sog. Antirassismus-Streit für diese Konfrontation zu einem beispielhaften Vorgang geworden. In ihm kam es zum Zusammenstoß zwischen einem ökumenischen Problem- und Aufgabenbewußtsein einerseits und der parochialen und regionalen Bedürfnis- und Bewußtseinslage der örtlichen Gemeinden andererseits.

Wie leicht freilich auch in einem überschaubaren kleinen Land unter günstigen Verhältnissen die wechselseitigen Beziehungen mißlingen können, zeigte sich am holländischen Vorgang der „Offenen Kirche". O. Schreuder hat ihn analysiert[22] und kam dabei zu folgender Beobachtung: Die Mitglieder der Gruppen kamen weithin aus einer gemäßigten kirchlichen Mitte. Ihr engagierter Protest zielte auf mehr Mitbestimmung im kirchlichen Leben. Als sie nicht zu erreichen war, wurden viele Gruppen faktisch zur Zwischen- und Übergangsphase auf dem Weg zur distanzierten und resignierten Abkehr von der Kirche oder zur erneuten Anpassung an die bestehende Kirchlichkeit. In beiden Fällen wurde durch die kontraproduktive Konfrontation letztlich der Kirche ein kritisches Potential ihrer eigenen möglichen und notwendigen Veränderung entzogen. Die einen gerieten in die Gefahr einer außerkirchlichen Isolation enttäuschter, kirchengeschädigter Christen, die anderen vermehrten die Gefahr der Selbstisolierung einer

in sich geschlossenen Kirche, die nicht noch einmal „den Marsch ins Ghetto" (K. Rahner) antreten darf. Allen Beteiligten gelang es nicht, die strukturellen Voraussetzungen für eine offene, wandlungs- und lernfähige Kirche zu verbessern.

Die Isolation

Überall, wo die institutionell verfaßten Kirchen die neuen christlichen Gruppenbildungen zu Rand- und Außenseitergruppen stilisieren oder gar in den Untergrund drängen, ergeben sich Isolationsprozesse, die jeweils in neue Zwänge und Selbsttäuschungen führen.

Die Kirchen geraten in immer größere Distanz zu den drängenden Problemen der Gesellschaft und zu den Nöten der einzelnen Menschen. Andererseits ziehen sich einzelne Gruppen in den Freiraum der rein religiösen Erneuerung zurück, in dem sie insulare Brüderlichkeit pflegen, während andere Gruppen sich radikalisieren, gegenüber den kirchlich-religiösen Motiven immer kritischer werden und sich früher oder später im aktionistischen Aufbruch einer bestimmten politischen Gruppierung anschließen.

Die Alternative zur gegenseitigen Isolation heißt freilich nicht bereits Integration.

Die Integration

Selbständige und lebensfähige christliche Gruppen, die die kommunikative Kluft zwischen den beiden Partizipationsstrukturen der traditionellen Kirche, nämlich der passiven Teilnahme einerseits und der professionellen Aktivität andererseits, überwunden haben, lassen sich nicht einem System integrieren, dessen destruktive Struktur sie bereits gesprengt haben.

Gerade die Basisgemeinden sind als Grundelement der Pastoralplanung ja zugleich ein Ferment im Wandlungsprozeß der betreffenden Kirchen. Sie sind nicht „eine Reform von etwas in der Pastoral, sondern eine entscheidende Option, um . . . eine wirksamere evangelische Präsenz in der Welt" zu gewinnen. „Nicht eine Präsenz als mächtige und imponierende große Gesellschaft, sondern als eine Communio von Gemeinden, die aus Menschen bestehen, welche als Söhne desselben Vatergottes einander in Christus lieben und in lebendigem Dialog mit allen anderen Menschen verkehren und ihr Gewissen wecken, um eine Geschichte aufzubauen, die im Dienst aller steht." [23]

Die wechselseitige Transformation

Die einzige zukunftsweisende Möglichkeit ist eine wechselseitige Transformation. Denn einerseits können die Kirchen Impulse und Ansätze, die von den

Basis-Erfahrungen ausgehen, nicht mehr einfach „im Rahmen des Bestehenden" aufnehmen und umsetzen. Andererseits können Erkenntnisse und Erfahrungen der neuen christlichen Meinungs- und Gruppenbildungen für andere nur wirksam werden, wenn ihre institutionelle Vermittlung gelingt.

Beiderseits sind darum die Barrieren abzubauen, die eine offene Form der Kommunikation erschweren und einer produktiven Bewältigung der Konflikte im Wege stehen. Eine administrative Eindämmung kirchenkritischer Gruppenbildungen und Versuche der Disziplinierung der Konfliktträger sind insofern ebensowenig angebracht wie eine antiinstitutionelle Einstellung und die Verherrlichung des Konflikts als eines selbstwirksamen Veränderungspotentials.

Auf keinen Fall sind jedoch die Konflikte durch harmonisierende Kompromisse zu entschärfen, da auf diese Weise nur die anstehenden Probleme verharmlost würden. Es heißt Abschied nehmen von dem immer schon illusionären Bild der Kirche als einer konfliktfreien religiösen Gemeinschaft. Die Einheit der Kirche besteht nicht in der Konformität ihrer Lehrformeln und Handlungsformen, sondern in der Einheit des Evangeliums, von dem sie lebt, und in der unteilbaren Verantwortung für die Sendung, zu der sie berufen ist.

Ansonsten bedarf alles gemeinsamer Prüfung und ständiger Überholung: die tragenden Elemente der christlichen *Tradition* gilt es stets neu zu entdecken und zur Geltung zu bringen, die Lebens*situation* muß immer wieder neu erfahren und erkannt werden, da sonst die Rede von der Welt zur „frommen Fiktion" wird und ein „heiliger Egoismus" ins Kirchenverständnis einzieht, und die *Funktions*fähigkeit bedarf einer stetigen Überprüfung, damit die Informations- und Kommunikationsformen der christlichen Bewußtseins- und Gemeindebildung auftrags- und zeitgemäß bleiben, person- und situationsgerecht, wirksam und heilsam.

Das alles schließt Konflikte nicht aus, sondern ein. Wird der Konsensus über den weiteren Weg der Kirchen darum nicht im Konflikt gesucht, so gerät die Kirche durch das Ausklammern der strittigen Fragen und umstrittenen Probleme in ein Konflikt-Patt.

Der Handlungsspielraum wird um so enger, je skeptischer man die Belastungs- und Tragfähigkeit der Kirchenmitgliedschaft einschätzt. Doch die geduldige Sensibilisierungs- und Bildungsarbeit in der Mitgliedschaft ist wiederum nur mit Hilfe von Gruppenbildungen möglich, in denen Menschen durch persönliche Kontakte und eine offene Kommunikation reelle Chancen der Mitarbeit, der Mitbestimmung und Mitgestaltung erhalten und so Möglichkeiten zur Meinungs- und Verhaltensänderung gewinnen.

Wer vom Auftreten konfliktreicher Gruppenbildungen eine innerkirchliche Polarisierung befürchtet und eine entsprechende Strategie verfolgt, der flieht

gerade das Spannungsfeld, in dem es zur notwendigen wechselseitigen Transformation kommen kann und in dem sich neue Perspektiven für die Kirchen und die christlichen Gruppenbildungen eröffnen.

4. Welche Perspektiven ergeben sich für die Kirchen und für die jeweiligen Gruppenbildungen?

Wie immer man den Übergang, in dem wir uns heute befinden, auch bezeichnen mag, wir sind in ihm auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, eine neue Kultur zu gewinnen: ein neues Zusammenspiel von Mensch und Welt. Eine neue Ökonomie im Sinne eines Gesamthaushaltes des Lebens[24], die nicht nur die faktischen Institutionen der politischen und ökonomischen Subsysteme rechtfertigt und ansonsten alle anderen Probleme, die den Menschen und die Natur betreffen könnten, von vornherein an den Rand drängt. Die Zeiten der stolzen Wachstumsraten wissenschaftlich-technischer Entwicklungen und der verschwiegenen Abbauerscheinungen und Ausbeutungsfolgen gehen zu Ende. Und es gibt kein Zurück in eine scheinbar zeitunabhängige, natürliche Welt- und Lebensordnung. Auch in den Kirchen werden an dieser Epochenschwelle strukturelle Krisen offenkundig. Bislang „Bewährtes" bewährt sich oft nicht mehr und ist darum auch nicht länger zu bewahren.

Alfred Delp notierte einst „im Angesicht des Todes" kraft des Abstandes, den er gewonnen hatte: „Für die Kirche ergibt sich daraus eine mehrfache Verpflichtung. – Die harte und ehrliche Überlegung, wie dies so werden konnte. Und zwar nicht einer Überlegung nach der Schuld des andern. – Die alte Frage, was sich für das Aufleben, die Erscheinungsweise der Kirche für Konsequenzen ergeben. – Weg von der Anmaßung zur Ehrfurcht ... dem anderen Menschen gegenüber. – Die Kirche muß sich selbst viel mehr als ... Weg und Mittel begreifen, nicht als Ziel und Ende. – Die personale Verlebendigung ist heute wichtiger als die umfängliche sachliche Integrität. – Überhaupt entsteht die Frage, ob man das Urteil über das geschichtlich Gewordene immer und unter allen Umständen den geschichtlichen Werten überlassen könne, ja dürfe. – Ehrliche Feststellung, daß die Kirche heute nicht zu den führenden Mächten und Kräften der Menschheit gehört. – Und daß man diesen Sachverhalt nicht einseitig durch ein d'accord mit anderen mächtigen Instanzen der Geschichte darstellen kann (Thron und Altar in irgendwelchen Formen), sondern nur durch die Entbindung einer eigenen, inneren Lebendigkeit und Möglichkeit (puissance, nicht force). – Der anmaßende Mensch ist schon in der Nähe der Kirche immer vom Übel, geschweige denn in der Kirche und gar im Namen der Kirche oder als Kirche."[25]

Was hat die Kirche an dieser Epochenschwelle zu tun? Kornelis Heiko Miskotte, der bei seinen alttestamentlichen Studien entdeckte, daß „kein Raum ist

für eine logische Entwicklung des Seins aus der Schöpfung zu dem Vollkommenersein in einer neuen Welt, aber ebensowenig für einen Mut der Verzweiflung, der daraus entspränge, daß für den Sinn der Dinge kein Grund zu finden ist in ihrem Ursprung", gab zu bedenken: Die Kirche „soll die auf das Heute und Morgen gerichteten Erwartungen in die Welt tragen durch ihre *Präsenz*. . . . Sie soll nicht in räumlichen Vorstellungen von oben und unten, sondern in zeitlichen von jetzt und dann denken. Sie muß es sich verboten sein lassen, das Dann in eine undenkbare Ferne zu verlegen. Sie kann es sich nicht leisten, nachdem sie ehemals in einer verschlossenen Welt Unruhe gestiftet hat, jetzt, aus Ermüdung, die Welt hinzunehmen, wie sie ist, und sich nur noch der Seelsorge zu widmen, als ob die Aussicht, daß die überpersönlichen Mächte ihrem Gericht, ihrer Befreiung und ihrem neuen Dienst entgegengehen, ihr vom Horizont weggewischt sei. Es ist nichts mit einer Seelsorge, die den Menschen nicht in seiner Welt (die mehr und mehr mit der einen Welt in ihrer geschichtlichen Bewegung zusammenfallen dürfte) aufsucht und aufweckt, speist und tränkt mit dem täglichen Mahl der Erwartung." [26]

Die Kirchen dürfen sich nicht länger in das faktische Winkeldasein eines cultus privatus hineindrängen lassen, als ob sie in einer modernen funktionalen Gesellschaft nur für Krisen des Persönlichkeitssystems zuständig seien, da die ökonomischen und politischen Bezüge nur so rationell und sachlich wie möglich zu regeln wären und die Personalität infolgedessen nur noch als Umwelt der Sozialsysteme in Erscheinung trete. Das alte Schisma von weltverändernder, scheinbar eigengesetzlicher Rationalität und sittlich-religiöser Spiritualität ist zu überwinden. Nicht nur der ideologischen Glorifizierung der Verhältnisse, auch ihrer institutionellen Stabilisierung ist zu widerstehen.

Die neuen christlichen Gruppenbildungen sind insofern weithin ein Signal der Übergangsphase, in welche die Kirchen geraten sind. Sie machen auf Probleme aufmerksam, die schon lange anstehen und kaum länger aufzuschieben sind. Nur eines von ihnen sei noch einmal kurz genannt, da es mit der klassischen Verbindung von Antike und Christentum aufs engste zusammenhängt.

Die Annahme einer „unwandelbaren Wahrheit", die das „katholische" Welt- und Lebensverständnis begründet hat und in der Verschmelzung von Antike und Christentum auch für die Kirche bestimmend geworden ist, kann nicht länger aufrechterhalten werden. Unsere Selbst- und Weltverantwortung lebt von einer sich zeitigenden Wahrheit, die nur in den konkreten Transzendenzerfahrungen des leibhaftigen Lebensvollzuges wahrgenommen werden kann. Soweit Kirchen darum sich als stabiler Anwalt einer zeitunabhängigen Wahrheit und eines festen, normativen Wertsystems verstehen, denen sie in festgefügten,

ritualisierten Handlungsabläufen mit Hilfe ihrer Amtsträger zu entsprechen suchen, erweisen sie sich heute weitgehend als immobil und immobilisierend.

„Die Kirche gerät hier in ein Dilemma, das sie bisher offenkundig nicht hat lösen können... In ihrer Sozialisation reproduziert, verwaltet und sanktioniert (sie) ... genau jene selbstverständliche Kirchlichkeit, deren Krise vermutlich unausweichlich ist... Die innerkirchliche Sozialisation ist offenbar nicht von der Art und der Qualität, daß die Krise eines traditionsgeleiteten Verhaltens, die mit einem Zuwachs an Bildung einhergeht, in ihr verarbeitet oder verarbeitbar gemacht würde. Es könnte sogar sein, daß sie diese Krise verschärft." [27]

In einer Welt, in der die notwendigen Lebensbedingungen nur vorhanden sind, wenn sie rechtzeitig gemeinsam besprochen und bereitgestellt werden, und in der es dabei mit routinemäßigen Absprachen und zentralen Verlautbarungen allein nicht getan ist, wenn die strukturellen Krisen eine Lösung finden müssen, wenn nicht nur bestehende Systeme zu optimieren, sondern neue Konzeptionen zu gewinnen sind, – in einer solchen Welt, die vom einzelnen eine verantwortungsbewußte Teilnahme erfordert, ein waches Mit-Leiden und Mit-Denken, leben Menschen von der Befreiung und Ermutigung zum lebens- und weltverändernden Umgang mit Worten und Zeichen, um nicht in einer verwalteten, instrumentalisierten Welt nur Signalen und Parolen zu folgen, fremden Anweisungen und vorgegebenen Pflichten nachzukommen, anstatt ihre Lebenswelt als das offene Feld verheißungsvoller Kommunikation in Anspruch nehmen zu können.

Vornehmste Aufgabe der Kirche bleibt es darum, Menschen die Gelegenheit zu eröffnen, das Wort zu vernehmen und mit dem Wort umgehen zu lernen, das sie zum Leben befreit und ermutigt, um selbst das Wort nehmen zu können, das in der gemeinsamen Besprechung des Alltäglichen der Anonymität entreißt, den Fatalismus durchbricht und zur bewußten und gezielten Wahrnehmung der eigenen und gemeinsamen Geschichte ermächtigt.

In einer Welt, die von keinem zeitunabhängigen „Logos" regiert wird, sondern die Signatur des schöpferischen Wortes ist, sind alle Menschen dazu berufen, zu Wort zu kommen und, indem sie das Wort nehmen, das höchste Amt auszuüben, das Menschen anvertraut ist: die Verantwortung ihres eigenen und gemeinsamen Lebens. Amtswürden, die in Sorge um die rechte Wortverkündigung und Sprachregelung zur professionellen Wortverwaltung führen, sind darum unzumutbare Amtsanmaßungen.

Die Kirche hat der Ort zu sein, an dem das Wort in Freimut „reichlich" vernommen werden kann (vgl. Kol 3,16) und infolgedessen auch von jedermann genommen werden kann. Und zwar das Wort, das um der Liebe und Hoffnung willen mit der Tat verbunden ist. Die Gemeinde-Versammlung wird damit

keineswegs zur Dauer-Diskussion, wohl aber zur reellen Chance einer lebenslangen Bildung von Leib, Seele und Geist in unverstellter, offener Kommunikation. Gerade im Kernfeld kirchlichen Lebens signalisieren insofern die neuen christlichen Gruppenbildungen heute eine entwicklungsrelevante Krise der traditionalen Kirchlichkeit.[28]

In ihnen entsteht ein neues, geschichtliches Verständnis christlicher Bewußtseins- und Gruppenbildung, das auf die verfaßte Kirche einen heilsamen Erwartungsdruck auszuüben beginnt. Und zwar um so stärker, je mehr einerseits die Gruppen ihre verständliche, aber dennoch kontraproduktive antiinstitutionelle Tendenz überwinden und auch gegenseitig mehr zu Erfahrungsaustausch und Zusammenarbeit kommen . . .[29] und je mehr andererseits die Professionellen ihre Konfliktscheu verlieren.

Ohne die gegenseitige Transformation würde die überwiegende Mehrheit der Kirchenmitgliedschaft hilflos einem Wandel ausgesetzt bleiben, der sie nur beunruhigt und verwirrt, da sie ihn nicht verstehen kann. Nicht ein Zuviel an Kirchenkritik, sondern ein Mangel an eingeübter kritischer Freiheit im Umgang mit den eigenen und gemeinsamen Lebensformen ist der Grund der Unsicherheit und des Sicherheitsbedürfnisses, die den Handlungsspielraum der Kirchen zur Zeit leider noch gefährlich einengen.

ANMERKUNGEN

[1] Hans von Soden, Die Krisis der Kirche, in: Urchristentum und Geschichte, Ges. Aufsätze. Band I, Tübingen 1951, S. 25 ff.

[2] Ebd. S. 30 f.

[3] Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik Bd. IV, 3. 2. Hälfte, Zürich 1959, S. 878.

[4] Ebd. S. 872 ff.: Die Gemeinde für die Welt.

[5] Alfred Delp, Im Angesicht des Todes. Herder-Bücherei 30, Freiburg 1958, S. 105.

[6] „Offene Gemeinde". Memorandum deutscher Katholiken (Bensberger Kreis) in: Concilium 11. Jg., April 1975: Basisgemeinden, S. 294.

[7] Zu Kommunikationsproblemen in den frühen christlichen Gemeinden und entsprechenden Versuchen ihrer Lösung vgl. Römer 14f und Philipper 2,1ff; Hartwig Thyen, Zur Problematik einer neutestamentlichen Ekklesiologie, in: Studien zur Friedensforschung, Bd. 9, Stuttgart/München 1972, S. 96 ff.

[8] Zum erstenmal war offiziell von der „Weltchristenheit" die Rede bei der ersten gemeinsamen Konferenz von ÖRK und römisch-katholischer Kirche in Beirut 1968 beim Thema „weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen".

[9] Ernst Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?, Stuttgart/Berlin 1972, S. 170.

[10] G. Linnenbrink, Muß die Kirche arm werden?, in: Ev. Kom. August 1975, S. 476.

[11] Ebd. S. 475.

[12] Ebd. S. 477.

[13] Helmut E. Lück, Abschieben der Verantwortung als gruppendynamischer Prozeß, in: der evangelische erzieher, 27. Jg., Juli/August 1975, S. 242 ff.

[14] Martin Luther, Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, Vorrede von 1526.

[15] Vgl. Jose Marins, Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika, in: Concilium 11. Jg. H. 4, 1975, S. 232–237.

[16] Documento Pastoral de Conjunto Nr. 10.

[17] Erklärung vom 27. Januar 1967, veröffentlicht in: Informations catholiques internationales 285 (1967) 7.

[18] Gustavo Gutiérrez, Teologia de la liberación. Perspectivas, CEP, Lima 1971, 128.

[19] A. Müller, N. Greinacher, Basisgemeinden als Thema praktischer Theologie, in: Concilium 11. Jg. H. 4, 1975, S. 223.

[20] M. M. Thomas im Rechenschaftsbericht über die Entwicklung im Jahre 1973/74, den er vor dem Zentralausschuß in West-Berlin im August 1974 vorgetragen hat.

[21] Vgl. Concilium, 11. Jg., Heft 4, 1975, S. 261.

[22] Osmund Schreuder, Die depravierte Mitte, in: W. Weymann-Weyhe, Offene Kirche. Analysen zur Situation. Modelle der Praxis, Düsseldorf 1974, S. 234–264.

[23] J. Marins, Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika, a.a.O., S. 236 f.

[24] Die Lehre vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte der Menschheit wurde vor allem im Osten von der Alten Kirche mit dem Begriff oikonomía bezeichnet. Es ging um das rechte Verständnis des geschichtlichen Gesamthaushalts des Lebens. Der Begriff theología für die christliche Bewußtseinsbildung ist demgegenüber viel später erst üblich geworden. Augustin (354–430) hat ihn z. B. nur auf außerchristliche Lehrbildungen angewandt.

[25] Alfred Delp, Im Angesicht des Todes, a.a.O. S. 106.

[26] Kornelis Heiko Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München 1963, S. 288 f.

[27] Wie stabil ist die Kirche? Ergebnisse einer Umfrage, hrsg. von Helmut Hild, Gelnhausen/Berlin 1974, S. 248. Vgl. dazu Brochkamm, Schmidt, Stoodt, Veidt, Kirche im Übergang von der traditionalen zur Lerngesellschaft, in: J. Matthes (Hg.), Erneuerung der Kirche – Stabilität der Chance? – erscheint Ende 1975 als Kommentarband zu: Wie stabil ist die Kirche?

[28] Vgl. Joseph Comblin, Die Basisgemeinden als Ort neuer Erfahrungen, in: Concilium H. 4/1975, S. 263-268, und Juan Caldentry, Die Bedeutung der christlichen Basisgemeinden für die Kirche, in: a.a.O., S. 269–273. Beide Artikel versuchen eine sehr detaillierte Bestandsaufnahme der neuen Erfahrungen und Impulse zu geben.

[29] Vgl. Bensberger Kreis, „Offene Gemeinde". Memorandum deutscher Katholiken, in: Concilium H. 4, 1975, S. 294 f., IV und V.

Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung*

VON KARL CHRISTIAN FELMY

Während andere orthodoxe Kirchen wie etwa das Ökumenische Patriarchat von allem Anfang an die ökumenische Bewegung mitgestaltet und mitgetragen haben, hat die Russische Orthodoxe Kirche sich ihr zunächst entziehen müssen. Bis sie nach dem denkwürdigen Empfang der drei Metropoliten Sergij (Stragorodskij, 1867–1944; Patriarch von 1943–1944) von Moskau, Aleksij (Simanskij, 1877–1970; Patriarch von 1944–1970) von Leningrad und Nikolaj (Jarušević, 1892–1961) von Kiew bei Stalin am 4. 9. 1943[1] zu einem wie auch immer zu bewertenden modus vivendi mit dem sowjetischen Staate kam, konnte mit einer Annäherung dieser bis dahin recht offen verfolgten Kirche an die Kirchen des Westens und so auch an die sich formierende ökumenische Bewegung nicht gerechnet werden. So war die russische Kirche auf den ökumenischen Konferenzen von Stockholm (1925), Lausanne (1927), Oxford (1937) und Edinburgh (1937) nur durch die gemäßigte Richtung ihrer Emigranten vertreten.[2]

I. WANDLUNGEN IN DER EINSTELLUNG ZUR ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG

Als sich aber gegen Ende des Zweiten Weltkriegs und in den ersten Nachkriegsjahren das Leben der russischen Kirche in einer *so* gar nicht mehr für möglich gehaltenen Weise neu ordnete, konnte man auch darauf hoffen, daß sie Anschluß an die ökumenische Bewegung finden würde.

Statt dessen begann das Moskauer Patriarchat mit der Gestaltung seiner eigenen Ökumene. 1948 konnte es nach dem Scheitern hochfliegenderer Pläne zu einer eindrucksvollen Versammlung von Oberhäuptern und Vertretern der autokephalen orthodoxen Kirchen anläßlich der 500-Jahrfeier der Autokephalie[3] der Russischen Orthodoxen Kirche vom 8. bis 18. 7. 1948[4] nach Moskau einladen. Immerhin erschienen neben den Oberhäuptern der orthodoxen Kirchen aus den kommunistisch regierten Ländern auch Abordnungen des Ökumenischen Patriarchats, der Kirche von Hellas und der Patriarchate Alexandrien[5] und Antiochien zu den Feierlichkeiten und nahmen, mit Ausnahme der Vertreter der beiden letztgenannten Kirchen[6], an einer anschließenden Konferenz teil, die

mehrere Resolutionen zu verschiedenen theologischen und politischen Themen, insbesondere auch zur ökumenischen Bewegung, faßte. Nach einer Zusammenfassung der dogmatischen und politischen Bedenken gegen eine Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung beschloß die Konferenz, wie es in der entsprechenden Verlautbarung heißt, „dem ‚Weltrat der Kirchen' in Beantwortung der von uns allen erhaltenen Einladung, an der Amsterdamer Versammlung als ihre Glieder teilzunehmen, mitzuteilen, daß alle Orthodoxen Ortskirchen,[7] die an der jetzigen Konferenz teilnehmen, genötigt sind, die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung in ihrer jetzigen Gestalt abzulehnen".[8] Bei aller Schärfe der gegen die ökumenische Bewegung auf dieser Konferenz vorgebrachten Vorwürfe muß jedoch im Auge behalten werden, daß die Formulierung, mit der ein Beitritt zum Weltrat der Kirchen damals abgelehnt wurde, durchaus Möglichkeiten für eine spätere Mitarbeit offenhielt.

Der intransigenten Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung und mehr noch – darauf kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden – gegenüber dem Vatikan entspricht in diesen Jahren bis zu Stalins Tod die unnachgiebige Haltung gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel, mit dem das Moskauer Patriarchat nicht nur um den ersten Rang unter den orthodoxen autokephalen Kirchen bis heute wetteifert, sondern mit dem es auch um den Status der polnischen, tschechoslowakischen, albanischen und finnischen Kirche sowie der russischen orthodoxen Emigrantenkirchen stritt.[9]

Während der Ära Nikolaj Bulganins von 1955–1958 erlebte die Russische Orthodoxe Kirche die Zeit ihrer größten äußeren Blüte seit Beginn der Sowjetherrschaft. In dieser und der kurz voraufgehenden Zeit läßt sich auch eine wachsende Aufmerksamkeit für die ökumenische Bewegung beobachten. So erschienen 1954 in der Moskauer Patriarchatszeitschrift „Žurnal Moskovskoj Patriarchii" erstmals Artikel über sie, nachdem sie bis dahin seit 1948 mit völligem Stillschweigen übergangen worden war.[10] In diesen Artikeln wird zwar scharfe Kritik geübt, jedoch immerhin schließlich eingeräumt, daß sich „die geistliche Wirklichkeit der ökumenischen Bewegung nicht erschöpft" in „ihren weltlichen Bestrebungen, die mit Geist und Berufung der Kirche nicht in Einklang stehen". „Ungeachtet der Unklarheit ihrer Ideologie entdeckt der orthodoxe Blick an ihr", so heißt es dann weiter, „das Erscheinen der Hoffnung, die nach den Worten Karl Barths ‚im Unterschied zu allen anderen da beginnt, wo alle übrigen enden'".[11]

Zum vierzigsten Jahrestag der Wiederherstellung des Moskauer Patriarchats im Jahre 1958[12] lud die russische Kirche wie schon 1948 die Oberhäupter aller autokephalen Kirchen nach Moskau ein. Die Rede des damaligen Außenamtsleiters Metropolit Nikolaj (Jaruševič) „Orthodoxie und Gegenwart" während

eines Festaktes in der Moskauer Geistlichen Akademie am 13. 5. 1958[13] läßt die veränderte Einstellung des Moskauer Patriarchats erkennen, wenn in ihr die ökumenische Bewegung immerhin als eine Erscheinung, die „uns in gewissem Maße an das Nahen der Zeit und der Augenblicke erinnert, wo sich die Verheißung unseres Herrn Jesus Christus von der einen Herde und dem Einen Hirten (Joh 10,16) erfüllen soll",[14] positiv gewertet wird.

In einer während einer Kontaktaufnahme zwischen einer Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche, der u. a. Metropolit Nikolaj und Bischof Michail (Čub) angehörten, und einer Delegation des Weltrats der Kirchen in Utrecht gehaltenen Rede richtete Metropolit Nikolaj am 7. 8. 1958 sehr kritische, darunter auch eindeutig politische Anfragen an den Weltrat der Kirchen. Aber anders als 1948 konnte er nunmehr an ihm wenigstens so viele positive Seiten entdecken, daß er u. a. für die Zukunft die Entsendung von russischen Beobachtern zu den Sitzungen des Zentralausschusses sowie der wichtigsten Kommissionen des Weltrats der Kirchen vorschlug.[15] Zu einer solchen Entsendung von Beobachtern kam es schon im Juni 1959, als Prof. Erzpriester Vitalij Borovoj und V. S. Alekseev einen Monat lang Organisation und Geschäftsgang der einzelnen Abteilungen des Weltrats der Kirchen in Genf studieren und vom 19.–29. 8. 1959 an einer Sitzung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen auf Rhodos als Beobachter teilnehmen konnten.[16]

Die besonders freundlich gehaltene Grußadresse Metropolit Nikolajs an die Teilnehmer der Sitzung des Zentralausschusses[17] läßt dann bereits eine so große Zuwendung zum Ökumenischen Rat der Kirchen erkennen, daß man von da an mit einem Aufnahmegesuch der Russischen Orthodoxen Kirche rechnen konnte.

In der Grußadresse heißt es u. a.: „Wir orthodoxen Christen begegnen der Ökumenischen Bewegung mit tiefer Sympathie; denn wir glauben, daß unsere westlichen Brüder aufrichtig danach streben, die schädlichen Spaltungen im Glauben zu überwinden, um eben dadurch die ersehnte ‚Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens' (Eph 4,3) zu erlangen. Unsere Sympathie zur Ökumenischen Bewegung, die ihren Ausdruck im Gebet der Kirche ‚um die Vereinigung aller' unter dem Haupte Christus findet, wird dadurch inspiriert, daß ungeachtet der Trennungen alle Christen fortfahren, mit den Worten des Gebetes des Herrn ‚Vater unser' zu beten, daß wir alle das Wort Gottes bewahren, das uns in der Bibel und im Heiligen Evangelium gegeben ist, und daß uns alle die Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus eint. Möge dieses gemeinsame christliche Erbe unserer Einigung in der Liebe dienen, die stark ist, alle Christen mit dem wahren Glauben zu erleuchten und eben dadurch an das kirchliche Leben anzuschließen!"

Die Erweiterung der Basisformel des Weltrats der Kirchen mag der Russischen Orthodoxen Kirche, die 1948 gegen die zu schmale ursprüngliche Basisformel protestiert hatte, den Beitritt noch erleichtert haben. Jedenfalls hat Vitalij Borovoj die Diskussion um die Basisänderung während der Augustsitzung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen in St. Andrews (Schottland) 1960 aufmerksam verfolgt und darüber in der Moskauer Patriarchatszeitschrift eingehend berichtet.[18] Die letzte Entscheidung fiel dann ganz im stillen, ohne daß die Moskauer Patriarchatszeitschrift darüber berichtete.

Erst in den Akten eines für den 18.7.1961 plötzlich einberufenen Konzils aller russischen Bischöfe in der Dreifaltigkeits-Sergij-Lavra, das im Rahmen der Chruschtschowschen Verfolgungswelle eine verhängnisvolle Änderung des Statuts der Russischen Orthodoxen Kirche billigen mußte, wurde auch der Beitritt in den Weltrat der Kirchen besprochen. Patriarch Aleksij erklärte den anwesenden Bischöfen, die negative Entscheidung von 1948 habe damals „keine Schranke zwischen uns aufgerichtet. Vom Augenblick der Gründung des Weltrats der Kirchen im Jahre 1948 an", erklärte er weiter, „haben wir nicht aufgehört, aufmerksam und eingehend Charakter und Ausrichtung seiner Tätigkeit zu studieren. In den verflossenen Jahren hatten wir zahlreiche Begegnungen mit Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung, und seit 1958 sind wir in offizielle Kontakte zu ihnen getreten... Und [so] haben wir gegenwärtig unsere Position in bezug auf den Weltrat der Kirchen geändert. Übrigens hatten auch früher wir Orthodoxen keine kalte und noch weniger eine von Verachtung erfüllte Einstellung zu den westlichen Christen. Im Gegenteil, wir sind ihrem geistlichen Suchen und Fragen stets bereitwillig entgegengekommen im Wunsche nach der Vereinigung aller unter dem Haupte Christus und im Schoß Seiner Heiligen Kirche. Jetzt aber, da die von der Kirche Abgefallenen selbst die Einheit mit ihr suchen, müssen wir ihnen unbedingt entgegengehen, um ihr Suchen durch das Zeugnis von der Wahrheit der Orthodoxie zu erleichtern".[19]

Seit der Aufnahme der Russischen Orthodoxen Kirche in den Weltrat der Kirchen auf der Vollversammlung in Neu-Delhi im November/Dezember 1961 hat die Russische Orthodoxe Kirche in der ökumenischen Bewegung mitgearbeitet. In ihrer Zeitschrift „Žurnal Moskovskoj Patriarchii" hat diese ihre Arbeit stets breite Berücksichtigung gefunden, und in Metropolit Nikodim (Rotov) ebenso wie in ihrem ständigen Vertreter beim Weltrat der Kirchen, Vitalij Borovoj, war die russische Kirche durch rührige Anwälte ihrer Einstellung in Genf und auf zahlreichen ökumenischen Konferenzen vertreten. Erst mit dem vom 7.8.1973 datierten Aufruf Patriarch Pimens an den Zentralausschuß des Weltrats der Kirchen mit einer Stellungnahme zur Bangkoker Missionskonferenz vom Frühjahr 1973 ist Rauhreif auf die Beziehungen zwischen der Russischen

Orthodoxen Kirche und dem Weltrat der Kirchen gefallen, wenngleich sich möglicherweise nachträglich auch einige frühere Anzeichen für eine Änderung der russischen Einstellung nachweisen ließen.[20]

II. ABHÄNGIGKEIT VOM SOWJETREGIME

Der wenn auch allmählich vollzogene, aber doch sehr radikale Wechsel in der Einstellung der Russischen Orthodoxen Kirche zum Weltrat der Kirchen – und, das sei hier nur angemerkt, in noch viel stärkerem Maße zum Vatikan – läßt schon von vornherein den Verdacht aufkeimen, daß Rücksichtnahmen auf die sowjetische Außenpolitik bei diesem Kurswechsel eine entscheidende Rolle gespielt haben. Die Haltung der russischen Kirche selbst legt diese Vermutung nahe, hatte sie doch z. B. vom Beginn des deutsch-sowjetischen Krieges 1941 an die sowjetische Seite vorbehaltlos unterstützt, nicht nur durch Loyalitätserklärungen, Aufrufe und eine Fülle von Ergebenheitsadressen an den „göttlich gesalbten Führer“[21] der Sowjetunion, sondern auch durch aktive finanzielle Unterstützung der Roten Armee, etwa durch die Ausrüstung der Panzerkolonne Dmitrij Donskoj mit kirchlichen Mitteln.[22] Ersparen wir uns die Aufzählung all der Ergebenheitsadressen an Stalin, die in der Patriarchatszeitschrift abgedruckt wurden, lenken wir nur einmal den Blick darauf, daß Patriarch Aleksij nach dem Tode Stalins in der Patriarchatskathedrale eine Panichida[23] feierte und in einer dabei gehaltenen Predigt erklärte: „Wir aber, die wir uns zum Gebet für ihn versammelt haben, können nicht schweigend vorübergehen an seinem stets wohlwollenden, teilnahmsvollen Verhalten gegenüber unseren kirchlichen Nöten. Nicht eine Anfrage, mit der wir uns an ihn gewandt hätten, wurde von ihm abgeschlagen. Er erfüllte alle unsere Bitten. Und viel Gutes und Nützliches[24] ist dank seiner hohen Autorität von unserer Regierung getan worden für unsere Kirche“.[25]

Die politisch völlig einseitigen Erklärungen des Moskauer Patriarchats zu den verschiedensten Vorfällen im Laufe der Jahre seiner Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen, auf die wir nicht im einzelnen eingehen wollen, und die erst recht nicht gerade als objektiv zu bezeichnenden Stellungnahmen der weithin von ihm geprägten Christlichen Friedenskonferenz kennzeichnen die Abhängigkeit der Kirche zu Lebzeiten Stalins und über seinen Tod hinaus.

Doch auch die Geschichte der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zum Weltrat der Kirchen selbst läßt auffällige Entsprechungen zu den Bedürfnissen der sowjetischen Außenpolitik erkennen. So entspricht die Absage von 1948, dem Jahr der ersten Berlinkrise, der Verhärtung der sowjetischen Außenpolitik im Kalten Krieg; die wachsende Aufmerksamkeit des Patriarchats für

die ökumenische Bewegung ist zugleich Symptom für die sog. Tauwetterperiode; die Verschiebung einer für Januar 1957 geplanten ersten Kontaktaufnahme zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Weltrat der Kirchen auf Moskauer Antrag hin[26] wiederum kennzeichnet die kritische Situation nach dem Volksaufstand in Ungarn und den Vorgängen am Suezkanal im Jahre 1956. Der Eintritt der Russischen Orthodoxen Kirche in den Weltrat der Kirchen dann lenkt für Jahre ab von der Verschärfung der Lage der russischen Kirche im Inneren bei gleichzeitiger Auflockerung aller Außenbeziehungen, die mit der Chruschtschowschen Koexistenzpolitik einhergeht. So ist es kein Wunder, daß man versucht, auch die Stellungnahme Patriarch Pimens zur Missionskonferenz von Bangkok und deren Ergebnisse[27] in Zusammenhang zu bringen mit Anzeichen für eine neuerliche Verhärtung der sowjetischen Außenpolitik, wie sie einige Beobachter seit 1973 zu erkennen meinen.

Vor allem aber hat die Russische Orthodoxe Kirche mit Ausnahme ihrer Stellungnahme zur Konferenz von Bangkok in jeder Verlautbarung, in der sie ihre Stellung zur ökumenischen Bewegung begründete, selbst auch auf die politischen Faktoren verwiesen.

So kritisierte das Moskauer Patriarchat 1948 die Ausrichtung der Anstrengungen der ökumenischen Bewegung auf Fragen des „sozialen und politischen Lebens und auf die Gründung einer ‚Ökumenischen Kirche' als einer internationalen einflußreichen Kraft" und sah darin „gewissermaßen ein Nachgeben gegenüber der Versuchung, die Christus in der Wüste zurückgewiesen hat, und ein Abweichen der Kirche auf den Weg, menschliche Seelen in die Netze Christi auch mit unchristlichen Mitteln zu fangen". Gleichzeitig warf es dem Protestantismus als dem Hauptträger der ökumenischen Bewegung vor, „mit dem Ziel der Selbsterhaltung" den „Weg des geringsten Widerstandes" beschritten zu haben, „den Weg eines abstrakten Unionismus auf sozialökonomischem und sogar politischem Feld". Die ökumenische Bewegung beabsichtige „die Schaffung eines neuen äußeren Apparates einer ‚Ökumenischen Kirche' als einer Einrichtung im Staat, die so oder anders mit ihm verbunden ist und über weltlichen Einfluß verfügt".[28]

Als Metropolit Nikolaj auf dem erwähnten Festakt in der Moskauer Geistlichen Akademie im Mai 1958 freundlichere Worte für die ökumenische Bewegung fand, begründete er in einer für die Sprachregelungen der Sowjetunion sehr eindeutigen Weise die früher ablehnende Haltung damit, daß die russische Kirche „kraft gewisser historischer Ursachen lange Zeit den westlichen Christen nicht bei ihrer Suche nach kirchlicher Einheit helfen" konnte.[29]

Worin diese „gewissen historischen Ursachen" bestanden, wurde deutlich, als Patriarch Aleksij auf dem Bischofskonzil von 1961 den Wechsel in der Haltung seiner Kirche folgendermaßen erklärte:

„Der protestantische Charakter des Weltrats der Kirchen und die politische Ausrichtung seiner Tätigkeit dienten damals [1948] als Grundlage unserer Absage, und wir haben darüber aufrichtig mit den ökumenischen Führern gesprochen." Doch die Lage habe sich grundlegend geändert: „Wir konstatieren mit Befriedigung, daß unsere Einstellung zur Ökumenischen Bewegung im Jahre 1948 zur Veränderung dieser Ausrichtung im Weltrat der Kirchen geführt hat und er in vielem den Weg des Strebens nach einer kirchlicheren, geistlicheren Struktur seiner Wirksamkeit beschritten hat, in den praktischen Fragen aber objektiver an die Ereignisse herangeht, die sich in der Welt abspielen".[30]

Deutlicher noch war die politische, vom sowjetrussischen Standpunkt aus positive Veränderung in der politischen Ausrichtung des Weltrats der Kirchen hervorgehoben worden, als Metropolit Nikolaj 1959 erklärt hatte: „Wir orthodoxen Menschen können nicht ohne Sympathie sein für die Maßnahmen des Weltrats der Kirchen, die auf die Lösung der vielen sozialen Probleme unserer Zeit gerichtet sind. Der Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit im Namen der Verwirklichung der Gerechtigkeit Christi, die Anstrengungen im Bereich der Hilfeleistung für die unterentwickelten Länder, die Verurteilung der Kolonialpolitik und der Rassendiskriminierung – all das ist der aktiven Unterstützung aller Christen würdig, da es eine Forderung des christlichen Gewissens ist. Unsere gemeinsame sittliche Aufgabe ist auch der Kampf für eine Beendigung von Kernwaffenversuchen und für ihr vollständiges Verbot. Deshalb teilen wir Orthodoxen ganz und gar die Anstrengungen des Weltrats der Kirchen, die auf dieses Ziel gerichtet sind, und unterstützen sie".[31]

Diese politischen Gründe für die ursprünglichen Schwierigkeiten und die spätere Erleichterung einer Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen werden auch heute recht offen benannt. So hat der gegenwärtige Patriarch Pimen (Izvekov; geb. 1910, Patriarch seit 1971) in einer am 16. 5. 1974 in der Universität von Joensuu gehaltenen Rede[32] u. a. auch von den „Verwicklungen" gesprochen, die „durch den ursprünglichen nicht nur rein westlichen, sondern auch rein prowestlichen Charakter der Struktur, Tätigkeit und politisch-gesellschaftlichen Orientierung des Weltrats der Kirchen der Periode seiner Entstehung und der Periode des ‚Kalten Krieges' hervorgerufen" waren.[33] Dagegen sei „das letzte ökumenische Jahrzehnt eine Zeit eines gewissen Fortschritts im Beitrag der christlichen Kirchen auf der Suche nach Mitteln und Wegen zur Schaffung von Einheit und im Kampf der fortschrittlichen Kräfte der ganzen Welt zur Festigung des internationalen Friedens und sozialer Gerechtigkeit" gewesen.[34]

Dennoch wird es schwierig sein festzustellen, wieweit im einzelnen jeweils der Einfluß des Staates bei der Handlungsweise des Moskauer Patriarchats geht. So schreibt der der russischen Emigration in Frankreich entstammende Kenner der gegenwärtigen Russischen Orthodoxen Kirche Nikita Struve z. B. zu dem vor allem gegen das Ökumenische Patriarchat gerichteten Hegemoniestreben des Moskauer Patriarchats, das sich so auffällig mit den Interessen der Stalinschen Politik deckte: „Der Orthodoxie von neuem in Moskau ihr Zentrum zu geben, das sollte das Ziel der auswärtigen Politik des Patriarchen Alexius sein, zumindest bis zum Tode Stalins. Eine solche Politik diente aber ausgezeichnet den Plänen der Diplomatie Stalins, der die Kirche dazu gebrauchte, seinen Einfluß in den Balkanländern und im Mittleren Orient geltend zu machen und die russische Emigration in den westeuropäischen Ländern zu neutralisieren. In welchem Maße der Patriarch sich in seiner auswärtigen Politik von seinem religiösen Gewissen leiten läßt und wo die Ausführung regierungsamtlicher Direktiven beginnt, ist schwer zu entscheiden. Die enge Abhängigkeit der Kirche vom Staat schafft hier unvermeidbar eine mehrdeutige Situation: Der Patriarch Alexius kann durchaus glauben, daß er, wenn er dem Staat dient, die Reinheit der Kirche der Stabilität ihrer Existenz opfert".[35]

Darüber hinaus wird es die traditionelle Verklammerung von Religion und Nationalismus in Osteuropa jedem östlichen Kirchenführer, ganz abgesehen von allem äußeren Druck, schwer machen, sich bedingungslos gegen seine Staatsregierung zu stellen, auch wenn er die ideologischen Voraussetzungen ihrer Politik ablehnt.

III. GRENZEN DER LOYALITÄT

Muß auch zugegeben werden, daß offizielle Vertreter des Moskauer Patriarchats immer wieder Aussagen von geradezu erschreckender politischer Einseitigkeit gemacht haben, so sollte man sich dennoch davor hüten, sie allzu vorschnell des Verrates am Christentum zu bezichtigen. Die Vertreter des Moskauer Patriarchats stehen ja nicht nur unter einem *persönlichen* Druck. Und die Frage ist nicht nur die, ob sie persönlich zum Martyrium bereit sind, sondern wie sie unter den gegebenen Umständen noch ein irgendwie geordnetes kirchliches Leben erhalten. Ganz zu Recht schreibt darum der in der Sowjetunion lebende, seines Amtes enthobene und schon von daher gegenüber seiner Kirchenleitung bestimmt nicht unkritisch eingestellte Priester Sergij Želudkov aus Pskov, wer das Moskauer Patriarchat anklage, sage nicht die volle Wahrheit. „Die volle Wahrheit besteht darin, daß die legale kirchliche Organisation keine Insel der

Freiheit in unserer streng einheitlich organisierten, von einem einzigen Zentrum aus gelenkten Gesellschaft sein kann". Die russische Kirche stehe vor der Alternative „zu versuchen, in den Untergrund zu gehen, der im gegebenen System undenkbar ist," oder sich „irgendwie in das System einzufügen und einstweilen diejenigen Möglichkeiten zu nutzen, die [der Kirche] belassen sind". Die russische Hierarchie habe die zweite Möglichkeit gewählt; denn „eine andere Wahl gab es nicht!" [36] Dabei urteilt Sergij Želudkov insofern fast zu pessimistisch, als eine Kirche, die die ihr auch nach der restriktiven Gesetzgebung der Sowjetunion verbliebenen Möglichkeiten nutzt, indem sie den offiziell gestatteten Gottesdienst, wo immer möglich, unverändert feiert, einzig dadurch schon einen durchaus einzigartigen Raum der Freiheit darstellt, ist sie doch die einzige Institution, die ihre Abweichung von der geltenden Staats-„Religion" damit an entscheidenden Punkten öffentlich leben kann. Es ist von daher auch kein Wunder, daß der sowjetische Staat auch diesen Raum der Freiheit durch Kirchenschließungen und repressive Maßnahmen, besonders im Hinblick auf eine Beteiligung der Jugend am gottesdienstlichen Leben, nach Kräften zu schmälern trachtet.

Daneben darf auch nicht übersehen werden, daß die Führungsspitze des Moskauer Patriarchats sich keineswegs zu allen Zeiten als willfähriger Befehlsempfänger der Behörden erwiesen hat. Großes Aufsehen hat es seinerzeit erweckt, als Patriarch Aleksij und der Hl. Sinod der Russischen Orthodoxen Kirche am 30. 12. 1959 zu Beginn der Chruschtschowschen Bedrückungswelle eine Reihe von Geistlichen und Laien, darunter den Professor der Leningrader Geistlichen Akademie für Altes Testament A. Osipov, namentlich mit dem Bann belegt haben, weil sie nach ihrem Bruch mit der Kirche „öffentlich den Namen Gottes geschmäht" hatten.[37] Zwei Monate später hat Patriarch Aleksij auf der Konferenz der sowjetischen Gesellschaft für Abrüstung am 16. 2. 1960 in einer äußerst sympathischen und geschickten Weise das Eintreten der Russischen Orthodoxen Kirche für soziale Gerechtigkeit und ihren Beitrag für Entstehung und Erhaltung des russischen Nationalstaates in Geschichte und Gegenwart hervorgehoben und in diesem Zusammenhang hinzugefügt:

„In der Tat, ungeachtet alles dessen erleidet die Kirche Christi, die sich das Wohl der Menschen zum Ziel gesetzt hat, von eben den Menschen Angriffe und Schmähungen, und nichtsdestoweniger erfüllt sie ihre Pflicht und ruft die Menschen auf zu Frieden und Liebe. Außerdem liegt in einer solchen Lage der Kirche auch viel Tröstliches für ihre gläubigen Glieder, denn was können alle Anstrengungen der menschlichen Vernunft gegen das Christentum bedeuten, wenn seine 2000jährige Geschichte selbst für sich spricht, wenn alle feindlichen Ausfälle gegen es Christus selbst vorausgesehen hat und der Kirche die Ver-

heißung der Unerschütterlichkeit gegeben hat, als er sagte, daß auch die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwinden werden".[38]

Welches Maß an Vorsicht und an liebevollem Verständnis für die Lage der Kirche in Rußland und deren Äußerungen notwendig ist, zeigt das Schicksal des schon mehrmals erwähnten Metropoliten Nikolaj. Als er bald nach der erwähnten Verurteilung der Apostaten und der Erklärung Patriarch Aleksijs von seinen Pflichten als Leiter des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche enthoben wurde, erklärte das die gewöhnlich gut unterrichtete Emigrantenzeitschrift „Posev" zunächst noch recht überzeugend damit, daß Metropolit Nikolaj als einziges Mitglied des Hl. Sinod der Russischen Orthodoxen Kirche mit einem entschlosseneren, härteren Kurs dem Staat gegenüber nicht einverstanden gewesen und deshalb im Hl. Sinod isoliert worden sei.[39] Diese Erklärung würde gut dazu passen, daß Metropolit Nikolaj stets als der stärkste Verfechter einer kompromißlosen Loyalität gegenüber der sowjetischen Außenpolitik gegolten hatte. Indessen setzt sich die Deutung immer mehr durch, daß er, wie Nikita Struve „aus absolut sicherer Quelle" erfahren haben will, „nicht nur abgesetzt und überwacht, sondern mit Sicherheit auch ermordet worden" ist.[40] Gerade *er* habe hinter der Verurteilung der Apostaten gestanden und hinter der erwähnten Ansprache des Patriarchen. Tatsächlich sind vor allem mehrere Umstände seiner Beisetzung merkwürdig. Und es fällt auf, daß seine Grabkapelle – anders als üblich – bis heute, ganz offenbar aus der Befürchtung einer Märtyrerverehrung heraus, unzugänglich gehalten wird. Das sollte Anlaß geben zur Zurückhaltung im Urteil auch über Metropolit Nikodim, den Nachfolger Nikolajs in der Leitung des Kirchlichen Außenamtes. Daß er ähnlich wie jener nationalrussische Ziele verfolgt und auch oft genug nützliches Werkzeug sowjetischer Außenpolitik ist, sei unbestritten. Gerade die, die ihn besser kennen, beurteilen ihn dennoch günstig. Wie auch immer zu erklären sein mag, daß er 1972 (!) seinen Posten als Präsident des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche aufgeben mußte, so wird man das doch wohl kaum, wie es J. G. W. Hoffmann in einem in Mainz gehaltenen Vortrag versucht hat, damit begründen können, daß er 1967 (!) einmal allzu auffällig „gelogen" habe, als er ein Schreiben von zwölf Gläubigen aus der Diözese Kirov (Vjatka) als anonym und darum nicht beachtenswert bezeichnet hat.[41]

IV. KONTINUIERLICHER RUF ZUR MITTE

Wenn das Verhalten des Moskauer Patriarchats zum Weltrat der Kirchen oft auch in ganz offensichtlicher Entsprechung zu den Wünschen der sowjetischen Außenpolitik steht, wenn es sich auch immer wieder als Erfüllungsgehilfe dieser

Politik erweisen mußte, wenn die Begründung einer Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung ebenso wie die Verweigerung solcher Mitarbeit auch zuweilen eindeutig politisch motiviert wurden, so darf doch nicht übersehen werden, daß die Russische Orthodoxe Kirche in ihren Stellungnahmen zur ökumenischen Bewegung, ob diese nun Ablehnung oder Zustimmung enthielten, stets, unbeirrt von allen äußeren Notwendigkeiten, bestimmte dogmatische Äußerungen wiederholt und darin eine unleugbare Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der sowjetischen Politik bewiesen hat. So lehnte sie 1948 eine Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen eben nicht nur aus den erwähnten politischen Motiven heraus ab, sondern ebenso und vielleicht zuerst auch deswegen, weil sie der Überzeugung war, daß „die ökumenische Bewegung im heutigen Arbeitsplan des ‚Weltrats der Kirchen' nicht zum Nutzen der Kirche Christi und allzu vorzeitig die Überzeugung von der Möglichkeit einer Wiedervereinigung der Einen, Heiligen, Katholischen[42] und Apostolischen Kirche aufgegeben hat" und damit, daß sich „die überwiegend protestantische Zusammensetzung der Edinburgher Konferenz von 1937 – ob sie nun einen Mißerfolg erlitten hat oder nur in Voraussicht eines solchen – beeilt hat, Versuche zu einer gnadenhaften Wiedervereinigung der Kirchen einzustellen". Schon 1948 klagte sie, daß „im Verlauf der vergangenen 10 Jahre (von 1937–1948) der Gedanke einer Wiedervereinigung der Kirchen auf dem Feld der Dogmatik und der Glaubenslehre in den Dokumenten [der ökumenischen Bewegung] nicht mehr erörtert wird – ihr wird eine zweitrangige pädagogische Bedeutung für eine künftige Generation beigemessen". So gewährleiste „die heutige ökumenische Bewegung nicht das Werk der Wiedervereinigung der Kirchen mit gnadenhaften Mitteln und Wegen". Ebenso dogmatisch war das Urteil, die ökumenische Bewegung begnüge sich mit einer „Senkung der Forderungen zur Bedingung einer Vereinigung bis auf einzig die Anerkennung Christi als unseren Herrn". Das sei eine Verkürzung der „christlichen Glaubenslehre bis auf lediglich den Glauben ... der nach dem Wort des Apostels auch den Dämonen möglich ist (Jak 2,19; Mt 8,29; Mk 5,7)".[43]

Auch als die Russische Orthodoxe Kirche sich der ökumenischen Bewegung zuwandte und Metropolit Nikolaj sein äußerst freundlich gehaltenes Sendschreiben an die Teilnehmer der Sitzung des Zentralausschusses auf Rhodos vom 19.–29. 8. 1959 richtete, wurden die dogmatischen Bedenken wiederholt:

„Zugleich halte ich es für nötig, die Hoffnung darauf auszudrücken, daß die sozialen Anliegen des Weltrats der Kirchen nicht das Hauptziel der ökumenischen Bewegung verdecken werden, das in der Erzielung der Einheit des Glaubens besteht, die durch viele Abweichungen zerbrochen ist", schrieb der Metropolit damals.[44] Am 13. 5. 1958 hatte er diese dogmatischen Bedenken noch deutlicher formuliert, als er „die Mangelhaftigkeit der dogmatischen Grundlage der

Vereinigung (die Anerkennung Jesu Christi als Gott und Heiland),[45] das Suchen nach Kompromissen anstelle der Einheit im Glauben und das deutliche Schwergewicht auf sozialpolitischen Problemen, anders ausgedrückt, die Bevorzugung der Gestaltung der Erde vor dem himmlischen Heil" kritisiert hatte.[46]

V. KRITIK AN DER MISSIONSKONFERENZ VON BANGKOK

Dieses Unbehagen der Russischen Orthodoxen Kirche an der Vernachlässigung der dogmatischen Dimension und der Verdrängung des ersten Ziels der ökumenischen Bewegung, die Einheit der Kirche im Sinne einer Rückkehr zur Tradition der Urkirche zu verwirklichen, durch andere Zielsetzungen hat die Stellungnahmen der Russischen Orthodoxen Kirche zum Weltrat der Kirchen zu allen Zeiten durchzogen. Und dies geschah ganz unabhängig davon, ob sich die Russische Orthodoxe Kirche nun wegen dieser Mängel von der Mitarbeit ausschloß oder ihnen zum Trotz an der ökumenischen Bewegung beteiligte. Der „Aufruf des Patriarchen von Moskau und Ganz-Rußland Pimen und des Hl. Sinod der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des Weltrats der Kirchen" vom 7. 8. 1973 hat diesem schon stets geäußerten Unbehagen neuen Ausdruck verliehen. Zwar bezieht sich die Kritik in dem Aufruf zunächst nur auf die Ergebnisse der Bangkoker Missionskonferenz vom Frühjahr 1973, insbesondere den von dieser Konferenz verabschiedeten „Brief an die Kirchen". Der Versammlung von Bangkok wurde vorgeworfen, sie habe ausgerechnet „diejenige Seite des Heilsprozesses" verschwiegen, „ohne die der Begriff Heil selbst seinen wesentlichen Sinn verliert". Man habe zwar von verschiedenen Dimensionen des Heils gesprochen, aber „keinen Raum gefunden für die grundlegende ‚vertikale' Dimension". Die Russische Orthodoxe Kirche hat dann auch die in dem Bangkoker Schreiben ausgedrückte Auffassung, „daß es beim Fehlen von der Würde des Menschen gemäßen Existenzbedingungen undenkbar ist, auch nur von Heil heute zu sprechen", verworfen. Heil sei nicht ein bestimmter sozialer Zustand, sondern „die Hinführung des Menschen zur Fülle des Seins aus jedem beliebigen Zustand heraus". Mit dieser Feststellung hat die Russische Orthodoxe Kirche, gewollt oder ungewollt, auf die Bedingungen verwiesen, unter denen sie selbst allein ihre Sendung erfüllen kann. Insofern ist das Sendschreiben von 1973 eines der schönsten Zeugnisse dafür, wie sie ihren Auftrag unter den ihr auferlegten Bedingungen versteht.

Daß die Erklärung zur Bangkoker Missionskonferenz mehr ist als nur die Äußerung momentanen Unbehagens, zeigt vor allem die Verurteilung „eines gewissen Bestrebens, ohne Verbindung mit der Vergangenheit zu leben", und der an die Bangkoker Konferenz gerichtete Vorwurf, Tendenzen nachzugeben,

„in deren Folge das Wesen Seines Evangeliums selbst verschwiegen wird aus der falschen Furcht heraus, unzeitgemäß zu erscheinen und an Popularität zu verlieren", sich somit gegen Röm 1,16 des Evangeliums zu schämen und gegen Gal 1,10 das Wohlgefallen der Menschen zu suchen.[47]

Der Verdacht liegt nahe, das Moskauer Patriarchat habe mit seiner kritischen Stellungnahme nur einmal wieder mehr die Ziele des Sowjetstaates verfolgt, wenn es die zu beobachtende Verhärtung der sowjetischen Außenpolitik mit der Verhärtung seiner Position in der ökumenischen Bewegung begleite. Es dürfte deutlich geworden sein, daß man mit einer gewissen Abhängigkeit der Außenpolitik der Russischen Orthodoxen Kirche von der des sowjetischen Staates in jedem Falle rechnen muß. Aber das Kräftespiel – und das gilt für alle die Fälle, von denen bisher gesprochen wurde – ist doch weit komplizierter, als es vereinfachende Darstellungen erkennen lassen. Die russische Kirche hat selbst, ganz abgesehen von aller staatlichen Einwirkung, stets einen mehr ökumenefreundlichen und einen mehr ökumenefeindlichen oder zumindest in dieser Beziehung zurückhaltenderen Flügel gehabt. Die Abhängigkeit vom Staat wird sich mehr darin zeigen, daß dieser je nach seinen Interessen einmal den einen, ein andermal den anderen Flügel unterstützt und zu Worte kommen läßt, und weniger darin, daß er die Kirche zu Äußerungen zwingt, die in ihr überhaupt nicht vertreten werden.[48] Und wer will behaupten wollen, daß es dem Flügel, der sich dann durchsetzt, allein oder vornehmlich um Zielsetzungen geht, die im Interesse des Staates liegen!

So scheint es, wird man in allem Pochen auf die Betonung der dogmatischen Dimension; in jeder Warnung vor oberflächlichen Arrangements; in jedem Hinweis auf die ungebrochene Tradition der Orthodoxen Kirche und ihren geistlichen Reichtum; in jeder Ablehnung eines rein diesseitig-oberflächlichen Verständnisses vom Heil; insbesondere aber in dem Hinweis darauf, daß Heil im christlichen Verständnis „die Hinführung des Menschen zur Fülle des Seins aus jedem beliebigen Zustand heraus" ist; wird man in jeder Warnung vor der Suche nach Einheit durch Minimalkonsense allemal die *genuine* Stimme der Russischen Orthodoxen Kirche hören können, selbst wenn der Zeitpunkt, an dem sie laut wird, nicht immer von ihr gewählt sein mag.

Darüber hinaus ist es der Russischen Orthodoxen Kirche mit ihrer Erklärung zur Missionskonferenz von Bangkok besser gelungen als anderen Kritikern, Heil in jenem tieferen Sinne und politisches Engagement sachgemäß aufeinander zu beziehen. Sie hat nämlich, anders als evangelikale Kreise, die eine politische Betätigung der Kirche rundweg ablehnen, in ihrer Kritik begrüßt, daß sich die Missionskonferenz von Bangkok „nicht mit einem engen Verständnis vom Heil als der Sorge ausschließlich um das persönliche geistliche Wohl unter

Mißachtung einer tätigen Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe begnügt" hat. Sie hat es begrüßt, daß die Missionskonferenz Sünde nicht nur individualistisch verstanden und vom „Kampf gegen die Sünde nicht nur in sich selbst, sondern auch in der Gesellschaft" gesprochen hat. Und ebenso hat sie den Aufruf zur Beteiligung am Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit, Rassendiskriminierung, Verletzung der Menschenwürde usw. positiv hervorgehoben. Nicht daß diese Dinge im Weltrat der Kirchen eine Rolle spielten, sondern daß das Wesentliche, das proprium christlichen Glaubens und christlichen Einheitsstrebens darüber verschwiegen wurde, daß nicht mehr deutlich wurde, daß soziale Veränderungen evtl. Konsequenz, aber nie Gegenstand des christlichen Glaubens sein können,[49] das ist der Vorwurf der Russischen Orthodoxen Kirche an die Konferenz von Bangkok. Es wurde nichts „über das letzte Ziel der Erlösung,[50] nämlich über das ewige Leben in Gott gesagt; und es gibt auch keinen genügend deutlichen Hinweis auf die sittliche Läuterung und Vervollkommnung als einer unerläßlichen Bedingung, es zu erreichen". – Es sollte die Christen aus den westlichen Traditionen nachdenklich stimmen, daß dieser Aufruf zur Konzentration auf die Mitte ausgerechnet von einer Kirche rührt, die auch von römisch-katholischen Theologen gelegentlich als eine „unglückliche Verstoßene, eine Unfruchtbare", bezeichnet wurde, deren Charakteristika „unbestritten Stillstand und Erstarrung, Zerbröckelung und Verfall" seien, und die Adolf v. Harnack in liberal-protestantischem Hochmut als ein „nahezu abgestorbenes häßliches Gebilde, an dem nur einige Glieder, aber nicht die vornehmsten, noch leben, dessen edlere Teile incrustiert sind", geschmäht hat.[51]

Wird man in den dogmatischen Aussagen allemal damit rechnen können, daß die russische Kirche ihr eigenes Wort sagt, so sollte man daraufhin auch überprüfen, ob nicht auch die sozialpolitischen Aussagen, die in der Erklärung zur Konferenz von Bangkok in so glücklicher Weise mit den dogmatischen verbunden sind, die tatsächlichen Auffassungen der Russischen Orthodoxen Kirche in gewissem Maße wiedergeben. Es scheint so, daß das überall dort der Fall ist, wo die russische Kirche sich allgemein zum Verhältnis von Indikativ und Imperativ des christlichen Glaubens geäußert hat, während die konkreten Stellungnahmen bis in die Formulierungen hinein den Stempel sowjetischen Ursprungs tragen. Freilich ist es der Russischen Orthodoxen Kirche nie so eindeutig gelungen wie der Synode der Bischöfe der Orthodoxen Kirche in Amerika, einer Kirche, die 1970 vom Moskauer Patriarchat die noch heute in der Gesamtorthodoxie z.T. umstrittene Autokephalie erhielt[52] und in einem Sendschreiben zu „Christlicher Einheit und Ökumenismus" Stellung genommen hat, auf die Relativität aller politischen Aussagen der Kirche zu verweisen, wenn sie schrieb, daß „Menschen in säkularen Ideologien zu vereinigen" bedeute, „sie in der Vermen-

gung und Vermischung von Gut und Böse zu vereinigen, denn alles, was von dieser Welt ist, ist notwendig relativ und unausweichlich unvollkommen".[53] Eindeutige dogmatische Aussagen nicht mehr für möglich zu halten, in Fragen der politischen Ethik aber das notwendig Relative zu verkennen, erscheint als eine Gefahr, vor der die Bischöfe der Orthodoxen Kirche in Amerika damit nicht zu Unrecht gewarnt haben.

Daß die Russische Orthodoxe Kirche in dem Sendschreiben zur Missionskonferenz von Bangkok mit ihrer *eigenen* Stimme gesprochen hat, dürfte vor allem aus der Tatsache hervorgehen, daß fast zum gleichen Zeitpunkt ähnliche orthodoxe kritische Stellungnahmen zum Ökumenismus laut wurden. So diente ausgerechnet das fünfundzwanzigjährige Bestehen des Ökumenischen Rates dem Patriarchat Konstantinopel zum Anlaß für einen deutlichen, wenn auch vergleichsweise zurückhaltend formulierten Rückruf zur eigentlichen Aufgabe der ökumenischen Bewegung.[54] Dem ständigen Mahnen der Russischen Orthodoxen Kirche, den Weg einer *theologischen* Einheit zu suchen und sich nicht mit einem Minimalkonsens zufriedenzugeben – so schon in der Erklärung von 1948 – entspricht das bereits erwähnte, viel zu wenig beachtete Sendschreiben der Orthodoxen Kirche in Amerika. Dieses Sendschreiben beweist, daß sich mit der neuerlichen Kritik der Russischen Orthodoxen Kirche am Weltrat der Kirchen, wenn schon wirklich nicht die ganze russische Kirchenführung dahinter stehen sollte, eine Richtung Gehör verschafft hat, die sich durchaus kirchlichen, eben mehr konservativen Zielsetzungen verpflichtet weiß. Ganz im Sinne schon der Moskauer Erklärung von 1948 wendet sie sich gegen einen falschen Relativismus, der sich z.B. da zeige, wo die „gemeinsame Suche nach der Wahrheit" durch die Suche nach dem „Minimum des christlichen Glaubens" ersetzt wird, wobei unter diesem Minimum „manchmal lediglich die Nicht-Leugnung Christi auf dem alleroberflächlichsten Niveau" gemeint ist. „Die einzige Aufgabe des Ökumenismus" wird dann darin gesehen, „das Minimum an Einheit, das bereits unter Christen besteht, zu manifestieren, statt die Fülle der Einheit in Gott jenseits aller Widersprüche zu entdecken, die den Orthodoxen zufolge verlorengegangen ist".

Ergebnis

1. Bis in den Wortlaut hinein lassen die Stellungnahmen der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ökumenismus zuweilen erkennen, daß die russische Kirche in ihrem Handeln nach außen unfrei und weithin abhängig ist von Absichten und Notwendigkeiten der sowjetischen Außenpolitik. Diese Abhängigkeit spiegelt sich vor allem in den ihr abgetrotzten Stellungnahmen zu konkreten politischen und sozialen Fragen.

2. Jedoch sollte in jedem Einzelfall die Möglichkeit geprüft werden, ob die russische Kirche im Zusammenspiel mit dem sowjetischen Staat je und je auch eigene, zuweilen auch genuin kirchlich-christliche Ziele verfolgt.

3. In ihren Stellungnahmen zu Fragen des Ökumenismus hat die russische Kirche kontinuierlich nach einer stärkeren Beachtung der dogmatischen Dimension verlangt und gefordert, kirchliche Einheit durch Übereinstimmung in Dogmatik und Doxologie zu suchen und im Trachten nach der Fülle der Einheit und Wahrheit in Christus den Weg oberflächlicher Minimalkonsense zu meiden.

4. Besonders in ihrer Stellungnahme zur Bangkoker Missionskonferenz von 1973 hat die russische Kirche glücklicher als andere Kritiker auf inneren Bezug und Rangordnung von christlichem Heil und säkularem Engagement der Christen verwiesen.

5. Die Stellungnahme zur Bangkoker Missionskonferenz von 1973 erweist sich in Ausrichtung und Zielsetzung als genuin orthodoxes Zeugnis auch durch ihre Übereinstimmung mit ähnlichen gleichzeitigen Stellungnahmen anderer orthodoxer Kirchen.

6. Ungeachtet aller Verfolgungen und Einschränkungen hat sich die russische Kirche – oft auch durch ein Nachgeben gegenüber staatlichen Forderungen – einen einzigartigen Raum der Freiheit wahren können und „in unserem Jahrhundert ein nahezu einzigartiges Maß an Bewährung erreicht".[55]

7. Die westlichen Kirchen sollten sich prüfen, ob sie sich nicht im ureigenen kirchlichen Bereich von Sakramentsvollzug, Evangeliumsverkündigung und persönlicher Heiligung sachfremden säkularen sog. „Zwängen" stärker gebeugt haben als die Russische Orthodoxe Kirche.

8. Die Teilnahme der Russischen Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung dient auch der Erhaltung ihres organisatorischen Aufbaus dadurch, daß der ihr feindliche Staat sie für politische Erklärungen mißbraucht. Ob sich ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung für alle Partner letztlich positiv auswirken wird oder nicht, wird davon abhängen, ob die westlichen Kirchen aus den Erklärungen russischer Kirchenvertreter die ureigene Stimme der russischen Orthodoxie herauszuhören verstehen oder ob sie alle ihre politischen Stellungnahmen für bare Münze nehmen und die russische Kirche je nach eigener ideologischer Ausrichtung ausschließlich oder vornehmlich danach als ganze positiv oder negativ beurteilen. Die Mitgliedschaft der Russischen Orthodoxen Kirche im Weltrat der Kirchen bedeutet für die anderen Mitgliedskirchen darum letztlich das, was diese aus ihrer Mitgliedschaft zu machen wissen.

ANMERKUNGEN

* Mit Anmerkungen versehene Fassung eines Referats, gehalten bei einem Symposion zum Thema „Politisierung und Ökumenismus" im Institut für Europäische Geschichte Abteilung Abendländische Religionsgeschichte Mainz, veranstaltet von Professor D. Dr. Joseph Lortz im Oktober 1974, wenige Monate vor seinem Heimgang.

[1] Vgl. J. S. Curtiss, Die Kirche in der Sowjetunion (1917–1956), München 1957, 276; Johannes Chrysostomus [OSB], Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg (= Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, III. Bd.), München-Salzburg 1968, 41 f.

[2] Vgl. N. Zernow, Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert, in: R. Rouse und St. Ch. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, 2. Teil, Göttingen 1958, 317–358.

[3] Die Orthodoxe Kirche hat im Laufe ihrer Geschichte das Prinzip selbständiger, von einem eigenen Oberhaupt geleiteter sog. autokephaler Territorialkirchen entwikkelt. Vgl. A. Schmemann, A meaningful storm. Some reflections on autocephaly, tradition and ecclesiology = St. Vladimir's Theological Quarterly ... published by the faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. J. Meyendorff, Editor, New York 1–2/1971, 3–27.

[4] Dejanija soveščanija glav i predstavitelej avtokefal'nych pravoslavnych cerkvej v svjazi s prazdnovaniem 500-letija avtokefalii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 8–18 ijulja 1948 goda, T. I und II, Moskau 1949.

[5] Das Patriarchat Alexandrien ließ sich durch das Patriarchat Antiochien offiziell vertreten.

[6] Nikita Struve ließ in seinem sonst sehr hilfreichen und insgesamt zuverlässigen Buch „Die Christen in der UdSSR", Mainz 1965, 109, ohne jeden Anhalt an den Konferenzakten, auch den Patriarchen von Jerusalem und Erzbischof Makarios [II.] von Zypern der Einladung zur Konferenz Folge leisten.

[7] Nach dem altkirchlichen Prinzip der Selbständigkeit bischöflich geleiteter örtlicher Kirchen werden die orthodoxen autokephalen Kirchen noch heute „Ortskirchen" genannt, obwohl sie so riesige Territorien wie das der Sowjetunion (mit Ausnahme Georgiens) umfassen können.

[8] Dejanija II 436.

[9] N. Struve 111 ff.

[10] N. Struve 114; vgl. A. Vedernikov in: Žurnal Moskovskoj Patriarchii [ŽMP], Moskau 4/1954, 64–72; ders. in: ŽMP 8/1954, 46–53; ders. in: ŽMP 7/1954, 76-78.

[11] A. Vedernikov in: ŽMP 8/1954, 53.

[12] Das von Peter d. Gr. 1721 abgeschaffte Moskauer Patriarchat wurde auf dem Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche in den Tagen der Oktoberrevolution des Jahres 1917 wiedereingeführt. Um eine Kollision der Jubiläen von Patriarchatseinführung und Oktoberrevolution zu vermeiden, wird das erstere üblicherweise im darauffolgenden Jahre begangen. Die Moskauer Patriarchatszeitschrift begründete die Verlegung 1958 indessen offiziell vornehmlich mit der eine Jubiläumsfeierlichkeit hindernden Winterkälte (ŽMP 6/1958, 4).

[13] Nikolaj [Jaruševič] in: ŽMP 6/1958, 67–73. Hierzu und zum folgenden vgl. N. Struve 116–127.

[14] Ebd. 69.

[15] Nikolaj [Jaruševič] in: ŽMP 9/1958, 29–32. Die in dieser Überschrift enthaltene Angabe, die Rede sei in Amsterdam gehalten worden, widerspricht der Darstellung des Ablaufs der Begegnung: ŽMP 9/1958, 22–29 (bes. S. 24).

[16] Ausführlicher Bericht: ŽMP 10/1959, 42–54.

[17] ŽMP 9/1959, 8 f.

[18] V. Borovoj in: ŽMP 2/1961, 69–75.

[19] ŽMP 8/1961, 7. – Das in diesen Worten ausgedrückte orthodoxe Selbstbewußtsein mag manchen abendländischen Christen schockieren, doch sollte man sich stets dessen bewußt bleiben, daß – von ähnlichen römisch-katholischen Stellungnahmen vor dem Zweiten Vaticanum einmal abgesehen – die Begegnung mit den Orthodoxen Kirchen im Protestantismus zwar ekklesiologisch anders bewertet und der orthodoxe Standpunkt dort günstiger beurteilt wird, daß man indessen im Westen oft noch weniger als auf orthodoxer Seite bereit ist, auf das Zeugnis der anderen zu hören und ökumenische Bewegung weithin nur als Belehrung der anderen auffaßt.

[20] So könnte die Rückberufung Vitalij Borovojs vielleicht verstanden werden. Auch das wohl nicht allein durch seinen Gesundheitszustand bedingte Ausscheiden Metropolit Nikodims aus dem Amt eines Leiters des Kirchlichen Außenamtes der russischen Kirche könnte Zeichen einer veränderten Bewertung der ökumenischen Bewegung sein. Doch ist bei einer derartigen Deutung erhöhte Vorsicht geboten.

[21] So der Patriarchatsverweser Metropolit Sergij (Stragorodskij) in einem Sendschreiben vom 7. 11. 1942 (J. S. Curtiss 275).

[22] J. S. Curtiss 279.

[23] Im Unterschied zum lateinischen „Requiem" ist die Panichida kein eucharistischer Gottesdienst.

[24] Anspielung auf die Bittektenie der Chrysostomusliturgie mit der Bitte um das „Gute und Nützliche für unsere Seelen" (so nach dem kirchenslawischen Text).

[25] ŽMP 4/1953, 3.

[26] N. Struve 114.

[27] ŽMP 9/1973, 5–7; deutsch: ÖR 4/1973, 530–533.

[28] Dejanija II 435.

[29] ŽMP 6/1958, 69.

[30] ŽMP 8/1961, 7.

[31] ŽMP 9/1959, 8.

[32] ŽMP 8/1974, 16–23.

[33] Ebd. 17.

[34] Ebd. 18.

[35] N. Struve 102 f.

[36] S. A. Želudkov in: Vestnik Russkogo Studenčeskogo Christianskogo Dviženija, Paris-New York 103 (1/1972), 156–158, 157; deutsch: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Frankfurt, Sondernummer – Materialsammlung [1973] 48–51.

[37] ŽMP 2/1960, 27.

[38] ŽMP 3/1960, 34 f.

[39] Zitiert nach: Kirche im Osten [KiO]. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von R. Stupperich [bis 1962: Stuttgart, ab 1963: Göttingen] V/1962, 135.

[40] N. Struve 338 f.

[41] Vgl. dazu G. Simon, Die Kirchen in Rußland. Berichte. Dokumente, München 1970, 114 f.; KiO 11/1968, 108–113; M. Bourdeaux, Patriarch and Prophets. Persecution of the Russian Orthodox Church Today, New York-London 1970, 125–154. Vertreter des Moskauer Patriarchats erklären die Widersprüchlichkeit der Aussagen gelegentlich damit, daß dem Metropoliten zunächst nur eine Kopie vorgelegen habe, die die Namen und Anschriften der Unterzeichneten nicht enthielt. Die Richtigkeit einer solchen Erklärung wird sich nur schwer beweisen oder widerlegen lassen.

[42] Sobornoj.

[43] Dejanija II 435 f. – 1954 schon hatte A. Vedernikov die Vernachlässigung der Sektion „Glauben und Kirchenverfassung" und die religiöse Sinnentleerung bei einem ausschließlich auf die Fragen irdischer Ordnung gerichteten Engagement beklagt (ŽMP 8/1954, 46, 53) und die Neigung zur Einigung auf der Basis eines Minimalkonsensus gerügt (ŽMP 4/1954, 69).

[44] ŽMP 9/1959, 8.

[45] Anders als 1948, wurde aber der entsprechende Passus der Basisformel jetzt richtig wiedergegeben.

[46] ŽMP 6/1958, 70.

[47] ŽMP 9/1973, 5 f. – dt. Text ÖR 4/1973, 530–533.

[48] Auf dem Gebiet dogmatischer Aussagen wird man damit überhaupt nicht rechnen können, wohl aber bei den von vornherein einseitigen politischen Erklärungen zu konkreten politischen Ereignissen.

[49] Dies wurde besonders deutlich in den Thesen der Reihe IV und V, die die Russische Orthodoxe und die finnische lutherische Kirche zum Abschluß ihres 3. theologischen Gesprächs vom 23. bis 28. 5. 1974 gemeinsam formuliert haben. Thesenreihe V ist dabei, sicher auf russischen Wunsch, ausschließlich der Bangkoker Missionskonferenz gewidmet (ŽMP 8/1974, 67–71, bes. S. 70).

[50] Auch hier steht im Russischen das Wort „spasenie", das im Sinne der Bangkoker Konferenz sonst mit „Heil" übersetzt wurde.

[51] Zitiert nach: F. Heiler, Die Ostkirchen, München-Basel 1971, 1-3.

[52] Vgl. K. Ch. Felmy, Die Autokephalie der orthodoxen Metropolie in Amerika und die Aussichten für ein panorthodoxes Konzil = ÖR 1/1973, 92–103.

[53] Encyclical Letter of the Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism = The Orthodox Church. Published by the Metropolitan Council of the Orthodox Church in America, John Meyendorff, Editor, New York May 1973, 5–7. – Ähnlich hatte schon A. Vedernikov vom Moskauer Patriarchat geurteilt, als er 1954 schrieb: „Keine Hoffnung, die mit dieser Welt verbunden ist, kann echt christlich sein, auch deshalb, weil sie nicht imstande ist, der Vereinigung der Christen in der Kirche Christi zu dienen" (ŽMP 8/1954, 52).

[54] Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigsten Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen = ÖR 4/1973, 524–529.

[55] P. Hauptmann, Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt, Göttingen 1971, 8.

Bemerkungen zu den Konsensustexten über die Taufe und Eucharistie, besonders aus der Sicht der Orthodoxie

VON ATHANASIOS BASDEKIS

In den folgenden Ausführungen wird der Versuch unternommen, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Juli/August 1974 verabschiedeten Studien über die Taufe und Eucharistie kritisch vor allem aus der Sicht der Orthodoxie zu betrachten.[1] Das bedeutet jedoch nicht, daß hier eine ausführliche inhaltliche Analyse oder ein orthodoxer Kommentar vorgelegt werden soll. Vielmehr sollen hier einige wichtige Punkte der Studien herausgegriffen und einige Fragen oder Anmerkungen, die sich aus der Sicht der orthodoxen Kirche bzw. für die orthodoxe Kirche ergeben, zwecks einer weiterführenden Diskussion herausgestellt werden. Welche Bedeutung den Accra-Studien beigemessen wurde, kann man der Anmerkung von Lukas Vischer entnehmen, der in seinem Vorwort zu den Accra-Dokumenten folgendes sagt: „Denn so sehr es zutreffen mag, daß die Übereinstimmung allein noch keine lebendige Einheit herbeizuführen vermag, so ist doch ohne Übereinstimmung in den fundamentalen Fragen des Glaubens weder ein konkretes gemeinsames Zeugnis noch die Verwirklichung der Einheit in konkreten geschichtlichen Situationen denkbar und möglich."[2] Der den Studien angeschlossene Bericht über die Entstehung[3] und die etappenweise geführten Diskussionen zu dieser Thematik unterstreicht dies. Für die orthodoxen Kirchen bedeutet diese Feststellung, daß sie angesichts der von ihnen in der jüngsten Vergangenheit geäußerten Kritik an dem Ökumenischen Rat der Kirchen hinsichtlich seiner mehr soziopolitisch und weniger theologisch geleisteten Arbeit[4] gerade diesen Konsensusstudien eine besondere Aufmerksamkeit schenken sollten.

I.

Der Text über die Taufe, gegliedert in sechs Abschnitte, beginnt mit der Einsetzung und Bedeutung der Taufe (I und II). Allem voran wird im Anschluß an Edinburgh 1937 festgestellt, daß Taufe und Abendmahl ihren Ursprung in dem haben, was Jesus während seines Erdenlebens gesagt und getan hat. Sie haben im Gemeinschaftsleben der Kirche seit früher Zeit eine zentrale Stellung

eingenommen. Die Sakramente sind Christi Gaben an seine Kirche (I,1). Diese zentrale Aussage, die von allen Kirchen vorbehaltlos bejaht werden kann, wird im zweiten Abschnitt über die Bedeutung der Taufe weitergeführt: Im Namen Jesu getauft zu sein bedeutet a) Teilhabe an seinem Tod und an seiner Auferstehung (Mk 10,38 und Röm 6,3–4), wodurch er „unsere Sünden und die Sünden der ganzen Welt auf sich nahm, damit sie vergeben und ausgelöscht werden" (II,2), b) Gabe des Geistes und Einverleibung in den Leib Christi, d.h. der Kirche, in der die Taufe als eine Gabe der erlösenden Liebe Gottes für die Kirche und die an Christus Glaubenden verstanden wird (II,3), und c) eine persönliche Verpflichtung für eine verantwortliche Gliedschaft im Leibe Christi, die den Glauben für den Empfang des Heils durch die Taufe voraussetzt (II,4). Auf diesen ersten Abschnitt im einzelnen einzugehen, ist m.E. nicht notwendig. Auch wenn hier eine breitere Fundierung durch Bibelzitate erwünscht wäre, so kann doch mit Sicherheit gesagt werden, daß hier allgemein christliches Lehrgut über die Taufe unter Berücksichtigung anthropologischer Gesichtspunkte seine Formulierung gefunden hat.

Im Hinblick auf die Einheitsbestrebungen scheint mir der dritte Abschnitt über die Implikationen der Taufe wichtig zu sein. Hier wird das angesprochen, was m.E. von den Kirchen nicht mit letzter Konsequenz bedacht wird. Wenn die Kirchen gemeinsam bekennen, daß die Taufe Einverleibung in den Leib Christi bedeutet und somit als Band der Einheit verstanden wird, dann kann die Aussage der Studie, die Taufe sei „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und volle sichtbare Einheit zu erlangen" (III,5), nicht ernst genug genommen werden. Die Diskrepanz zwischen Unwiederholbarkeit und fehlender gegenseitiger Anerkennung der Taufe einerseits und die engste Beziehung zwischen Taufe und Abendmahl andererseits steht in direktem Gegensatz zu der noch bestehenden Trennung der Kirchen, die dadurch aufgefordert werden, die Bemühungen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit ernsthaft fortzusetzen. Was Abschnitt IV, der die unterschiedliche Taufpraxis behandelt, angeht, so kann ohne Einschränkung gesagt werden, daß hier alle wesentlichen Elemente der Taufe enthalten sind (IV, 8–11). Was darüber hinaus von den einzelnen Kirchen geglaubt und praktiziert wird (Kindertaufe, Gläubigentaufe, Konfirmation oder Salbung bzw. Firmung), hat die Kommission im 5. Abschnitt „Unterschiedliche Einstellung zur Taufinitiation innerhalb eines Glaubens" zum Ausdruck gebracht. Das Bemühen der Kommission, Verständnis für die unterschiedliche Einstellung zur Taufpraxis bei den Konfessionen zu zeigen, ist in der gesamten Studie spürbar. Kontroverstheologische Positionen und historische Unterschiede werden nicht einfach verwischt, sondern im jeweiligen konfessionellen Anliegen verdeutlicht.

Bei der Diskussion über die Taufe kann es eigentlich nicht darum gehen, ob die Fülle der neutestamentlichen Tauflehre bei den Kirchen mit Kindertaufe oder bei jenen, die die Gläubigen- bzw. Erwachsenentaufe praktizieren, liegt. Wenn die Kirchen über Einsetzung, Inhalt, Bedeutung und Implikationen der Taufe sich einig sind, dann dürfte wohl die unterschiedliche Praxis kein Hindernis mehr für eine einheitliche Regelung des Taufproblems und für eine gegenseitige Anerkennung der Taufe darstellen. Im Gegenteil, das absolute Ernstnehmen dieser Tatsache müßte den Kirchen dazu verhelfen können, eine einheitliche Taufpraxis herbeizuführen. Den Kirchen mit der Praxis der Kindertaufe müßte, wie die Studie formuliert, zugestanden werden: „Die Notwendigkeit, daß der Täufling selbst glaubt, wird durch diese Umgebung (Gemeinschaft) in keiner Weise herabgemindert und noch weniger aufgehoben... Bei der Kindertaufe tritt der Ritus also nicht an die Stelle des Glaubens, sondern er fordert den Glauben" (V,14). In ähnlicher Weise sollten aber auch von den Kirchen mit Kindertaufe die Vorzüge und Werte der Gläubigentaufe entsprechend anerkannt werden.

Die unterschiedliche Taufpraxis wird am Beispiel der Konfirmation oder Salbung noch deutlicher. Hier begnügt sich die Studie nicht mit einer bloßen Darstellung der verschiedenen Positionen. Ausgehend vom innigsten Zusammenhang zwischen Taufe und Empfang des Heiligen Geistes als einzige sakramentale Initiation betont die Kommission: „Solange Taufe und Salbung oder Konfirmation in einer einzigen Handlung verbunden werden, bringen beide Formen sakramentaler Lehre und Praxis das eine grundlegende Prinzip zum Ausdruck, daß Einverleibung in Christus und Teilhabe an seinem Geist untrennbar sind" (V,16). Damit stellt sich die Kommission hinter die Auffassung der altkirchlichen Tradition, was auch Taufpraxis der orthodoxen Kirchen ist. Der Vorschlag der Kommission jedoch hinsichtlich einer einheitlichen Regelung der Konfirmation in V,17 scheint in seiner zweiten Alternative mehr Fragen aufzuwerfen als eine Lösung anzubieten. Während die erste Alternative (Taufe und Konfirmation zusammen) als die angemessene und der Grundintention der Kommission entsprechende zweifelsohne bejaht werden kann, wird durch die zweite (Herausnahme der Konfirmation aus der Grundstruktur des Zuganges der christlichen Gemeinschaft und Interpretation als eines Sakraments der Stärkung) die erste Grundintention von der Untrennbarkeit zwischen Taufe und Konfirmation geschwächt, eine Auffassung, die die ganze Sache eher problematischer machen dürfte. Die wichtigste Frage, die diesen Fragenkomplex betrifft, wird den Kirchen mit Konfirmationshandlungen in V,18 gestellt. Wenn die Taufe allein Einverleibung in den Leib Christi und zugleich Empfang des Heiligen Geistes bedeutet, eine Initiation, die den Getauften zur eucharistischen Teil-

nahme berechtigt, dann sind mit der Kommission diese Kirchen zu fragen, aus welchen Gründen sie eine weitere Handlung dazwischensetzen und wie das Hinausschieben der eucharistischen Teilnahme bei diesen Kirchen gerechtfertigt wird. Die Angemessenheit der Sache liegt wohl darin, „daß der Taufe mit Wasser die Handauflegung oder Salbung folgen sollte" (V,19), eine Initiation, die mit der Zulassung des Getauften zur Eucharistie besiegelt werden sollte.

Der letzte Abschnitt mit den Empfehlungen an die Kirchen ist wohl der wichtigste Teil dieses Textes. Die unterschiedliche Taufpraxis und die daraus entstehenden Schwierigkeiten, eine einheitliche Lehre und Praxis über die Taufe zustande zu bringen, scheinen die Kommission mit Recht dahin beeinflußt zu haben, daß eine gegenseitige Anerkennung der Taufe nur auf der Basis der altkirchlichen Tradition möglich ist (so z. B. in VI,20,21). Daß bei der Formulierung dieses Textes ostkirchliches, orthodoxes Lehrgut stark mitberücksichtigt, ja sogar expressis verbis aufgenommen wurde, ist offensichtlich. Die Empfehlungen der Kommission in VI,20,22,23 und 24 stellen auch an die Orthodoxie einige Fragen. Zwar ist nach orthodoxer Auffassung die Taufe eine Sache, die starke Gemeinschaftsbezüge aufweist, doch sieht es bei ihr so aus, daß die Taufe aus dem Gottesdienstleben im engeren Sinne herausgenommen zu werden droht. Vollzug der Taufe im Anschluß an einen öffentlichen Gottesdienst ist nicht gleichzusetzen mit der Forderung der Studie, die Taufe „sollte im allgemeinen während eines öffentlichen Gottesdienstes vollzogen werden" (VI,20). Doch betrifft diese Frage nicht nur die orthodoxen, sondern fast alle Kirchen. Das gleiche gilt auch für die nächste Forderung der Kommission, das Sakrament der Taufe an den großen Festen der Kirche zu spenden, um den engen Zusammenhang zwischen der Taufe und dem Sterben, der Auferstehung mit Christus und der Ausgießung des Heiligen Geistes zu unterstreichen. Dies vor allem deswegen, weil rein praktische Gründe einer solchen Praxis entgegenstehen dürften.

Noch komplizierter scheint mir die in VI,22 und 23 ausgesprochene Frage, man sollte jede Praxis vermeiden, die als „Wiedertaufe" interpretiert werden könnte. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe ist in erster Linie ein zentrales Thema der Ekklesiologie, weil davon der Zugang und damit die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche abhängt. Diese Frage stellt sich nicht nur im Falle eines Konfessionswechsels, sondern viel stärker bei dem Problem Mischehe. Für die römisch-katholische und die reformatorischen Kirchen mag vielleicht dieses Problem in der Weise gelöst worden sein, daß sie die Kindertaufe dem Gewissen der Eltern überlassen. Für die Orthodoxie hingegen, die das Problem Mischehe auf der Basis der Oikonomia lösen kann, ist die Sache noch komplizierter. In Ländern, wie der Bundesrepublik Deutschland und den Vereinigten Staaten, wo die Zahl der konfessionsverschiedenen Ehen ständig zunimmt, kann meines

Erachtens die Orthodoxie dieses Problem nur schwer auf der Basis des Prinzips der Oikonomia, das nur bei Ausnahmefällen anwendbar ist, lösen. Unter diesem Gesichtspunkt dürfte man von der Studie „Die Oikonomie in der orthodoxen Kirche", die von der Interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung der „Heiligen und Großen Synode" fertiggestellt und den einzelnen Kirchen zum eingehenden Studium überwiesen wurde, schon einiges zum Thema Mischehe – Taufe erwarten.[5]

II.

Ähnlich wie die Studie über die Taufe ist auch die Eucharistiestudie aufgebaut. Die ersten drei Abschnitte sind der Einsetzung, der Bedeutung und den Implikationen der Eucharistie gewidmet. Abschnitt IV spricht von den Elementen der Eucharistie und Abschnitt V schließt die ganze Studie mit einigen „Empfehlungen" an die Kirchen ab. Was vom Text über die Taufe hinsichtlich seiner Intention gesagt wurde, gilt hier in besonderem Maße. Auch hier spürt man das starke Bemühen der Kommission, in dem durch die Geschichte, aus welchen Gründen auch immer, unterschiedlich gewachsenen Eucharistieverständnis eine Annäherung zwischen den Konfessionen zu erzielen. Die Feststellung, „dieser Text spiegelt das Ausmaß wider, in dem heute eine weitreichende und wachsende Übereinstimmung in vielen Aspekten eucharistischen Denkens besteht" (Präambel 2), in einer Studie, die auf eine Überarbeitung der Antworten der Kirchen zum Dokument „Eucharistie im ökumenischen Denken" zurückgeht,[6] zeigt deutlich, daß die Hoffnung auf eine Lösung des Eucharistieproblems durchaus berechtigt ist. Die Studie betont mit Recht gleich am Anfang, daß die Gegenwart Christi in der Eucharistie das Zentrum und den Höhepunkt sakramentalen Lebens der Kirche darstellt (Präambel 2), eine Aussage, die in der Studie selbst einen zentralen Platz einnimmt.

Nach der Behandlung der Frage der Einsetzung der Eucharistie (I,3–5), wo sie als das wirksame Zeichen und die Zusicherung der Gegenwart Christi selber (I,4) sowie als Ausdruck der vollen Manifestation der Gemeinschaft des Volkes Gottes (I,5) dargestellt wird, geht es im Abschnitt II um die Bedeutung der Eucharistie, die an Hand folgender vier Grundgedanken aufgezeigt wird:

1. „Die Eucharistie ist die große Danksagung an den Vater für alles, was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat" (II,6). Diese Auffassung, die offensichtlich in Anlehnung an die ostkirchliche Tradition auch als „Lobopfer" (θυσία αἰνέσεως) bezeichnet wird, wird durch die Kirche für die ganze Schöpfung, die in der Eucharistie zugegen ist (II,7), ausgesprochen.

2. Die Eucharistie ist Anamnese oder Gedächtnis. Die Betonung dieses Aspekts der Eucharistie bedeutet zweifelsohne einen wichtigen Schritt nach vorn auf dem Wege zu einem einheitlichen Eucharistieverständnis. Dichte und Tiefe kennzeichnen diesen Abschnitt. Die Eucharistie ist gemäß den Einsetzungsworten Christi eine Anamnese des ganzen Versöhnungshandelns Gottes in seiner Person. Als solche ist sie Vergegenwärtigung und Vorwegnahme, Vorgeschmack seiner Parusie und Vollendung der Gottesherrschaft (II,8). Anamnese, Vergegenwärtigung und Vorwegnahme können jedoch nur in Danksagung und Fürbitte verwirklicht werden, d.h. durch die Vereinigung der die Eucharistie feiernden Gemeinde mit Christus (II,9–10). Etwas schwieriger scheint es mit dem Begriff Opfer zu sein. Zwar wird dieser als Darbietung des ganzen Lebens der Christen in Gehorsam verstanden, die Tatsache jedoch, daß hiermit eine der schwierigsten kontroverstheologischen Fragen für das Eucharistieverständnis angesprochen wird, macht jegliche klare Aussage unmöglich (so z.B. II,5,7,11,12). Hier vermißt man unter anderem eine zentrale Auffassung orthodoxen Eucharistieverständnisses, die von Christus als dem Opfer und dem Opfernden spricht. Es bleibt nur zu hoffen, daß der in II,12 ausgesprochene Vorschlag, die historischen Kontroversen über den Begriff des Opfers können in der durch die Studie aufgezeigten Perspektive überwunden werden, bei den ökumenischen Gesprächen berücksichtigt wird.

3. Die Eucharistie ist Anrufung und Gabe des Heiligen Geistes. Die Lehre von der Eucharistie als Gedächtnisfeier, d.h. als Anamnese, führt gemäß der Einsetzungsworte Christi zur Epiklese. Die Eucharistie hat nicht nur anamnetischen, sondern auch und zugleich epikletischen Charakter, d.h. „Anamnese und Epiklese können nicht abgesondert vom Abendmahl verstanden werden" (II,14, vgl. auch 17,18), wie die Studie formuliert. Aber auch hier liegt eine der Schwierigkeiten, eine Annäherung der Auffassungen über das Moment und das Wesen der Anrufung des Heiligen Geistes und der Konsekration der Gaben zu erzielen. Die Studie begnügt sich jedoch hier nicht damit, die unterschiedlichen Positionen aufzuzeigen. Vielmehr tritt sie für eine Lösung des Problems auf der Basis der ältesten Liturgien ein, in denen der gesamte Gebetsteil als Vergegenwärtigung der von Christus verheißenen Wirklichkeit verstanden wurde (II,18). Man kann sich allerdings fragen, ob der an sich richtige Satz in II,14 „außerdem ist es der Geist, der Christus in unserer Eucharistie wahrhaft gegenwärtig sein läßt und der ihn uns gemäß den Einsetzungsworten in Brot und Wein gibt", nicht deutlicher hätte formuliert werden können. Die Gefahr eines Mißverständnisses bezüglich des Wirkens des trinitarischen Gottes in der Eucharistie ist hier gegeben.

4. Die Eucharistie ist Gemeinschaft im Leibe Christi. Einer der wichtigsten Aspekte der Eucharistie ist wohl ihre Katholizität. Durch die gemeinsame Teilhabe an dem eucharistisch gegenwärtigen Christus werden die Teilhabenden mit Christus und mit den gemeinsam mit ihnen zu allen Zeiten und an allen Orten Teilhabenden eins. Die Studie spricht mit Recht davon, daß die Katholizität der Eucharistie eine radikale Herausforderung an unsere Tendenzen der Entfremdung darstellt (II,20). Die Identität von Orts- und Weltkirche im eucharistischen Geschehen stellt die Kirchen vor die ernste Aufgabe, die Bemühungen, eine gegenseitige eucharistische Teilnahme, Communio, zu ermöglichen, zu intensivieren und die Mauer der Trennung im Leben der Kirche zu überwinden. Eng damit zusammen hängt auch die sich daraus ergebende Solidarität und das verantwortliche Sorgen der Christen füreinander und für die Welt, Aspekte, die von der Studie als „Manifestationen der Liebe in der Eucharistie" bezeichnet werden und sich auf das Selbstzeugnis Christi als Diener beziehen (II,21). Zieht man nun auch die Implikationen der Eucharistie (Sendung zur Welt und Ende der Spaltungen) hinzu, kann man die Intention der Studie verstehen, wenn sie für eine gegenseitige Zulassung zur Kommunion eintritt. Wenn die Studie von einem Infragestellen der Katholizität der Eucharistie beim Fehlen der Communio spricht, so ist es doch richtig, wenn sie, gerade im Hinblick auf die unterschiedliche eucharistische Ekklesiologie, an jene Kirchen sich wendet, die einerseits eine Verkörperung der ganzen Kirche sein wollen, die aber andererseits nicht anerkennen, „daß die ganze Kirche auch an ihren pastoralen und administrativen Regelungen beteiligt ist" (III,27). Was die Aufzählung der liturgischen Elemente der Eucharistie und die Entfaltung des liturgischen Lebens als einer gesunden, legitimen und bereichernden Tatsache der Kirchen angeht, so können sie von allen Seiten bejaht werden, und sie werden weithin schon so praktiziert.

Wichtiger jedoch als alles andere scheint mir auch in dieser Studie der letzte Abschnitt „Empfehlungen" zu sein. Was diese Empfehlungen für die Orthodoxie bedeuten, kann in den folgenden Punkten zusammengefaßt werden:

1. Die erste Empfehlung der Studie einer Erneuerung der Eucharistie, besonders im Hinblick auf die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes, als des geeigneten Weges zur Erlangung eucharistischer Gemeinschaft (V,31), sollte auch von den orthodoxen Kirchen ernsthaft überdacht werden. Eine aktivere Teilnahme des Volkes am liturgisch-eucharistischen Geschehen (etwa mitbeten/mitsingen/mitsprechen) sollte angestrebt werden. Eine solche Erneuerung, verbunden mit einer liturgischen Vielfalt ohne Uniformität, kann nur als legitim angesehen werden. Es bleibt zu hoffen, daß das kommende Große Konzil der Orthodoxie einen Vorstoß auch in dieser Frage bringt.

2. Etwas schwieriger dürfte wohl für die Orthodoxie die nächste Empfehlung einer „gewissen Häufigkeit" der Feier der Eucharistie und Teilnahme am Herrenmahl sein (V,32–33).[7] Während eine Häufigkeit der Eucharistiefeier bei den orthodoxen Kirchen schon zu verzeichnen ist, läßt die Teilnahme des Volkes am Herrenmahl zu wünschen übrig. Dies jedoch nicht etwa, weil eine Häufigkeit nicht bejaht wird, sondern weil nach orthodoxem Verständnis der Empfang der Eucharistie eine entsprechende geistige und innere Vorbereitung und Frömmigkeit, verbunden mit einer Beichte der Sünden voraussetzt. Von daher ist orthodoxerseits zu fragen, ob bei einer solchen häufigen Teilnahme an der Eucharistie, wie sie von der Studie empfohlen und von manchen Kirchen schon praktiziert wird, auch die entsprechende innere Vorbereitung mitgegeben ist. Das bedeutet aber nicht, daß eine häufigere Teilnahme an der Eucharistie nicht wünschenswert wäre.

3. Die Empfehlungen der Studie hinsichtlich des Umgangs mit den Elementen des Sakraments nach der Eucharistiefeier können ebenso seitens der orthodoxen Kirche unterstrichen werden. Auch innerhalb der Orthodoxie wird das primäre Ziel der Aufbewahrung der Elemente in der Austeilung an Kranke und bei der Eucharistiefeier Abwesende gesehen. Doch für die orthodoxe Auffassung und liturgische Tradition ist es wichtig zu betonen, daß die Aufbewahrung der Elemente der Eucharistie in der Form der „vorgeheiligten Gaben" deren Verwendung auch bei der sog. „Liturgie der vorgeheiligten Gaben" zum Zweck hat.

Wenn abschließend noch etwas zu sagen wäre, dann nur dies: wenn die zwischenkirchlichen Gespräche mit solcher Ernsthaftigkeit, Entschlossenheit und Offenheit, wie dies bei der Studie der Fall ist, weitergeführt werden, dann kann man der Hoffnung Ausdruck geben, daß die Lösung des Problems der Interkommunion in nicht allzu weiter Ferne liegt.

Ein abschließendes Urteil über die Studien abzugeben, wäre gewiß verfrüht, zumal die Stellungnahmen der Kirchen noch nicht bekannt sind. Die Hauptintention jedoch der Studien, immer wieder auf die altkirchliche Tradition, die Praxis und Lehre der einen ungeteilten Kirche hinzuweisen, kann orthodoxerseits nur mit Befriedigung aufgenommen und begrüßt werden.[8]

ANMERKUNGEN

[1] Die deutsche Ausgabe der Studie im Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" 27 „Accra 1974", S. 93–139 und als „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt", Evangelischer Missionsverlag, Korntal 1975. Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die Zahlenangaben und die Anmerkungen auf die 1. Ausgabe. Eine Analyse der Studie über das Amt, die sich in ihrem Aufbau und Umfang von den übrigen zwei Studien stark unterscheidet, ist im Rahmen dieses Aufsatzes wohl nicht möglich.

[2] Aus dem Vorwort von Lukas Vischer zu den Accra-Dokumenten „Accra 1974", S. 6.

[3] Ebda. S. 136–139.

[4] Hiermit sind gemeint die drei nunmehr bekannten Stellungnahmen der orthodoxen Kirchen zur Genfer Ökumene: 1. Sendschreiben der Bischofssynode der Orthodoxen Kirche in Amerika über christliche Einheit und Ökumenismus, 2. Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum 25jährigen Bestehen des ÖRK, 3. Botschaft des Patriarchen Pimen und des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des ÖRK. Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" 29 „Ökumenische Bewegung 1973/1974", herausgegeben von Hanfried Krüger, S. 39–67. Zwei Antwortschreiben des Exekutivausschusses des ÖRK an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios und den Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland sind ebenfalls in Beiheft 29 veröffentlicht, S. 60–67.

[5] Vgl. Damaskinos Papandreou, Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf, in: IKZ 4 (1975), S. 324; hierzu auch den Standpunkt der Orthodoxie zur Frage der Oikonomia: Una Sancta, 2 (1973), S. 93–102.

[6] „Accra 1974", S. 137.

[7] In V, 33 heißt es: „Da die Eucharistie der neue liturgische Dienst ist, den Christus der Kirche gegeben hat, erscheint es normal, daß sie nicht weniger häufig als jeden Sonntag oder einmal in der Woche gefeiert werden sollte. Und da sie das neue sakramentale Mahl des Volkes Gottes ist, erscheint es auch normal, daß jeder Christ das Abendmahl bei jeder Feier empfangen sollte."

[8] Daß einer der Hauptverantwortlichen für die Durchführung der Studien Erzpriester Vitalij Borovoj von der Russischen Orthodoxen Kirche war, ist ein Beweis dafür, wie ernst die Orthodoxie es mit der Ökumene meint (vgl. „Accra 1974", S. 139).

Menschenrechte in der Entwicklung

VON WOLFGANG LIENEMANN

I.

Menschenrechte wollen ihrem Begriff nach allgemein sein. Ihr offenkundigstes universales Merkmal aber liegt in der Allgemeinheit ihrer Verletzung. Trotz der Verkündigung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" durch die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948[1] dürfte es auf dieser Erde wohl kein Land geben, in dem nicht Verletzungen fundamentaler Rechte vorgekommen wären bzw. immer noch vorkommen. Und doch geht, wenn auch oft verdrängt oder unterdrückt, von der ununterbrochenen Menschenrechtsdiskussion auf dem Forum der UNO ein Legitimationsdruck aus, von dem zu hoffen ist, daß es für alle Staaten immer schwerer wird, sich ihm zu entziehen[2]. Freilich sind Inhalt, Zusammenhang und Auslegung von Menschenrechten durchaus umstritten, so

daß ihr normativer Gehalt immer aufs Neue im tagespolitischen Stellungskrieg verschlissen zu werden droht. Gleichwohl wird sich auch derjenige auf die Dauer dem humanen Anspruch menschenrechtlicher Normen auf allgemeine Verbindlichkeit nicht entziehen können, der heute noch meint, sie zum eigenen Vorteil einseitig nutzen zu können.

Einen derartigen Legitimationsdruck in Richtung auf eine Anerkennung von Menschenrechten, welche nicht einer partikularen Auslegung zuzurechnen und auf einen besonderen sozialen und politischen Kontext begrenzt ist, kann man jedenfalls in der ökumenischen Menschenrechtsdiskussion beobachten[3]. Dabei ist die Affinität des kirchlich-ethischen Denkens zu international geltenden Standards fundamentaler Rechte so alt wie die globale Durchsetzung des Christentums in der Neuzeit: der spanischen Eroberung der Neuen Welt parallel erhebt sich der systematisch-moraltheologisch und pastoral formulierte Protest gegen die Menschenrechtsverstöße der Kolonisatoren. Namen wie Las Casas oder Jakob der Däne, Francisco de Vitoria, Ludwig Molina, Francisco Suarez oder – später – Emer de Vattel stehen am Beginn eines menschenrechtsbezogenen Jus Publicum Europaeum[4], dessen Wirkungen, vermittelt durch das Rechtsverständnis der europäischen Aufklärung, noch die Fragestellungen der Gegenwart bestimmen. Auch wenn diese historischen Zusammenhänge weitgehend vergessen waren und für die letzten zwei Jahrhunderte primär das in den Verfassungen der ihre Unabhängigkeit erringenden nordamerikanischen Staaten wirksame Rechtsverständnis maßgeblich wurde[5], so haben doch in unserem Jahrhundert ökumenisch orientierte Christen und Theologen erneut an der Vorbereitung und Formulierung der UN-Menschenrechts-Erklärung und -Konventionen mitgearbeitet. Die „Commission of the Churches on International Affairs" (CCIA)[6] des Ökumenischen Rates der Kirchen ist aus der UN-Meinungsbildung kaum fortzudenken. Im deutschen Sprachraum hingegen war die Rezeption grundlegender Menschenrechtskategorien im Zusammenhang theologisch-ethischer Argumentationen in der Nachkriegszeit durchaus peripher. Auf protestantischer Seite mag dafür eine Grundströmung von Mißtrauen gegen den Geist westlich-aufklärerischer Traditionen maßgeblich gewesen sein, deren rationalistisch-optimistisches Welt- und Menschenbild einer durch die Erfahrung von Sünde und Schuld geprägten Theologie suspekt sein mußte[7]. Erst in dem Maße, so ließe sich auch im Detail zeigen, als die ökumenischen Kommunikationen intensiver wurden, erwies sich auch hierzulande die Menschenrechtsproblematik als unausweichlich und wurde zunehmend Gegenstand theologisch-kirchlicher Reflexion.

Mittlerweile hatte es indes vor allem im Bereich der UN zahlreiche Diskussionen über Menschenrechtsprobleme gegeben, welche weit über den „klassischen" Kanon ihrer Auslegung hinausreichten. Insbesondere der Eintritt der jungen

Staaten in die Völkerrechtsgemeinschaft[8] hatte zunehmend die Aufmerksamkeit auf die historische und sachliche Begrenztheit der herkömmlichen Menschenrechtskataloge gelenkt, welche, an liberalen individualrechtlichen Kategorien orientiert und in ihrem globalen Anspruch längst, nämlich seit der Oktoberrevolution, relativiert, für die Ordnung vieler junger Staaten weder als nützlich noch als nötig angesehen wurden. Insofern entwickelte sich die internationale und ökumenische Menschenrechtsdiskussion, vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg, im Horizont des Nord-Süd-Entwicklungskonfliktes[9], so daß auf absehbare Zeit Menschenrechte in dem Doppelsinn unseres Themas „in der Entwicklung" sind.

Auf diesem Hintergrund dienen die folgenden Überlegungen vor allem einer sehr gerafften Verhältnisbestimmung der ökumenischen Menschenrechtsdiskussion zur internationalen Entwicklung (II.) sowie zur Diskussion im Bereich der EKD (III.). Abschließend sollen kurz einige Konsequenzen erörtert werden.

II.

Am Anfang der UN-Menschenrechtsdiskussion steht die Ökumene. Dieser anmaßend klingende Satz hat darin seine particula veri, daß schon vor der Verkündung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte", vor allem auf der Gründungskonferenz der UN in San Francisco, entscheidende Impulse für diesen gesamten Themenbereich aus kirchlichen Kreisen besonders der USA kamen[10]. Die „Commission on a Just and Durable Peace of the Federal Council of Churches", die Vorgängerorganisation des „National Council of Churches" der USA, spielte hier eine entscheidende Rolle. Neben J. F. Dulles, dem späteren US-Außenminister, war maßgeblich O. F. Nolde (gest. 1972) beteiligt, der seit der Gründung der CCIA 1946 dreiundzwanzig Jahre lang ihr Direktor war. In diesem Kontext also begann die neuere ökumenische Menschenrechtsdiskussion, von der Erfahrung und Überwindung des Faschismus beeinflußt, im Zeichen der zwei angelsächsischen Pole von Gewissensfreiheit und Freihandel.

Liest man die „Annual Reports" der CCIA der 50er und 60er Jahre[11], so bilden Menschenrechtsprobleme und Fragen der Emanzipation vom Kolonialismus den Grundstock ihrer Analysen und Empfehlungen. Die Gegenstände der Berichterstattung sind die jeweiligen Brennpunkte der Weltpolitik. CCIA-Mitarbeiter, besonders O. F. Nolde und K. Grubb, versuchten u. a. durch beratende Empfehlungen bei der Ausarbeitung von Verfassungsurkunden in jungen Staaten den Schutz elementar-liberaler Freiheitsrechte zu sichern. Rassenprobleme fanden schon früh besondere Aufmerksamkeit; die neuere ökumenische Rassismusdiskussion ist in ihren historischen Wurzeln überhaupt nicht zu verstehen, wenn man nicht den Anteil der CCIA berücksichtigt.

Es erstaunt, daß die CCIA überdies trotz ihrer Prägung durch die angelsächsischen Traditionen mitsamt ihren liberalen wirtschaftspolitischen Doktrinen relativ deutlich auch in solchen Fragen den Kurs der UN unterstützte, in welchen sich die Interessen der Dritten Welt gegenüber der Abhängigkeit von den reichen Industrienationen geltend machten. So hat die CCIA sich beispielsweise zum Anwalt der „Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples" der UN-Vollversammlung (14. 12. 1960) gemacht, nachdem sie sogar schon 1951 mit einer „Erklärung über technische Hilfsprogramme" und 1956 mit einer Stellungnahme über „Internationale und soziale Entwicklungshilfe" hervorgetreten war. Umgekehrt ist freilich auch unübersehbar, daß – nicht zuletzt infolge der Unschärfe ihrer ökonomischen Vorstellungen – die entsprechenden Empfehlungen der CCIA eindeutig an den Kriterien des internationalen Freihandels und einer primär kapitalistisch bestimmten Form der internationalen Arbeitsteilung orientiert waren. Und die regelmäßigen Stellungnahmen zu Menschenrechtsverletzungen im Sinne der UN-Standards haben es nicht verhindert, daß sich gleichsam unter den Augen der CCIA die Neokolonialisierung Lateinamerikas z. B. durch die United Fruit Company vollzog. Nicht so sehr die neokolonialen Abhängigkeiten, sondern, analog der ursprünglichen Abwehrstellung gegen die faschistisch-totalitäre Bedrohung der Menschenrechte, die Fragen des Ost-West-Konflikts zogen einen Großteil der Aufmerksamkeit der Kommission auf sich. Auf diesem Hintergrund wird erklärlich, daß erst in den 60er Jahren der Zusammenhang von ökonomischer und kultureller Entwicklung mit Menschenrechtsproblemen deutlich bewußt wurde, nachdem die CCIA allerdings schon seit der Vollversammlung des ÖRK in Evanston (1954) ihre Mitarbeit innerhalb des Wirtschafts- und Sozialrates (ECOSOC) der UN verstärkt hatte[12]. Nun wurde auch unübersehbar, daß die völkerrechtlichen Ordnungsvorstellungen der jungen Nationen immer weniger mit den überlieferten internationalen Regelungen übereinstimmten. Die historisch für die Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft (als einer kompetitiven Marktgesellschaft mit kapitalistischer Produktionsweise) funktional sinnvollen Menschenrechte ließen sich nicht umstandslos übertragen in Sozialformen, in denen von „subjektiven Rechten" nur mühsam die Rede sein konnte, weil der diesem Rechtsverständnis zugrundeliegende abendländische Subjektbegriff hier weder einen philosophischen noch einen sozialen Ort hatte. Je globaler der Radius der UN wurde, um so partikularer erschien das europäisch-liberal geprägte und am Schutz des Individuums vor staatlichen Übergriffen orientierte Menschenrechtsverständnis[13]. Mit Grundrechten im Sinne von negativen Kompetenznormen, so schien es, war dem nationalen Aufbau wenig gedient.

Soziologisch und historisch gesehen klingt diese Beurteilung plausibel, denn viel spricht dafür, daß einklagbare und staatlich garantierte Grundrechte sozial erst möglich werden auf einer bestimmten Stufe ökonomischer Entwicklung, welche mehr als die Befriedigung von „basic human needs" gestattet, nämlich die Erarbeitung eines (möglichst wachsenden) Mehrproduktes über die Subsistenzbedingungen hinaus ermöglicht, infolgedessen u. a. soziale Differenzierung zur Folge hat und die äußerst voraussetzungsreiche Trennung von „Staat" und „Gesellschaft" gerade als Bedingung der bürgerlichen Rechte aus sich entläßt. Es spricht sogar einiges für die These, daß die grundlegende Funktion von Grundrechten weniger in ihrem normativen Gehalt als vielmehr in der durch sie (mit) ermöglichten Erhaltung derjenigen Form sozialer Differenzierung liegt, wie sie sich in den modernen liberal-kapitalistischen Gesellschaften herausgebildet hat[14]. Insofern ist es dann konsequent und soziologisch verständlich, wenn die Staaten der Dritten Welt im Zuge der Emanzipation von diesem Gesellschaftstypus auch zu dem für ihn wesentlichen Rechtsverständnis Distanz zu gewinnen suchten.

Als einen Schritt auf dem Wege zur Distanznahme kann man die Tatsache der Doppelheit der beiden UN-Menschenrechtskonventionen vom Dezember 1966 ansehen. Die Kataloge der „klassischen", d. h. staatsbürgerlichen und politischen, primär individuellen, und der „modernen", d. h. wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte stehen nebeneinander. Wenn man so will: „westliches" und „östliches" Menschenrechtsverständnis. Aber diese Etikettierung reproduziert selbst diejenige Ideologisierung von Menschenrechten, welche es gerade zu überwinden gilt[15]. Vielmehr wäre zu zeigen, daß beide Kataloge sich zwar keineswegs wechselseitig voraussetzen, wohl aber sich auseinander als Konsequenz ergeben könnten, wenn man jeweils die funktionalen Bedingungen zur Realisierung der in jeweils einem Katalog beschlossenen Normen empirisch erforschen wollte. (So ist vermutlich leicht darzutun, daß die Verbindung von Freiheit und Gleichheit als grundrechtlichen Prinzipien unter den Bedingungen differenzierter Industriegesellschaften nicht denkbar ist ohne eine ganze Skala ergänzender wirtschaftspolitischer Normen; und vielleicht ist es nicht auszuschließen, daß bei wachsenden gesellschaftlichem Reichtum der Legitimationsdruck in Richtung auf die Gewährung kultureller und politischer [individueller] Teilhaberechte wächst.)

Auf diesem Hintergrund hat die ökumenische Menschenrechtsdiskussion der letzten etwa zehn Jahre dadurch besondere Brisanz gewonnen, daß aus der Dritten Welt gefragt wurde, ob die Grundrechte aus europäischer Tradition nicht eine Ursache des Elends der Dritten Welt sein könnten. Der kolumbianische Soziologe und Mitglied der CCIA, Orlando Fals Borda, hat die folgenden

Thesen vertreten: „1. Human rights tend to be recognized mainly by and for the powerful and the rich. The poor and oppressed are largely unprotected by and ignorant of them. 2. The ideology inherent in this body of thinking and economic constraints have made the implementation for authentic, basic human rights practically impossible."[16] Was, so muß man ja auch fragen, nützt die Redefreiheit dem, der sich nicht artikulieren kann, die Pressefreiheit dem, der nicht lesen kann, und der Schutz des Eigentums dem, der allein seine Arbeitskraft besitzt? Angesichts der konkreten Versagung elementarster Überlebensrechte hat die europäische Menschenrechtsdiskussion etwas verzweifelnd Luxuriöses für die Mehrheit der Erdbevölkerung.

Dieser Einsicht haben sich der ÖRK und besonders die CCIA in den letzten Jahren gestellt[17]. Zahlreiche *lokale* Untersuchungen zu Menschenrechtsverletzungen und Konsultationen zu diesem Thema in der Dritten Welt haben stattgefunden. Eine Zwischenstation auf diesem Wege war die bekannte Konsultation in St. Pölten im Oktober 1974[18]. In sechs Punkten wurden dort grundlegende Rechte gefordert, die zitiert seien:

„a) Es gibt ein grundlegendes Recht des Menschen auf Leben, einschließlich der gesamten Frage des Überlebens, der Bedrohungen und Verletzungen, die aus ungerechten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Systemen resultieren, und der Lebensqualität.

b) Es gibt ein Recht, sich kultureller Identität zu erfreuen und diese zu erhalten – das schließt Fragen wie nationale Selbstbestimmung, Rechte von Minderheiten und so fort ein.

c) Es gibt ein Recht, an Entscheidungsprozessen innerhalb der Gemeinschaft teilzuhaben – das umfaßt die ganze Frage effektiver Demokratie.

d) Es gibt ein Recht auf unterschiedliche Meinung – das bewahrt eine Gemeinschaft oder ein System davor, sich in autoritärer Unbeweglichkeit zu verhärten.

e) Es gibt ein Recht auf persönliche Würde – das umfaßt die Verurteilung beispielsweise der Folter und der fortgesetzt verlängerten Haft ohne Gerichtsverfahren.

f) Es gibt ein Recht, frei einen Glauben und eine Religion zu wählen; das umfaßt die Freiheit, entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat seinen Glauben oder seine Religion durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden."[19]

Wir brechen hier ab, denn damit ist der Zielpunkt der Diskussion vor der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi erreicht. Implikationen dieser sechs Standards wurden in St. Pölten angedeutet, vor allem die, daß aus ihrer Anerken-

nung tiefgreifende Forderungen für eine Änderung der Weltwirtschaftsordnung resultieren, wie sie sich in der UN-Diskussion der letzten Jahre schon abzeichneten. Über die Bedeutung dieser Entwicklung aber fallen die Würfel erst in der Zukunft. Wenden wir uns daher der innerdeutschen Diskussion zu.

III.

„Christen werden versuchen, unterschiedliche Positionen im Verständnis der Menschenrechte als Ausdruck unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Situationen und Fragestellungen zu verstehen, zu würdigen und zu respektieren." Mit diesen Worten hat die Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung[20] das Problem formuliert, daß Menschenrechte nur im Zusammenhang der sozialen und politischen Entwicklung verstanden werden können. Nicht abstrakt läßt sich etwas über Geltungsgrund und -anspruch derartiger Normen sagen, sondern nur soweit, als man den jeweiligen Funktionskreis ihrer Geltung kennt. Von Menschenrechten kann, so muß man wohl folgern, nicht als von zeitunabhängigen, universalen Normen gesprochen werden, sondern sie sind sinnvoll nur dann, wenn man ihren jeweiligen sozialen und politischen Ort möglichst genau angeben kann, nicht aber, wenn man ein besonderes, aus bestimmten Traditionen gewonnenes Menschenrechtsverständnis verallgemeinert. Insofern liegt in dem zitierten Satz der Kammer stricto sensu die Selbstverpflichtung zu verstärkter ökumenischer Kommunikation sowie zu der Bereitschaft, ein bestimmtes Menschenrechtsverständnis durch die Erörterung seiner Funktionen und Folgen in verschiedenen Zusammenhängen relativieren zu lassen. Diese hermeneutische Grundentscheidung bietet, wenn sie realisiert wird, die große Chance, den sonst so erschreckenden Abstand der westdeutschen innerkirchlichen Diskussion zum ökumenischen Kontext zumindest zu verringern.[21]

Schon wenn man die entsprechende Kammer-Vorlage für die Konsultation in St. Pölten[22] mit der Fassung vom September 1975 vergleicht, ist deutlich, daß es hier wohl nicht bei einer Absichtserklärung bleiben sollte. War jene erste Fassung noch ganz aus der volkskirchlichen, inner-bundesrepublikanischen Sicht entworfen, so hat sich seither der Horizont geweitet. Nicht nur wurden die oben zitierten sechs Punkte jener Konsultation wörtlich übernommen, vielmehr wird nun im ökumenischen Sinne aus der Unteilbarkeit der Menschenrechte für *alle* Menschen, wenn anders der Sinn des Wortes nicht leer werden soll, gefolgert, daß beispielsweise „die Forderung nach einem ‚angemessenen Lebensstandard' ... nicht ohne Zusammenhang mit der Verantwortung für die Fortentwicklung aller Völker gesehen werden kann. Der Katalog sozialer Menschenrechte ... bedarf angesichts der veränderten Bedingungen einer Überprüfung

und Beschränkung, die sich auch an der Frage der elementaren Lebensbedingungen für alle Menschen ausrichtet.[23] Dazu parallel zu lesen ist die andere Einsicht: „Menschenrechte werden vielmehr auch dann verletzt, wenn die Lebensbedingungen und der Wohlstand von Menschen innerhalb eines Landes einseitig auf Kosten von Menschen in anderen Ländern gefördert werden. Die Verwirklichung der Menschenrechte im eigenen Land schließt daher die Verpflichtung für die Durchführung und Verwirklichung der Menschenrechte in anderen Regionen ein." [24]

Nicht übersehen werden darf zudem, daß die Letztfassung wenigstens am Ende noch einen konkreten Hinweis darauf enthält, daß das Antirassismusprogramm als eine symbolische Handlung für die Selbstverpflichtung auf die Achtung und Wahrung von konkreten Menschenrechtsstandards anzusehen ist, so daß dadurch nicht zuletzt dem sonst so naheliegenden Verdacht von Vertretern der Dritten Welt begegnet werden kann, als sei eine Menschenrechtsdiskussion hierzulande lediglich ein interessanter, aber praktisch folgenloser rechtstheoretischer Diskurs.[25]

Man kann über diese ersten, klar zutage tretenden Beobachtungen hinausgehend ein weiteres Novum in diesem Dokument der Kammer beobachten, das möglicherweise, wenn es vertieft ausgeführt würde, dazu angetan wäre, einen wichtigen eigenständigen westdeutschen Beitrag zur ökumenischen Diskussion abzugeben. Ich meine den einstweilen nur angedeuteten Zusammenhang von Ökologie und Menschenrechten.[26] Wenn nämlich die hier leitende These von der Eingebundenheit der Menschenrechtsdiskussion in die soziale, politische und ökonomische Entwicklung besonders der Dritten Welt zutreffend ist, dann ist sogleich hinzuzufügen, daß diese Entwicklung wiederum eingebunden ist in den Prozeß der gegenwärtigen Zerstörung unserer Biosphäre. Damit ist zugleich eine Dimension bezeichnet, in welcher sich die äußerste Fragwürdigkeit der „klassischen" liberalen Freiheitsrechte zeigt, sofern diese nicht im engeren Sinne als negative Kompetenznormen (Habeas Corpus, nulla poena sine lege, ne bis in idem etc.), sondern besonders in bezug auf den Eigentumsschutz als Legitimierung umfassender Aneignung und Ausbeutung der Natur im Prozeß hochtechnisch vermittelter Arbeit aufgefaßt werden. Wenn es richtig ist, daß die klassisch-europäische Menschenrechtstradition zumindest in einem Verhältnis der Wahlverwandtschaft zu demjenigen Subjektbegriff steht, der sich als „Aneignungsrecht auf alle Sachen" (Hegel)[27] geltend macht, dann zeigen sich ihre Grenzen in der ökologischen Krise. Mehr als versuchsweise-andeutend wird man hier gar nicht formulieren können, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß das Dokument der Kammer diesen Problembereich zumindest anvisiert.

Angesichts dieses nun wirklich ökumenischen Problemhorizontes (der sich freilich noch schärfer akzentuieren ließe!) gewinnen diejenigen Passagen, die in der für St. Pölten bestimmten Fassung über die spezifisch westdeutschen Grundrechtsprobleme noch so provinziell anmuten konnten, erst ihre Legitimität. Nunmehr erscheinen sie als Ausdrücke politischer und staatsrechtlicher Erfahrungen und Problemlösungen, die auch ökumenisch ernst genommen zu werden verdienen; sie stellen sich nicht präzeptorisch, sondern als erfahrungshaltiger Beitrag zu ökumenischer Kommunikation dar. So möchte sich vielleicht tatsächlich ein Dialog auch mit Vertretern der Dritten Welt führen lassen, denn auch sie werden, je weiter der nationale Aufbau und mithin die soziale Differenzierung fortschreiten, sich den Problemen individuellen Menschenrechtsschutzes gegenübersehen. Gewiß bestimmen diese Akzente die Vorlage der Kammer von September 1975 noch nicht durchgehend, aber sie markieren deutlich den Unterschied zur früheren Fassung.

IV.

Gleichwohl bleiben nach meinem Eindruck die Distanzen im ökumenischen Gespräch unverkennbar. Deshalb seien abschließend zwei Differenzpunkte genannt, die nur schwer zu überbrücken sein dürften.

Vertreter der Dritten Welt wie José Miguez Bonino[28] oder auch Leopoldo Niilus,[29] der Nachfolger von O. F. Nolde als Direktor der CCIA, verweisen immer wieder darauf, daß alle Worte ihre wahre Bedeutung erst in dem praktischen Kontext gewinnen, in welchem sie auf Handlungen und Erfahrungen mehr oder weniger unmittelbar bezogen sind. Menschenrechtsverletzungen im Norden Brasiliens, in Moskau oder in westdeutschen Gefängnissen sind in der Tat unvergleichlich. Noch weniger können diejenigen, welche nie in Slums lebten, wissen, was unter derartigen Bedingungen Menschenrechte bzw. ihre Verweigerung bedeuten. Niilus hat einmal gewisse Aufforderungen, Menschenrechtsgarantien im Sinne von Individualrechten in der Dritten Welt zu verlangen, mit einem Nagel verglichen, für den es aber keine Wand gibt, in welche man ihn schlagen könnte. In diesem Bild spricht sich die Erkenntnis aus, daß die Möglichkeit der Geltung von Menschenrechten entscheidend abhängt von dem sozialen und politischen Kontext und dem ökonomischen Entwicklungsstand, unter dessen Bedingungen sie überhaupt in Kraft treten können. Daraus ergibt sich unmittelbar die Konsequenz für jede ökumenische Menschenrechtsdiskussion, daß immer gleich der konkrete, jeweils zugrundeliegende gesellschaftliche Erfahrungsraum mitthematisiert werden muß, wenn es zu einem Dialog kommen soll. Dies setzt gewiß intensivere ökumenische Kontakte voraus, als sie hierzulande üblich sind.

Folgenschwerer könnte ein weiterer Differenzpunkt werden: während in Dokumenten aus der Dritten Welt die semantische Breite von Menschenrechtsvorstellungen immer mehr zunimmt bis hin zu allgemeinsten Äquivokationen mit Frieden und sozialer Gerechtigkeit, warnen deutsche Stimmen[30] dringend davor, die Menschenrechtsdiskussionen mit Fragen etwa einer neuen Weltwirtschaftsordnung zu überlasten und womöglich zu ersticken. Gerade in der wohlabgegrenzten Funktion als Schutznormen liege die produktive Kraft von Menschenrechten für die Gestaltung von Rechtsbeziehungen mitsamt den sie sowohl ermöglichenden als auch bedingenden sozialen und politischen Formen des Gemeinwesens.

Dieses Argument ist um so ernster zu nehmen, als es nicht, wie sonst oft, jener Mentalität entspringt, die lediglich den Splitter im Auge des anderen sieht, d. h. Menschenrechte vor allem als Kampfbegriffe nach außen, nicht aber als erst noch bei einem selbst zu verwirklichendes Ideal versteht. Dennoch kann man auch gegenüber dieser Warnung vor einer Zersetzung von ursprünglich wohl-definierten Rechtsbegriffen fragen, ob sie nicht zu schnell die Frage überspringt, inwiefern europäische Rechtserfahrungen sich verallgemeinern lassen. Diese Frage bedarf vermutlich noch sehr detaillierter empirischer Studien, in denen die besonderen Probleme in der neueren Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Dritten Welt zu untersuchen wären. Erst auf der Basis eines breiteren Erfahrungsspektrums wird es möglich sein, die ökumenische Menschenrechtsdiskussion erfolgreich weiterzuführen. In diesem Zusammenhang verdienen gewiß die regionalen Konsultationen der CCIA künftig erhöhte Aufmerksamkeit. Diese Aufmerksamkeit aber sollten gerade diejenigen Kirchen aufbringen, die in der globalen Durchsetzung auch der individualrechtlichen Schutznormen eine zentrale kirchliche Aufgabe sehen. Daraus könnte sich evtl. die Konsequenz gerade für die EKD ergeben, stärker als in den letzten Jahren das Gespräch mit der CCIA zu suchen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Die Charta der Vereinten Nationen mit Völkerbundsatzung, J.G.H.-Statut und drei UNO-Resolutionen, Textausgabe W. Schätzel, München [5]1971; W. Heidelmeyer (Hrsg.), Die Menschenrechte, Paderborn 1972; F. Ermacora (Hrsg.), Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, Stuttgart 1971; P. Pulte (Hrsg.), Menschenrechte, Opladen 1974; McDougal, Die Menschenrechte in den Vereinten Nationen, in: Bettermann/Neumann/Nipperdey (Hrsg.), Die Grundrechte I/1, Berlin 1966; G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1968; J. Delbrück, Menschenrechte und Grundfreiheiten im Völkerrecht, Stuttgart–München–Hannover 1972.

[2] Vgl. F. Ermacora, Der Kampf der Vereinten Nationen gegen die Diskriminierung, Wien 1971; J. Delbrück, Die Rassenfrage als Problem des Völkerrechts und nationaler Rechtsordnungen, Frankfurt/M. 1971.

[3] Knappe Überblicke bei U. Scheuner, Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion, in: Ök. Rundschau 24, 1975, 152–164; L. Raiser, Menschenrechte in einer gespaltenen Welt, in: Ev. Komm. 1975, 199 ff.

[4] H. E. Tödt, Theologie und Völkerrecht, in: G. Picht/C. Eisenbart (Hrsg.), Frieden und Völkerrecht, Stuttgart 1973, 13–169 (43 ff.); J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier [3]1972; H. Frohnes Missionsgeschichte und Kirchengeschichte, in: ders./U. W. Knorr (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. I: Die Alte Kirche, IX–LXXIV, passim (Lit.!); J. N. Rasmussen, Bruder Jakob der Däne, Wiesbaden 1974.

[5] Als Überblick vgl. R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.

[6] H.-W. Heßler, Art. Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, in: Ev. Staatslexikon, 2. Aufl., Stuttgart 1975, 1334–1346.

[7] H. E. Tödt, Neue Qualität der Menschenrechte. Ein Orientierungsrahmen für kirchliches Handeln, in: Luth. Monatshefte 10/1974, 514–519.

[8] D. Schröder, Die Dritte Welt und das Völkerrecht, Hamburg 1970.

[9] Hierzu vgl. K.-H. Dejung, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910–1968, Stuttgart-München 1973; O. F. Nolde, Menschenrechte im Rückblick, in: Beih. 9/10 zur ÖK. Rundschau 1969, 93–104.

[10] Vgl. H.-J. Benedict, Von Hiroshima bis Vietnam, Darmstadt-Neuwied 1973, 16–34; O. F. Nolde, The Churches and the Nations, Philadelphia 1970, passim.

[11] Erschienen in London.

[12] Dejung, a.a.O., 218.

[13] Bezüglich der englischen Tradition hat dafür C. B. Macpherson bekanntlich das Etikett des „Besitzindividualismus" geprägt (Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Frankfurt/M. 1967).

[14] Vgl. N. Luhmann, Grundrechte als Institution, Berlin 1965; ders., Zur Funktion der ‚subjektiven Rechte', in: Jahrb. f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie I, Bielefeld 1970, 321–330; ders., Rechtssoziologie, Reinbek 1972, 281 f.

[15] In funktionalistischer Betrachtung könnte es sich übrigens zeigen, daß hinsichtlich gewisser Probleme wie der sozialen Integration „westliche" und „östliche" Auffassungen funktional äquivalent sind; in diesem Sinne wäre einmal zu lesen G. Brunner, Zur Wirksamkeit der Grundrechte in Osteuropa, in: Der Staat 9, 1970, 187–222.

[16] In: The Churches, in: International Affairs, Reports 1970–1973, hrsg. v. CCIA, Geneva 1974, 89.

[17] Vgl. D. Jenkins, Human Rights in Christian Perspective, in: Study Encounter, vol. X, no. 2, 1974; sowie die Beiträge in Ecumenical Review 27, H. 2, 1975.

[18] Engl. Text: Human Rights and Christian Responsibility, Genf, o. J. (Masch.); deutscher Text: epd-Dok. 5/75.

[19] epd-Dok. 5/75, 44.

[20] epd-Dok. 44a/75, 6.

[21] Wie er für die Diskussion des Antirassismusprogramms, des Entwicklungskonflikts oder der sog. Gewaltfrage leicht nachgewiesen werden kann.

[22] epd-Dok. 5/75, 63 ff.

[23] epd-Dok. 44a/75, 8.

[24] Ebd.

[25] Vgl. jetzt auch K. J. Partsch, Bekämpfung der rassischen Diskriminierung im Rahmen des Schutzes der Menschenrechte, in: U. Scheuner/B. Lindemann (Hrsg.), Die Vereinten Nationen und die Mitarbeit der Bundesrepublik Deutschland, München-Wien 1973, 109–152.

[26] epd-Dok. 44a/75, 8.

[27] Vgl. J. Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 34 bis 81, in: ders., Metaphysik und Politik, Frankfurt/M. 1969, 256–280.

[28] Doing Theology in a Revolutionary Situation, Philadelphia 1975, passim.

[29] Die Menschenrechtsdiskussion in ökumenischer Sicht, in: „der überblick" 2/75, 2 ff., bes. 3.

[30] Scheuner, a.a.O.; Raiser, a.a.O.

Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene

Das jüngste Dokument des Sekretariates für die Einheit der Christen und sein Bezug zur Ökumene in der Bundesrepublik Deutschland

Wie aus der Einleitung des Dokumentes „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene" zu entnehmen ist, stammen seine Vorentwürfe aus den Jahren 1971 und 1972, die maßgeblich ergänzt wurden durch eine Studie der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" des ÖRK und der katholischen Kirche. 1973 befaßte sich eine Gruppe von Mitgliedern, Konsultoren und Mitarbeitern des Sekretariates für die Einheit der Christen mit einer neuen Redaktion des Textes, der nach Abschluß der Vollversammlung des Sekretariates im November desselben Jahres vorgelegt wurde und deren einmütige Zustimmung erhielt. Mit geringfügigen stilistischen und inhaltlichen Änderungen und einigen Anregungen von der Glaubenskongregation liegt nun seit dem 7. Juli dieses Jahres der endgültige Text vor.

Das Dokument entstand also in einer Zeitspanne, in der hier in Deutschland entscheidende Schritte im Hinblick auf die besagte ökumenische Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen gemacht wurden. In die Jahre 1972–75 fällt nämlich nicht nur die Entstehungsgeschichte des Beschlusses der Gemeinsamen Synode der Bistümer über die „pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit", sondern darüber hinaus sind genau in diesen Jahren die Strukturen entstanden, die maßgeblich die multilaterale ökumenische Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen tragen: die bisher 10 regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen, die ca. 100 lokalen Arbeitsgemeinschaften oder Christenräte und vor allem die nach dem Beitritt der katholischen Kirche 1974 neu konstituierte „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)".

Aufgrund dieser zeitlichen Überschneidung ist es sicher angezeigt, wenn wir in unserem Kommentar des römischen Dokumentes vornehmlich versuchen, den Inhalt desselben mit der in Deutschland gewordenen ökumenischen Wirklichkeit zu vergleichen und in die richtige Beziehung hierzu zu bringen. Schon ein flüchtiger Einblick in das Dokument zeigt, daß ein derartiger Kommentar notwendig ist, denn die Bestandsaufnahme, auf der es beruht, stammt offenkundig im wesentlichen aus dem angelsächsischen Bereich und berücksichtigt nur in geringem Maße unsere deutschen Verhältnisse, so wie sie sich in jüngster Zeit entfaltet haben. Das wird schon ersichtlich am Sprachgebrauch, der hier im voraus geklärt werden soll, um die Darlegung der weiteren Zusammenhänge zu erleichtern.

Das jüngste Dokument des Sekretariates für die Einheit der Christen spricht durchgehend von ökumenischer Zusammenarbeit auf „regionaler", „nationaler" und „örtlicher" Ebene – und zwar in dieser für uns ungewohnten Reihenfolge –

sowie von „Kirchenräten" und „Christenräten". Beide letzteren Begriffe beziehen sich eindeutig auf das, was wir hier in Deutschland „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" nennen, und nur ausnahmsweise, etwa auf örtlicher Ebene, „Christenrat". Die Bezeichnung der verschiedenen Ebenen der ökumenischen Zusammenarbeit entspricht nicht der in Deutschland jüngst entstandenen Aufgliederung. Übereinstimmung besteht lediglich in der „nationalen Ebene", die katholischerseits die Bischofskonferenz umfaßt und seitens der anderen Kirchen die höchsten und umfassendsten Leitungsorgane auf Bundesebene. Unter „Region" dagegen versteht das Dokument des Einheitssekretariates mehrere Länder (Nationen), die einander benachbart sind. So spricht das Dokument in diesem Zusammenhang von „Regionalen Räten oder Kirchenkonferenzen" (vgl. 4 A.b). Eine ökumenische Zusammenarbeit auf dieser übernationalen Ebene ist aber in Deutschland noch kaum in ökumenische Strukturen übergegangen (außer man denkt an die „Konferenz Europäischer Kirchen" [KEK], in der die katholische Kirche aber lediglich einen Beobachterstatus einnimmt). Unter „Regionaler Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" verstehen wir dagegen in Deutschland die institutionalisierte Zusammenarbeit von Kirchen etwa im Bereich von einem oder zwei Bundesländern, die im Regelfall 1 bis 3 evangelische Landeskirchen sowie mehrere katholische Diözesen umfaßt, und in denen sich normalerweise auch eine gewisse Aufgliederung der kleineren Kirchen ausfindig machen läßt. Die Zusammenschlüsse von Kirchen auf dieser Ebene werden vom Dokument des Einheitssekretariates mit dem Terminus „Bezirksräte" (Area Councils) bezeichnet (vgl. ebd.).

Der Begriff „Ort" wird im Hinblick auf die Beteiligung verschiedener Kirchen an einer Arbeitsgemeinschaft oder Christenrat weiter gefaßt als bei uns. Wir verstehen unter Ort in diesem Zusammenhang so gut wie ausschließlich die Ebene der Pfarrgemeinde, während das Dokument des Einheitssekretariates darunter auch den Bereich etwa eines Dekanates subsumiert (vgl. ebd.). Im grundsätzlichen Teil des Dokumentes dagegen, in dem der Begriff der Ortskirche im Hinblick auf die ökumenische Aufgabe überhaupt umschrieben wird, erscheint er noch weiter gefaßt als etwa nur die Dekanatsebene (vgl. Teil 2, insbesondere Anmerkung 8).

Zur Erklärung dieser terminologischen Abweichungen sei einiges gesagt über *Ziel und Charakter* des besprochenen Dokumentes. In der Einleitung deklariert sich das Dokument als „... eine Orientierung, die nicht Gesetzeskraft beanspruchen will, deren Wert jedoch auf der Erfahrung und den Einsichten beruht, die das Einheitssekretariat gewonnen hat" (vgl. Einleitung). In Teil 1 wird weiter gesagt, daß der ökumenische Impuls zwar katholischerseits von den Prinzipien des Ökumenismusdekretes und des Ökumenischen Direktoriums geleitet wird, aber in seiner Konkretion eine große Mannigfaltigkeit von Ausdrucksformen und Strukturen erfährt, von denen das vorliegende Dokument lediglich „einige der wichtigsten" ins Auge fassen will (vgl. Teil 1), die als Beispiel dienen können. Die „... Darstellung ist offensichtlich nicht erschöpfend ..." und die einzelnen Beispiele „... sollen hier nicht als Norm vorgelegt werden". Denn die „... genannten Initiativen bleiben ja stets der Hirtenautorität des Diözesanbischofs oder der Bischofskonferenz unterworfen" (vgl. Teil 3). Kurz zusammengefaßt kann man sagen, daß das Einheitssekretariat die Vielfalt der ökume-

nischen Formen und Strukturen sowie die Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten bejaht, insoweit sie sich im Rahmen der Prinzipien und Vorschriften des Ökumenismusdekretes und des Ökumenischen Direktoriums bewegen. Auf neue Direktiven für die verschiedenen Aktivitäten und Strukturen im einzelnen wird verzichtet mit dem Hinweis auf die diesbezügliche Zuständigkeit der einzelnen Bischöfe und der Bischofskonferenzen. Von daher läßt sich auch ausreichend erklären, warum die konkrete Entwicklung der letzten Jahre etwa in unserem Lande, mindestens was die Strukturen der multilateralen Ökumene betrifft, in das Dokument keinen Eingang gefunden hat. Inhaltlich allerdings wird vieles gesagt, was unsere Verhältnisse unmittelbar betrifft.

Formal ist das Dokument aufgegliedert in 7 Teile, von denen die zwei ersten mehr theologisch-grundsätzlicher Natur sind und die ökumenische Aufgabe als solche und die Funktion der Ortskirche in der Ökumene erläutern. Im 3. Teil werden die verschiedenen Formen des Orts-Ökumenismus beschrieben, im 4., vielleicht wichtigsten Teil, werden die „Kirchenräte und Christenräte" begrifflich und sachlich dargestellt und untersucht. Im 5. Teil werden recht konkret die Probleme erörtert, die sich mit der Frage der Mitgliedschaft in einem derartigen ökumenischen Gremium ergeben. Die zwei letzten Teile, 6 und 7, weisen abschließend auf Prinzipien und Formen der ökumenischen Zusammenarbeit am Ort hin.

Einige mehr allgemeine Aussagen über die Dringlichkeit der „Einheit durch Erneuerung" bilden den Einstieg, der im 1. Teil des Dokumentes in der Feststellung gipfelt, daß „die ökumenische Bewegung ... eine Bewegung des Heiligen Geistes (ist), die weiter greift als jede einzelne der besonderen Initiativen, in denen sie sich manifestiert". In diesem Spannungsfeld von weiterreichender Ganzheit und den einzelnen Erscheinungsformen gilt es, die richtige Proportion und das Gleichgewicht zu halten. Sowohl die „sklavische Nachahmung dessen, was anderswo vor sich geht", als auch die „Isolierung" werden vom Einheitssekretariat als Gefahren bezeichnet, die einerseits die „katholische Gemeinschaft" und andererseits die notwendige Anpassung an die örtlichen Bedürfnisse der Ökumene gefährden. Die hier erforderliche gleichzeitige Berücksichtigung beider Dimensionen erweist sich auch als Notwendigkeit beim Einhalten der richtigen Proportion zwischen „strukturierter Einheit am Ort" und „Suche nach einer qualitativen Einheit im Bekenntnis" einerseits und zwischen ökumenischen Initiativen einzelner Personen oder Gruppen und kirchenamtlicher Ökumene andererseits. So wichtig jeweils das eine und das andere für sich genommen ist, so führt es zu Verzerrungen und Schwierigkeiten, wenn es nicht in einem ausgewogenen Verhältnis zum anderen steht. Die „adäquate und kluge Wahrnehmung der gesamten ökumenischen Verantwortung" in ihren vielfältigen Aspekten und Implikationen ist das angestrebte Ziel des besprochenen Dokumentes. Aus dieser Perspektive sind auch wohl vornehmlich die Aussagen über „das katholische Verständnis der Ortskirche und seine Beziehung zur ökumenischen Bewegung" von *Teil 2* zu verstehen.

Hier wird im wesentlichen der gleiche Ansatz verfolgt wie im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik über die „pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit", allerdings in einer nicht so abgewogenen Weise wie dort. In der Sicht des Einheitssekre-

tariats ergibt sich die „Wichtigkeit des örtlichen Ökumenismus . . . aus der bedeutenden Stellung der Ortskirche in der katholischen Kirche wie sie das Zweite Vatikanische Konzil herausstellt". In der Zitierung und Anwendung der einschlägigen und bekannten Konzilstexte erfolgt allerdings nicht die gleiche Klärung des Begriffes „Ortskirche" wie in dem Synodendokument (vgl. hauptsächlich den ersten Abschnitt des Teiles 2 und Anmerkung 8!). Zu beachten sind die Folgerungen, die das Dokument aus den zitierten Konzilstexten zieht: „Durch die Ortskirche ist die katholische Kirche zugleich mit vielen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften am gleichen Ort und in weiter ausgedehnten Regionen . . . gegenwärtig". Diese Regionen sind nicht nur unter verschiedenen Gesichtspunkten unterschiedlich, so daß sie ein eigenes ökumenisches Vorgehen verlangen, sondern in ihnen haben oft andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften die höchste Ebene ihrer kirchlichen Autorität, „hier fallen für sie die Entscheidungen, die ihr Leben betreffen und ihre Zukunft bestimmen". Aus diesem Grunde ist eine ökumenische Zusammenarbeit auf dieser Ebene eine besondere Aufgabe, die nicht ohne weiteres von anderer Ebene aus wahrgenommen werden kann, schreibt das Dokument. Vielleicht rechtfertigen sich von da aus auch die an sich grundsätzlicher klingenden Sätze ganz zu Anfang von Teil 2, in denen ohne weitere Differenzierungen festgestellt wird, daß der Ökumenismus auf der Ortsebene nicht etwas Sekundäres oder einfach Abgeleitetes ist: „Er hat es zu tun mit spezifischen Bedürfnissen und Situationen und hat seine eigenen Quellen". „Er entwickelt eine Initiative eigener Art, und seine Aufgabe ist ursprünglicher als die bloße Anwendung weltweiter ökumenischer Direktiven in einem begrenzten Bereich".

Wie dem auch sei, in den zuvor genannten Folgerungen trifft das Dokument eine wesentliche und bis heute noch viel zu wenig beachtete Grundgegebenheit der ökumenischen Begegnung mit den kleineren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Namentlich die Freikirchen sind in dem, was ihr eigentliches Proprium ausmacht – Spiritualität und Gemeindeleben –, nicht anderswo anzutreffen als auf der begrenzten Ortsebene. Darüber hinaus – und auch das wird vom Einheitssekretariat zutreffend gekennzeichnet – ist die Ortsebene die geeignetere Basis für eine adäquate und Emotionen abbauende Darstellung von katholischem Leben in seiner Spannung von örtlicher Besonderheit und universalem Charakter. Aus diesem Wissen um diese Eigenschaft der Ortsgemeinde, „Mittel der Vergegenwärtigung und der Wirksamkeit der fundamental geeinten katholischen Kirche" zu sein, folgert das Dokument weiter das richtige Einhalten der Kompetenzgrenzen am Ort und der Beziehungen zu den überörtlichen Instanzen.

Im 3. Teil des Dokumentes wird der Versuch unternommen, einige Bereiche oder Formen des ökumenischen Handelns am Ort zu beschreiben. Wie schon angedeutet, wird weder der Anspruch auf Vollständigkeit noch auf Normativität erhoben. Der formale Gesichtspunkt der Beschreibung liegt viel eher im Hinweis einmal auf die zahlreichen Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit und zweitens auf die Schwierigkeiten und entsprechenden Lösungen, wie sie im Licht der katholischen Prinzipien des Ökumenismus gefunden werden können. Es sei hier lediglich auf jene Punkte verwiesen, die für unsere Verhältnisse von besonderer Bedeutung sind.

An erster Stelle erwähnt das Dokument die gemeinsame *Teilnahme von Christen unterschiedlichen Bekenntnisses am Gebet und am Gottesdienst.* Als bedeutendste Gelegenheit für das gemeinsame Gebet wird das „Gebet für die Einheit, das im Januar oder in der Woche vor Pfingsten gehalten wird" hervorgehoben. Es wird aber auch darauf verwiesen, daß in manchen Gegenden „bestimmte Hauptfeste des Kirchenjahres durch gemeinsame Gottesdienste gefeiert (werden), um der gemeinsamen Freude der Christenheit über die zentralen Ereignisse ihres Glaubens Ausdruck zu geben". Nach dem Hinweis auf die Dokumente, durch die die Teilnahme von Katholiken am „sakramentalen Kultus" geregelt ist, wird darauf verwiesen, daß sowohl die Beteiligung an gemeinsamen Gottesdiensten wie die treue Beobachtung der zur Zeit geltenden kirchlichen Bestimmungen kennzeichnend sind für katholisches Verhalten in dieser Frage.

An zweiter Stelle erwähnt das Dokument die verschiedenen heute üblichen Formen der *gemeinsamen Bibelarbeit.* Im Gegensatz zu vergangenen Zeiten werden hier keinerlei Einschränkungen mehr konstatiert.

An dritter Stelle spricht das Dokument die *gemeinsame Seelsorge* an. Wie sich aus dem Text ergibt, ist dabei vornehmlich die Spezialseelsorge gemeint. Wörtlich heißt es: „Es wird mehr und mehr zur Selbstverständlichkeit, daß der Einsatz der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in den Universitäten, Fabriken, Gefängnissen, bei den Streitkräften sowie bei Radio und Fernsehen koordiniert wird, und an vielen Orten geschieht es zum Teil schon in Gemeinschaft." Als etwas problembefrachteter wird für diesen Bereich noch lediglich die Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen erwähnt.

Besondere Beachtung verdient die an vierter Stelle im Dokument besprochene *gemeinsame Nutzung von Baulichkeiten.* Zuerst wird die allgemeine Regel aufgestellt, die besagt, „daß katholische Kirchen ausschließlich für den katholischen Gottesdienst bestimmt sind". Die Begründung, die das Dokument hierfür gibt, läßt aber bedauerlicherweise zu wünschen übrig. Es wird lediglich darauf verwiesen, daß die Kirchen durch ihre Konsekration eine wichtige Bedeutung als liturgisches Zeichen und einen pädagogischen Wert für die Einprägung von Sinn und Geist der Gottesverehrung haben. Aber es wird nicht einsichtig gemacht, wieso dies ausschließlich katholische Merkmale sein sollen. „So kann es nur ausnahmsweise geschehen, daß eine Kirche mit anderen Christen geteilt wird oder daß neue Kirchen in Gemeinschaft mit anderen Christen errichtet werden." Aus dem Ökumenismusdirektorium Teil 1, Nr. 61, wird allerdings gleich anschließend zitiert: „Wenn die von uns getrennten Brüder keine Stätte haben, wo sie ihre religiösen Feiern in würdiger und angemessener Form halten können, darf der Ortsoberhirte ihnen erlauben, ein katholisches Gebäude, einen Friedhof oder ein Gotteshaus zu benutzen."

Diese Regel und Ausnahmen auf einen Nenner bringend konstatiert das Dokument anschließend, daß sowohl die gemeinsame Benutzung als auch der Neubau von interkonfessionellen Gottesdiensträumen eine Ausnahme bleiben muß, die an zwei Bedingungen gebunden ist: erstens muß ökumenische Beziehung und gegenseitiges Verstehen zwischen den Gemeinden vorhanden sein, und zweitens müssen ein Notstand oder besondere Bedürfnisse vorhanden sein, denen auf andere Weise nicht abzuhelfen ist. Die Beispiele allerdings, die exemplifizierend als dieser zweiten Bedingung entsprechend genannt werden, nämlich

eine Flughafenkapelle oder eine Kirche im Bereich einer Kaserne, zeigen, daß der Begriff „Notstand" hier doch relativ weit gefaßt ist, zumal schon zuvor auf die „finanziellen Gründe" im Dokument verwiesen wird, aus denen der gemeinsame Gebrauch von Baulichkeiten von praktischer Bedeutung sein kann.

Über den Hinweis hinaus, daß der Ortsbischof und die von den jeweiligen Bischofskonferenzen aufgestellten Normen in dieser Frage maßgebend sind, verweist das Dokument weiter auf die Notwendigkeit, daß schon bei Planung und Besprechung derartiger Vorhaben die Frage ventiliert werden muß, wie vorgegangen werden kann, damit jede der verschiedenen Gemeinschaften, insbesondere was die Sakramente betrifft, ihre eigenen Regeln beobachten kann. Besonders muß in diesem Zusammenhang auch die Aufbewahrung der Eucharistie bedacht werden, die nach Aussage des Dokumentes in einer Weise zu geschehen hat, „die zugleich einer gesunden sakramentalen Theologie entspricht und das Empfinden der zukünftigen Mitbenutzer des Gebäudes respektiert". Jedenfalls muß jeder Schritt in dieser Sache von einer angemessenen Erziehung und Bildung der katholischen Gläubigen begleitet werden, „so daß sie die Bedeutung dieser Teilhabe verstehen und jede Gefahr des Indifferentismus vermieden wird". Damit ist ein wichtiges Postulat ausgesprochen, denn bedauerlicherweise wird auch in der katholischen Kirche – nicht anders als im ÖRK – die Diskrepanz zwischen ökumenischen Dokumenten und deren Rezeption durch die Gemeinden immer größer. Es wird in dem angeführten Satz darüber hinaus aber auch deutlich, mit welcher Vorsicht und mit welchen pastoralen Rücksichten verschiedenster Art eine Weltkirche wie die katholische in ihren Dokumenten vorgehen muß.

Aus der *Zusammenarbeit im Bereich der Erziehung und Bildung*, die das Dokument an fünfter Stelle erwähnt, ist bemerkenswert, was über die Zusammenschlüsse von Höheren Schulen und Theologischen Fakultäten gesagt wird. Wörtlich heißt es: „An manchen Orten gibt es eine gemeinsame Benutzung von Gebäuden, besonders von Bibliotheken; es gibt auch gemeinsame Vorlesungen (im Rahmen der Bestimmungen des Direktoriums), und in einigen Fällen haben sich zwei oder mehrere konfessionelle Fakultäten dazu entschlossen, zusammen einen Vorbereitungskurs für einen akademischen Grad einzurichten." Zur Zusammenarbeit im Bereich des Religionsunterrichtes gibt das Dokument zu, daß wohl an vielen Orten die Verhältnisse und Notwendigkeiten zur Zusammenarbeit geführt haben. Solange die Christen aber nicht eins im Glauben sind, wird die Katechese doch unaufgebbare Aufgabe der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bleiben.

Zur Frage der *gemeinsamen Verwendung von Kommunikationsmitteln* wird lediglich erwähnt, daß in vielen Fällen die Arbeit im Bereich von Rundfunk, Nachrichtenwesen und Fernsehen von mehreren Kirchen gemeinsam geleistet wird, „aber so, daß jede Konfession Gelegenheit hat, ihre eigene Lehre und ihr konkretes Leben darzustellen".

Den besonderen Stellenwert der *Zusammenarbeit im Gesundheitswesen* für den Dialog zwischen Katholiken und anderen Christen streicht das Dokument des Einheitssekretariates anschließend hervor. Es geht dabei nicht nur um den Sinn des christlichen Engagements für diese Aufgabe, sondern auch um die Diver-

genzen in der Lehre, insbesondere dort, wo sie die ethischen Normen betreffen, die im Gesundheitswesen heute immer stärker zur Sprache kommen.

Bezüglich der *internationalen und nationalen Notstände* führt das Dokument aus, daß häufig sowohl die Verantwortung für die Wirksamkeit der Hilfsunternehmen „wie auch der Zeugniswert, der einer Zusammenarbeit bei einem Hilfswerk der Liebe innewohnt", die Durchführung auf ökumenischer Basis verlangt.

Bezüglich der *Hilfeleistung in menschlicher Notlage* erwähnt das Einheitssekretariat die Organisationen, „die die Geistlichen mehrerer Konfessionen in den Stand setzen, ihren pastoralen und sozialen Dienst an den Menschen in Not wirksamer zu leisten". Gleiches gilt auch für die *sozialen Probleme.*

Weniger bekannt ist in unserem Bereich, was das Dokument über örtliche oder regionale *Sodepax-Gruppen* ausführt: „Da die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Entwicklung ein bedeutender Aspekt der örtlichen ökumenischen Beziehungen ist, haben die von Sodepax (internationale Organisation der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden) auf internationaler Ebene ausgehenden Impulse zur Entstehung von örtlichen Gruppen geführt, die sich die Förderung der Bildung in den Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens zum Ziel gemacht haben."

An weiterer Stelle bespricht das Dokument des Einheitssekretariates die *bilateralen Dialoge,* wie sie auf allen Ebenen geführt werden. Im wesentlichen stellt das Dokument für diese Dialoge einen Fortschritt fest, der sich vornehmlich darin zeigt, daß heute gemeinsam Fragen der Lehre behandelt werden, die bisher als aussichtslos galten. Ein reales Problem dagegen sieht das Einheitssekretariat dort, wo die Kluft zwischen den Anschauungen der einfachen Gläubigen und den Diskussionen der Theologen zu groß wird. Die Aufgabe der Kirchenleitungen besteht in diesen Fällen darin, durch Information und sachgerechte Kommunikation Verständigung zu schaffen, um die Arbeit der Theologen nicht unfruchtbar werden zu lassen.

In einem weiteren Punkt verweist das Dokument darauf, daß sich vielerorts die *Leiter von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften regelmäßig treffen* zum Austausch von Informationen, zur Erarbeitung gemeinsamer Gesichtspunkte und, den Gegebenheiten entsprechend, zum Engagement für gemeinsame Aktionen. Weniger verbindlich, aber meistens sehr fruchtbar in ihrer Arbeit seien die sogenannten „Gemischten Arbeitsgruppen", die für die Bearbeitung von bestimmten Problemen mit Vertretern verschiedener Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eingesetzt werden.

Im 4. Hauptteil befaßt sich das besprochene Dokument des Einheitssekretariates ausführlich mit den „Kirchenräten und Christenräten", von denen wir schon sagten, daß sie bei uns *„Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen"* genannt werden. In einem ersten Abschnitt geht es um die begriffliche Klärung des Gemeinten, die nach Feststellung der Vielfältigkeit und Verschiedenheit der Formen und Strukturen in den verschiedenen Ländern und Bereichen darin mündet, daß die Hauptaufgaben dieser ökumenischen Gremien wie folgt definiert werden: „... gemeinsamer Dienst, das Streben nach einer größeren Einheit durch Zusammenarbeit und, im Rahmen des Möglichen, das gemeinsame Zeugnis". Im Hinblick auf die Bedeutung der Arbeitsgemeinschaften konstatiert das

Dokument, daß sie ein wichtiges Werkzeug für die ökumenische Zusammenarbeit sind, auch wenn ihr ganzes Gewicht abhängig ist von den Kirchen, die sich an ihnen beteiligen. Diese letzte Feststellung entspricht auch voll unseren bisherigen Erfahrungen in der BRD. Allerdings wird sie um einiges verwässert durch eine schon die Überschrift dieses Absatzes versehende Anmerkung, die besagt, daß der Begriff „Kirche" in diesem Zusammenhang im allgemeinen „. . . in seinem soziologischen Sinn . . . und nicht in seiner technisch-theologischen Bedeutung . . ." gebracht wird (vgl. Anm. 36). Diese Einschränkung rührt sicher daher, daß das Dokument stärker die „Kirchenräte" und „Christenräte" angelsächsischer Prägung vor Augen hat und kaum unsere „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen". Dies wird auch noch deutlich werden bei der näheren Beschreibung der Aufgaben dieser Gremien. Dahinter steckt offenkundig die doppelte Befürchtung, daß einerseits das katholische Kirchenverständnis mit dem der reformatorischen Kirchen verwechselt werden könne, und andererseits, daß aus einem Kirchenrat eine „Überkirche" werden könne, die die Kirchenattribute für sich in Anspruch nimmt. Diese beiden Befürchtungen waren bei uns in Deutschland in den entsprechenden Überlegungen und Verhandlungen, als man sich für den Begriff „Arbeitsgemeinschaft" und nicht für den „Christen- oder Kirchenrat" entschloß, auch vorhanden. Sie entsprechen jedoch nicht ganz der Wirklichkeit, denn kaum anderswo hatte man katholischerseits eine so günstige Startposition wie bei uns in Deutschland. Hier wurden die meisten regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen erst im Beisein der katholischen Partner konstituiert, und die schon 25 Jahre bestehende „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland" hat anläßlich des Beitrittes der katholischen Bistümer vor zwei Jahren unter aktiver katholischer Beteiligung ihre Satzung vollkommen neu überarbeitet und das katholische Selbstverständnis voll berücksichtigt. In den „Kirchenräten" und „Christenräten", die das Dokument des Einheitssekretariates primär betrachtet, scheint dies nicht in der Weise der Fall gewesen zu sein, sondern es herrscht dort offenkundig vielmehr im Denken und in den Strukturen eine stärkere Anlehnung an den ÖRK als bei uns. Nur so ist es verständlich, daß bei der Vorstellung der verschiedenen Typen von Räten, die wir schon eingangs besprochen haben (Örtliche Kirchenräte, Bezirksräte, Nationale Kirchenräte, Regionale Räte oder Kirchenkonferenzen), das Dokument des Einheitssekretariates unvermittelt direkt im Anschluß den „Ökumenischen Rat der Kirchen" erwähnt. Dieses enge Nebeneinander von ÖRK und den Arbeitsgemeinschaften wirkt auf dem Hintergrund unserer hiesigen Erfahrungen befremdend, weil die Abgrenzungen, die das Dokument gleich im Anschluß trifft, für uns selbstverständlich sind. Es heißt dort nämlich erstens, daß der ÖRK eine durchaus eigene Kategorie bildet, zweitens, daß er keine Kontrollfunktion oder Autorität auf die Arbeitsgemeinschaften ausübt, und drittens, daß eine katholische Mitgliedschaft auf örtlicher, regionaler oder nationaler Ebene keineswegs eine Entscheidung für die Mitgliedschaft im ÖRK in Genf präjudiziert.

Zu diesem dritten Punkt kann allerdings kritisch vermerkt werden: So richtig er auch im Dokument des Einheitssekretariates festgehalten ist und so selbstverständlich er für unsere Gremien der multilateralen Ökumene in Deutschland sein mag, so ist doch zu bedenken, daß er einmal nicht nur die katholische Mitgliedschaft allein betrifft (bei vielen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften

ist es faktisch nicht anders) und zweitens, daß die Feststellung und die Selbstverständlichkeit allein wahrlich noch keine Antworten auf die Frage sind, die uns nicht ganz ohne Begründung oft gestellt wird, nämlich warum hier ja und dort nicht. Gibt es für die Mitgliedschaft im ÖRK tatsächlich echte ekklesiologische Probleme (und nicht nur praktische, wie oft gemeint wird), die sich bei der Mitgliedschaft in der Region und am Ort nicht stellen, so müßten sie doch auch theologisch formulierbar sein! Vielleicht kann man die Ausführungen des römischen Dokumentes über die *„Bedeutung des Wortes ‚conciliarity'"* als einen schwachen Versuch in dieser Richtung werten. Unter diesem Titel wird festgestellt, daß die „Konziliarität", wie sie die katholische Kirche im Konzilsgeschehen kennt, auf der vollen Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander und mit der Kirche Roms begründet ist. „Demgegenüber sind Kirchenräte und Christenräte brüderliche Vereinigungen von Kirchen und anderen christlichen Gruppierungen, die danach streben, zusammenzuarbeiten, im Dialog zu stehen und die Spaltungen und Mißverständnisse, die sie voneinander trennen, zu überwinden." Im Dokument wird Wert darauf gelegt, den „Grad von Gemeinschaft" eines katholischen Konzils deutlich von dem eines solchen „brüderlichen Zusammenschlusses" zu unterscheiden. Kirchenräte und Christenräte enthalten nicht „... schon an und für sich den Anfang einer neuen Kirche ..., die einmal die Gemeinschaft ersetzen könnte, die jetzt in der katholischen Kirche existiert. Sie erheben nicht den Anspruch, Kirche zu sein, und beanspruchen auch keine Autorität, selber ein Amt des Wortes und des Sakramentes zu verleihen".

In der anschließenden *„weiteren Begriffserklärung"* wird erneut die Relativität und Bedingtheit sowohl der Kirchenräte als solcher („sie erheben nicht den Anspruch, die einzigen geeigneten Organe für eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen zu sein") wie auch ihrer verschiedenen geschichtlich gewachsenen und nicht auf ein Modell rückführbaren Gestalten und Formen betont. Trotz aller Vielfalt gilt immer das Prinzip, daß „die einzige formale Autorität eines Rates die ist, welche seine Mitglieder ihm übertragen haben".

Der Teil B dieses 4. Hauptteiles steht unter dem Titel: *„Die ökumenische Bedeutung der Kirchenräte und Christenräte"*. In ihm wird ohne Vorbehalt zugegeben, daß die Existenz von Kirchenräten in sehr vielen Ländern ein ökumenisches Faktum bedeutet, „... das die Kirchen, die nicht Mitglieder sind, nicht ignorieren können und das eine Anfrage ist für die Kirchen in jenen Gegenden, wo solche Räte nicht bestehen". Ganz offenkundig bezieht das Einheitssekretariat diese Feststellung selbstkritisch auch auf die katholische Kirche und konstatiert, daß diese mindestens 19 Ländern Vollmitglied von Nationalen Kirchenräten (Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen) ist. Darüber hinaus erwähnt das Dokument auch den Vorteil, den so ein Kirchenrat oder eine Arbeitsgemeinschaft gegenüber den ad hoc Kommissionen hat, nämlich, daß die Kontinuität hier stärker verbürgt ist.

Der *5. Hauptteil* des Dokumentes steht unter der Überschrift: *„Erwägungen über die Frage der Mitgliedschaft bei einem Kirchenrat"*. Das Hauptargument, mit der die Mitgliedschaft letztlich begründet wird, lautet: „Seit der Anerkennung des *kirchlichen* Charakters anderer christlicher Gemeinschaften durch das Zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche immer wieder die Katholiken eingeladen zur Zusammenarbeit nicht nur mit den anderen Christen *als einzelnen,*

sondern auch mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften *als solchen*." Aber auch mehr pragmatische Gründe legen nach dem Dokument die Mitgliedschaft nahe: „Das Wesen der Kirche, die täglichen Anforderungen der ökumenischen Situation und die Probleme, mit denen es heute alle christlichen Gemeinschaften zu tun haben, machen es erforderlich, daß die katholische Kirche die rechte Ausgestaltung ihrer ökumenischen Beziehungen zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften positiv in Erwägung zieht."

Anschließend an diese mehr grundsätzlichen Feststellungen widmet sich das Dokument der Frage der theologischen Implikationen einer Mitgliedschaft bei einem Kirchenrat, die sich nach dem Text auf zwei beschränken: „1. die Anerkennung des kirchlichen Charakters der anderen Mitgliedskirchen, selbst solcher, die nicht im vollen theologischen Sinn dieses Wortes als Kirchen anerkannt werden können; 2. die Anerkennung des Kirchenrats als ein Instrument unter anderen, das dazu dient, der schon zwischen den Kirchen bestehenden Einheit Ausdruck zu verleihen wie auch in der Richtung auf eine größere Einheit und ein wirksameres christliches Zeugnis fortzuschreiten." Mit der Erklärung des Zentralausschusses des ÖRK in Toronto 1950 wird weiter verdeutlicht, daß die Mitgliedschaft in einem Kirchenrat nicht bedeutet, „... daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne betrachten müßte". Somit bedeutet auch der Beitritt der katholischen Kirche in einen Kirchenrat „... nicht eine Minderung ihrer Überzeugung ..., die eine, einzige Kirche zu sein".

So notwendig das Festhalten an diesen ekklesiologischen Implikationen einer Mitgliedschaft in einem Kirchenrat oder einer Arbeitsgemeinschaft für das Gesamte der Ökumene sein mag, so muß doch vermerkt werden, daß damit die im Text angesprochenen „theologischen" Implikationen durchaus nicht ausgeschöpft sind. Es befremdet, daß in diesem Zusammenhang vom Einheitssekretariat der gesamte Komplex der gemeinsamen Anerkennung einer christologisch-trinitarischen Basisformel und des gemeinsamen Stehens in ihr unerwähnt bleibt. Damit ist nicht nur die wohl wichtigste und weittragendste theologische Implikation außer acht gelassen, sondern auch jene Bedingung, die von allen Satzungen – mindestens in den jüngst entstandenen Arbeitsgemeinschaften bei uns in der Bundesrepublik – als maßgebliche Glaubens- und Bekenntnisvoraussetzung für die Mitgliedschaft angeführt wird. Hätte man diese spannungsreiche Dimension des gemeinsamen Bekenntnisses zum dreieinigen Gott und zur Autorität der Schrift gesehen, so stünde auch die zuvor genannte ekklesiologische Konstatierung nicht so isoliert da, wie dem Dokument vornehmlich von evangelischer Seite schon vorgeworfen wurde. Auch die Behandlung der Frage nach Zuständigkeit und Aufgaben, die sich dem Angeführten anschließt, wäre wohl etwas weniger eingeschränkt ausgefallen, hätte man die erwähnte Dimension berücksichtigt. Es wird unter dieser Rubrik nämlich im wesentlichen ein Zweifaches festgestellt: 1. Es ist nicht Aufgabe eines Kirchenrates, sich mit Lehrgesprächen zu befassen, und 2. die Tätigkeit eines Kirchenrates entfaltet sich mehr im praktischen Bereich. Beide Feststellungen werden von der Tatsache abgeleitet, daß Kirchenräte oder Arbeitsgemeinschaften selber keine Kirchen sind. So richtig letzteres auch ist, so bedeuten beide genannten Feststellungen doch eine recht starke Minderung der Möglichkeiten, mindestens an der Realität unserer Arbeits-

gemeinschaften hier in Deutschland gemessen. Wohl entstehen aus praktischen Gründen Lehrkonsense mit ekklesiologischen Konsequenzen immer auf der Ebene bilateraler Gespräche, wie auch daran festzuhalten ist, daß sich die theologische Arbeit der Arbeitsgemeinschaften und ihrer Organe nicht von den Mitgliedskirchen verselbständigen darf. Aber dennoch haben in diesem Zusammenhang die multilateralen Lehrgespräche nicht nur eine durchaus große flankierende Bedeutung, sondern sind auch hilfreich im Sinne einer breiteren und vollständigeren Basis, auf der das Bilaterale wachsen kann, ohne den Kontakt mit den anderen vorerst nicht inbegriffenen Traditionen zu verlieren. Mehrfach hat dies die jüngste Erfahrung in unseren Arbeitsgemeinschaften gezeigt.

Darüber hinaus wäre es auch eine ungute Aushöhlung der Kirchenräte und Arbeitsgemeinschaften, würden sie die theologischen Fragen der Ökumene aus ihrem Programm ausschließen, um sich lediglich den Problemen aus dem sozialkaritativen Bereich zu widmen. Wohl sieht das Dokument des Einheitssekretariates, daß hinter jeder zu behandelnden Frage aus dem praktischen Bereich bestimmte theologische Prinzipien stehen, die reflektiert und klar herausgestellt werden müssen. Auch wird erwähnt, daß mehr und mehr auch Fragen der Moral in Betracht gezogen werden müssen. Aber all dies bleibt recht wenig, solange nicht die offene und faire Behandlung von Glaubensfragen als fundamentale Dimension gesehen wird.

Zu den „von Kirchenräten ausgehenden Erklärungen" schreibt das Dokument, daß sie nicht als offizielle Erklärungen der Mitgliedskirchen betrachtet werden können, es sei denn beim Vorliegen einer ausdrücklichen Autorisierung durch die einzelnen Kirchen. „Sie haben den Charakter eines Dienstes, der den Kirchen angeboten wird." Dies ist sowohl bei der Erarbeitung solcher Erklärungen wie bei deren Veröffentlichung zu berücksichtigen, insbesondere aber ist zu beachten, daß die Gesichtspunkte eventuell vorhandener oppositioneller Minderheiten ihren Ausdruck finden und daß in dieser Hinsicht jede einseitige Orientierung vermieden wird.

Im 6. *Hauptteil* des Dokumentes – der unter dem Titel *„Pastorale und praktische Erwägungen zur ökumenischen Tätigkeit auf örtlicher Ebene"* steht – werden, wohl als Zusammenfassung des ganzen Dokumentes gedacht, eine Anzahl von Empfehlungen ausgesprochen, von denen lediglich die wichtigsten hier genannt seien.

Als erstes wird erneut auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung der örtlichen Gegebenheiten – gegenüber einer einfachen Übernahme von Modellen – verwiesen, wobei die Bischöfe in Verbindung mit dem Einheitssekretariat über Annehmbarkeit und Opportunität der verschiedenen Formen zu entscheiden haben.

Weiter wird die in ihrer Aktualität und Tragweite nicht zu unterschätzende Feststellung getroffen, daß das, was wirklich zählt, „... nicht die Schaffung neuer Strukturen (ist), sondern die praktische Zusammenarbeit von Christen untereinander im Gebet, in der Denkarbeit und in der Aktion, gegründet auf der gemeinsamen Taufe und auf einem Glauben, der uns in so vielen Hauptpunkten ebenfalls gemeinsam ist". Daraus wird gefolgert, daß „... in dem Maße, wie die Zusammenarbeit sich enger gestaltet, eine Vereinfachung der Strukturen, unter

Vermeidung einer mehr als notwendigen Vervielfältigung derselben, erstrebt werden (soll)".

Neben der Notwendigkeit der paritätischen Beteiligung von allen Seiten sowie den gebührenden Bevollmächtigungen wird weiter erwähnt die Pflicht des angemessenen Kontaktes mit der Hierarchie wie die Überprüfung der Übereinstimmung der Dialoge mit der Lehre der Kirche.

Zu den Kirchenräten und Christenräten wird weiter gesagt, daß sie wohl nicht die einzige Möglichkeit der ökumenischen Zusammenarbeit sind, aber doch zu den „wichtigsten dieser Art" gehören, so daß es sich katholischerseits empfiehlt, „Kontakte der Mitverantwortung mit ihnen zu haben". Die Entscheidung allerdings über die katholische Mitgliedschaft steht der höchsten kirchlichen Autorität des Bereiches in Verbindung mit dem Einheitssekretariat zu.

Bezüglich des Grades des Engagements der verschiedenen Konfessionen wird vermerkt, daß dieser von der je eigenen Struktur und Autoritätsauffassung abhängig ist. Aber es sei jedenfalls wünschenswert, die Kirchenräte so einzurichten, daß die verschiedenen Mitglieder alle das für sie mögliche Höchstmaß an Engagement annehmen können.

Von der katholischen Mitgliedschaft bei einem Rat wird betont, daß sie „... eine ernste Verantwortung für die katholischen Bischöfe und für die von ihnen delegierten Vertreter ..." bedeutet. „Die Kirche darf sich nicht damit zufriedengeben, einfach durch Delegierte in einem Rat oder einer anderen ökumenischen Struktur vertreten zu sein; wenn ihre Delegierten nicht von der katholischen Autorität wirklich ernstgenommen werden, kann die katholische Beteiligung nur oberflächlich sein. Aus demselben Grund sollte jede Beteiligung an einer ökumenischen Struktur von einer ökumenischen Erziehung der Katholiken zum Verständnis der Bedeutung einer solchen Mitgliedschaft begleitet sein."

Diesem Satz von eminenter Bedeutung folgt der *7. Hauptteil* unter der Überschrift *„Weitere Formen des Ökumenismus"*. Im wesentlichen geht es in den wenigen Sätzen dieses letzten Teiles um den Hinweis auf die „informellen ökumenischen Gruppen spontaner Art", ihre Vorzüge und die Gefahren, denen sie ausgesetzt sind. Im Ansatz wird festgestellt, „... daß mancherorts Christen in zunehmendem Maß dem Engagement bei einer örtlichen ökumenischen Aktivität in informellen Gruppen spontaner Art den Vorzug geben". Positiv wird dazu vermerkt, daß diese Gruppen „aufgrund ihrer verschiedenartigen Erfahrungen ... neue Intuitionen gewinnen (können), die für das zukünftige Wachstum und die Orientierung der ökumenischen Bewegung nicht ohne Bedeutung sein werden". Ohne einen Hehl aus der Besorgnis zu machen, wird aber gleich anschließend auf die Gefahr der Isolierung und Verselbständigung dieser Gruppen verwiesen. „In einem Gedankenaustausch mit der Hierarchie der Kirche können diese informellen Gruppen ursprüngliche und zündende Ideen einbringen. Fehlt dagegen ein solcher kommunikativer Austausch und der Kontakt mit der kirchlichen Leitung, so laufen sie Gefahr, den katholischen Prinzipien des Ökumenismus untreu zu werden oder gar ihren Glauben zu gefährden." Mit der Ausführung dieses Gedankens endet das Dokument des Einheitssekretariates, nicht ohne durch diesen Schluß den Leser in mancher Hinsicht bedenklich zu stimmen, wie die meisten bisher in der Presse erschienenen Kommentare zeigen.

Der nicht nur oberflächliche Kenner der ökumenischen Lage wird allerdings – mindestens was unsere Verhältnisse in der Bundesrepublik betrifft – fragen, ob sich die hier angesprochene Phase der Tendenz zu informellen ökumenischen Gruppierungen, die ein Kontrastprogramm zur kirchenamtlichen Ökumene bilden wollen, nicht schon eher im Ausklingen befindet. Wohl sind vielerorts die Folgen dieser Tendenz zu beobachten, etwa in der ostentativen Mutlosigkeit, der Emigration in die Rolle des erhabenen Outsiders oder in der Zuflucht in immer größere Undifferenziertheit im christlichen Wahrheitsanspruch. Aber diese Erscheinungen beherrschen durchaus nicht die Szene. Wir haben vielmehr in den vergangenen Jahren die Erfahrung gemacht, daß eine Großzahl der freien ökumenischen Initiativen ein durchaus positives und kooperatives Verhältnis zur kirchenamtlichen Ökumene gefunden haben. Insbesondere in der angemessenen Vertretung in den „regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen" haben sie ihr Proprium einbringen können, das das besprochene Dokument erwähnt.

Zum ganzen Dokument sei zusammenfassend vermerkt, daß es trotz seiner aufgezeigten Schwächen einen hohen informativen Wert besitzt, darüber hinaus aber auch für jene, die an der strukturellen Konsolidierung der Ökumene tätig sind und denen innerkatholische Opposition begegnet, echte Stütze und Hilfe sein kann aus authentischem katholischem Ökumenedenken.

Hans-Jörg Urban

13. Kongreß des Baptistischen Weltbundes in Stockholm 1975

70 Jahre nach der Gründung erhielt der Baptistische Weltbund eine neue Verfassung. Innerhalb des fünftägigen Kongresses im Juli 1975 nahm dieser Beschlußvorgang eine halbe Stunde Zeit in Anspruch. Ein Zeichen der Einigkeit von fast 10 000 Teilnehmern? Ein Beweis für intensive Vorbereitung der Texte und Delegierten? Man wird beide Fragen ehrlicherweise verneinen müssen, um nicht dem Weltbaptismus einen falschen Nimbus zu geben. Hier hat sich keine geschlossene Konfessionsfamilie versammelt, hier waren auch keine Magier in Verfahrensfragen am Werk. Man muß zugeben, daß die meisten Teilnehmer an den Paragraphen nicht interessiert waren. Dies hat folgende, in einem baptistischen Kongreß liegende Gründe:

1. Die Teilnehmer sind im allgemeinen aus eigenem Antrieb und auf eigene Kosten angereist. Sie gelten, soweit sie zu einer dem Weltbund angeschlossenen Körperschaft gehören, zwar als Delegierte mit Stimmrecht, sind jedoch nicht Vertreter für einen nationalen Bund.

2. Der Weltbund selbst versteht sich „als ein Ausdruck des wesensmäßigen Einsseins der Baptisten in dem Herrn Jesus Christus, um die Bruderschaft zu inspirieren und den Geist der Gemeinschaft, des Dienstes und der Zusammenarbeit unter seinen Mitgliedern zu fördern; aber dieser Bund darf in keiner

Weise in die Unabhängigkeit der Gemeinden eingreifen oder administrative Funktionen der bestehenden Organe übernehmen". (Präambel der neuen Verfassung)

3. Von daher liegt das Schwergewicht eines Kongresses auf der geistlichen Gemeinschaft im Gottesdienst, in Bibelarbeit, Gebet und im Austausch der persönlichen und gemeindlichen Erfahrungen in der Nachfolge Jesu. Da hineingeordnet sind die notwendigen Berichte, Wahlen und etwa auch die Abstimmung über eine neue Verfassung.

Hinzu kommt die erfreuliche Tatsache, daß die Mehrzahl der Kongreßbesucher Laien, aber Mitarbeiter in ihren Gemeinden sind.

Der Kongreß stand unter dem herausfordernden Thema „Neue Menschen für eine neue Welt durch Jesus Christus". Es wurde entfaltet durch eine Reihe von Referaten, die immer auch den Charakter von Predigten hatten. So beantwortete der Präsident des Theologischen Seminars in Rüschlikon/Schweiz, Dr. Penrose St. Amant, die Frage nach der Realität des neuen Lebens der Christen mit der grundlegenden Tat der Versöhnung durch Christus. Das neue Leben sei Gabe Gottes und Aufgabe des Menschen zugleich, insofern es sich in versöhnendem Handeln konkretisieren muß. „Leben in Christus ist Leben mit einem neuen Zentrum, neuer Verhaltensweise und einer neuen Gewißheit des Sieges." Eine japanische Schulleiterin führte diese Gedanken fort mit ihren Erfahrungen in der Erziehung junger Menschen: „Unsere Aufgabe ist es, klar zu bezeugen, daß Jesus Christus der einzige, wahre Grund ist, auf dem wir ein friedfertiges, hoffnungsvolles und dienstbereites Leben aufbauen können." Persönliche Hingabe an diese Wahrheit und der ständige Einfluß auf die eigene Persönlichkeit durch den Glauben schaffen die Voraussetzung zur Erfüllung unserer vornehmsten Aufgabe. Kein Rückzug auf privatisierende Frömmigkeit war hier gefordert, sondern die Umsetzung verheißener, realer Gaben des Heiligen Geistes: „Die Kirchen müssen die Tendenz vermeiden, Versammlungen von Leuten zu sein, die über Gottes Liebe reden, aber wenig tun, diese Liebe mit anderen zu teilen".

In dieser Hinsicht sind die fast 34 Millionen Baptisten in aller Welt sich offensichtlich einig. Der persönliche Glaube, das Bekenntnis dieses Glaubens in Gemeinde und Umwelt, Mission und Evangelisation wie auch Taufe aufgrund der persönlichen Glaubenserfahrung sind von jeher die verbindenden Momente baptistischer Gemeinschaft gewesen. Sie waren auf dem Kongreß nicht in Frage gestellt. Die Anfragen kamen von anderen Seiten. Da sprach ein junger Pastor aus Zaire für baptistische Ohren sehr provozierend vom Moratorium, von der Notwendigkeit der Selbstfindung seiner Gemeinde und der Einbeziehung uralter Traditionen afrikanischer Kultur in den Gemeindegottesdienst. Niemand hat ihn angegriffen, obwohl er scharfe Worte für die unheilvolle Abhängigkeit von westlichen Kirchen benutzte. Genausowenig läßt sich feststellen, ob er Zustimmung fand. Ein baptistischer Kongreß kennt – bis jetzt – keine öffentliche Aussprache! Und es gab ein beachtliches Referat zum Thema „Gemeinschaft über die Grenzen hinweg" von Dr. Thomas Kilgore jr., Los Angeles/USA. Er wollte die Grenzen durchbrochen sehen, die eine individualistische Frömmigkeit aufgebaut hat: Christus hat es ebenso mit dem Heil der Gesellschaften und menschlichen Strukturen zu tun! Er rief auf zu einer Koordination „unserer wissen-

schaftlichen und technischen Kenntnis mit moralischer Weisheit", zu einer Überwindung des Ungleichgewichts von Wohlstand und Macht, zur Umgestaltung der Gesellschaften „im Lichte unserer christlichen Verantwortung". „Wir sprechen hier von einer Gemeinschaft, in der Araber und Juden eine gemeinsame Bestimmung erkennen; in der Ost und West ihre gegenseitige Abhängigkeit verstehen; in der Reiche und Arme zusammen die Notwendigkeit von Gerechtigkeit und Gleichheit einsehen und in der Prinz und Bettler aus einem gemeinsamen Abendmahlskelch trinken können."

Der gleiche Referent faßte ein anderes, bei Baptisten umstrittenes Thema an. Grenzen der Gemeinschaft bestehen zu den anderen christlichen Konfessionen hin. Die Mehrzahl baptistischer Bünde gehört nicht zum Ökumenischen Rat der Kirchen. So gesehen ist es erstaunlich, daß offizielle Vertreter des Vatikans, des Reformierten und des Lutherischen Weltbundes sowie, als Repräsentant des Schwedischen Ökumenischen Rates, der lutherische Erzbischof Olof Sundby eingeladen waren und zum Teil die Versammlung mit einem Grußwort ansprachen. Erstaunlich auch deshalb, weil die vom Weltbund 1970 beauftragte Kommission für christliche Zusammenarbeit ihre ersten Studien in einer kaum beachteten Kommissionssitzung vorlegte. Eine Übersicht über „die Zusammenarbeit der Baptisten mit anderen Christen in Vergangenheit und Zukunft" * läßt erkennen, daß im Weltbund zusammengeschlossene Baptisten in ihrer Haltung und ihren Beziehungen zu anderen christlichen Denominationen sich nicht einheitlich verhalten. Diese Uneinheitlichkeit betrifft sowohl die grundsätzliche Frage einer gemeinsamen Suche nach Einheit als auch die praktische Zusammenarbeit in örtlichen, nationalen oder regionalen ökumenischen Gremien. Auf der Ebene des Weltbundes gibt es bis jetzt außer der eigenen Kommissionsarbeit nur den offiziellen Dialog mit dem Reformierten Weltbund und geplante Gespräche mit dem Lutherischen Weltbund. Andererseits gehören die meisten europäischen Baptistenbünde zur Konferenz Europäischer Kirchen, deren Generalsekretär, Dr. Glen Garfield Williams, ein walisischer Baptist ist, und arbeiten ebenfalls in den jeweiligen nationalen Gremien mit. Die Gründe für ökumenische Zurückhaltung wie auch Beteiligung sind unterschiedlich. Unter dem Gesichtspunkt, daß Baptisten viel in das ökumenische Gespräch einzubringen und viel zu lernen haben, wurde in der Kommission die Hoffnung ausgesprochen, „daß Baptisten in der gesamten Welt auch weiterhin ihre christlichen Brüder – welcher Denomination auch immer – anerkennen und mit ihnen zusammenarbeiten, offen und in Liebe".

Dr. Kilgore ging in seinem Referat über diese Hoffnung auf Kooperation mit anderen Christen noch hinaus: „Wir müssen weitergehen! Wir müssen die Grenzen zu anderen Weltreligionen überschreiten. Wir können die Gaben nicht ignorieren, die der Menschheit durch Religionen gegeben wurden, die große Zivilisationen hervorbrachten. Wir müssen im Namen Jesu Christi diejenigen kennen und lieben, die nicht aus unserem Lager sind." Angesichts einer sehr geteilten Einstellung und offiziellen Zurückhaltung gegenüber der ökumenischen Bewegung wird eine solche Forderung wohl innerhalb des Baptistischen Weltbundes auf eindeutige Ablehnung stoßen. Aber sie zeigt, wie breit das Spektrum

* Veröffentlicht im Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 19/1975.

baptistischer Meinungen geht und daß diejenigen, die den Weltbund wohl richtig einschätzen, ihn selbst als „ein Beispiel des internationalen Ökumenismus" ansehen. Bleibt hierzu noch festzustellen, daß in die Verfassung unter den Aufgaben des Weltbundes an zweiter Stelle neu eingefügt wurde, „das Verständnis und die Einheit unter Baptisten und mit christlichen Brüdern (fellow Christians) zu fördern".

Die auf dem Kongreß zutage getretenen Unterschiede ebenso wie die sonst noch vorhandenen erheblichen Divergenzen in Lehre und Praxis legen die Frage nahe, wie eine solche Konfessionsfamilie ohne die Verpflichtung auf ein gemeinsames Bekenntnis zusammenhalten kann.* Diese Frage darf nicht vorschnell mit dem Hinweis auf den Namen als eines gemeinsamen Programmes beantwortet werden. Wenn man von einem gewissen Stolz auf diesen Namen absieht, gibt es doch erhebliche Differenzen, z. B. bei der Anerkennung von Kindertaufen. In Stockholm wurde vielmehr ein anderes Moment der Gemeinsamkeit deutlich. Das Thema des letzten Weltkongresses in Tokio 1970 „Versöhnung durch Jesus Christus" wurde in den vergangenen Jahren in ein weltweites Missionsprogramm umgesetzt. Nach Tokio sind die einzelnen Bünde und Gemeinden aufgerufen worden, sich selbst der von Gott angebotenen Versöhnung zu öffnen und in neuer Hingabe diese Versöhnungsbotschaft zu verkündigen. Die Baptisten in der UdSSR und in den USA, in Argentinien und Liberia, in Beirut und in Asien haben sich daran beteiligt. Zum Teil geschah das in gegenseitiger Hilfe durch Austausch von Missionsteams und Gemeindepartnerschaften. Die Berichte in Stockholm standen unter dem Gesichtspunkt: „Nicht eine Kampagne, sondern eine neue Lebensweise" und ließen deutlich erkennen, wie mit Zeugnis und Evangelisation neues geistliches Leben in den Gemeinden aufbrach. Die Gesamtzahl der Baptisten innerhalb des Weltbundes hat in dieser Zeit um 3 Millionen zugenommen. Diese Gemeinsamkeit im Dienst, die Verkündigung des Evangeliums als Ruf zur Entscheidung, die persönliche Glaubenserfahrung als Grund und Verpflichtung zum Zeugnis wie auch die Bewährung des Glaubens unter der Verheißung Christi sind die Fundamente einer durchhaltenden Gemeinschaft und damit Hilfen zur Bewältigung der Spannungen im eigenen Lager. Den manchmal beklagten theologischen Mangel macht eine echte Spiritualität wett. Das ließ sich z. B. daran erkennen, daß der Höhepunkt des Baptistischen Weltkongresses ohne Zweifel nicht in den großen Plenumsversammlungen, sondern in den gemeinsamen Abendmahlsfeiern in einzelnen schwedischen Gemeinden gewesen ist. Aus dieser Einigkeit sind die verschiedenen Hilfsprogramme des Weltbundes in Katastrophen- und Entwicklungsgebieten erwachsen, ebenso die in Stockholm verabschiedeten Resolutionen zur Religionsfreiheit, den Menschenrechten und der öffentlichen Moral. Aus dieser Einigkeit beziehen auch die Repräsentanten des Weltbundes ihre Autorität, wenn sie in Ost und West für Verfolgte eintreten.

In der Begründung für die neue Verfassung, die die Präambel, die Aufgaben und die Strukturen betraf, werden die Probleme erkennbar, denen sich – wie alle anderen Kirchen – der Baptismus stellen muß: „Nicht länger mehr teilen sich

---

* Vgl. R. Thaut „Die theologischen Grundlagen und Folgerungen eines Baptistischen Weltbundes" in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 3/1974.

Westeuropa und Nordamerika die beherrschende Stellung im Weltbaptismus, die sie bisher inne hatten. Nicht länger mehr gibt es eine paternalistische Beziehung in der Mission zwischen den sendenden, älteren Gemeinden und den empfangenden, jüngeren Gemeinden". Was als Feststellung formuliert wurde, muß eher als Aufgabe verstanden werden. Denn nach wie vor dominierten Amerikaner und Westeuropäer sowohl in der weiten Kongreßhalle als auch auf dem Podium. Aber es waren erste Ansätze zu einer Veränderung zu erkennen. Als neuer Präsident des Weltbundes wurde ein Asiate, David Y. K. Wong, Architekt aus Hongkong, als Nachfolger von Dr. Hargroves für die nächsten fünf Jahre gewählt. Erstmalig steht mit ihm ein Laie an der Spitze des Baptistischen Weltbundes. Bei der Wahl der 12 Vizepräsidenten hat man großen Wert auf eine breite Repräsentation gelegt: Zwei Europäer (Lagergreen/Schweden und Zhidkow/UdSSR), vier Nordamerikaner, zwei Afrikaner und je ein Vertreter Asiens, Ozeaniens, Südamerikas und der Karibik. Darunter sind zwei Frauen. Als Generalsekretär wurde Robert S. Denny/USA wiedergewählt. Das Kongreßthema wird in den nächsten fünf Jahren die baptistischen Gemeinden in aller Welt beschäftigen. Angesichts der vielfältigen Aufgaben und Probleme in unserer Welt erscheint das wichtiger als eine Diskussion über die Verfassung.

Heinz Szobries

Anmerkung:

Die in diesem Bericht gegebenen Zitate wurden aus den in Stockholm vorgelegten Texten übersetzt.

Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) stellt sich der ökumenischen Herausforderung

Wer sich auf die „methodistische Tradition" berufen will, kann nicht die Vergangenheit heraufbeschwören wollen, um überlebte Vorstellungen und Verhaltensweisen wiederherzustellen. Das war die einheitliche Meinung der 90 Teilnehmer einer „Theologischen Arbeitstagung" im Rahmen des Gedenkens der 125jährigen Tätigkeit methodistischer Kirchen in Deutschland, die vom 27. bis 30. Oktober in der Evangelischen Akademie Loccum zusammengekommen waren, um das Thema „Die Zukunft der methodistischen Tradition" zu diskutieren. Es entspricht methodistischer Tradition, die jeweilige Herausforderung der Gegenwart anzunehmen und sie mit wirksamen Mitteln, die dieser Zeit gemäß sind, anzugehen.

Eine folgenreiche Herausforderung an die methodistischen Kirchen in aller Welt und besonders auch in Deutschland ist die ökumenische Bewegung geworden. Daß die Evangelisch-methodistische Kirche von dieser Herausforderung stärker betroffen ist als die anderen Freikirchen in Deutschland, liegt im ökumenischen Charakter ihrer Theologie und hat seine ursprüngliche Voraussetzung im

offenen Denken des Theologen und Kirchengründers John Wesley (1703–1791). Die konkrete Gestalt der ökumenischen Herausforderung an die EmK ist die Frage nach ihrem Ort in dem grundlegend veränderten Verhältnis der Kirchen zueinander. Sie manifestiert sich in den in einem Vorbereitungsband als „Denkmodelle" von verschiedenen Mitarbeitern der Kirche aufgeworfenen, persönlich verantworteten Fragen: Muß die EmK sich heute um einen Status als Gliedkirche der EKD bewerben und einen entsprechenden Prozeß einleiten? Oder ist es geboten, sich mit den im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden zusammengeschlossenen Baptistengemeinden und den Freien evangelischen Gemeinden zu vereinigen? Schließlich gab es die Frage: Wäre es für die EmK in Deutschland, die heute ein integrierter Teil der methodistischen Weltkirche „United Methodist Church" ist, besser, sich aus dieser Verzahnung zu lösen und eine autonome Deutsche Evangelisch-methodistische Kirche zu werden?

Allein die Tatsache, daß diese tiefgreifenden Fragen auf einer offenen „Theologischen Arbeitstagung" freimütig in einer von beeindruckender geistlicher Kraft geprägten Atmosphäre diskutiert werden konnten, ist ein Zeichen für die ökumenische Offenheit dieser Kirche. Daß daneben die Arbeit dieser Tagung, an der Pastoren und andere Glieder aus den Gemeinden teilnahmen, für die Entwicklung aller methodistischen Kirchen und Gemeinden in Europa von großer Tragweite war, läßt sich daran ablesen, daß alle fünf Bischöfe der EmK in Europa zu den Teilnehmern dieser Arbeitstagung gehörten. Daß der an den Überlegungen teilnehmende lutherische Pastor Gerhard Schmolze sich von dem Stil der Mitarbeit der Bischöfe, die der Tagungsleitung zugeordnet waren wie alle anderen Teilnehmer auch und darum keinen besonderen Status hatten, beeindruckt zeigte, mag am Rande erwähnt sein, weil es das Verständnis des funktionalen Bischofsamtes signalisiert, wie die methodistische Kirche es kennt.

Das Ergebnis dieser Tagung war eindeutig, wenngleich es sich hier nicht um ein beschlußfähiges Gremium der Kirche handelte. Die Möglichkeit, eine Gliedkirche der EKD zu werden, wohl der weitestgehende Vorschlag, wurde von ganz wenigen Teilnehmern als eine zukünftige Möglichkeit erhofft. Im Laufe der Gespräche mußte der Beobachter den Eindruck gewinnen, daß neben den entscheidenden theologischen Unterschieden im Bereich der Lehre von der Kirche und entsprechenden strukturellen Konsequenzen, wie sie sich aus der Tatsache der bewußten Kirchengliedschaft mit dem Verzicht auf eine Nachwuchskirche, in die man jahrgangsweise hineinwächst, ergeben, die Frage nach der Praktikabilität dieses Vorschlags und der Auswirkung auf die missionarische Arbeit gar nicht mehr diskutiert worden ist.

Eine Vereinigung mit den im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zusammengeschlossenen Baptisten und mit den Freien evangelischen Gemeinden war keine echte Alternative. Zwar besteht eine gewisse Nähe im Frömmigkeitsstil und auch in der theologischen Frage nach der Kirche, jedoch ist die Spannung in der Beantwortung dieser theologischen Frage nicht zu übersehen: die beiden anderen Freikirchen sind im Sinne des Independentismus festgelegt, während die Evangelisch-methodistische Kirche sich in direktem Gegensatz dazu als Weltkirche mit einer gemeinsamen Verfassung versteht.

Die eigentliche Diskussion entzündete sich an der Frage, ob die EmK in Deutschland eine autonome methodistische Kirche werden sollte oder ob sie im Welt-

verband der United Methodist Church als ein integrierter Bestandteil verbleiben solle. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Tendenz eindeutig war: Die EmK in Deutschland wird an ihrer bisherigen Grundstruktur festhalten und ihre internationalen Beziehungen in den bereits vorhandenen Strukturen auf europäischer und auf Weltebene intensivieren. Damit ist kein methodistischer Konfessionalismus begründet, sondern ein gesundes Maß an Selbstbewußtsein dargestellt, das dem ökumenischen Partner keinen Zweifel über den Standort seines methodistischen Gegenübers aufkommen lassen kann. Dabei darf nicht übersehen werden, daß Bischof Armin Härtel (Dresden) bei einer Gelegenheit die bewußte ökumenische Einbindung mit den Worten forderte, daß wir in der Zukunft noch mehr von einer Ko-Existenz der Kirchen zu einer echten Pro-Existenz helfen wollen.

Damit sind die Weichen für die nähere Zukunft gestellt. Die EmK möchte einen Beitrag als theologisch in bestem Sinne „frag-würdiger" Partner in einer Zeit leisten, die vom Umbruch in allen Lebensbereichen bestimmt ist. Das methodistische Kirchenverständnis mit der Voraussetzung bewußter und persönlich verantworteter Kirchengliedschaft und den entsprechenden strukturellen Konsequenzen hat in unserer Gesellschaft Modellcharakter für eine Kirche der Zukunft. Hier kann die EmK heute einen echten ökumenischen Beitrag zum Leben der Kirchen in unserem Lande leisten.

Karl Heinz Voigt

Die orthodoxe Kirche inmitten der revolutionären Umwandlung der äthiopischen Gesellschaft

Aspekte der jüngsten Entwicklung

Zutreffend über Äthiopien zu berichten ist heute so schwierig wie eh und je: Die Massenmedien werden wieder streng zensiert und informieren über viele Vorgänge im Land überhaupt nicht. Darüber hinaus sind Kommunikation und Transport durch Benzinknappheit, lokale Unruhen und die weitgehende Unerschlossenheit des unwegsamen Landes so schwierig geworden, daß viele Vorgänge in den Provinzen in der Hauptstadt Addis Abeba nicht einmal gerüchteweise bekannt werden. Deshalb können nur sehr fragmentarisch einige Aspekte der jüngsten Entwicklung in Äthiopien geschildert werden.

Zur politischen Situation

Im Herbst 1975 mußte Äthiopien im revolutionären Prozeß eine schwere innere Zerreißprobe bestehen. Die Stärke der Militärregierung schien zeitweise nur noch im Besitz der Waffen und in der Uneinigkeit ihrer zahlreichen Gegner zu bestehen. Zu den Gegnern der Militärregierung zählen heute: die ehemaligen Großgrundbesitzer wegen der Landreform (jeder Äthiopier darf nur noch bis zu

10 ha Land bewirtschaften) und wegen der Nationalisierung der Industrie, das städtische Bürgertum wegen der Hausreform (jede äthiopische Familie darf nur noch ein Haus besitzen), die höheren Beamten und Staatsangestellten wegen der Gehaltsreform (Kürzung der hohen Gehälter und Erhöhung der niedrigen Gehälter), aber auch die Studenten der Zemecha, des Arbeitsdienstes, die ursprünglich im Bündnis mit Militär und Lehrern Vorkämpfer der Revolution waren.

Ab Herbst 1974 wurden alle Universitätsstudenten und die Schüler der 11. und 12. Klassen der Oberschulen zum Arbeitsdienst für ein Jahr aufs Land geschickt. Die Universität wurde geschlossen. Hauptaufgabe des Arbeitsdienstes ist die politische Erziehung der ländlichen Massen und die Propagierung des revolutionären Programms der Regierung, „development through cooperation". Die Studenten registrieren den Besitz an Grund und Häusern und verteilen ihn, sie organisieren die Produktionsgenossenschaften der Bauern, sie geben Unterricht in Landwirtschaft und Hygiene und lehren die Landbevölkerung Lesen und Schreiben. Auch wenn die Studenten für ihre Aufgabe oft nicht hinreichend ausgebildet und ausgerüstet sind, so entspricht diese Arbeit doch den Bedürfnissen des Volkes. Während sich die kaiserliche Regierung auf die Heranbildung einer Elite beschränkte und die Massen vernachlässigte, versucht die Revolutionsregierung die Lebensbedingungen der ländlichen Massen zu verbessern und fordert Opfer von den Privilegierten, wie z. B. den Einsatz im Arbeitsdienst von den Studenten. Allem Dilettantismus zum Trotz muß doch festgehalten werden, daß die Boden- und Hausreform ohne den Einsatz der Studenten in den abgelegenen ländlichen Gebieten wohl kaum durchgeführt worden wäre. Viele Studenten sind freilich enttäuscht, daß den revolutionären Reden der Militärs nicht immer eine revolutionäre Praxis folgt. Begeistert vom chinesischen Vorbild auf dem Weg zum Sozialismus fordern sie eine Zivilregierung, von der sie eine Verwirklichung ihrer revolutionären Ideale erwarten. Als die Studenten ankündigten, zu den Feiern am ersten Jahrestag der Absetzung von Kaiser Haile Selassie am 12. 9. 1975 nach Addis Abeba zurückkehren zu wollen und in einer Massendemonstration eine Zivilregierung zu fordern, verbot die Militärregierung allen Studenten des Arbeitsdienstes, Addis Abeba ohne Sondererlaubnis zu betreten und verlängerte den Arbeitsdienst um ein weiteres Jahr. Seitdem ist das Verhältnis zwischen Studenten und Militär äußerst gespannt. Wer die Mentalität äthiopischer Studenten und die Faszination und Sogkraft, die Addis Abeba auf sie ausübt, kennt, wird freilich die Berichte der amtlichen Propaganda vom begeisterten Auszug der Studenten aus Addis Abeba immer mit der größten Skepsis aufgenommen haben angesichts des für Studenten attraktiven Lebens in Addis Abeba und des harten, einfachen Lebens in den Lagern des Arbeitsdienstes. So droht „development through cooperation" für die Regierung gegenwärtig zum Bumerang zu werden: In einigen Landesteilen haben die Studenten durch ihre Arbeit anscheinend das Vertrauen der Bauern erworben. Und diese weigern sich nun auf den Rat der Studenten hin, die die Regierung unter Druck setzen wollen, ihre Produkte, insbesondere Getreide, nach Addis Abeba zu verkaufen. Das dadurch bedingte rapide Ansteigen der Lebenshaltungskosten verstärkt den Unmut und die Opposition der städtischen Bevölkerung gegen die Militärregierung. Einen Generalstreik konnte die Regierung am 29./30. 9. 1975 nur durch die Ausrufung des Notstandes und die Androhung schärfster Gegenmaßnahmen

(Razzien nach Streikenden, standrechtliche Erschießungen bei Demonstrationen) verhindern.

Die gegenwärtige Wirtschaftskrise und die Verschlechterung der Lebensbedingungen in Äthiopien wird jedoch nicht nur durch eine allgemeine politische Unsicherheit und durch die großen Umstellungsschwierigkeiten in der Landwirtschaft (Bodenreform) und der Industrie (Nationalisierung) verursacht – so wichtig und richtig diese Reformen für die langfristige Entwicklung des Landes sind –, sondern auch durch den Eritrea-Krieg. Obgleich deutsche Zeitungen darüber nicht mehr berichten, so muß doch davon ausgegangen werden, daß es in Eritrea einen Guerillakrieg der Befreiungsorganisationen gibt: Die großen Straßen und Städte werden von der Regierung kontrolliert; im Gebirge operieren die Guerilleros. Durch den Eritreakonflikt ist das übrige Äthiopien nicht nur von dem wichtigsten Industrie- und Handelszentrum des Landes, Asmara, abgeschnitten, sondern auch vom Hauptölhafen Massaua. Die Benzinknappheit aber verursacht enorme Transportschwierigkeiten im ganzen Land.

Hinzu kommen regionale Konflikte: Durch die Gleichberechtigung aller Äthiopier, also auch der Moslems, durch die Trennung von orthodoxer Kirche und äthiopischem Staat und durch die Anerkennung von drei islamischen Feiertagen ist die Militärregierung in den orthodoxen Provinzen des Nordens in den Ruf gekommen, proislamisch zu sein. Dort verbindet sich die Opposition der früheren Großgrundbesitzer gegen die Bodenreform mit dem Mißtrauen des Volkes gegen den Islam und führt immer wieder zu lokalen Aufständen. Obwohl den Rebellen ein politisches Konzept, eine Führung und Waffen fehlen und sie nur regional operieren, so muß doch fast das ganze Gebiet zwischen den beiden großen Straßen Addis Abeba–Gondar–Asmara bzw. Addis Abeba–Dessie–Asmara als unsicher gelten. Hier wie in Eritrea sind starke Kräfte des äthiopischen Militärs gebunden, während gleichzeitig die Spannung mit Somalia wächst, ohne daß ausreichende Kräfte zur Verteidigung gegen einen somalischen Angriff zur Verfügung stünden.

Schließlich müssen die andauernden latenten ethnischen Gegensätze (vor allem zwischen Amharen und Gallas) und die religiösen Spannungen (vor allem zwischen Christen und Moslems) beachtet werden, um ein zutreffendes Bild vom gegenwärtigen Zustand der äthiopischen Gesellschaft zu gewinnen. Die Regierung kann sich in dieser Situation vor allem auf das Militär und die zahlreiche Galla-Bevölkerung des Südens stützen, die bereits die großen Vorteile der Bodenreform erkennt. Durch diese Verbindung bzw. Überschneidung von sozialen, politischen, regionalen, religiösen und ethnischen Konflikten, entsteht jene Explosivität und Unübersichtlichkeit, die die gegenwärtige Lage in Äthiopien kennzeichnet. Dennoch scheint es vorerst keine Alternative zur Herrschaft des Militärs zu geben. Denn die Zielvorstellungen der verschiedenen oppositionellen Gruppen, z.B. der rebellischen Großgrundbesitzer und der Studenten, lassen sich nicht vereinbaren. So hat die Opposition weder ein Programm noch eine einheitliche Führung. Aber die äthiopische Militärregierung wird im Ausland auch weithin unterschätzt! Es muß schließlich immer berücksichtigt werden, daß diese Regierung ein ungeheuer schweres Erbe angetreten hat: Die Entwicklung eines der rückständigsten Länder der Erde, ausgelaugt und verelendet durch

jahrzehntelange Korruption der alten Führungsschicht und eine jahrelange Dürrekatastrophe in den östlichen Provinzen!

Demgegenüber muß der unbefangene Beobachter anerkennen, daß die wichtigsten Grundsätze und Reformgesetze des revolutionären Programms der Regierung in Äthiopien wirklich notwendig sind und den Bedürfnissen des Volkes entsprechen. Auch hat sich die Verwaltung in den Provinzen durch größeren Einsatz und mehr Kompetenz der führenden Leute verbessert, während diese in kaiserlichen Zeiten vornehmlich in Addis Abeba weilten. In der Regierung selbst dürfte das Gewicht der Fachminister des Kabinetts gegenüber den Militärs im Revolutionsrat und damit des Sachverstandes gegenüber der Ideologie in letzter Zeit zugenommen haben. Viele Konflikte entstehen wohl dadurch, daß die Regierung zuviele Reformen zu schnell und zu gewaltsam durchsetzen will. Dabei geht die Regierung gewaltsam nicht nur gegen die Vertreter des alten kaiserlichen Regimes vor. Unter den zahlreichen politischen Gefangenen befinden sich nicht nur Vertreter der alten Feudalschicht, sondern auch Kommunisten. So dürften auch künftig die Konflikte um den weiteren politischen Kurs Äthiopiens nicht gegen das Militär, sondern im Militär ausgetragen werden. Die Unschlüssigkeit der Regierung in einigen innen- und außenpolitischen Fragen läßt auf schwere interne Auseinandersetzungen im Revolutionsrat schließen, in dem sich verschiedene Fraktionen abzeichnen, z. B. eine mehr „maoistische" oder eine mehr „sozialnationalistische" Gruppe. Dies wird auch durch die Verhaftung der beiden stellvertretenden Vorsitzenden des Revolutionsrates, Mengistu Haile Mariam und Atenafu Abate, durch den Vorsitzenden des Revolutionsrates General Tafari Bante im November 1975 bestätigt.

Zur kirchlichen Situation

Der Grundsatz der staatlichen Kirchenpolitik ist die Trennung von Kirche und Staat. So steht es im Verfassungsentwurf von 1974, und so wurde es wieder von General Tafari Bante, dem Vorsitzenden des Revolutionsrates, bei einem Empfang für eine Delegation des Moskauer Patriarchats unter Metropolit Antonij am 5. 11. 1975 in Addis Abeba erklärt. Jedoch sprechen einige Anzeichen dafür, daß der Grundsatz der strikten Trennung von Kirche und Staat eher nach sowjetischem als nach französischem Modell angewandt werden soll, das heißt, daß er nur für die Kirche hinsichtlich des Staates, aber nicht für den Staat hinsichtlich der Kirche gilt.

Unvereinbar mit wirklicher Trennung von Kirche und Staat ist z. B. die Bildung des Church Derg, so genannt in Analogie zum Military Derg, dem Revolutionsrat. Der Church Derg ist ein Gremium von reformfreudigen, angesehenen, orthodoxen Bischöfen, Priestern und Laien. Im Unterschied zum Military Derg wurden die Mitglieder jedoch nicht von der Basis gewählt, sondern von den orthodoxen Mitgliedern des Revolutionsrates ernannt. Eine radikale Reform der orthodoxen Kirche, notfalls auch gegen die Bischöfe, die als einzige vom bisherigen staatskirchlichen System profitierten und dafür Rechte der Kirche an den Kaiser preisgaben, gilt als Aufgabe des Church Derg. Über Einzelheiten der geplanten Kirchenreform ist allerdings wenig Konkretes in Erfahrung zu bringen. Es ist auch nicht eindeutig, ob die reformfreudigen orthodoxen Christen des

Church Derg mit Hilfe der Militärregierung die orthodoxe Kirche reformieren können oder ob die Regierung mit dem Instrument des Church Derg lediglich die Kirche spalten will. Sicher ist nur, daß der Church Derg in Opposition zu Patriarch Tewoflos steht. Seine kirchenreformerischen Ideen läßt der Church Derg durch eigene Prediger in den Provinzen verkünden, deren Predigttätigkeit auch trotz Predigtverbot durch den zuständigen Diözesanbischof von der Regierung geschützt wird. Zweifellos ist aber allein schon die Bildung des Church Derg eines der wichtigsten Ereignisse in der jüngsten Entwicklung der orthodoxen Kirche inmitten der revolutionären Umwandlung der äthiopischen Gesellschaft. Der Church Derg wird gewiß auf die weitere Entwicklung der äthiopisch-orthodoxen Kirche entscheidenden Einfluß ausüben und für die Gestaltung des künftigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bestimmend sein.

In der Regierungspropaganda gibt es keine antikirchliche Polemik. Die Kirche wird einfach totgeschwiegen und kommt in der offizellen Propaganda als Moment äthiopischen Lebens nicht vor. Bei der großen Maskal-Feier auf dem Revolutionsplatz (früher Maskal-Platz) am 27. 9. 1975 fehlten Vertreter der Regierung oder der Behörden, abgesehen vom Oberbürgermeister von Addis Abeba. Während bei diesen Feierlichkeiten früher der Kaiser im Mittelpunkt stand, hat die Feier als Liturgie der Kirche zweifellos gewonnen. Die Beteiligung des Volkes war größer als in früheren Jahren. Die erheblich verkleinerte Parade wurde jetzt vom Patriarchen anstelle des Kaisers abgenommen. Wenn dies Symptome dafür sein sollten, daß die Kirche aus dem politischen und öffentlichen Leben verdrängt werden soll, so muß jedoch auch erwähnt werden, daß es weiterhin kirchliche Sendungen im Staatsrundfunk gibt. Im konservativen Godjam war bei den Feiern anläßlich des ersten Jahrestages der Revolution in Debra Markos die aktive Teilnahme der Priester in liturgischen Gewändern erwünscht! Während einer Festsitzung zur Feier des „Ende des Feudalismus" präsidierten gemeinsam der Generalgouverneur der Provinz und der Erzbischof!

Als im Frühjahr der Leiter der Patriarchatsverwaltung, Ato Zaude Makonnen, versuchte, den Patriarchen durch die Veröffentlichung einer „Untersuchung über die Korruption des Patriarchen" zu stürzen, kam er schließlich selbst zu Fall. Der Patriarch stieß sofort in das Vakuum nach und ernannte einen Mann seines Vertrauens, den rechtschaffenen, reformfreudigen, aber ganz vom Patriarchen abhängigen Abuna Merkarios zum Leiter der Patriarchatsverwaltung. Der Patriarch ging aus diesem Konflikt gestärkt hervor. Ende September 1975 beanspruchte jedoch der Revolutionsrat als Rechtsnachfolger des Kaisers die kaiserlichen kirchlichen Rechte, erklärte Abuna Merkarios für abgesetzt und ernannte einen Laien seines Vertrauens, Ato Tadla Johannes, früher Leiter der zentralen Personalagentur der Regierung, zum Leiter der Patriarchatsverwaltung.

Etwa gleichzeitig weihte jedoch der Patriarch in Maskal unter weitgehender Umgehung kanonischer Vorschriften (Nominierung der Kandidaten auf einer gemeinsamen Sitzung von Synode der Bischöfe und Laienkuratorium der Kirche) und ohne das Plazet der Regierung abzuwarten drei jüngere Mönche zu Bischöfen (Episcopus). Erfreulich ist an diesem Vorgang immerhin, daß mit Abuna Paulos alias Abba Gebre Medhin Gebre Johannes zum ersten Mal ein modern gebildeter Mönch in den äthiopischen Episkopat aufgenommen wurde, wie über-

haupt die Aufnahme westlich gebildeter Theologen in die Führungspositionen der orthodoxen Kirche Äthiopiens zu beobachten ist (z.B. Dr. Habte Selassie als Dekan der Dreifaltigkeitskirche oder Dr. Girma als Sekretär der orthodoxen Mission). Gleichzeitig mit den Bischofsweihen erfolgte eine Reorganisation der Außenbeziehungen der äthiopisch-orthodoxen Kirche. „Development Commission", „Comittee on Inter Church Aid and Refugee Service" und „Office for Ecumenical Relations" wurden in einem neuen kirchlichen Außenamt vereinigt. Als Leiter dieses Außenamts ist Abuna Paulos sowohl Nachfolger des inzwischen bei der Amnestie zum 12. 9. freigelassenen Ato Getane Bogale als auch von Abuna Samuel, der am 4. 6. 1975 in Zwai anscheinend „unter mysteriösen Umständen ermordet wurde".

Offen scheint noch das Ergebnis der jüngsten Kraftprobe zwischen Patriarchat und Revolutionsrat zu sein. Es kann jedoch vermutet werden, daß gerade Patriarch Tewoflos wegen seiner Vergangenheit der Regierung durchaus genehm ist. Würde der Patriarch als Oberhaupt der Kirche energisch um die Rechte der Kirche kämpfen, so könnte die Regierung ihn jeder Zeit unter Druck setzen, indem sie die Veröffentlichung von Daten über die Verstrickung des Patriarchats in Unternehmungen, die dem kaiserlichen Hof angelastet werden, androht. Die Verhaftung von Abba Gebre Selassie läßt sogar ein gewisses untergründiges Zusammenspiel nach Meinung vieler Äthiopier vermuten. Unter Kaiser Haile Selassie war dieser stadtbekannte Prediger inhaftiert, weil er in seinen Predigten die Korruption und die sozialen Mißstände in Äthiopien geißelte. In der Revolution wurde er endlich befreit. Als er jetzt den Patriarchen der Korruption beschuldigte, wurde er exkommuniziert und „verschwand". In ähnliche Richtung weisen die Opportunisten wie Kes Salomon an der Tekle Haimanot Kirche: Einst Lobredner des Kaisers wurde er jetzt zum Prediger des Sozialismus! Während also die Kirche alle aus dem staatskirchlichen Mischbereich stammenden Rechte auf Mitwirkung und Mitsprache in staatlichen Organen verloren hat, nimmt der Staat weiterhin Rechte im kirchlichen Bereich wahr.

Dieses Bild wird natürlich durch die großen regionalen Unterschiede innerhalb Äthiopiens wieder unübersichtlich. Im Süden war die orthodoxe Kirche vornehmlich Kirche der Amharen – gestützt von der kaiserlichen Regierung. Durch die Enteignung, Entmachtung und Verdrängung der Amharen dürfte die orthodoxe Kirche im Süden weitgehend an Einfluß verloren haben. Ganz anders ist die Lage in den orthodoxen Stammprovinzen. Weil dort die Bischöfe oft als einzige Vermittler zwischen Regierung und Rebellen akzeptiert werden, ist ihr Einfluß in jüngster Zeit eher gewachsen. In den verschiedenen Aufständen in Godjam im Laufe des Jahres 1975 war Abuna Markos von Godjam immer wieder als Vermittler zwischen Regierung und Rebellen in gefährlichen Aktionen tätig. So gelang es ihm z.B. im September 1975 in Metula Maryam den 97 Regierungssoldaten die von einigen Tausend aufständischen Bauern umzingelt waren, in tagelangen Verhandlungen den freien Abzug zu erwirken. Die Regierung hat den Erzbischof ausdrücklich um diese Friedensmission gebeten.

Den wichtigsten Konfliktstoff in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche dürften in der Zukunft jedoch die Finanzen der Kirche verursachen. Durch die Boden- und Hausreform hat die orthodoxe Kirche alle wesentlichen Einnahmen verloren, da sie bisher gänzlich von der Rente ihres Besitzes lebte! Natürlich

muß auch bei der Enteignung des Kirchenbesitzes wieder unterschieden werden: Wenn jetzt den Bauernpriestern im Norden das Land gehört, das sie bewirtschaften, und nicht mehr der Kirche, so wird damit nur ein Zustand legalisiert, der faktisch seit langem bestand. Freilich werden viele Bauernpriester nun den Kirchendienst vernachlässigen, da sie dazu nicht mehr verpflichtet sind. So wird im Klerus der Zukunft engagierter Glaube von bloßem Traditionschristentum geschieden werden. Wenn die Klöster ihre Latifundien verlieren und die Mönche gezwungen werden, von ihrer Hände Arbeit zu leben, so könnten sie dies doch als Chance ergreifen, endlich den Schritt vom altkirchlichen Anachoretentum bzw. kontemplativen Mönchtum zum „benediktinischen Mönchtum" des europäischen Mittelalters zu tun und damit einen Beitrag zur Reform der Kirche und zur Entwicklung des Landes zu leisten. Leider muß jetzt noch in Äthiopien die Regierung das Volk auf die Würde der Arbeit hinweisen, was uns Europäer schon benediktinische Mönche lehrten. Wirklich einschneidend ist der totale Verlust der Einnahmen aber für die Patriarchatsverwaltung, die Seelsorge in den Städten und die diakonischen bzw. schulischen Einrichtungen der orthodoxen Kirche. Wenn die Kirche nun durch Finanzmangel gezwungen sein sollte, die Patriarchatsverwaltung drastisch zu verkleinern, so wird dies angesichts der bisherigen Arbeit der Verwaltung für die orthodoxe Kirche kein Schaden sein! Katastrophal ist der Ausfall der Einnahmen aber doch für die Unterhaltung der kirchlichen Schulen, der diakonischen Einrichtungen und die Bezahlung des Seelsorgeklerus in den Städten, da der städtische Klerus nicht vom Kirchenland leben kann, sondern auf die Unterstützung durch die Gläubigen angewiesen ist, zumal eine effektive Seelsorge in den Städten weithin erst noch aufgebaut werden müßte! Das Patriarchat erwägt zwar, von den orthodoxen Christen ein Kirchgeld zu erheben, um diese Ausgaben bestreiten zu können. Es wird jedoch lange dauern, bis die äthiopischen Christen gelernt haben, ihre Kirche durch freiwillige Spenden zu unterstützen, zumal die meisten Christen aufgrund ihrer Armut dazu kaum in der Lage sind.

Für diese schwierige Übergangszeit hat die Regierung Staatsleistungen an die Kirche zugesagt. Bisher wurden diese Hilfsgelder aber nur monatlich ausgezahlt. Über ein langfristiges Finanzabkommen wird gegenwärtig zwischen Patriarchat und Regierung verhandelt. Jetzt muß die staatliche Unterstützung noch durch politisches Wohlverhalten der Kirche verdient werden. Außerdem dürfte der Staat die Verwendung seiner Leistungen kontrollieren. Dadurch wird die Kirche vom Staat abhängig gehalten. Innerkirchlich aber bedeutet die Überweisung der Staatsleistungen an das Patriarchat eine unerhörte Stärkung des Patriarchats gegenüber Bischöfen und lokalen Kirchen, die der äthiopischen Tradition widerspricht. Damit werden auch die lokalen Kirchen, die bisher alle ihre eigenen Einnahmen hatten, direkt vom Patriarchat und indirekt von der Regierung abhängig.

Durch den Einnahmeverlust der Kirche kommen auch die Kirchenschulen in große finanzielle Schwierigkeiten. Dies gilt nicht nur für die traditionellen Kirchenschulen; auch der Bestand der beiden großen kirchlichen Schulen in Addis Abeba, Sankt Paul's School und Holy Trinity School, ist gefährdet. Denn von der Verstaatlichung der Privatschulen im Oktober 1975 wurden die Schulen für Ausländer und die Missions- und Kirchenschulen ausdrücklich ausgenommen.

Dazu erklärte der Kultusminister Dr. Haile Gabriel Dagne, daß die Regierung die Kirchenschulen nicht nur deshalb von der Verstaatlichung ausgenommen habe, weil gegenwärtig die Finanzen zum Unterhalt fehlten, sondern auch, weil sie wisse, daß eine Regierung keine Kirchenschulen betreiben könne. Um das kulturelle und kirchliche Erbe Äthiopiens zu bewahren und eine kulturelle Identität der Äthiopier wiederzugewinnen, sei die Regierung vielmehr am Bestand der Kirchenschulen interessiert. So erfreuen sich auch die modernen orthodoxen Kirchenschulen, die mit deutscher Hilfe (Brot für die Welt, Kindernothilfe) gegründet wurden (Debra Tabor 1971, Dabat 1973, Debra Markos 1975) und die in äthiopischer Trägerschaft erzbischöflicher Kuratorien traditionelle äthiopische kirchliche und moderne westliche Bildung sowie akademische Bildung und berufliche Ausbildung in ihrem Lehrplan miteinander verbinden, vielfältige Förderung durch die äthiopische Regierung.

Jan-Gerd Beinke

Chronik

Eine ökumenische Bank für Entwicklungshilfe, deren Errichtung der ÖRK im vorigen Jahr beschlossen hatte, ist am 4. November in Rotterdam gegründet worden.

Unter Beteiligung fast aller orthodoxen Kirchen ist am 19. Oktober in Chambésy bei Genf das orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats feierlich eingeweiht worden. Das Zentrum soll „dem gesamten Christentum auf Erden bei der Förderung der christlichen Einheit dienen", wie es in einer Botschaft des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Dimetrius I., heißt. Ferner soll in Chambésy „eine wissenschaftliche theologische Schule unter ökumenischer Perspektive entwickelt" werden.

Der Ausschuß für die Fortsetzung der Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) tagte vom 15. bis 21. September in Siofok (Ungarn).

Eine Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) über die Ergebnisse der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) fand vom 27. bis 31. Oktober in Buckow (DDR) statt. Die Vertreter von Mitgliedskirchen aus über 20 Staaten West- und Osteuropas verabschiedeten mehrere Empfehlungen an die KEK und die Mitgliedskirchen, die den Prozeß der Entspannung und die praktische Verwirklichung der KSZE-Beschlüsse unterstützen sollen.

Der Europäische Baptistische Bund hat auf seiner Jahrestagung Anfang September den Generalsekretär des Allunionsrates der Evangeliumschristen-Baptisten in der Sowjetunion, Alexej Bitschkow, für zwei Jahre zum Präsidenten gewählt. Generalsekretär wurde Dr. Gerhard Claas (Bad Homburg), gegenwärtig Generalsekretär des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland.

Mit der Aufnahme der Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden (ACD) als Gastmitglied in die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) zählt diese nunmehr 10 Voll- und 5 Gastmitglieder.

Anläßlich ihrer Herbstvollversammlung in Fulda veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung über das Christusbekenntnis des Konzils von Nizäa.

Mit Fragen der Eucharistie befaßte sich das vierte offizielle Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD, das vom 6.–9. Oktober in Friedewald stattfand.

Der Kontaktausschuß des Polnischen Ökumenischen Rates und der EKD traf sich in Warschau vom 27.–29. Oktober.

Mit einer Reihe von Veranstaltungen feierte die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland ihr 125jähriges Bestehen (Vgl. S. 100 ff.).

Über die V. Vollversammlung des ÖRK vom 23. 11. – 10. 12. 1975 in Nairobi werden wir im nächsten Heft berichten.

Von Personen

Dr. theol. Heinz Schütte ist mit Wirkung vom 1. November zum Experten im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom ernannt worden. Schütte wird das Referat „Beziehungen der katholischen Kirche zu den Lutheranern, Reformierten und Altkatholiken" leiten. Er ist Dozent für Dogmatik unter besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn und zur Zeit Gastprofessor an der Gesamthochschule Wuppertal.

Prof. Dr. Werner Küppers, Mitbegründer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und Mitherausgeber dieser Zeitschrift, wurde am 1. November 70 Jahre alt.

Dr. Glen Garfield Williams, Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, wurde am 17. November 1975 in Anerkennung seiner langjährigen Dienste in der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen in Europa die Ehrendoktorwürde der Evangelisch-Lutherischen Theologischen Akademie in Budapest/Ungarn verliehen.

Der durch seinen Einsatz im Dritten Reich für die verfolgten Juden bekanntgewordene Propst D. Heinrich Grüber verstarb am 29. November im Alter von 84 Jahren.

Altbischof Wilhelm Stählin, dessen Lebenswerk mit der ökumenischen Bewegung eng verknüpft ist, starb am 16. Dezember im Alter von 92 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 4. 12. 1975)

David A. Seeber, „Die Ökumene braucht neue Strukturen", Herder-Korrespondenz, Nr. 11/1975, S. 537–539.

Daß Nairobi „die bisher größte und repräsentativste ökumenische Versammlung der Welt" (Philip Potter) ist, darf nicht hinwegtäuschen über die gegenwärtige Problematik des Ökumenischen Rates der Kirchen und seiner Struktur. In Wirklichkeit ist die Genfer Ökumene „konditionsschwach" (S. 537) geworden. Die Finanznot in Genf, mitbedingt durch die Weltwährungskrise, ist nur äußeres Symptom; beunruhigender ist die theologische Orientierungslosigkeit des Ökumenischen Rates, die seit Mitte der sechziger Jahre, das Ziel wachsender Kritik geworden ist: das Überbetonen gesellschaftspolitischer Fragen seit der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966, die Einseitigkeit des Antirassismusprogramms, die offene Unterstützung von Befreiungsbewegungen, das humanitäre Befreiungsethos der Bangkok-Konferenz als Ausdruck für das Heil heute. Evangelikale protestierten, die Patriarchate von Konstantinopel und Moskau zeigten ihr Befremden. „In deutschen Kirchen gab es Zweifel an der theologischen und ökumenischen Seriosität mancher Genfer Unternehmungen" S. 538). Manche Kritik mochte einseitig ausgefallen sein, der Hauptvorwurf aber trifft; man konstatiert eine „Vernebelung des theologischen Horizonts bis zu beträchtlichen Unschärfen im Verständnis kirchlicher Einheit als Ziel der Ökumene"

(S. 538). So ist die „konditionelle Schwäche des Ökumenischen Rates der Kirchen" nicht wegzudiskutieren. Aber nicht nur das, der Ökumenische Rat selbst, bislang hervorragendstes Instrument der ökumenischen Bewegung, erfüllt in seiner jetzigen Gestalt nicht mehr seine Funktion. Ein wesentlicher Teil der Ökumene hat sich auf andere Ebenen verlagert: auf die Ökumene am Ort, die – trotz mancher Rückschläge – eine breitere und effizientere Basis hat, ferner auf die regionalen bzw. kontinentalen Zusammenschlüsse, die, weil sie besser die für bestimmte Kulturformen kennzeichnenden Probleme angehen können, einen beachtlichen Aktivitätszuwachs für sich verbuchen und schließlich auf die zwischen Kirchen bzw. konfessionellen Weltbünden geführten bilateralen Gespräche, die für die Fragen der Einheit im Glauben zunehmende Bedeutung erhalten haben. Deshalb muß die Lösung in neuen Strukturen der übernationalen und der weltweiten Ökumene gesucht werden: im Ausbau „der kontinentalen ökumenischen Gremien und Zusammenschlüsse zu wirklichen ökumenischen Räten", die vor allem zu beraten und zu beschließen hätten „über Fragen der konkreten Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses der Christen in der Gesellschaft", während die Lehrfragen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, in den bilateralen Gremien behandelt werden sollten (S. 539). Der Ökumenische Rat der Kirchen, als „ein wirklicher Rat der Kirchen, dem alle großen Konfessionen, also auch die katholische Kirche angehören" müßten, „könnte sich darauf beschränken, das auf Weltebene allen Kirchen gemeinsam Mögliche zu artikulieren und Anregungen von ‚unten', von den regionalen Gremien, aufzunehmen oder das gemeinsam Mögliche in Lehre und Zeugnis nach ‚unten' weiterzugeben bzw. umzusetzen.... Dieser Rat der Kirchen könnte zur Hälfte aus Delegierten der regionalen bzw. kontinentalen ökumenischen Gremien und zur anderen Hälfte von den konfessionellen Weltbünden bzw. auf orthodoxer Seite von den Patriarchaten und auf katholischer Seite durch Delegierte der römischen Kirchenleitung beschickt werden". (S. 539). –

Weitere Beiträge zum ÖRK und zur V. Vollversammlung in Nairobi:

Ansgar Ahlbrecht, „Wird Nairobi ein Lernprozeß?", Ökumene am Ort, Nr. 11/1975, S. 1–2.

Luděk Brož, „The Oikoumene before Nairobi", Communio Viatorum, Nr. 1–2/1975, S. 1–11.

Gerhard Hoffmann, „Christus heute bekennen. Die Mission auf der Weltkirchenkonferenz", Evangelische Kommentare, Nr. 11/1975, S. 684–686.

Wolf-Dieter Just, „Bericht aus Kenya. Vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 22/1975, S. 711–712.

Walter Kasper, „Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt", Concilium, Heft 10/1975, S. 525–531.

Innerkatholisch wie ökumenisch sind die Fronten in Bewegung geraten, und wer möchte heute noch bestreiten, „daß in einer zunehmend einswerdenden Welt einerseits und in einer mehr und mehr pluralistisch werdenden Kirche andererseits ein Einheits- und Kommunikationszentrum der Kirche nicht nur wünschenswert, sondern geradezu dringlich ist" (S. 525). Das Papsttum ist heute nicht am

Ende, es steht am Anfang einer neuen Epoche seiner Geschichte. Freilich: „sofern es sich den notwendigen geschichtlichen Wandlungen nicht verschließt" (S. 525). Eintreten aber in „den vom Evangelium freigestellten Raum der Offenheit für die Erneuerung des Papstamtes" bedeutet: Zurückgehen auf das Petrusbild des Neuen Testamentes, auf den Petrus, der „Prototyp des Jüngers, Apostels und Hirten" ist und dessen Amt „Dienst an der Einheit" bedeutet. So geht es dem Neuen Testament und der frühen Tradition „nicht um weniger, sondern um mehr als um einen Primat der Jurisdiktion". Es geht um „eine zeichenhaft-exemplarische und insofern maßgebliche verpflichtende Verwirklichung dessen, was das Wesen des Christentums ausmacht: die Liebe in dem umfassenden Sinn der von Jesus Christus geschenkten Einheit mit Gott und den Brüdern" (S. 528). „Der Unterschied zwischen den biblischen Anfängen und der geschichtlichen Entfaltung" in der Darstellung des Papstamtes ist jedoch nicht zu übersehen. Es gibt „epochale Umbrüche": „nicht nur Entscheidungen, sondern auch Verengungen, nicht nur häretische Bestreitungen und Untertreibungen, sondern nicht minder schädliche Übertreibungen bis hin zu geradezu blasphemischen Formen der Papolatrie" (S. 529). Das Wesen des Petrusamtes ist „nie identisch mit einer ganz bestimmten Form seiner Verwirklichung". Wir haben das Bleibende „konkret immer nur in veränderbarem menschlichen Recht" (S. 529). So auch die Gestalt, die das Petrusamt heute und morgen annehmen soll. Aber Zukunftsperspektiven lassen sich zeigen: 1. Die christologische Sicht des Petrusamtes „als sakramental-zeichenhafte Verwirklichung des Evangeliums Jesu Christi in personaler Gestalt, als gelebte Jüngerschaft, apostolisch- missionarische Existenz und verzehrender Hirtendienst für den Menschen" (S. 530). 2. Die durch das Petrusamt bewirkte „ekklesiologische Integration", indem es „sowohl die verpflichtende gemeinsame Mitte formuliert und symbolisiert wie den Rahmen der Vielfalt in der Einheit absteckt" (S. 530). Und 3. die „pneumatologische Dimension", das „charismatisch-Ursprüngliche, Spontane, Schöpferisch-Neue, Jugendlich-Unbekümmerte, das sich nicht zum Gefangenen eines Systems und Apparats macht", eine „prophetische Führerschaft", die nicht unbedingt auf alle Fragen eine fertige Antwort haben muß, die sich aber auszeichnet durch „die geistliche Hellsichtigkeit, ‚in der Luft liegende' Fragen zu artikulieren und Initiativen zu ihrer Lösung zu ergreifen" (S. 530).

Soweit Kasper. Sein Aufsatz ist nur einer von mehreren Beiträgen, die dieses Concilium-Heft dem Thema „Kirchliche Erneuerung und Petrusamt am Ende des 20. Jahrhunderts" widmet. Dazu gehören u. a.:

Giuseppe Alberigo, „Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum", S. 513–524.

Hervé-Maria Legrand, „Römisches Amt und universales Amt des Papstes. Das Problem seiner Wahl", S. 531–538.

Emmanuel Lanne, „Der Dienst der Gemeinschaft zwischen den römisch-katholischen Kirchen", S. 557–564.

Jean-Jacques von Allmen, „Päpstliches Amt – Amt der Einheit", S. 564–567.

Jan Kerkhofs, „Was die Christen der nichtwestlichen Kirchen in den achtziger Jahren vom Petrusdienst erwarten", S. 573–580.

Herbert Vinçon, „Charismatische Bewegung – Frühling der Kirche?", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 5/1975, S. 93–98.

Die 10 000 katholischen Pfingstler, die sich im Mai 1975 in Rom zum „Internationalen Charismatischen Kongreß" versammelt hatten, konnten es für sich verbuchen, daß Papst Paul ihnen ausdrücklich ihre „Treue zu der von Jesus Christus gestifteten Kirche" bescheinigte. Die Bewegung wächst vor allem in den USA, wo 1967 das denkwürdige „Duchesne-Weekend" stattgefunden hatte, eine Einkehr, zu der sich zwei Professoren und fünfundzwanzig Studenten der Duchesne-University Pittsburgh (Penns.) zusammengefunden hatten, wo es so war, „als ob Jesus unter uns einherging und jeden von uns in einer besonderen Weise anrührte" (so die Teilnehmerin Patty Callagher). Dieses Erlebnis wurde von den Beteiligten nachträglich als Geisttaufe verstanden. Aus den Elementen jener Einkehr haben sich inzwischen bestimmte „Lebensformen und Phänomene entwikkelt, welche die katholische charismatische Erneuerungsbewegung kennzeichnen" (S. 94), so das Zusammenkommen in Gebetsgruppen, wo über Schriftlesung, persönlichem Zeugnis und gemurmeltem Beten schließlich „die gespannte und erwartungsvolle Stille entsteht, aus der sich spontan ein Reden in Zungen erheben kann" (S. 94). Besucher, die einige der inzwischen entstandenen charismatischen Wohngemeinschaften kennenlernten, fühlten sich von Lebensstil und bruderschaftlicher Art an die besten katholischen Ordenstraditionen erinnert. Auch Gebetsheilungen spielen eine Rolle, werden aber vom Vatikan mit Zurückhaltung und Skepsis betrachtet, vermutlich, weil „Rom Schwierigkeiten auf diesem Gebiet, die bisher schon im Bereich der Volksfrömmigkeit da waren, nicht neu zu beleben wünscht" (S. 94 f). Die Führer der katholischen Charismatiker bekunden gegenüber Kirche und Hierarchie, daß die Bewegung mit den herkömmlichen Lebensformen der Kirche in Einklang ist und daß man sich im Gehorsam an die Kirche und ihre Bischöfe gebunden weiß. Man stellt nicht die Lehre in Frage, man sucht nach der realen Erfahrung dessen, was die Kirche an Heilsübermittlung anbietet. Trotz solcher Versicherungen erheben sich aber kritische Fragen solcher Katholiken, die eine strenge Auslegung der katholischen Lehrtradition vertreten: sie zweifeln, ob die Gegenwart Christi von den Charismatikern nicht anderswo gesucht wird als in der Kirche und ihren Sakramenten. Und die Ökumene? Bei uns in Deutschland sollte sie jedenfalls nicht zu viel erwarten von der charismatischen Bewegung. „Angesichts der geringen Zahl der charismatischen Gruppen in der Bundesrepublik, angesichts auch ihres ziemlich geschlossenen ‚Binnenlebens', das Außenstehenden den Zugang nicht leicht macht, angesichts schließlich der fast gesetzlichen Fixierung auf bestimmte, weithin fundamentalistisch-biblizistisch geprägte Interpretationen christlicher Erfahrung muß man sich wohl fragen, welche ökumenische Chance in ihr liegt" (S. 98). –

Weitere Aufsätze zur charismatischen Bewegung, auch in den anderen Kirchen:

Heribert Mühlen, „Die katholisch-charismatische Gemeinde-Erneuerung in der Bundesrepublik Deutschland", Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 17/1975.

Edward E. Plowman, „The Deepening Rift in the Charismatic Movement", Christianity Today, Nr. 1/1975, S. 52–54.

Paul Abrecht, „Technologie: Neue Wege einer ökumenischen Sozialethik", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Nr. 6/1975, S. 363–372.

Seit ihrer ersten Weltkonferenz über christliches soziales Denken (Stockholm 1925) hat sich die ökumenische Bewegung den Fragen sozialer und internationaler Gerechtigkeit gewidmet – die spezielle Frage der Technologie jedoch ist ihr erst neuerdings zugewachsen, eigentlich erst 1969, im Ansatz aber schon auf der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966. Man wurde sich bewußt, „daß weiterer technologischer Fortschritt nicht notwendig der Wohlfahrt und sozialen Gerechtigkeit dienen würde" (S. 363) und eröffnete eine Studienarbeit über „Die Zukunft von Mensch und Gesellschaft in einer wissenschaftsorientierten technologischen Welt". So fragt heute „nicht mehr nur eine Minderheit von Theologen und Laien nach den Zielen und Grenzen einer technologisch organisierten Gesellschaft" (S. 365); die Frage beschäftigt weite Kreise in Theologie und Technologie. Welche Rolle spielt die Technologie für die Zukunft der Gesellschaft, welche Funktion sollte ihr zugewiesen werden? Besteht ihr Merkmal darin, daß „sie einen neuen Bereich zwischen Mensch und Natur darstellt, und als Zwischenbereich nicht in die gleiche Kategorie mit Naturprozessen oder menschlicher Aktivität eingeordnet werden kann", wie es der römisch-katholische Wissenschaftstheoretiker Jean Ladrière darstellt (S. 366)? Oder hat Paul Verghese recht, wenn er „das grundlegende geistige Problem in der Objektivierung, Säkularisierung und Materialisierung der wissenschaftlichen und technologischen Weltanschauung des Westens" (S. 367) sieht und feststellt: „Das Lob Gottes steigt (in der Bibel) gleichermaßen aus der Natur und vom Menschen auf und verbindet sie zu einer kosmischen Symphonie. Die Hebräer... unterschieden zum Beispiel nicht zwischen Natur und Geschichte, Natur und Gnade, Natur und Übernatur ... Wir allein haben diese falschen Unterscheidungen gemacht, die immer noch Bestandteil und Belastung unserer verheerenden theologischen Ausrüstung sind. Wären sie tatsächlich wirksam, so wären sie schädlicher als die verschmutzte Luft in unseren Städten" (S. 367). Ob „Technologie ideologisch neutral und ihre Krise tatsächlich nur, oder in erster Linie, eine Krise der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Institutionen" (S. 368) ist, welche Implikationen die Begriffe „Gleichgewichtsgesellschaft" und „angemessene Technologie" für die Gesellschaft der Zukunft enthalten, diese und andere Fragen werden den Theologen noch lange herausfordern. Aber die Dringlichkeit der Herausforderung ist unbestritten. Zum Beispiel auch, wenn der amerikanische Kernphysiker Alvin Weinberg auf den Zusammenhang von fortschreitender Technologie und Freiheitsbegrenzung hinweist: „Wir Kernforscher haben einen faustischen Pakt mit der Gesellschaft geschlossen. Auf der einen Seite bieten wir ... eine unerschöpfliche Energiequelle. Sogar schon auf kurze Sicht können wir beim Gebrauch normaler Reaktoren Energie bieten, die billiger als fossiler Brennstoff ist... Darüber hinaus verschmutzt diese Energiequelle bei ordnungsgemäßer Handhabung die Umwelt fast nicht... Aber der Preis, den wir von der Gesellschaft für diese magische Energiequelle fordern, ist eine Wachsamkeit und Langlebigkeit unserer gesellschaftlichen Institutionen, an die wir bisher nicht gewöhnt sind" (S. 371).

Erwin Fahlbusch, „Katholiken und Protestanten. Empirische Daten und soziologische Analysen als Materialien einer künftigen Konfessionskunde", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft Nr. 4/1975, S. 66–74.

„Die bisherige katholische und protestantische Konfessionskunde hat kirchliches Leben immer auch im Schlepptau gesellschaftlicher Zustände gesehen, weil sie die konkrete Gestalt der Kirchen nicht ignorieren konnte" (S. 68). Aber Voraussetzung und Ziel war immer: „die innere Einheit der Kirche, der innere Zusammenhang von Genesis, geschichtlicher Entfaltung und gegenwärtiger Erscheinungsweise" (S. 68). In diesem Sinne sollte die Konfessionskunde „ein geschichtliches Verständnis der Differenziertheit der Christenheit in der Gegenwart vermitteln" (Ebeling), sollte sie hinführen zum Problem der Identität zwischen ursprünglicher Offenbarung und geschichtlicher Entfaltung in den verschiedenen Kirchen. „Das hermeneutische Problem steht notwendig im Herzen der konfessionellen Spaltung" (Ebeling). Ist diese Methode ausreichend? Soziologische Befunde führen auf theologische und nichttheologische Zusammenhänge, die eine Rückbesinnung auf die Kriterien nötig machen und die wesentliche Implikationen für das ökumenische Gespräch beinhalten. Zunächst das, was man die „religionssoziologische Situation" und ihre Bedeutung für die ökumenische Theologie genannt hat, dieses eigentümliche Phänomen, daß die amtlichen und offiziellen Gründe der Kirchentrennung religionssoziologisch bei den verschiedenen Kirchenvölkern nicht oder fast nicht bekannt sind und daß die faktisch religionssoziologisch kirchentrennenden Gründe theologisch und amtlich größtenteils irrelevant sind. Die konkrete Situation der Konfessionsvölker – „prägt sie die Kirchen vielleicht stärker, als es die Theorie und die Wesensbestimmung vermuten lassen" (S. 68)? Hinzu kommen andere Beobachtungen, etwa die „kognitiven Dissonanzen", die sich daraus ergeben, daß das Kirchenglied die gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Bezugssysteme, in denen es seinen Alltag gestaltet, nicht ohne weiteres auf seine Kirchen- und Gemeindeexistenz übertragen kann, weil sie der bisherigen kirchlichen Orientierung widerstreiten. Das bedeutet aber: will die Ökumene der Kirchen durchstoßen zu „Entscheidungen von innerkirchlicher und ökumenischer, säkularer und eschatologischer Tragweite", so wird eine ökumenisch angelegte Konfessionskunde „das angezeigte Problemfeld für sich reklamieren und gegen eine Reihe möglicher Bedenken und Einwände sicherzustellen" haben (S. 69). Für den Bereich des deutschen Katholizismus und Protestantismus führte beispielsweise Gerhard Schmidtchens Analyse des Sozialverhaltens von „Protestanten und Katholiken" auf wichtige antropologische Voraussetzungen, die für das Verständnis der jeweiligen Kirche, auch für ihre theologische Beurteilung und ihre Rolle im ökumenischen Dialog, nicht ohne Relevanz bleiben können. Es scheint eine „Faktizität konfessioneller Kulturen" zu geben, anthropologische Grundgegebenheiten konfessioneller Art. Der heutige Konfessionskundler sieht sich vor der Frage, inwieweit diese Faktoren das Bild einer Kirche mitbestimmen.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

„The Community of Women and Men in The Church. A Study by the World Council of Churches. A working paper to be presented to the Fifth Assembly of the World Council of Churches for discussion and further directions", The Ecumenical Review, Nr. 4/1975, S. 386–393.

Reinhard Frieling, „Die Bedeutung der Konfession heute", Die evangelische Diaspora 1976 (Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes), S. 16–30.

Karl R. Höller „Die Chance der Mission heute. Ein Gespräch mit MISSIO-Generalsekretär Karl R. Höller", Herder-Korrespondenz, Nr. 10/1975, S. 500–509.

Aloys Klein, „Abendmahl – Eucharistie – Gemeinschaft. Lutheraner beschlossen eine ‚Handreichung'", Katholische Nachrichten-Agentur, Nr. 43/1975, S. 5–8.

Theodor Nikolaou, „Der heikelste Nagel des Kreuzes. Eine orthodoxe Stellungnahme zur Interkommunion", Katholische Nachrichten-Agentur, Nr. 44/1975, S. 5–9.

Konrad Raiser, „ÖRK-LWB-Beziehungen aus der Sicht des Weltrates", Lutherische Rundschau, Nr. 3/1975, S. 222–230.

Paul-Gerhard Seiz / Georg Friedrich Pfäfflin, „Auf der Suche nach einer ökumenischen Didaktik. Erfahrungen aus der Praxis der Erwachsenenbildung", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Nr. 10/1975, S. 422–433.

Leo Scheffczyk, „Offene Fragen im heutigen ökumenischen Lehrgespräch", Una Sancta, Nr. 3/1975, S. 197–203.

Willem A. Visser 't Hooft, „Mutiger Anfang der Ökumene. Die stimulierende Konferenz von Stockholm 1925", Lutherische Monatshefte, Nr. 10/1975, S. 534–540.

Neue Bücher

ÖKUMENE

Günther Gaßmann / Mark Lienhard / Harding Meyer (Hrsg.), Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch. (Ökumenische Dokumentation Bd. II.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. / Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1975. 153 Seiten. Paperback DM 16,—.

Von den Dialogergebnissen der letzten Jahre kennt heute jeder den sogenannten Malta-Bericht, weniger diskutiert wurden dagegen die Ergebnisse des lutherisch-anglikanischen und des anglikanisch-römisch-katholischen Dialogs. Indes wissen wir heute, da verschiedene bilaterale Gespräche die wichtige Phase erster Auswertung und prüfender Zwischenbilanz erreicht haben, wie sehr alle diese Gespräche einander berühren und beeinflussen. Das gilt auch für die hier gebotenen Dokumente: die Berichte über den anglikanisch-lutherischen Dialog auf Weltebene und in den USA sowie die beiden römisch-katholisch-anglikanischen Erklärungen von Windsor und Canterbury, die eine über die Eucharistie, die andere über Amt und Ordination. Wer die Texte sorgfältig studiert, kommt gerade bei der Unterschiedlichkeit der jeweilig befolgten Dialogprogramme und Methoden an den Punkt, wo Erfolg und Zweck der gegenwärtigen bilateralen Gespräche zur Frage stehen: Welche Konsequenzen ziehen die beteiligten Kirchen aus den gewonnenen Übereinkünften? Kommt ein Rezeptionsprozeß in Gang, eine neue theologische Bewußtseinsbildung im Blick auf eine beklagenswerte Geschichte der Spaltung und des Sich-Auseinanderlebens? Welchen Einschnitt die hier geführten Gespräche und ihre Ergebnisse im Kontext der vorausgegangenen Entwicklung bedeuten, zeigt sehr augenfällig die vom

Herausgeber vorausgeschickte Einführung (S. 9–40). Aber entscheidend auch in dieser Hinsicht bleibt die Frage, ob der Dialog der Theologen begleitet wird von einem Aufeinanderzugehen der Kirchen, das alle Bereiche der Gemeinschaft einschließt. „Erst im Rahmen eines solchen umfassenderen, die verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens einbeziehenden Prozesses sind dann auch Entscheidungen in den kirchlichen Autoritäten (z. B. im Blick auf eine ausdrücklich gegenseitige Anerkennung der Ämter, Gewährung voller Abendmahlsgemeinschaft) möglich und u. U. zu fordern" (S. 40).

Richard Boeckler

Manifeste der Hoffnung. Zeugnisse, Dokumente, Modelle aus sechs Kontinenten. Aus dem Englischen übersetzt von Marianne Reppekus, herausgegeben von Jürgen Moltmann und Lukas Vischer. (Kaiser-Traktate, Bd. 16.) Chr. Kaiser-Verlag, München 1975. 80 Seiten. Kart. DM 7,80.

In dem vorliegenden Bänddchen, das mit einer Einleitung von Jürgen Moltmann (S. 7–13) und mit einem Nachwort von Lukas Vischer (S. 76–80) versehen ist, werden in einem ersten Teil die Erklärungen veröffentlicht, die auf der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra (Ghana) 1974 zum Thema „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" erarbeitet worden sind (S. 14–47); in einem zweiten Teil (S. 48–75) werden einzelne ausgewählte Zeugnisse gelebter Hoffnung (Bekenntnisse, Erklärungen, autobiographische Hinweise, liturgische und persönliche Gebete) vorgestellt, die von Arbeitsgruppen aus aller Welt eingeschickt worden sind und auf der Tagung in Accra eine Rolle gespielt haben.

Die Erklärungen, die in Accra erarbeitet wurden, bieten ein breites Spektrum zum Thema Hoffnung. Sie beginnen mit einem gemeinsamen Bekenntnis der Hoffnung in Christus (S. 14–19); sodann werden acht verschiedene Herausforderungen an das Bekenntnis dieser Hoffnung formuliert (die keineswegs erschöpfend sein wollen). Einige Herausforderungen – von einem oder zwei der Konferenzteilnehmer formuliert – richten sich gegen die überkommene sprachliche Gestalt der christlichen Hoffnung, andere gegen diese selbst. Diejenigen, die diese Herausforderungen formulieren, sprechen aus ihren Lebenssituationen, „aber vor dem Hintergrund der einen Hoffnung, die alle Christen jeden Alters und an allen Orten teilen" (S. 20). Im einzelnen werden folgende Herausforderungen genannt: diejenige, die das afrikanische Christentum an das europäische richtet, wobei die afrikanische Überzeugung von dem Gott heute als dem lebendigen Gott in einem eigenartigen Kontrast zu den europäischen Zweifeln und zur europäischen Lust an dem Verweilen in der Vergangenheit gesetzt wird. Eine weitere Herausforderung ist mit dem Thema der faktischen Diskriminierung der Frau im Leben der Kirchen angesprochen. Ferner wird die Herausforderung angesprochen, die die Unterdrückten darstellen und die diejenigen an die Christenheit richten, die nicht nur etwas über die Hoffnung in Christus sagen, sondern von dieser Hoffnung im individuellen, gesellschaftlichen und politischen Leben etwas verdeutlichen und sichtbar machen wollen. Entwicklung und Veränderung in Asien, Desillusionierte der westlichen Gesellschaft, normale Alltagsprobleme in einer westlichen Großstadt – dies alles sind Themen, die im Kontext christlicher Hoffnung lebendig angesprochen werden.

In vielem bewegender und eindrucksvoller als die Erklärungen (aber das ist auch nicht anders zu erwarten) sind die Zeugnisse gelebter Hoffnung aus Nordirland, Frankreich, England, Afrika, USA,

Indien, Australien, Südamerika, die den zweiten Teil des Bänddchens bilden. Den Herausgebern darf man besonders dankbar sein, daß sie diese Zeugnisse den Dokumenten beigefügt haben.

Eine crux ökumenischer Arbeit ist die Verwendung einer präzisen theologischen Begrifflichkeit. Etwas von dieser Schwierigkeit wird auch in dem vorliegenden Bänddchen in der gemeinsamen Erklärung über die Hoffnung (S. 14–19) sichtbar. Dafür nur ein Beispiel: Auf S. 18 wird breit von der gemeinsamen Hoffnung der ganzen Menschheit gesprochen; dies hat nur dann einen Sinn, wenn gleichzeitig mitgesagt ist, daß auch der Christ als Mensch mit all seinen Hoffnungen an dieser Hoffnung der Menschheit partizipiert; Aufgabe des Christen müßte es dann sein, innerhalb dieser menschlichen Hoffnungen den eschatologischen Vorbehalt zur Geltung zu bringen. Auf S. 14 dagegen sieht es so aus, als könnten christliche Hoffnung und menschliche Hoffnung nur als radikaler Widerspruch zueinander sich verhalten, wenn gesagt wird, daß wir „Gefangene der Hoffnung" sind (ist das Bild der Gefangenschaft wirklich in diesem Zusammenhang passend?), und unmittelbar danach der Satz steht: „Nicht wir haben diese Hoffnung, sondern diese Hoffnung hat uns". Ist das nicht doch letztlich nichtssagende fromme Geschwätzigkeit, die weder drinnen noch draußen weiterhilft? Eine widerspruchsfreie Vermittlung von menschlicher und christlicher Hoffnung wird jedenfalls hier nicht sichtbar.

Diese Frage schmälert nicht das Verdienst des Buches, auf knappem Raum einen vielfältigen, höchst lebendigen und lehrreichen Einblick in Stationen menschlichen Hoffens aufzuzeigen, die ihrerseits einbezogen sind in die christliche Hoffnung auf das von Gott herbeizuführende „Heil" der ganzen Welt.

Johannes Brosseder

Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. 314 Seiten. Kart. DM 50,—.

„Umstrittenes" bezieht sich sowohl auf die zeitgeschichtlichen Abhängigkeiten als auch auf die Wurzeln in der Geschichte, aber auch auf die Wertung – etwa nicht zuletzt für die Beitragsfähigkeit des Täufertums zur Einheitsbewegung der Kirchen heute.

„Neue Forschungen" will beispielsweise auch sagen, daß längst bestrittene Abhängigkeiten neu nachgewiesen werden. Andererseits wagt man es, zeitgeschichtliche Fakten wie die unselige NS-Zeit in ihrer Wirkung auf die Mennoniten anzupacken, oder – was zweifellos hilfreicher ist – das zweite Vatikanum zu untersuchen auf zeitgeschichtlich wirksam gewordene Ideen des Täufertums.

Goertz weist zu Recht auf den Reichtum von täufer-eigenen Aspekten hin, die der Forschung noch manche Anreize zu geben vermögen. Ginge es der Forschung lediglich um objektive Wissenschaftlichkeit, fände wohl die Beschäftigung mit Wiedertäufern kein so großes Echo; doch allein schon der Versuch der Sozialisten, „den linken Flügel" der Reformation für ihre Ideologie in Anspruch zu nehmen, sollte die Denker auf sonst konfessionell unterschiedlichen Standorten hellwach machen. Und gerade an diesem Ärgernis fragt man sich, ob nicht die Auswahl der Themen erweitert werden müßte, zumal auch bei einer Rückschau auf 450 Jahre Täufergeschichte, und das in einer Zeit, die sich offenbar in einer Geschichtswende befindet und wo deshalb wieder mit neuem Verständnis für Apokalyptik, für Prophetismus, für biblischen Advent – bei zunehmender Bekämpfung der Religion in Ost und West – zu rechnen ist.

Man hätte sich das in der Täuferbewegung sichtbare Geschenk zur Einheit ver-

helfender Gnadenmittel Gottes voll nutzbar machen sollen: die private Bibellese der Laien, die sich dadurch bildenden Bruderschaften, den darin zu Tage kommenden Reichtum an geistgewirkten Erfahrungen Gottes, die daraus entstehenden Kirchenlieder (Märtyrerlieder), die überraschende Gleichberechtigung der Frauen (wie s. Z. der Frauen um Jesus), das soziologische Phänomen einer Demoskopie ohne institutionelle Bemühungen, weil spontan entstehende Kundgebungen des Volkes für die Täufer in *jenen* Lebensbereichen, die ein neues Gesicht erhielten durch ein neues Menschenverständnis – eben des Bruders im Mitmenschen. Versteht sich, daß dieserhalb auch die Predigten der Täufer die meistgefragten waren. Ganz zu schweigen von ihrer Berufstüchtigkeit auf so vielen Gebieten, daß alles, was von sektenhaftem Abgrenzungsbestreben gesagt wird, aus völligem Mißverstehen kommt. Wenn es damals Leute gab, die befähigt waren, die Magistrate und Landesregierungen gut zu führen, dann waren es diese Gottesmänner und ihre Frauen. Man hat ihnen nicht die Gelegenheit gegeben, in solchen Positionen selbst Kriege zu verhindern.

So schließen wir uns dem Urteil des Herausgebers an: „Das Täufertum ist keine flüchtige Erscheinung am Rande der Reformation, die von den großen Kirchen vergessen werden könnte. Es ist ein ökumenisches Erbe der gesamten Christenheit." „Wird die Reformation heute nämlich nicht mehr als ein konfessionelles, sondern als ein ökumenisches Ereignis gewürdigt, dann wird das Täufertum davon nicht ausgenommen werden dürfen. Der gemeinsame Boden von Reformation und Täufertum könnte darüber hinaus eine Vermittlung zwischen marxistischer und nichtmarxistischer Arbeit auf dem Felde der nebenreformatorischen Bewegungen anregen."

So empfehlen wir das Nachdenken über die Beiträge der zwölf Wissenschaftler!

Herbert Stahl

Margaret Nash, Ecumenical Movement in the 1960s. Ravan Press, Johannesburg 1975. 430 Seiten. Paperback Rand 6,90.

Das Buch bietet eine Geschichte der ökumenischen Bewegung in den sechziger Jahren. Die südafrikanische Autorin sieht die Ereignisse in einem weiten Kontext. Ihr Ausgangspunkt ist zwar die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, ihr Verständnis von Ökumene orientiert sich aber nicht an dem Kreis seiner Mitgliedskirchen. Die kirchliche Aktivität wird in ihren weltlichen Sinnzusammenhang gestellt, und auch das Vatikanische Konzil wird ausführlich behandelt; die Aussage der promulgierten Texte und die postkonziliare Wirklichkeit erfahren eine ausführliche und sachkundige Würdigung. Das Buch zeigt das ökumenisch und innerkirchlich relevante Geschehen in diesen fruchtbaren Jahren und versucht es geistesgeschichtlich einzuordnen. Die reiche Literatur, die Frau Dr. Nash heranzieht, beschränkt sich auf englischsprachige, nicht aber rein englische oder amerikanische Quellen. Als Südafrikanerin schildert die Autorin auch besorgt die Sackgasse einer wachsenden Polarisation zwischen Schwarz und Weiß in ihrem Heimatland. Der Schwerpunkt ihrer Kritik liegt allerdings nicht auf diesem Gebiet. Frau Dr. Nash führt vielmehr bewegt Klage gegen das parochiale und traditionsgebundene Denken und Handeln der ökumenischen Christenheit, das im eklatanten Widerspruch zu unserem weltweiten Erfahrungshorizont stehe. Sie sieht den Konflikt zwischen den konventionellen Glaubensformen, die wir praktizieren, und den Hoffnungen und Forderungen der Welt, in der wir leben. Die Autorin bietet eine Fülle von Anregungen und Denkanstößen in ihrer populär konzipierten Deutung

kirchlicher Strömungen zwischen Neu-Delhi und Uppsala. Dabei wird manchmal leider allzuviel Nachdruck auf das Wirken der Kirche in und für die Welt gelegt und dieses wie eine ganz neue Errungenschaft der Ökumene dargestellt. Das schmälert jedoch kaum das Verdienst, das sich Margaret Nash mit diesem glänzenden und stimulierenden Entwurf erworben hat.

Walter Müller-Römheld

Sebastian Knecht, Die Vision des Papstes. Erzählung. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. 147 Seiten. Lam. Pappband DM 19,80.

Es ist wohl das erste Mal, daß in dieser Zeitschrift eine „Erzählung" zur Besprechung kommt. Aber das vorliegende Bändchen gebietet dies sowohl wegen der Aktualität der angesprochenen ökumenischen Fragen als auch wegen der Vertrautheit mit der dahinter stehenden Wirklichkeit, mit der der pseudonyme Autor dem Leser weit mehr von seiner Persönlichkeit mitteilt als durch die Nennung seines Namens. Welcher „prominente Theologe" und „Intimkenner der ökumenischen Bewegung" (Klappentext) hätte nicht schon einmal diesen Traum gehabt: „Wenn ich einmal Papst wär'...?" Doch haben wir inzwischen im Bereich der Exegese wohl genügend über die Bedeutung der verschiedenen Literaturgattungen gelernt, um auch diesen Traum des „Sebastian Knecht" als einen ernstzunehmenden Beitrag zum ökumenischen Dialog zu akzeptieren.

Ein mit einer gewissen Naherwartung erträumter Papst sieht sich durch eine Vision fundamental vor die Frage der Einheit der Christen gestellt. Er sieht den zerrissenen und dann den geheilten Leib Christi und hört die Aufforderung: „Ich will, daß alle eins sind. Tue Buße!" (S. 30)

Gegen massive Widerstände aus der Kurie, deren Schilderung den Autor auf jeden Fall als einen Intimkenner des Zweiten Vatikanischen Konzils ausweisen, wendet sich der Papst nun an die gesamte Kirche, um sie für seine Öffnung zu einer erneuerten ökumenischen Bewegung zu gewinnen. Kurialmachenschaften bewegen ihn zu einer anonymen Pilgerfahrt ins Heilige Land, in deren Verlauf er sich – von Christi Stimme gerufen – zum Kommunionsempfang in einem orthodoxen und einem lutherischen Gottesdienst gedrängt fühlt. Die damit unerbittlich gewordene Konsequenz führt schließlich zum Höhepunkt der Erzählung, einem konzelebrierten eucharistischen Pfingstgottesdienst auf der Insel Patmos, an dem die Oberhäupter aller großen konfessionellen Gruppen der Christenheit teilnehmen. „In dem gemeinsamen Empfang des Leibes Christi wurden die Versammelten zu einem Leib" (S. 142).

Der Leser kann sich durch diese Geschichte hineinführen lassen in die sogenannten „nichttheologischen" wie auch die – durchaus traditionell geprägten – theologischen Elemente des Papsttums, und darin dürfte der Wert dieses Bändchens gerade für nichtkatholische Leser liegen. Doch darüber hinaus richtet es an alle, die sich vom Traum eines „papa angelicus" wachrufen lassen, die Frage, ob wir nicht „eine zu enge Vorstellung von der Kircheneinheit und eine zu zentralistische von ihrer Leitung" haben (S. 47).

Und doch wäre die „Vision des Papstes" ein Trugbild, wenn damit die ganze Verantwortung für eine neue Initiative in der ökumenischen Bewegung den Oberhäuptern angelastet würde. Auch ein Papst kann nur dann spektakuläre Schritte auf die Einheit zu tun, wenn diese durch die konkrete ökumenische Praxis in den Gemeinden erprobt, erfahren und getragen werden.

Klaus Schmidt

EVANGELISCH-KATHOLISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

Peter Stuhlmacher, Der Brief an Philemon. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Herausgegeben von Josef Blank, Rudolf Schnackenburg, Eduard Schweizer und Ulrich Wilckens. Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln, Köln/Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn 1975. 75 Seiten. Kart. DM 16,80.

Der „Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament" (EKK) beginnt mit dem hier vorgelegten Philemon-Brief. Der Vf. ist sich dessen bewußt, daß diese Reihe ihre „eigene Form" erst finden muß, und hat sich deshalb mit den Herausgebern und Mitarbeitern eingehend beraten. Er hat es zudem unternommen, eine auslegungs- und wirkungsgeschichtlich reflektierte theologische Exegese zu geben – ein Beispiel, das nach Hoffnung des Vf's auch für größere biblische Bücher Schule machen sollte.

Inhaltlich ist der Philemon-Brief deswegen von solchem Gewicht, „weil er uns an einem delikaten Problemfall erkennen und nachvollziehen läßt, wie der Apostel sein Rechtfertigungsevangelium und seine Konzeption von der christlichen Gemeinde als dem einen Leib des Herrn in den praktischen Lebensvollzug einer christlichen Hausgemeinde hinein verantwortet" (S. 17). Das Ergebnis läßt sich nicht auf einschlägige Formeln bringen, sondern nur äußerst differenziert verstehen. Als grundsätzliche Stellungnahme für oder wider die Sklaverei ist jedenfalls der Philemon-Brief nicht gedacht. Die „eigentlich interessante Frage" ist aber dabei, „ob diese Theologie bei solchem praktischen Nachvollzug in disparate Äußerungen zerfällt oder ob sie sich als eine neue Realitäten setzende Einheit erweist" (S. 17).

Daß der Philemon-Brief unterschiedliche Interpretationen erfahren hat, liegt an „der dialektischen Argumentation des Paulus selbst, dem es im Phlm gelingt, Bindung und Freiheit vom Evangelium her gemeinsam zu artikulieren" (S. 66). D.h. auf eine Formel gebracht: „Vom eschatologisch-neuen Standpunkt des Evangeliums und der in Christus neu eröffneten, aber auch zugemuteten Liebe aus wird die alte Welt in Gebrauch genommen, ohne ihrerseits mehr zwingend vorschreiben zu können, was möglich und was unmöglich ist. Nur eben: die alte Welt und die bestehenden Verhältnisse werden nicht einfach negiert und enthusiastisch übersprungen, sondern sie werden reflektiert in Gebrauch genommen" (S. 66 f.). Die Spannung zwischen der alten Welt und der neuen Wirklichkeit in Christus wird dadurch überwunden – wie der Vf. auch an Gal 3,27f. und 1Kor 12,13, aber auch nicht zuletzt an der Verkündigung Jesu selbst nachweist –, „indem bis zum Tage der Parusie dem gekreuzigten Herrn gefolgt und seinem ‚Gesetz', d.h. der Liebe (Gal 6,2) nachgelebt wird" (S. 67). Das Neue Testament ist also weder ein Arsenal für sozialrevolutionäre Programme noch eine Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse. „Fundament der Äußerungen des Apostels und des ihn mit Philemon und dessen Hausgemeinde bindenden Glaubens ist das Evangelium von der rechtfertigenden in und durch Christus zu einem neuen Leben führenden Gnade Gottes" (S. 66). In dieser Dimension christliche Verhaltensweisen auch für unsere Zeit zu finden, ist die beunruhigende und stets herausfordernde Frage, mit der uns die Lektüre dieser formal wie inhaltlich hervorragend durchdachten und dargebotenen Auslegung entläßt. **Kg.**

THEOLOGIE- UND KIRCHENGESCHICHTE

Johann Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers. Aus

dem Nachlaß herausgegeben von Johannes Brosseder. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 9.) Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1975. 573 Seiten. Lw. 89,—.

Zum ersten Mal tritt hier Döllinger, bisher in der erneut und z. T. mit Entdeckerfreude dem lange Abgeschriebenen und Verkannten zugewandten Forschung vor allem als Mensch und als Historiker beachtet, in vollem Maße als Theologe ins Blickfeld. Die Beschränkung auf den Bereich der Lehre von der Kirche und auf den Zeitraum bis zur Krise des I. Vatikanum ist dabei von großem Vorteil für das Erreichen einer gewissen Übersehbarkeit des Stoffes und einer relativen Abgeschlossenheit seiner Beurteilung. Immerhin war Döllinger zur Zeit seiner Exkommunikation 72 Jahre. Seine theologische Existenz bis zu diesem Wendepunkt hat deshalb ein Recht, in sich selbst voll zur Kenntnis genommen zu werden. Dies ist hier geschehen. Dabei läßt Finsterhölzl den „ganzen Döllinger" nie aus dem Auge. In diesem Sinn überblickt ein erster Teil auf 40 Seiten „Döllingers Leben und Theologie in der Kirche seiner Zeit". Den Schwerpunkt bilden die folgenden 430 Seiten mit der Darlegung von „Döllingers Kirchenverständnis bis zum Vatikanum I". Dafür werden vor allem auch bisher von der Forschung kaum genutzte Vorlesungsnachschriften herangezogen. Vom Herausgeber in kluger Weise gestrafft, bringt der dritte Teil auf knappen 30 Seiten mit dem skizzierten „Ergebnis und Ausblick" Finsterhölzls „Erwägungen zu Döllingers Kirchenbild nach dem Vatikanum I", worin auch die ökumenischen Perspektiven einbezogen sind. Quellen- und Literaturverzeichnisse lassen in sorgfältiger Bearbeitung Umfang und Tiefgang der Forscherarbeit Finsterhölzls ermessen. Tatsächlich stellt das vorliegende Werk eine Art von Summa der bisherigen Döllingerforschung dar, die 1955 von Stefan Lösch's „Döllinger und Frankreich" eröffnet und, in den 60er Jahren vor allem durch die Briefeditionen Acton-Döllinger und zahlreiche historische Aufsätze von Viktor Conzemius gefördert, zunehmend ein weites Feld abgesteckt hat. Wer heute weiter nach Döllinger fragt, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen, obwohl und vielleicht auch gerade weil es viele Fragen offen läßt. Dies gilt um so mehr, als die ekklesiologische Frage der Unfehlbarkeit im theologischen Verständnis der Sache noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Auch läßt sich vom orthodoxen und alt-katholischen Verständnis der Kirche her Döllingers Nein zu den Definitionen des I. Vatikanum im entscheidenden Punkt wohl doch nicht auf, im Umkreis dieser Sache gewiß nicht zu übersehende und von Finsterhölzl mit Recht hervorgehobene, Mißverständnisse reduzieren.

Zugleich beginnen mit dem Fortgang der neuesten „Konfessionellen Dialoge", an denen die römisch-katholische Kirche wesentlich beteiligt ist, Fragen mehr und mehr sich einem Entscheidungsstadium zu nähern, die recht eigentlich der Höhenlage und dem Weitblick Döllingers entsprechen. Um so wichtiger ist es, daß die Arbeit Finsterhölzls für kommende Auseinandersetzungen durch ihre fundierte Sachlichkeit und Klarheit allen Resten etwa hier und dort noch nachwirkender Polemik im Verständnis Döllingers den Boden entzieht.

Werner Küppers

Karl Kupisch, Kirchengeschichte, I–V, Urban Taschenbücher 168–169. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973 f. Zusammen 792 Seiten. Je Band DM 8,—.

Karl Kupisch, einer der produktivsten Kirchenhistoriker unserer Zeit, besonders durch seine Arbeiten zum 19. und 20. Jahrhundert bekannt, legt mit seiner fünf-

teiligen Kirchengeschichte einen eigenständigen Wurf vor. Man spürt auf Schritt und Tritt, daß hier ein von der allgemeinen Geschichte zum Studium der Kirchengeschichte gekommener, zudem langjährige pädagogische Erfahrungen besitzender Autor für ein größeres Lesepublikum schreiben will, daß Kirchengeschichte anschaulich erzählt werden soll. Die lebendige Art der Darstellung mit ihrem Reichtum an Fakten opfert schnell wechselnden Moden keinen Weihrauch. Die starke Berücksichtigung der allgemeinen Geschichte hat freilich zur Folge, daß die dogmen- und theologiegeschichtliche Entwicklung allzusehr in den Hintergrund tritt. Auf Luthers Theologie der Frühzeit geht Kupisch z.B. auf knapp zwei Seiten und dazu nur allgemein ein, auf den Pietismus Speners entfällt gar nur eine halbe Seite. Die Verflechtung kirchengeschichtlicher Vorgänge mit der politisch-sozialen Geschichte wird zwar sehr eindrucksvoll an Details beleuchtet, aber selten im Kontext heutiger sozialgeschichtlich-soziologischer Forschung genauer reflektiert. Insofern bewegt sich diese Darstellung auf weiten Strecken noch in der großen Tradition der politisch orientierten Geschichtsschreibung der Lehrer Kupischs. Der durch Weber und Troeltsch ausgelöste Umbruch in der Kirchengeschichtsauffassung, wie wir ihn heute deutlich vor Augen haben, dokumentiert sich am ehesten im letzten Teil, für den Kupisch besonders gut gerüstet war. Er kann zusammen mit dem Band über die „Reformation" als Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne bezeichnet werden und geht auch auf die Entwicklung des neueren Katholizismus und der ökumenischen Bewegung ein.

F. W. Kantzenbach

Heinzgünter Frohnes / Uwe W. Knorr, (Hrsg.), Die alte Kirche. Band I der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, herausgegeben von H. Frohnes, H.-W. Gensichen und G. Kretschmar. Chr. Kaiser Verlag, München 1974. XC + 472 Seiten. Leinen DM 49,—.

Der vorliegende Band beginnt eine Reihe, die als Ortsbestimmung und Orientierungshilfe Mission als Lebensvollzug der Kirche neu verstehen lehrt. Das Heil in Jesus Christus konkretisiert sich in der Lebensgeschichte von einzelnen und Gruppen, greift jedoch immer über individuelle und Gruppeninteressen hinaus. Das Nachdenken über konkrete Ausprägung des christlichen Glaubens in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen Umwelt soll zur Bestimmung des eigenen Standpunkts und zum Vollzug des eigenen Glaubens heute helfen.

Zur altkirchlichen Mission werden grundlegende Aufsätze von Karl Holl, Hans von Soden, W. H. C. Frend und Einar Molland abgedruckt. Die weiteren Kapitel stellen die Themen „Missionarische Verkündigung", „Politische und gesellschaftliche Faktoren in der altkirchlichen Mission", „Das Christentum und die antike Bildung" und „Anknüpfung und Widerspruch" zur Diskussion. Die einzelnen Beiträge sind gründliche Untersuchungen, die mit ausführlichen Fußnoten zur weiteren wissenschaftlichen Arbeit anregen. Sie werden durch Register und Verzeichnisse, eine Karte und eine gut gegliederte Bibliographie ergänzt, die etwa 500 Titel (auch englische, französische, spanische, italienische und lateinische) umfaßt.

Auch wenn man meint, im Druck der Tagesarbeit die Konzentration zur wissenschaftlichen Lektüre nicht mehr aufbringen zu können, lohnt es sich, nach diesem Buch zu greifen und den einen oder anderen Beitrag zu lesen. Es ergibt sich eine Fülle von Anregungen zur heutigen Problematik des Christseins im Zusammenleben mit anderen. Hatte die alte Kirche auf Übersetzungen des Neuen Testaments in andere

Sprachen verzichtet und sich auf Griechisch und Latein gestützt, so lag darin eine Macht zur universalen Ausbreitung, die jedoch die breiten Massen ausschloß. Dagegen wurden mit dem Aufkommen nationaler Bewegungen Bibelübersetzungen in die eigene Sprache geschaffen, die den Massen das Christwerden ermöglichte, jedoch auf Kosten des ökumenischen Gedankens ging.

Heinzgünter Frohnes stellt dem ganzen Buch die gekürzte Fassung des ersten Kapitels einer eigenen Monographie voraus, die gesondert veröffentlicht werden soll. In ihr setzt er sich mit den Fragen auseinander, weshalb die Missionstheorie und nicht die Missionsgeschichte am Anfang der Missionsliteratur steht und weshalb sie so schnell zur Polemik entartete. Damit wird das Grundproblem angerissen, das dazu geführt hat, eine Reihe herauszubringen, die Kirchengeschichte als Missionsgeschichte begreift.

Jörg Schnellbach

Arno Schilson, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. (Tübinger Theologische Studien Bd. 3.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974. 352 Seiten. Kart. DM 36,—.

Was an der Dissertation von Schilson zunächst besticht, ist die sorgfältige Interpretation des Lessingschen Gesamtwerkes. Gerade eine Arbeit, die letztlich an Lessings theologischer Bedeutung interessiert ist, gewinnt dadurch an Gewicht, daß sie interdisziplinär vorgeht und auch solche Texte heranzieht, die man sonst dem Germanisten oder Philosophiegeschichtler überläßt. In der breiten Behandlung der Forschungsgeschichte und in der sorgfältig vorgehenden Interpretation Lessingscher Arbeiten bietet Schilson damit zugleich eine eindrucksvolle Einführung in Lessings Werk.

Das Buch von Schilson ist in drei Kapitel aufgeteilt. Das erste („Entfaltung der Ansätze in chronologischer Folge") geht geschichtstheologischen Ansätzen in der Zeit von 1742 bis 1769 nach. Das zweite und eigentliche Hauptkapitel (S. 89–276) mit dem Titel „Geschichte im Horizont der Vorsehung" konzentriert sich auf Lessings Schaffen nach 1770/71 und bietet die systematische Darstellung seiner Geschichtstheologie. Mit diesem doppelten Ansatz versucht Schilson dem Umstand gerecht zu werden, daß 1770/71 bei Lessing ein Bruch oder eine Neuorientierung angenommen werden muß. So stehen diese beiden Kapitel wie „Vorlage und Entfaltung" (S. 45) in einem interessanten Verhältnis zueinander, auch wenn dadurch gewisse Wiederholungen nicht zu vermeiden sind.

M. E. gelingt es Schilson überzeugend, die Vorsehung Gottes als den tragenden Gedanken Lessing'schen Geschichtsverständnisses herauszuarbeiten. Universalgeschichte als göttliche Dramaturgie – in diesem zielstrebigen und zum Heil konditionierten Prozeß findet Lessing die Möglichkeit, Geschick, Sinn und Auftrag des Menschengeschlechtes einzufügen.

In seinem dritten Kapitel („Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte") faßt Schilson zuerst die Grundlinien in Lessings Verständnis von Geschichte zusammen, kommt dann zu einigen kritischen Anfragen, um schließlich im kritischen Anschluß an Lessing einige Aspekte einer „Theologie der Geschichte als Theologie der Vorsehung" zu skizzieren. Trotz der Kürze dieser Betrachtungen und der zu holzschnittartig durchgeführten Auseinandersetzung vor allem mit J. Moltmann enthält dieser Abschnitt eine Reihe von Überlegungen, die bei der Suche nach einer relevanten Geschichtstheologie heute beachtet werden müßten. Mir leuchtet ein, daß Gottes Geschichtsmächtigkeit festgehalten werden muß, daß mithin „Theo-

logie der Vorsehung als Theologie des Vertrauens" (S. 312) entfaltet werden könnte. Beachtenswert ist auch die christozentrische Akzentuierung, die Schilson gegen Lessing in seinem Ansatz durchhält und die es ihm auch möglich macht, die Freiheit des Menschen als Subjekt der Geschichte zu betonen und zugleich als „geschöpfliche Freiheit" (S. 302) mit „Ergebung in die Vorsehung" (S. 309) zusammenzufügen.

Zwar insistiert Schilson darauf, daß sein geschichtstheologischer Ansatz den Menschen in die Lage versetze, aktiv an der Gestaltung von Geschichte zu arbeiten. Ob es allerdings ausreicht, die materiale und konkrete Verknüpfung dessen, was Gott in der Geschichte vorhat, mit dem, was der Mensch als Sinn und Aufgabe in der Geschichte erkennt, über den „verpflichtenden Spruch des Gewissens" (S. 304) herzustellen, ist mir sehr fraglich. Daß sich Gottes Wille in einer bestimmten Situation im Gewissen zu erkennen gebe, schafft noch keine Eindeutigkeit, weder für den einzelnen und noch viel weniger für das Handeln von Gemeinschaften. Hier ist weiteres Nachdenken unerläßlich; denn sonst fallen Gottes Geschichtsmächtigkeit und menschliches Handeln doch wieder auseinander, und es bleibt eine Theologie des Vertrauens ohne inhaltliche Substanz.

Geiko Müller-Fahrenholz

Julia Oswalt, Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. 137 Seiten. Kart. DM 26,—.

Die „Epoche der großen Reformen" unter Zar Alexander II. brachte – über die Aufhebung der Leibeigenschaft (1861) hinaus – einen tiefgreifenden Wandel der russischen Sozialverfassung. Die Folgen wirkten auch in den kirchlichen Bereich hinein, besonders in das Leben der Gemeinden. Das Überraschende aber war, wie in der hierarchisch geprägten orthodoxen Kirche jetzt die Gemeindegeistlichkeit lebhafte Aktivitäten entwickelte, wie man das Feld des Sozialen, eingeschlossen auch Aufgaben der Erziehung, für den pastoralen Dienst der Gemeinde reklamierte. Das Bild gemeindlicher Autonomie, wie es in den damals gegründeten kirchlichen Zeitschriften Zug um Zug entfaltet wurde, schien eine Möglichkeit der Zukunft. Aber, wie die Verfasserin nachweist, scheiterte die Entwicklung an der kaiserlichen Bürokratie und an der damaligen juristischen Situation. Der Forschung bleibt indes der Hinweis, daß es nicht notwendig „der Orthodoxie innewohnende Prinzipien" sein müssen, wenn die besondere pastorale Stellung der Gemeinde, ihre Sendung im Erzieherischen und im Sozialen in den orthodoxen Kirchen nicht so hervortritt, wie es sich der Westen wünschen würde.

Richard Boeckler

KIRCHENRECHT

Hans Dombois, Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953–1972. (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, Bd. 29.) Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1974. 388 Seiten. Leinen DM 42,—.

Die in dem vorliegenden Band zusammengefaßten 17 Abhandlungen des Verfassers, die aus seiner Arbeit in der Familienrechtskommission der EKD von 1953 bis 1973 erwachsen sind, können das lebhafte Interesse all derer beanspruchen, die mit der Fortentwicklung des Rechts von Ehe und Familie beschäftigt sind.

Den ersten Teil des Buches nehmen 5 Abhandlungen zum Eheschließungsrecht ein. Im zweiten Teil sind 4 Abhandlungen

zur Problematik der Mischehe zusammengefaßt. Drei Abhandlungen zum Ehescheidungsrecht schließen sich an. Der vierte Teil umfaßt schließlich 5 „Gesamtdarstellungen". Die abschließende Dokumentation" bietet zunächst einen Auszug aus der Denkschrift des Rates der EKD zur Reform des Ehescheidungsrechts. Der Charakter des folgenden Beitrags zum Widerspruchsrecht bei Zerrüttungsscheidungen wird dagegen nicht so recht deutlich. Ein Nachweis nicht abgedruckter Aufsätze, Rezensionen und Lexikonartikel des Verfassers und ein Personenregister (leider kein Sachregister!) runden den Band ab.

Wer mit dem Verfasser in der Aussage übereinstimmt, es fehle „eine umfassende, kritisch ausgewogene und gemeinverständliche Gesamtverarbeitung der sozialgeschichtlichen und systematischen Probleme des Eherechts" (S. 245; vgl. ÖR 1974/1 S. 130), wird sich vor allem den „Gesamtdarstellungen" zuwenden. Schon der Titel der ersten („Die Ehe – Institution oder personale Gemeinschaft?") enthält mit dem Wort „Institution" einen Zentralbegriff, um den das Denken des Verfassers seit vielen Jahren kreist (vgl. insb. S. 96 ff.). Auf die Kritik insb. Ernst Wolfs an dieser Institutionslehre sollen diese „Überlegungen zu einem modernen Eherecht" antworten (S. 13). Die Beurteilung der Schlüssigkeit dieser Antwort ist dadurch erschwert, daß es D. „nicht darum (geht), das geltende oder zukünftige Eherecht einer theologisch oder philosophisch zu begründenden Norm von Ehe zu unterwerfen, sondern zu ermitteln, was an *Wesen* und Gehalt der Ehe induktiv-phänomenologisch *sich zeige*" (S. 222). Den Traditionsbestand, den D. mit Genauigkeit und eindringendem Verständnis erhebt, interpretiert er lediglich, unterzieht ihn aber als ganzen keiner Kritik. D. weist zwar selbst auf den „veränderten Charakter der Ehe" hin (S. 236); sie hat „einen veränderten sozialen Stellenwert bekommen", „ist ihrer politischen Bedeutung entkleidet"; „auch die ökonomische Stellung der Ehe ist verändert". Konsequenzen für „ihre institutionelle Struktur als solche" darf das aber alles nicht haben. Das mag damit zusammenhängen, daß die Bedeutung dieser tatsächlichen Verhältnisse nicht nur für den Inhalt des Eherechts, sondern auch für das Gewichtsverhältnis von Vorgegebenheit und „Ehegestaltungsfreiheit" bei D. nicht recht deutlich werden will.

Die Untersuchungen des Verfassers tragen wichtige Materialien und Gesichtspunkte bei, die bei einer kritischen Würdigung des Traditionsbestandes nicht vernachlässigt werden dürfen.

Hanns Engelhardt

INFORMATIONEN UND DOKUMENTE

Evangelisches Staatslexikon. Begründet von Hermann Kunst und Siegfried Grundmann †. Herausgegeben von Hermann Kunst, Roman Herzog und Wilhelm Schneemelcher. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1975. XVI S. und 3122 Sp. Leinen DM 155,—.

Das „Evangelische Staatslexikon" hatte sich schon in der ersten Ausgabe (1966) als eine auf ökumenischer Basis und in ökumenischem Geiste gegebene, ebenso verläßliche wie umfassende Orientierung über die Grundfragen von Staat und Kirche, Gesellschaft und Politik, Recht und Wirtschaft erwiesen. In der jetzt vorgelegten 2. Auflage ist den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung getragen und das gesamte Material überprüft, umgearbeitet und ergänzt worden. Von den rd. 540 Stichwörtern sind 60 neu aufgenommen und über 90 neu verfaßt. Die Literaturangaben wurden auf den neuesten

Stand gebracht. Der Gesamtumfang hat sich damit um 435 Sp. erweitert.

Die mit großer Sorgfalt und Sachkunde vorgenommene Neubearbeitung hat ein Werk entstehen lassen, das für wissenschaftliches Studium und praktische Arbeit gleich wertvoll ist und an Klarheit des Aufbaus, Vollständigkeit des Materials und Ausgewogenheit des Urteils seinesgleichen suchen dürfte.

Kg.

Nahost-Konflikt. Dokumente, Materialien und Abkommen zur Entstehung und zum Verlauf des Konflikts zwischen Israelis, Arabern und Palästinensern. Herausgegeben von Ingomar Reinartz. (Heggen-Dokumentation 8.) Heggen Verlag, Opladen 1975. 232 Seiten. Kart. DM 12,—.

Die Heggen-Dokumentationsreihe nennt sich selber eine „kompakte Information". Dafür bürgt schon das Thema des 8. Bandes, der sich dem Nahost-Konflikt widmet und für den Ingomar Reinartz in lobenswerter Arbeit Dokumente und Materialien von der Balfour-Deklaration vom 2. November 1917 bis zur Rede Jassir Arafats vor der UNO-Vollversammlung im November 1974 zusammengestellt hat. Der handliche Paperback in einem rötlich verfremdenden Einband will über das Entstehen eines Konfliktes aufklären, der meist nur oberflächlich unter den Gesichtspunkten tagespolitischer Ereignisse gesehen wird. In der Tat: Manche politischen Einsichten unserer Zeit zeugen gerade im Nahost-Konflikt von historischer Unkenntnis.

Es ist beklemmend zu sehen, wie die neuere Geschichte des Nahost-Konfliktes einer quasi folgerichtigen Kette sich zuspitzender politischer Ereignisse gleicht, in der kriegerische Auseinandersetzungen wie zeitweilige Entladungen anmuten. Diese Zuspitzung ist seit der Rede Arafats vor der UNO im November 1974 weiter gegangen. Nur ein Jahr später kam es zu der Zionismus-Rassismus-Erklärung der UNO-Vollversammlung, die einen besonderen Höhe- bzw. Tiefpunkt dieser Entwicklung darstellt.

Aber der Band möchte nicht die scheinbare Auswegslosigkeit im Ringen der agierenden Kräfte aufweisen, die selber nur Spielball größerer Mächte und Einflußbereiche sind. Bei Zusammenstellung des Materials gaben die Bemühungen Kissingers Hoffnung auf das Wachsen einer kompromißbereiteren Haltung auf beiden Seiten. Die jüngsten Ereignisse im Libanon sind im Hinblick auf den innerarabischen Ausgleich eine Ernüchterung dieser Hoffnung. So ist die zerbrechliche Basis für den Frieden im Nahen Osten vorerst doch wieder die Angst der Kontrahenten vor einem nächsten, noch verlustreicherem Waffengang, den keine der beiden Seiten zum gegenwärtigen Zeitpunkt anzutreten bereit oder in der Lage ist.

Die Entwicklungen nach der Rede Arafats zeigen auf, daß sehr bald genug Material für einen Fortsetzungsband über den Nahost-Konflikt in dieser Dokumentationsreihe vorhanden wäre. Dabei sollten auch kirchliche Stellungnahmen zum Nahost-Konflikt berücksichtigt werden, da die Auseinandersetzungen im palästinensischen Raum nicht nur politische, sondern auch religionstypologische Züge aufweisen. Auf jeden Fall ist der vorliegende Band eine wertvolle Zusammenstellung für den, der sich mit Fragen des Nahostraumes beschäftigt.

Willfried J. Blank

Nationale Minderheiten in Europa. Eine Darstellung der Problematik mit Dokumenten und Materialien zur Situation der europäischen Volksgruppen und Sprachminderheiten. Herausgegeben und eingeleitet von Rudolf Grulich und Peter Pulte. Vorwort von Prof. Dr.

Johannes Hampel. (Heggen-Dokumentation 12.) Heggen-Verlag, Opladen 1975. 216 Seiten. Kart. DM 12,—.

Die vorliegende Untersuchung hat die in Europa vorhandenen nationalen Minderheiten zum Gegenstand. Nach einer Einführung in die Lage der Minderheiten in 16 Ländern Europas werden internationale und überstaatliche Dokumente, danach Dokumente und Materialien einzelner europäischer Staaten gebracht. Auch Verlautbarungen der nationalen Minderheiten selbst sind einbezogen worden. Adressen, Bibliographie, Statistik und eine Karte runden den äußerst instruktiven Band ab. Allerdings fehlt es nicht an Lücken und Unausgeglichenheiten. So wird die Gesetzgebung einiger Länder dokumentiert, die in der einführenden Darstellung fehlen, obwohl man gerade über die dortige Situation gerne Näheres gewußt hätte (z. B. Polen). Leider hat auch der doch mancherorts sehr wesentliche religiöse Aspekt des Minderheitenproblems kaum Berücksichtigung gefunden.

Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Die ersten beiden Aufsätze dieses Heftes von Prof. Kurt Stalder und Dr. Hans Frei sind dem Mitherausgeber unserer Zeitschrift, Prof. Werner Küppers, zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet. Sie behandeln Themen, mit denen sich der Jubilar jahrzehntelang befaßt hat und deren Relevanz auch in Sektion II der soeben zu Ende gegangenen V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi hervorgehoben worden ist.

Nicht minder bedeutungsvoll für die heutige ökumenische Bewegung sind Wesen und Struktur christlicher Gruppenbildungen, die von Prof. Hans Schmidt untersucht werden. Die wechselhafte Geschichte des Verhaltens der Russischen Orthodoxen Kirche dem ÖRK gegenüber behandelt K. Chr. Felmy in seiner überaus instruktiven Abhandlung, auf deren Hintergrund auch die neuesten Erfahrungen von Nairobi zu sehen sind. Zu den sog. Konsensustexten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt trägt A. Basdekis eine Reihe bedenkenswerter Gedanken aus orthodoxer Sicht vor, die den Anstoß dazu geben möchten, sich auch in anderen Kirchen eingehend mit diesem Dokument zu beschäftigen.

Schließlich greift Wolfgang Lienemann das immer mehr ins Zentrum ökumenischer Diskussion rückende Thema der Menschenrechte auf, das auch in Nairobi eine große Rolle spielte.

Das jüngste Ökumene-Dokument des Einheitssekretariats vom 7. Juli 1975 ist nicht nur außerhalb der katholischen Kirche auf erhebliche Kritik gestoßen. Wir verdanken Hans-Jörg Urban eine ausführliche und sachliche Würdigung dieses umstrittenen Textes.

Die beiden Berichte über theologische und kirchliche Vorgänge bei den Baptisten bzw. Methodisten sollten besondere Beachtung finden, da sie Fragen nach Sinn und Berechtigung freikirchlicher Existenz heute beantworten.

In Heft 3/1975 hatte Prof. Friedrich Heyer über die gegenwärtige Lage der Kirche Äthiopiens berichtet. Sein Assistent, Jan-Gerd Beinke, der kürzlich von einem Äthiopienaufenthalt zurückgekehrt ist, setzt diesen Bericht fort und vermittelt damit ein ergänzendes Bild von den tiefgreifenden Umwandlungen, denen sich die dortige Kirche mehr und mehr ausgesetzt sieht.

Das nächste Heft (2/1976) wird ausschließlich der V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi gewidmet sein. Um die Auflagenhöhe bemessen zu können, bitten wir ggf. rechtzeitig um Vorbestellungen, falls Sie über Ihr Bezugsexemplar hinaus weitere Hefte für Arbeitskreise usw. zu haben wünschen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Wiss. Assistent Jan-Gerd Beinke, 69 Heidelberg, Plankengasse 3 / OKR Willfried J. Blank, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Johannes Brosseder, 53 Bonn 1, Londoner Straße 17 / Dr. jur. Hanns Engelhardt, 6204 Taunusstein 1, Lessingstraße 32 / Wiss. Assistent Dr. K. Christian Felmy, 6483 Bad Soden, Weilersweg 7 / Pfarrer Dr. Hans A. Frei, Rabbentalstraße 55, CH-3013 Bern / Prof. Dr. F. W. Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14 / Prof. Dr. Werner Küppers, 74 Tübingen, Paul-Lechler-Straße 11 / Wolfgang Lienemann, 69 Heidelberg, Schmeilweg 5 / Dr. Geiko Müller-Fahrenholz, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts., Am Hang 10 / Prof. Dr. Hans P. Schmidt, 624 Königstein 2, Schönblick 6 / Dr. Klaus Schmidt, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, 7 Stuttgart, Vogelsangstraße 62 / Dozent Dr. Herbert Stahl, 2 Hamburg 70, Borgstücken 20 / Prof. Dr. Kurt Stalder, Fellenbergstraße 1, CH-3012 Bern / Pastor Heinz Szobries, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Hans-Jörg Urban, 479 Paderborn, Leostraße 19 a / Pastor Karl Heinz Voigt, 28 Bremen, Orleansstraße 5.

Aktuelle Theologie

Gerhard Bauer
Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt

Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen
1976. ca. 328 Seiten. Kt. ca. 42,– DM

Christliche Hoffnung darf die Sorge für die Gestaltung der Erde nicht abschwächen. Das Evangelium ist ein Ferment der Freiheit und des Fortschritts. Diese Aussagen des II. Vatikanischen Konzils hat J. B. Metz in seiner politischen Theologie konkretisiert. G. Bauer stellt diese Theologie systematisch dar und führt so zu einer tieferen Besinnung von Theologie und Ethik.

Richard Glöckner
Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas

Walberberger Studien. Theologische Reihe 9
1976. ca. 296 Seiten. Ln. ca. 46,– DM

Gegenüber der seit Jahrzehnten am Evangelisten Lukas geübten Kritik weist R. Glöckner auf, daß das Doppelwerk des Evangelisten nicht nur Glaubensverkündigung ist, sondern auch eine tiefe soteriologische Deutung des Lebens und Sterbens Jesu Christi enthält.

Tiemo Rainer Peters
Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers

Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht

Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag
1976. 224 Seiten. Sn. ca. 25,– DM

Peters leistet einen Beitrag, Bonhoeffer aus überwiegend theologisch-immanenten, gesellschaftslosen Interpretationen zu befreien und das Anliegen der politischen Theologie in einen deutlicheren politischen Kontext zu stellen.

Leo Zirker
Leben im Dialog

Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild
Mit einem Vorwort von Prof. Richard Egenter
1976. ca. 228 Seiten. Kt. ca. 24,50 DM

Mit Hilfe personal-dialogischer Kategorien entwirft Zirker das Bild eines priesterlichen Gemeindeleiters, der seinen Platz in der Mitte einer dialogisch strukturierten Gemeinde einnimmt. Für Spiritualität, Ehelosigkeit und die Formen der Interaktion und Kommunikation ergeben sich weitreichende Konsequenzen.

Raymund Schwager
Glaube, der die Welt verwandelt

1976. ca. 160 Seiten. Sn. ca. 19,50 DM

Schwager deckt jene Dimensionen des christlichen Glaubens auf, die für eine erfolgreiche Konfrontation mit den modernen Herausforderungen entscheidend sind.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Vorwort

Seit ihrem Bestehen gehört es zur Tradition der „Ökumenischen Rundschau", jeweils ein Sammelheft über die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen herauszubringen. Dies geschieht bewußt in einem gewissen zeitlichen Abstand zu der betreffenden Konferenz, denn es ging und geht dabei vorrangig nicht um äußere Fakten und erste Impressionen, sondern um die gewissenhafte Analyse der Vorgänge und Dokumente sowie um den Impuls und die Anleitung zur Weiterarbeit. So verschieden die nachfolgenden Beiträge in Sicht und Wertung des Geschehens von Nairobi auch sein mögen, so sind sie doch geeint in der Absicht, diesen Lernprozeß in unseren deutschen Kirchen in Gang zu setzen. Dabei ist nicht nur an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates im engeren Sinne gedacht. Wir glauben, daß gerade auch in jenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die dem Ökumenischen Rat nicht angehören oder ihm gar zurückhaltend gegenüberstehen, aufmerksam zur Kenntnis genommen und durchdacht werden sollte, was auf diesem großen Treffen der Weltchristenheit gemeinsam bekannt und erkannt, vorgeschlagen, angeregt und zur Stärkung christlichen Glaubens, Zeugnisses und Dienstes in der Welt von heute ausgesagt worden ist. Einige Beobachter aus solchen Kirchen, wie z. B. der römisch-katholischen, waren in Nairobi anwesend und haben von ihren Erfahrungen in diesem Heft berichtet.

Wir haben den unterschiedlichsten Stimmen und Standpunkten Raum gegeben, und letztlich trägt jeder Autor die persönliche Verantwortung für das, was er geschrieben hat. Doch erst im Hören und Abwägen dieser sich ergänzenden und korrigierenden Darstellungen und Deutungen kann sich der Leser sein eigenes Urteil bilden. Wir haben auch einige außerdeutsche Gesprächspartner zu Wort kommen lassen. Dadurch wird uns beglückend und verpflichtend bewußt, daß wir Teil der Weltchristenheit, aber eben auch nur deren „westdeutsche Provinz" (E. Lange) sind. Das setzt die Maßstäbe und Horizonte für alles, was wir nach Nairobi zu tun haben.

Als Anhang bringen wir das Wort des Rates der EKD zur Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi. Es ist eine der ersten Stellungnahmen von Mitgliedskirchen des ÖRK zu Nairobi.

Hanfried Krüger

Erwägungen zur theologischen Gestalt von „Nairobi“ [1]

VON HANS HELMUT ESSER

Der Schreiber solcher Erwägungen steht vor der Frage: Wie weit oder wie eng soll ich den Begriff „Theologie“ fassen? – Faßt er ihn *weit*, etwa ganz allgemein als „Nachdenken über gelebte Glaubenswirklichkeit“, kommt er mindestens quantitativ über die Theologie von Nairobi zu einem positiven Urteil. Er wird dann aber davon absehen müssen, wie das Nachdenken über den Glauben sowie dessen Konsequenzen vom Gegenüber des Glaubens, Christus, qualifiziert war. Er wird vielleicht nicht in erster Linie danach fragen, ob das *Subjekt* stimmt: *Jesus Christus* befreit und eint; ob ER anerkannt wird in allen Einzelaussagen, Proklamationen und Resolutionen dieser Fünften Vollversammlung.

Faßt der Beurteilende das Verständnis von Theologie *eng*, und zwar als Rede von Gott, von der Selbstbezeugung dieses Gottes *her* und auf das Zeugnis von ihm *hin*, das bei der Sache bleibt, dann wird auch quantitativ manches Ereignis von Nairobi diesem strengen Maßstab nicht standhalten.

Kein Teilnehmer, der sich von der lebendigen Glaubensgemeinschaft dieser Versammlung packen ließ, wird auf das *weite* Verständnis von Theologie verzichten können. Darum wird er aus Liebe zur ökumenischen Bewegung ebenso jedoch Freiheit und Einheit in Christus Hinderndes auch jenem *strengen* Maßstab aussetzen.

Ich möchte die theologische Gestalt von Nairobi nach altem Muster an einem Bild darstellen und dann an den Zügen dieses Bildes eine frühe Diagnose versuchen: Die Praktische Theologie ist die Krone der Gestalt Theologie, die christliche Lehre von Glauben und Handeln der Kopf, die ganze Geschichte der Kirche bis zur Gegenwart der Rumpf, dessen Arme das Ausgreifen der Kirche in die Wirklichkeit künden, die neutestamentliche Theologie entspricht den Beinen, die das Körpergewicht tragen, die alttestamentliche Theologie den Füßen, die fest eingestemmt in die Erde Gottes im Lande der Verheißung stehen. – Dabei geht es in diesem Bildvergleich nicht um ein wissenschaftliches Organisationsschema, das einem Lebensvorgang übergestülpt werden soll. Vielmehr wären Wirklichkeitsbereiche dieser Vollversammlung theologischen Disziplinen zuzuordnen auch im Sinne des Erkenntnisgewinns für die Theologie durch Nairobi, wie umgekehrt nach dem Anteil dieser Disziplinen an der theologischen Gestalt von Nairobi gefragt wird.

I.

Die *Krone* zeigte viele funkelnde Steine. Sie konnte sich sehen lassen. Sie lag als einigendes Band um einen nicht immer klaren Kopf. „Krone" ist hier nichts Verzichtbares. Sie ist – wie in vergleichbaren biblischen Bildreden – Siegeskrone, Zeichen, an dem die Würde des ganzen Leibes hängt. – Jeden Morgen neu einten Lob und Anbetung in vieler Völker Zungen und doch mit *einem* Thema die Vollversammlung in *einem* Gottesdienst. Das geschah am Arbeitsplatz, eines besonderen Wechsels hinüber in einen kultischen Raum bedurfte es nicht. – Wir reden jetzt nicht von dem für Christen selbstverständlichen Überbau über den Alltag. Wir reden von einem geistlichen Ereignis, das in vielen Varianten die Vollversammlung prägte, trug, sie gegenüber Krisen unaufsprengbar machte. Der Gegner im späteren Konflikt bekam dadurch nicht mehr das Gewicht eines Feindes, nur das eines irrenden oder mich nach meinem Irrtum fragenden Bruders. – Ehe diese Versammlung begann, war durch fleißige liturgische Vorbereitungsarbeit für sie die Mitte gefunden. Das neue ökumenische Gesangbuch „Cantate Domino" (Bärenreiter-Verlag, Kassel 1974) und das eigens für Nairobi erstellte Gottesdienstheft (Risk, Nr. 2 und 3, 1975) werden noch gültig sein, wenn manches von den Fluten Papier, die sich über die Teilnehmer ergossen, auch in seinen besten Inhalten längst vergessen ist. In Ergänzung durch die zum Teil noch vor Ort entstandenen Vertonungen stehen damit zeitgenössische Gottesdienstsprache und -musik der ganzen Ökumene zur Verfügung, die über Sprach- und Konfessionsschranken hinweg an vielen Orten der Erde genutzt werden können, zumal außer den drei offiziellen ökumenischen Sprachen auch noch über 20 weitere in dem Liederbuch vertreten sind. Getragen von jungen Musikanten, in den Lieblingsrhythmen der jungen Kirchen und der Jugend gespielt, verband diese Kirchenmusik alle Generationen und damit ebenso traditionelle wie geistbewegte unabhängige Kirchen. – Wer weiß, welche Mühe es kostet, jährlich nur wenige ökumenische Gottesdienste am Wohnort zu gestalten, wird den spontanen Dank verstehen, der in Nairobi den Mitarbeitern an den genannten Werken, für die stellvertretend Frau Doreen Potter und Pfarrer Fred Kaan erwähnt seien, und ihren Interpreten, der Gruppe Peter Janssens aus Westfalen, zukam. Wir lernten im Miterleben neu, daß die „geistlichen Lieder" (Kol 3,16) eine Gabe des Heiligen Geistes sind. Die Teilnehmer aus der Ersten und Zweiten Welt sahen und hörten mit Staunen, daß man in der Dritten Welt gottesdienstliche Freude auch mimisch, tanzend, laufend, mit Trommeln und Pauken – wie in den Psalmen! – erfahren und weitergeben kann; ob dies eine allgemeinverständliche Kommunikationsweise des Glaubens sein wird? Am Rande des Geschehens, aber offiziell abgekündigt, alle einladend und je nach Kraft und Wagemut besucht, fand die gottesdienstliche Vielfalt ihren Ausdruck

in gottesdienstlichen Workshops, freien Gebetsgemeinschaften, Bildmeditationen, Treffen und Tischgemeinschaft mit den Randsiedlergruppen der kenianischen Gesellschaft. Unter solchen Bedingungen drängt sich die Regel auf: Wo der Gottesdienst nicht in erster Linie kultisch esoterisch bestimmt ist, vielmehr durch die überraschende *Gemeinschaft*, die Gott selbst schenkt und ermöglicht, fällt die Fortsetzung dieses Gottesdienstes im Alltag der Welt leichter.

Sollen wir über die gesonderten Eucharistiefeiern der orthodoxen Teilnehmer klagen? Sicherlich können wir sie einen leidigen „Sprung" in der Krone nennen, vor allem weil sie keine offene Kommunion zuließen. Dennoch steht dieses Sonderverhalten als maximalistisch orientiertes ebenso für ökumenische Freiheit wie die Anfrage der Heilsarmee u. a., ob sie durch die Zielsetzung der eucharistischen Einheit nicht indirekt ausgeschlossen seien. Über ihre Erkenntnis hinaus und über die ernstgenommene Anerkennungspflicht der bisher knappen ökumenischen Bekenntnisformel gegenüber sollte keine Glaubensgemeinschaft zu funktionalem Uniformismus gezwungen werden. Es wäre zu prüfen, ob die Studie „Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt" (Accra 1974) in ihrem Bemühen über das Beschreiben hinaus in bester Absicht nicht schon einige Schritte zu weit geht.

Die gemeinsame Abendmahlsfeier aller Nichtorthodoxen geschah in der Mitte der Tagungszeit eindrucksvoll einsetzungsnah. Sie ließ in ihrer Einheits*breite* die der Leuenberger Konkordie schon weit hinter sich. Kräftiges Brechen des Brotlaibes, Abbrechen vieler von diesem *einen*, wie es gemeinsame Teilhabe *sichtbar* macht (1Kor 10,17), Kelchausteilen die langen Reihen der Teilnehmer an ihren Arbeitsplätzen entlang durch Ordinierte und Älteste, Kenianer vom anglikanischen bis zum freikirchlichen Vertreter, diese Art der Feier ließ hoffen. Die Mischung von reformiertem Austeilungsbrauch und anglikanisch-lutherischer Liturgie, die jetzt eine ostafrikanische und südindische ist, beeindruckte auch die anwesenden römisch-katholischen brüderlichen Delegierten so, daß einige – nach eigenen Aussagen – hätten ganz mitfeiern mögen, aber aus begreiflichen Gründen kirchlicher Disziplin sich der Kommunion enthielten.

Ein zentraler Stein fehlte in der Krone: die tägliche Verkündigung des Wortes Gottes in der *Anrede*. Sie fehlte sogar im großen Abendmahlsgottesdienst. Es fiel also ein „essential" reformatorischer Abendmahlstheologie aus. So sehr das Abendmahl selbst Verkündigung ist, so wenig kann es der Wortverkündigung entraten. Die nach Vaticanum II gültige katholische Regel: „Keine Meßfeier ohne Predigt!" ruft uns zur Selbstkritik. – Der dem Abendmahlsgottesdienst in Nairobi um einen Tag vorausgegangene Vorbereitungsgottesdienst vermochte den erwähnten Mangel nicht zu ersetzen. Jedoch hatte er durch seine gesamtrepräsentative Leitung den Vorzug, den Verkündigungsdienst ordinierter Frauen

den Kirchen sichtbar zu machen, die zu jenem Stand der Freiheit in Christus noch nicht vorgestoßen sind.

Geistliche Verbundenheit schloß auch die kleinen Gemeinschaften der 80 *Arbeitsgruppen* zusammen, die, aus etwa 15 Teilnehmern gleichen Sprachvermögens geordnet, sich um die Auslegung von Bibeltexten und ein gemeinsames Verständnis des Konferenzthemas bemühten und wie selbstverständlich mit Gebet begannen und endeten. Sie bildeten die wirksamsten Integrationskerne der gesamten Tagungsarbeit, machten Ökumene durch persönliche direkte Zusammenarbeit anschaulich, nachhaltig und dauerwirksam (s. S. 145 f.).

Gehört die christliche Kybernetik, die *Menschenführung*, auch zur Praktischen Theologie, dann muß in bezug auf Nairobi noch von einer sehr stumpfen Stelle im Glanz der Krone gesprochen werden. Wenn die Vollversammlung, wie ihr lobend nachzusagen ist, sich als *Kirche* verstand, war ihr der *präsidiale* Leitungsstil, der dazu häufig sogar rauh geübt wurde, unangemessen. Die Mitte zwischen diesem Stil und einem noch nicht erreichten konziliaren wird in Zukunft nur der *synodale* sein können. Er erfordert viel mehr Zeit zur Rückkoppelung an die Delegiertengruppen, zur Willensdelegation von unten nach oben auch noch während des synodalen Zusammenseins. Das bedeutet organisatorisch: eine Überfrachtung mit Überflüssigem vermeiden und eine Konzentration auf wenige Referate und übersehbare Arbeitsaufgaben versuchen! In Nairobi besserte sich auch nach einem explosionsartigen Protest nur das Abstimmungsverfahren, nun gewissenhafter, aber immer noch prinzipiell öffentlich und mit dazwischenfotografierenden Reportern durchgeführt. Man versuchte weiter, die Versammlung unter zeitweiliger Abänderung der Tagesordnung mit jähem Verteilen heikler politisch-ethischer Beschlußvorlagen zu überfahren. Soweit der Stil des Abschneidens von Voten, der beliebigen Auswahl aus Wortmeldungen, des Zwanges, sich schon vor Verlesen einer Vorlage oder eines Referates dazu zu Wort melden zu müssen, durch die Geschäftsordnung gedeckt ist, sollte diese schleunigst geändert werden. Wohltuend unter diesen Zwangsmaßnahmen der unermüdliche Einspruch des Präsidenten des Reformierten Weltbundes gegen sie! Ähnliche grobe Verfahrensmängel, als deren Folge die Delegierten dann ihre eigenen, mit viel Freude und Fleiß erarbeiteten hochqualifizierten Thesenbeiträge nicht mehr wiedererkannten, wären auch aus einigen Sektionen zu melden. Sie sind nicht durch formalen oder inhaltlichen Ergebniszwang, der dem Management auferliegt, gedeckt. Ich erwähne diese Mängel, die der Versammlung erhebliche Kreislaufstörungen verursachten, nicht aus distanziert diagnostischem Interesse. Ich suche ihre Ursache auch jenseits verständlicher organisatorischer Fehler. Ordentliche synodale Verfahren zu üben und auch bei anderen darauf zu achten, gehört für den Reformierten zum Bekenntnisstand, ist doch für ihn die disciplina,

die Ordnung der versammelten Gemeinde und zusammenlebenden Christenheit *nach* Wort und Sakrament das dritte Kennzeichen der Kirche. Und Nairobi zählte auch unter den 80% Neulingen eine hohe Zahl gediegener Ältester aus mancherlei Konfessionen und Denominationen, die meisten von ihnen mit sehr *guter* synodaler Erfahrung, die der Fortsetzung wert gewesen wäre.

II.

Fahre ich in der Beschreibung der theologischen Gestalt fort, werde ich manche Assoziation an eine Hieronymus Bosch-Figur nicht vermeiden können, jene bizarre Mischung von anspruchsvollem und zugleich zuckend verzerrt erscheinendem Ausdruck. Manchmal drängte sich in den Krisenphasen der Tagung das Jesaja-Zitat auf (1,5b): „Das ganze *Haupt* ist krank, das ganze Herz ist matt." Und das nach so mitreißenden Anfängen der ökumenischen Theologie, wie sie mit Namen wie Visser 't Hooft, H. Kraemer, L. Newbigin, St. Neill u. a. verbunden sind! Das kranke „Haupt" steht für gemeinsame christliche *Lehre* (oder Nichtlehre), ohne die (bzw. mit der) Konsensus angeblich auch möglich ist; das matte „Herz" für die pragmatische Abgehetztheit, die aus solchem Wahn resultiert. Eine synkretistische Christologie (so M. M. Thomas) als erstrebenswert zu erwägen und ausgerechnet Thomas Müntzers Elan, wenn auch nur in kurzem provokativem Aufleuchtenlassen, als exemplarisch anzubieten (so Ph. Potter), signalisiert ebenso eine bedrohliche Lehrschwäche, wie den Ministerpräsidenten eines jungen Staates sich rhetorisch aufbauen zu lassen – und sei es auch in bester aufklärerisch linkshegelianischer Absicht –, dessen rätesozialistisch-utopisches Kartenhaus schon bei den ersten kritischen Anfragen gerade aus der afrikanischen Welt in sich zusammenbricht. Besonderer Dank gebührt Burgess Carr, der in wenigen Sätzen den Redner des Irrealismus überführte![2] Wußte der erstgenannte Referent nicht, daß Beschlagnahme vorhandener religiöser Wirklichkeit oder vorgegebener Denk- und Sprachstrukturen durch die Christusbotschaft etwas anderes ist als Synkretismus? Was soll die positive Zitation des gescheiterten Apokalyptikers Müntzer, der nur außerhalb der Kirchengeschichte als Lükkenbüßer in einer einseitigen Sozialgeschichte ein wenig Schule machte, in einem ausgewogenen Rechenschaftsbericht? Für Manleys Auftreten gälte die Grundregel der Organisation, polare Konzeptionen nie ohne ein Gegenreferat zu lassen. Gleiches gilt für das Referat des amerikanischen Theologen McAfee Brown, der aus sehr ernstzunehmender persönlicher Erfahrung als Gegner des Vietnam-Krieges redend, eine Konflikt-Christologie vortrug, die Christus den großen Entzweier nannte. Es hätte die Versammlung weiter geführt, wäre theologischen Positionen, wie denen Borovoys oder van den Heuvels, die vor solcher schmalbasigen gesetzlichen Christologie ohne Verheißungsinhalt warnten, rechtzeitig

das Gegenreferat angeboten worden. – Sind die Tage der europäischen Theologie im weitesten Sinne so gezählt, daß man sie übersah oder aus Prinzip nicht zu Worte kommen ließ, auch den Intentionen des Stabes so nahestehende Theologen wie Jürgen Moltmann oder Hendrikus Berkhof nicht? So kam die Vollversammlung, von Andeutungen abgesehen, um den Vortrag sowohl der systematisch-anthropologischen wie der pneumatologischen Dimensionen der in Christus geschenkten Freiheit, und zwei noch offene Uppsala-Aufträge blieben weiterhin unerfüllt.

Um so erfreulicher, daß gerade das Referat eines Naturwissenschaftlers, des australischen Genetikers Charles Birch, dem kranken Kopf neues klares Profil gab. Seiner ernüchternden naturwissenschaftlichen Analyse des gegenwärtigen Standes unseres Schöpfungshaushaltes ordnete Birch eine vor allem Gen 1, der Lehre vom Mandatarauftrag des Menschen über die Erde, dann Röm 8, Kol 1 und Joh 1 verpflichtete *Schöpfungstheologie* zu, wegweisend für Theologen, Naturwissenschaftler, Techniker, die Christenheit insgesamt und durch sie die Menschheit:

„Wir brauchen eine Wertung der Schöpfung, die von einer Hierarchie des Eigenwertes (des Menschen und des Sperlings) ausgeht und die Idee von den Rechten der nichtmenschlichen Natur mit berücksichtigt. Wenn das Leben auf dieser Erde erhalten werden soll, dann vielleicht dank jenes gefährlich engen Spielraums der Sensitivität derer, für die die Natur mehr als einen Nutzwert hat und die jene ‚ehrfürchtig-rezeptive' Haltung besitzen . . ."

„Wir brauchen eine furchtlose Erforschung der Frage, was die Einheit von Natur, Mensch und Gott im Lichte der Wissenschaft und eines erweiterten Ökumenismus, einschließlich afrikanischer und asiatischer Kulturvorstellungen, bedeutet."

Es wäre beckmesserisch, hier gleich einen Panentheismus oder eine bloße Neuauflage der „Ehrfurcht vor dem Leben" zu wähnen. Aus dem aufrüttelnden Referat Birchs, das auch mit einer Fülle hierzulande noch nicht zur Kenntnis genommener Literatur bekanntmacht, wären viele Schlüsselsätze zu zitieren. In Summa geht es Birch um die rechte Ausfüllung unserer Schlüsselstellung in der Interdependenz von Gott-Mensch-Welt, die sowohl vom Hören auf Gottes Wort wie vom verantwortlichen Beachten der erkannten Gesetzmäßigkeiten der Schöpfung abhängt und der Ausbeutung, Willkür und Zerstörung des Mitgeschaffenen ein Ende setzt, unsere Rebellion in den ermöglichten liebenden Gehorsam wandelt. Mit diesen Anstößen hat die Ökumene ein lohnendes Dauerthema auf allen Ebenen, das ihr zugleich vom zweiten Glaubensartikel aus die Bedeutung des vernachlässigten ersten Satzes des Credo aufschließt.

III.

Der *Rumpf* der theologischen Gestalt von Nairobi bot die ganze geschichtliche Vielfalt der Ökumene dar von der ehrwürdigen Starre und Erhabenheit der orthodoxen Kirchen über die reformatorischen Kirchen der Mitte, die klassischen Freikirchen, theologisch „links" von ihnen, die stark auf nationale und völkische Identität bedachten jungen Konfessionskirchen der Dritten Welt bis hin zu den z. T. neu aufgenommenen unabhängigen, d. h. nicht in eine weltweite oder nationale Konfessionsfamilie integrierten Kirchen. In Farben ausgedrückt: Die theologische Gestalt reichte vom Schwarz der orthodoxen Priester- und Bischofsgewänder, dem Lila und Rot episkopaler Kirchen, der Alltagskleidung der nachreformatorischen und von ihnen geschichtlich abhängigen Kirchen bis hin zur Folklore-Tracht, vor allem der Afrikaner. Die unabhängigen Kirchen erschienen gleichsam wie flatternde, nur leicht angeheftete schillernde Fahnenstücke auf der linken Seite dieses bunten theologischen Gewandes.

Entsprechend sah die theologische Grundhaltung und Selbstdarstellung der Kirchen aus. Die Orthodoxen – wohl schon im Vorgriff auf das Große Konzil der Orthodoxie – zeigten die größte Geschlossenheit, sowohl in regelmäßigen gemeinsamen Eucharistiefeiern wie im Fehlen bei der allgemeinen Herrenmahlfeier, ebenso im freundlichen Vortrag ihrer nicht ergänzungsbedürftigen selbstwirkenden ontologischen Konzeption von Lehre, Kirche und Universalgeschichte, in der es angeblich keine Probleme des technischen Säkularismus gibt, weil die „Transfiguration der Welt" (das war das von ihnen meistgebrauchte Zauberwort) in der Auferstehung Jesu Christi schon geschehen ist und sich im Kultdrama ihres Gottesdienstes und ihrer Eucharistie immer neu auf diese arme Erde herabsenkt. Neu schien mir die Verbindung dieses Konzeptes erstmalig mit einer scharfen Polemik gegen einen seit Augustin bestehenden abendländischen Dualismus von Natur und Gnade, der uns angeblich die universale Zusammenschau von Heil und Geschichte, Schöpfung und deren Gestaltung, einzelnen und Gesellschaft erschwere. Auffallend, daß alle orthodoxen Vertreter – aus diesem Grunde? – jeweils unbedenklich ihre nationalen bzw. völkischen politischen Interessen durchzusetzen oder zu wahren versuchten; an dieser Stelle höchst unkritisch gegenüber ihrer eigenen Forderung, die Theologie vor politischer Überfremdung zu bewahren (s. S. 144 ff.).

Die reformatorischen Kirchen der nördlichen Halbkugel hatten sich wohl am stärksten durch die Gesamtplanung und das vor allem von einigen Vertretern des Genfer Stabes schon lange vor Beginn der Vollversammlung entschieden vorgetragene Vorverständnis des African Challenge, der afrikanischen Herausforderung, bestimmen lassen. Ihrer Theologie war das Wort entzogen (s. S. 139), darum schwiegen sie auch meist im Plenum und übten sich im geduldigen Zu-

hören; Ausnahmen bildeten vorwiegend Vertreter kleiner Staaten oder Sprachgruppen, z.B. ein Westschweizer, der ohne Seitenblicke je die notwendigen theologischen peinlichen Fragen stellte, eine lutherische Norwegerin, die im Auftrag ihrer Kirche deren Austritt androhte, falls man die biblisch-theologische Basis des gemeinsamen Redens und Handelns noch weiter verlassen würde. Nur ganz verhalten kamen von seiten des reformatorischen Blocks Fragen der theologischen Anthropologie, speziell der zentralen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zur Sprache. Von diesem Sachverhalt aus lohnte sich für spätere Analysen das Thema: Welche Rolle spielte(n) Paulus (und Luther) in Nairobi?

Angesichts dieser geplanten Lähmung äußerst wichtig der Part der diesmal stark bevorzugten Methodisten! (Vermutlich kam es zu dieser Bevorzugung, weil der Generalsekretär ihnen konfessionell verbunden ist und sie ihm am ehesten die Durchsetzung seines Aktionsansatzes ohne Beeinträchtigung der evangelikalen Forderungen zu gewährleisten schienen; vgl. S. 146 f. zum Referat Arias.) Generell läßt sich feststellen, daß dieser Balanceakt gelungen ist, nicht zuletzt durch das nachwirkende Gegengewicht der Weltkonferenz für Evangelisation, Lausanne 1974, gegen eine reine sogenannte „politische Theologie". Ungeachtet wenig besagender Mehrheiten bei den politisch-ethischen Resolutionen wurde einerseits die Politisierung der Vollversammlung vermieden und andererseits den evangelikalen Gruppen die Verpflichtung auferlegt, die Dimension der politischen Diakonie in ihr theologisches Denken einzubeziehen. Hier wäre noch manche Hilfe für die afrikanische Situation und ihre Beurteilung von dem (leider so bald nach Nairobi verunglückten) wachen evangelikalen Theologen Dr. Byang Kato zu erwarten gewesen, der am Rande der Konferenz einen versöhnenden Einfluß ausübte.

Was ist das Faszinierende der methodistischen Theologie? Sie ist kairologisch ausgerichtet, d.h. sie kennt den Zeitpunkt der aktuellen Gültigkeit bestimmter biblischer Erkenntnisse und setzt sich radikal deren Durchsetzung aus. Aber auch dieser Ansatz hat zwei Gesichter: Er geht völlig fehl, wenn er sich zu einem objektivierten Programm ausgestaltet – daher die Farblosigkeit des Rechenschaftsberichts des Generalsekretärs –, und er kann mitreißen, wenn er die Gebrochenheit der Theologie des Kreuzes nicht vergißt – so in der nichtprogrammierten spontanen Schlußverkündigung Philip Potters, welche die Hoffnung des zuversichtlichen Exodus zusagte.

Die afrikanische Herausforderung fiel nicht aus, aber sie geschah anders als erwartet, weil die Glaubenserkenntnis unserer afrikanischen Brüder und Schwestern sich stärker erwies als der ideologische Paternalismus ihrer weißen selbsternannten Wortführer. Die frühere und die fortbestehende Bevormundung durch die Erste und Zweite Welt, die Verflechtung von Religion, Macht und Gewalt,

wie sie wirkte oder wie sie rückblickend aufgefaßt wird, sie kam in der Anklage zu Wort. Dieser folgte jedoch das Eingeständnis der eigenen Schuld aneinander (s. a. das S. 138 erwähnte Votum Burgess Carrs), die Selbsterkenntnis vielfacher Schwächen, allein mit den Problemen des Überlebens fertig zu werden. Wir werden beides nicht anders deuten können als den Ruf nach endlich glaubwürdiger Partnerschaft von unserer Seite, und zwar in vielfältigen, personenintensiven, je übersehbaren „Projekten". Die afrikanische Behauptung, daß es keine allgemeingültige afrikanische Problemlösung gebe, sondern jede regional oder national verschiedene Situation ihre eigene Lösung verlange, erwies sich als die wirklichkeitsnahe. – Es war auch ein Stück angewandter Christologie, wenn die südafrikanischen Delegierten in Gesprächen und Interviews immer wieder betonten, daß die Stunde des Aufstandes noch nicht gekommen sei, sondern noch der Verhandlungsspielraum über die Abschaffung rassendiskriminierender Gesetze und Wirklichkeiten entschlossen genutzt werden müsse. Wenn es zutrifft, daß zwei große südafrikanische Gegner der „getrennten Entwicklung" nur deshalb durch die Nominierungsprozedur zum Zentralausschuß fielen, weil sie ebenso große Ireniker sind, wäre von den Verantwortlichen für solche „Taktik" Rechenschaft zu verlangen. Mir ist ohnehin bis heute nicht einsichtig geworden, was Prügelknaben- und Boykottmaßnahmen mit jenem Christus zu tun haben, der der Befreier ist, für uns gestorben, „als wir noch Feinde waren" (Röm 5,10). – Die ganze Vollversammlung hat den afrikanischen Kirchen zu danken für die überwältigende Liebe und Gastfreundschaft, dafür, daß nicht der Geist der Herausforderung, sondern der Versöhnung den Ton angab und eben darin die Provokation zu Dienst und Liebe zum Zuge kam.

Zum äußersten, bewegten Flügel der Ökumene, zum enthusiastischen Christentum: Reicht der Oberbegriff der *Spiritualität* aus, das ökumenische Verständnis für die (nur?) ekstatisch wirkenden Gruppen der unabhängigen Kirchen zu gewinnen? Diese Frage werden zunächst die afrikanischen Konfessionskirchen ohne jegliches Konkurrenzdenken geistlich beantworten müssen, denn für sie besteht zumindest die Sprachbarriere nicht. Sie werden dabei vermutlich ebensowenig am Problem der fließenden Grenzen zwischen Enthusiasmus und echter Geistbegabung vorbeikommen wie einst die Korinther. Und sie werden voneinander die Eindeutigkeit des Wortes Gottes in der Auferbauung der Gemeinde Jesu Christi verlangen müssen. Weil diese Fragestellung z. Z. durch die ganze ökumenische Bewegung geht, auch durch ihren römisch-katholischen Teil[3], ist für die ganze Ökumene die wichtige Grundlagenklärung einer schriftgemäßen Lehre vom Heiligen Geist gefordert (s. S. 139), welche die Freiheit und den Reichtum des Wirkens des Geistes wie seine Selbstbindung an das Wort und die von Christus eingesetzten Sakramente umgreift. Der Geist ist uns verheißen als Geist der

Kraft und der Liebe und der Zucht (2Tim 1,7). Daß er auch die afrikanischen Kulturen beschlagnahmen muß, statt sich mit ihnen zu vermischen (s. S. 138 zur Frage des Synkretismus), zeitigt an die alten Kirchen die Rückfrage, wieweit sie selbst ihren zivilisatorischen und kulturellen Stand dem Zugriff des Geistes Gottes aussetzen. Die erschreckende und darum heilsame Warnung Jesu vor der Sünde wider den Heiligen Geist, die sich der von ihm gegebenen Erkenntnis und seinem Gebot der Stunde widersetzt (Mt 12,31), gilt für alle. – Insgesamt scheint mir damit die Aufgabe gestellt, analog zur Bekenntnisentwicklung in der frühen Kirche, das nur durch eine doxologisch-triadische Formel ergänzte christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates zu einem trinitarischen auszuweiten, das sowohl den Schöpfungsglauben wie die Dimensionen des dritten Artikels in heutige Sprache faßt.

Die *Hände*, die aus dem bunten theologischen Gewande heraus in die Jetztzeit greifen, tun das mit je verschieden großer Genauigkeit, mit je unterschiedlich gesteuerten Reflexen. Die „rechte" Hand hat auch in Nairobi im wesentlichen klar zugegriffen dort, wo es um Einheit der Ökumene, Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Zusammenrückens der Kirchen ging, um die Spannung zwischen Dialog und Zeugnis, um die freiheitliche Erziehung zur Freiheit (vgl. die Sektionsberichte I–IV). Vielleicht wären dem zu Recht allseitig bejubelten Beschluß über die Fortführung der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche einige zusätzliche Worte der Bußfertigkeit, wie sie von der anderen Seite die Papstbotschaft und die Erklärung Kardinal Willebrands enthielten, gut bekommen. Grund dazu war vor allem in den völlig unzulänglichen Greifbewegungen der „linken" Hand gegeben, die nach allem und jedem ausgriff von „Angola" bis nach „Ost-Timor" und nichts richtig halten konnte, einer ungeübten Kinderhand ähnlich. Fast das ganze Feld der aktuellen konkret politisch-ethischen Äußerungen lag im argen, nach der Weise des Zustandekommens *wie* nach der Güte und Wahrheit der Inhalte. Die große Ausnahme sei vorweg mit dankender Anerkennung hervorgehoben: Die mutige Abweisung der äußerst rassistischen Antizionismus-Deklaration der UNO durch Generalsekretär Philip Potter! Diese Klarheit hat schon mit den Vorgängen des Zustandekommens zu tun: Das eindeutige Zeugnis *eines* Mannes steht für sich. Es findet die Zustimmung derer, die sich frei dazustellen, ohne jedes Abstimmungsverfahren. Das ist – wenn dieser hohe terminus gelten darf – die prophetische Seite der politischen Ethik, die ihre eigene Berechtigung aus Vollmacht besitzt. – Zwischen ihr und der synodalen (s. u.) liegt die Fehlpraxis feilschender Ausschüsse, die sogar den hohen Namen „Weisungsausschüsse" in Anspruch nehmen, in keiner Weise mit der Arbeit der Vollversammlung verzahnt sind, nach zufälligen Mehrheiten entscheiden und deren Produkte dem Plenum wie manipulierende Überrumpe-

lungsversuche vorkommen müssen. Das meist nur kurze Gerangel im Plenum um solche Vorlagen hat pseudo-synodale Funktion. – Die wahrhaft synodale Bewältigung politisch-ethischer Entscheidungen, was den Verfahrensweg angeht, bestünde in peinlich genau eingehaltenen Rückkoppelungsvorschriften zwischen Delegierten, Delegiertengruppen, Plenum und Sachausschüssen, im äußersten Ringen um Einmütigkeit im Plenum, in der Festsetzung hochprozentiger Mehrheitsnormen (nur Zweidrittelmehrheit genügt m.E. nicht), in der Möglichkeit geheimer oder zumindest schriftlicher Abstimmung – je mehr Vertreter von Kirchen aus totalitären Staaten anwesend sind, zu deren Schutz um so wichtiger –, im schriftlichen Festhalten auch der Zahl der Gegenstimmen und Enthaltungen und im Protokollieren des Minderheitsvotums. Entsprechende Bekanntgabe im Berichtsband versteht sich von selbst. In all dem sollte eine ökumenische Vollversammlung nicht nur besser sein als der derzeitige miserable Zustand der UNO, sondern auch besser als das demokratische Parlament.[4] Es ist liebevoller und der Wahrheit gemäßer, nichts zu beschließen, als die Mitsynodalen in ihrem Gewissen zu verletzen. – Inhaltlich gilt für politische Ethik die Grundregel, daß sie nur dort glaubwürdig ist, wo sie auch mit der Existenz vertreten werden muß. Zu dieser späten Erkenntnis kam in Nairobi noch die Delegation der Kirchen aus der Sowjetunion, nachdem sie vorher ungehemmt eine Reihe von Verurteilungen hin in andere Regionen der Erde mitbeschlossen hatte. Das politische Moralisieren zum Fenster hinaus ist unterethisch, es überspringt die peinliche Frage „Herr, bin ich's?". Ich habe den Eindruck gewonnen, daß wenigstens die Anfänge der geforderten politisch-ethischen Selbstkritik im Sinne des Lernens aus Fehlern aus dem Durcheinander der einschlägigen Resolutionen resultierten. Weitere Regeln sind allzu simpel, müssen aber dennoch genannt werden: Die Resolutionen sollten wenigstens der statistischen Richtigkeit entsprechen, die *Voraussetzung* der geschichtlichen Wahrheit ist, die beansprucht wird. Sie sollten nicht einseitig schielen. Sie sollten, wo sie lebensnotwendig für die Menschheit oder für unterdrückte Gruppen in ihr reden müssen, keine kollektivegoistischen Rücksichten auf die eigenen nationalen oder Blockinteressen der Redenden nehmen. Das wird aber nur zu erreichen sein, wenn der Auftrag des Volkes Gottes von allen dem Auftrag der Völker übergeordnet wird. Wenn in der Angola-Resolution nur der notorische Prügelknabe Südafrika eine weitere Ohrfeige bekommt, aber von 12 000 Kubanern, 300 Millionen Dollar sowjetischer Waffenhilfe und dem Eingreifen anderer Interventen nicht namentlich die Rede ist, die beiden nicht mehr opportunen, früher ebenfalls vom Sonderfonds unterstützten Befreiungsbewegungen fallengelassen werden wie heiße Ware, dann wird der Stoßseufzer eines hervorragenden Afrikakenners und engagierten christlichen Journalisten mitten in der Abstimmung über solches Gebaren verständlich:

„Wenn *das* noch Kirche ist ...". Oder zur zweiten Regel: Was soll ein Wort gegen die sogenannte „nukleare Zusammenarbeit" mit Südafrika – zu der die beteiligten Staaten und Firmen eindeutig erklären, daß sie die Grenzen von der Energieerzeugung zu Anreicherungsverfahren, die der Herstellung von Atomwaffen dienen, weder überschreiten wollen noch können –, wenn kein Ton gesagt wird gegen sowjetische Raketenbasen am Golf von Aden, deren Waffen vor den Toren Kenias jederzeit atomar bestückbar sind? – Oft scheint die größte Abstraktion im politisch-ethischen Reden die ehrlichste Konkretion zu sein; wer Ohren hat zu hören, ist dann gehalten, die Existentialisierung selbst zu vollziehen. – Über die Forderungen der Freiheit, darüber, daß sie nicht gesetzlich werden, und über ihre Erfüllung wird in den nächsten sieben Jahren intensiver nachgedacht werden müssen als bisher, damit Einsichtigkeit, Durchsichtigkeit innerhalb der Ökumene und Glaubwürdigkeit nach außen am politischen Ethos der Christen neu entstehen. – Als ein Beispiel dafür, was an Hilfe aus der erwähnten Arbeitsgruppentätigkeit auch in den politisch-ethischen Arbeitsbereich in Nairobi hätte einfließen können, zitiere ich die Thesen 7) vom 26. 11. und 1) bis 5) vom 27. 11. 1975 unserer französischsprachigen Arbeitsgruppe[5] A3 (in Übersetzung):

1. (= 7) Die Befreiungen von den verschiedenen Formen der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entfremdung, die für den Christen als Gehorsamspflichten gelten müssen, sind der radikalen Befreiung, die uns vom Tode zum Leben hindurchdringen läßt, nicht gleichwertig.

2. (= 1) Der Begriff des Engagements muß geklärt werden. Es ist nicht sicher, daß er für Christen und Nichtchristen die gleiche Bedeutung hat. Es ist ebenfalls nicht sicher, daß er für alle Christen die gleiche Bedeutung hat, wie die unterschiedliche Einstellung der Christen zum Klassenkampf zeigt.

3. (= 2) Sicherlich charakterisiert die Nächstenliebe das christliche Engagement. Aber ein Engagement, das aus Liebe übernommen wurde, kann, objektiv gesehen, dennoch an Unterdrückungsunternehmen teilhaben (Beispiel: die nach Kenia gekommenen Missionare). – Die Nächstenliebe schließt eine Heilung vom Haß ein. Darum ist es notwendig, ein Programm des Kampfes gegen den Haß zu entwerfen.

4. (= 3) Die Nächstenliebe schließt die Unterscheidungsfähigkeit ein, welche ihrerseits die Situationsanalyse einschließt. Aber es gibt einen grundlegenden Unterschied zwischen einer Analyse, die durch ein ideologisches Prinzip geleitet ist, und einer solchen, die erhellt ist durch die vom Heiligen Geist gegebene Unterscheidungsfähigkeit. Daher gilt es sich daran zu erinnern, daß Gott unserer *Schwachheit* zu Hilfe kommt. Es besteht Verschiedenartigkeit der Gnadengaben. Sie muß dem Gesamtunterscheidungsvermögen der Gemeinde zugute kommen.

5. (= 4) Das Tun der Nächstenliebe bedarf geeigneter Methoden. In dieser Hinsicht ist es vielleicht angebracht, die vom Ökumenischen Rat geübten Methoden zu kritisieren: Ist es normal, daß im Kampf gegen den Rassismus die Entscheidungen nur auf höchster Ebene gefällt werden ohne eine vorgängige Konsultation der örtlichen Kirchen?

6. (= 5) Man muß auch Methoden finden, die es denen, die ohne Stimme sind, erlauben, sich zu erklären; Methoden, die nicht auf eine manichäische Einteilung der Menschen in Gute und Böse hinauslaufen. Der Unterdrückte von heute kann der Unterdrücker von morgen werden und umgekehrt.

IV.

Über die *Beine,* die tragenden neutestamentlichen Säulen der theologischen Gestalt von Nairobi, ist nur Ermutigendes zu berichten, es sei denn, daß sie zu wenig gebraucht wurden. Aber sie werden der ökumenischen Bewegung in Zukunft noch wertvolle Dienste leisten: Ich denke an die Referate von *J. Deschner:* „Sichtbare Einheit als konziliare Gemeinschaft", eine befreiend praktische Auslegung von Apostelgeschichte 15; und *M. Arias:* „Damit die Welt glaube", ein aufrüttelndes, am Neuen Testament in Gänze orientiertes Konzept heutiger Verbindung von Evangelisation und Diakonie auf allen Ebenen kirchlichen, ökumenischen Lebens. Die von Arias gegebenen Begründungen, angelehnt an 27 Thesen eines evangelisch-methodistischen „Bolivianischen Manifestes zur Evangelisation in Lateinamerika heute" ragten auch bis in die alttestamentliche Theologie hinein.

Aus dem reichen Schatz beider Referate nur je zwei Leitgedanken: *Evangelisation:* „Weder der Säkularismus noch die Existenz anderer Religionen und Ideologien, weder die Bevölkerungsexplosion noch die Dringlichkeit anderer geschichtlicher und unumgänglicher Aufgaben befreien die Kirche von dieser Aufgabe, die keine andere menschliche Institution für sie erfüllen kann. Evangelisation ist uns in der kapitalistischen wie in der sozialistischen und in jeder anderen Gesellschaft aufgetragen, die die Geschichte hervorbringen mag" (aus These 10 des o. g. Manifestes).

„Wir müssen der Versuchung des Perfektionismus widerstehen, wir dürfen Risiken nicht scheuen, wir müssen uns auf das Evangelium einlassen. Die beste Missionarin des Neuen Testaments war die Samariterin, die gewiß nicht besonders darauf vorbereitet war und auch kein besonders hohes Ansehen genoß, aber sie konnte mit einer einzigen Frage eine große Menschenmenge dazu bewegen, Jesus anzuhören, nachdem sie selbst durch ein kurzes Gespräch mit dem Herrn in Unruhe versetzt war."

Konziliarität: „Bei all unseren Bemühungen und all unserem Reden mangelt es uns an dem Geschick, eine Debatte so zu führen – liebevoll die Wahrheit zu sagen, nicht nur einen Konsensus, sondern Christi Gedanken zu suchen. Ist das der Grund dafür, daß unsere Versammlung noch immer ‚präkonziliar' ist?"

Es fehlt uns an einem „Ausdruck sichtbarer Einheit der Kirche" ... „Ein gemeinsames Wort und ein gemeinsamer Zeugnisakt aus einer freimütigen umfassenden Debatte unter der gemeinsam anerkannten Autorität des Wortes Gottes,

aus dem klar hervorgeht, was an dem gegenwärtigen Zeugnis, der Gemeinschaft und der Mission richtig und falsch ist – ein Zeugnis, das allem zum Trotz Raum läßt für die notwendige Vielfalt im Leben und in der Mission der Kirche."

V.

Die *Füße* der theologischen Gestalt von Nairobi zeigten die notorische Schwäche schon früherer Vollversammlungen, aber alles drängte auf ihre Kräftigung, die Notwendigkeit des Schöpfungsglaubens (s. S. 139), die Ganzheitlichkeit der Anthropologie (so im Referat Arias, s. o.), die Stellungnahme gegen den Antizionismus (s. S. 143). Aber das alles blieb noch weit hinter dem Vaticanum II zurück, das sich ausdrücklich zu Israel als der Mutter der Kirche bekannte. Was nützen alle klaren Positionen aller bisherigen Generalsekretäre, wenn sich der Ökumenische Rat einschließlich der Christen aus arabischen Ländern nicht endlich in seiner Gesamtheit der besonderen Beziehung zum Volke Gottes des Alten Bundes und darum auch zum heutigen Israel bewußt wird und dieser Verbundenheit eindeutig Ausdruck verleiht und sie in allen sogenannten Nahost-Krisen gelten läßt, in denen das Lebensrecht Israels im Lande der Verheißung auf dem Spiel steht? Ich habe absichtlich die politische Nahost-Resolution von Nairobi nicht unter dem obigen Tadelkatalog abgehandelt, so sehr auch sie zu tadeln ist. Solange der Ökumenische Rat der Kirchen nicht jede Stellungnahme zur palästinensischen Situation mit einer Feststellung des von Gott gesetzten Verhältnisses der Kirche zu Israel beginnt, hat alles Frieden-stiften-wollen in diesem Bereich aus der Haltung vordergründiger Neutralität oder gar der Bevorzugung derer, die ohnehin genug Fürsprecher haben, keine Verheißung. Wer miterwählt ist, hat keine Wahl, aus dem Bund auszuscheren. Steht er dazu, kann er frei sein für alle.

VI.

Die theologische Gestalt von Nairobi ließe sich auch anders darstellen: Von vornherein unter der Gestalt der Theologie des Kreuzes, genauer des Kreuztragens. Dann imponierte das *eine* Gewand aus *einem* Stück, das Christus selbst dieser Gestalt immer neu umlegte und über das nur die Distanzierten ohne Leid würfeln. Dann wären typisch die Beine und Füße, die gegen die leidende Erde gestemmt sind, die dennoch für Israel und die Kirche das Land der Verheißung ist, im Heiligen Land und an allen Orten. Dann gehörte das von Blut, Schweiß und Tränen gezeichnete Gesicht dazu und Hände, die in *einem* sicher sind: im Umfassen des Kreuzes. Und die Krone als Dornenkrone stünde für das Gebet, das alle Hoffnung auf Befreiung und Einheit einschließt:

„Abba, Vater, mach uns frei!
Reiß ein die Mauern, die uns trennen,
und vereine uns in einem Leibe!"

Die Versammlung schloß, indem sie in alle vier Windrichtungen ins Dunkel hinauszog, mit dem Liede:

„Herbei, o ihr Gläubigen, fröhlich triumphierend,
o, kommet, o kommet nach Bethlehem!"

Bethlehem und Krippe, Ort des Elends für die Unwissenden! Ort, an dem aber für die Glaubenden die große befreiende Solidarität Gottes mit den Elenden beginnt. Wo auch die erste Ökumene aus Außenseitern der Gesellschaft und aus Vornehmen beginnt. Ökumene aus denen, die von oben her ernstgenommen und in Bewegung gesetzt werden (Lk 2,15ff.), und denen, die ihre Wissenschaft in den Dienst des Glaubens stellen müssen, aber der Menschenverachtung den Dienst versagen (Mt 2,12 u. 16).

Freiheit und Einheit im Glauben entzünden sich anfänglich und dann stets von neuem an *der* Art von Herrlichkeit, die unter ihrem Gegenteil, der Armseligkeit, verborgen ist. Sie entstehen auch an *der* Art von Herrlichkeit, die unter der Gebrechlichkeit ökumenischer Versammlungen verborgen und doch eine Realität ist, die kein Teilnehmer mehr missen möchte.

ANMERKUNGEN

[1] Das erbetene Thema „Theologischer Gesamtbericht über ‚Nairobi'" war von mir aus Gründen einer zweimonatigen Erkrankung, wegen des erst kürzlichen Erscheinens der Gesamtdokumentation, die hier noch nicht herangezogen werden konnte, und auch wegen des beengten Umfanges dieses Aufsatzes nicht zu leisten. Die Wertung der Sektionsarbeit unterlasse ich, weil sie in dem Bande „Ökumenische Orientierung Nairobi 1975" (Hrsg. W. Arnold und H.-W. Heßler, Frankfurt – Basel 1976) schon geschehen ist und in den nachfolgenden Beiträgen dieses Heftes vorgenommen wird.

[2] Vgl. Ökumenische Orientierung Nairobi 1975, a.a.O., S. 163.

[3] Vgl. C. Heitmann / H. Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg – München 1974.

[4] Vgl. den wegweisenden Aufsatz des früheren Synodalpräses und Alt-Bundespräsidenten Gustav Heinemann, „Das Verhältnis von Synode und Parlament" in: Emder Synode 1571–1971, Neukirchen 1973.

[5] Diese Arbeitsgruppe bestand aus Christen folgender Länder und Konfessionen unter Leitung einer College-Lehrerin aus Kongo/Brazzaville (uniert): 2 Franzosen (ref.), 1 Madagasse (ref.); 1 Zairer (uniert), 2 Argentinier (ref.), 2 Deutsche (uniert u. ref.), 1 Armenier (armen.-apostol.), 1 Neukaledonier (Pazifik) (uniert), 1 Sierra Leoner (uniert), 1 Grieche (orth.) und einem Angehörigen des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen. Die sehr verständige Leitung dieser Gruppe durch eine Frau wurde von uns als ein praktisches Beispiel für die „Emanzipation der Frau", auch eines der Themen der Vollversammlung, verstanden.

Nairobi 1975

Ein persönlicher Bericht

VON LESSLIE NEWBIGIN

Ich habe an allen fünf Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen seit Amsterdam teilgenommen. Nur zögernd begab ich mich nach Nairobi, weil ich einesteils meinte, genug miterlebt zu haben, andererseits Uppsala in wenig guter Erinnerung hatte und schließlich befürchtete, die Vollversammlung in Nairobi könnte zu einer unheilvollen Konfrontation zwischen den Vertretern der reichen und der armen Staaten führen. Aus Nairobi zurückgekehrt, fühle ich mich zutiefst im Glauben ermutigt und gestärkt; ich bin überzeugt, daß dies die bedeutendste der fünf Vollversammlungen war. Ich mußte feststellen, daß sich meine persönlichen Eindrücke jedoch keineswegs mit den Berichten deckten, welche der Öffentlichkeit in England über die Medien vermittelt wurden; darum sehe ich mich veranlaßt, etwas darüber zu sagen, was die Vollversammlung für mich bedeutete.

Vollversammlungen sind außerordentlich aufwendige Unternehmen. Etwa 3000 Menschen kamen aus allen Teilen der Welt und aus allen Bereichen christlichen Engagements zusammen. Die meisten von ihnen vertraten sehr feste Überzeugungen über die Prioritäten christlichen Handelns – konträre Überzeugungen. Immer wieder mußte man in Hunderten von Einzelgesprächen und Sitzungen Probleme aus anderen Blickrichtungen betrachten und die eigenen Grundauffassungen in Frage stellen. Allzu leicht geriet man in Verwirrung und zog sich auf die bekannten und bewährten Positionen zurück. Es ist schwer, darüber zu berichten.

Zunächst muß gesagt werden, daß Vollversammlungen *notwendig* sind. Wenn Kirche an einem Ort Wirklichkeit werden soll, dann müssen ihre Glieder zusammenkommen. Soll die Kirche im Leben eines Landes Wirklichkeit werden, so bedarf es einer nationalen Synode oder Versammlung in irgendeiner Form. Wenn der Anspruch begründet sein soll, daß Kirche eine weltweite Gemeinschaft ist, wenn an unserer Behauptung etwas Richtiges sein soll, daß Jesus Christus nationale, kulturelle und ideologische Schranken aufhebt, dann bedarf es gleichermaßen eines Ortes und eines Zeitpunktes, an dem Männer und Frauen aus widerstreitenden Kulturen, Staaten und Ideologien zusammenkommen, um in der per-

sönlichen Begegnung zu prüfen, ob dieser Anspruch eine reale Grundlage hat. Geschieht das nicht, so wird dieser Anspruch zu einem Schlagwort, das in den Mauern eines Ghettos widerhallt. Es ist gewiß nicht schwer, die totale Geltung des eigenen Bekenntnisses verbal zu proklamieren; der eigentliche Wert dieses Anspruchs stellt sich jedoch erst dann heraus, wenn sich Menschen aus allen denkbaren Lebensumständen um dieses Glaubens willen versammeln. Wollen wir an diesem Anspruch festhalten, so bleibt uns nichts anderes übrig, als die Notwendigkeit derartiger Versammlungen anzuerkennen.

Die Fünfte Vollversammlung war ein realistischerer Prüfstand für den christlichen Anspruch als alle ihre Vorgängerinnen. Wenn ich es einmal ganz vereinfachend ausdrücken darf, so würde ich sagen, daß die Führungsrolle der alten etablierten Kirchen (weiß, westlich, „entwickelt") bei den ersten drei Vollversammlungen unumstritten war; die übrige Welt war zwar präsent, sie spielte jedoch nur eine sekundäre Rolle. In Uppsala hatte sich die übrige (schwarze, junge, arme) Welt häufig lautstark Eingang in das Bewußtsein der Vollversammlung verschafft. Nairobi brachte eine klare Verlagerung der Führungspositionen. Bei dieser Vollversammlung wurde mehr als bei allen ihren Vorläuferinnen die Führung in vollem Umfang geteilt; kein Teil der Welt konnte der übrigen Welt die Tagesordnung aufzwingen. Mehr als bei allen früheren Vollversammlungen war das breite Spektrum kirchlichen Lebens voll repräsentiert: es nahmen mehr Laien, mehr Frauen, mehr Jugenddelegierte und (was sehr wichtig ist) mehr Gemeindepfarrer teil. Der Stimmungswandel war offenkundig.

Im Vergleich zu früheren Vollversammlungen zeichnete sich auch ein Stilwandel ab. Kennzeichnend für diese Vollversammlung ist, daß das Schlußwort an die Kirchen nicht in die Form einer deklaratorischen Botschaft gekleidet wurde, sondern als Gebet überall nachgesprochen werden kann. Dieses Gebet faßt die Themen der Vollversammlung zusammen und verleiht ihnen Ausdruck. Es sagt aber auch etwas über den Stil der ganzen Versammlung aus, einer Vollversammlung, in der Gebet und Lobpreis eng mit dem Ablauf der Konferenz verwoben und nicht Sonderveranstaltungen vorbehalten waren. Die in den Plenarsitzungen immer wiederkehrenden Refrains „Herr Jesus, komm", „Abba, Vater, mach uns frei", „Brich die Mauern nieder, die uns trennen", die Musik, die in so starkem Maße dazu beitrug, die liturgischen Handlungen mit Leben zu füllen, der unvergeßliche Abschlußgottesdienst, der mit einem feierlichen orthodoxen Gesang begann und mit einem fröhlichen Tanz von den Stufen des Plenarsaals des Konferenzzentrums herab auf den großen Vorplatz endete – all das wird mir stets als Ausdruck der Empfindungen der gesamten Konferenz in Erinnerung bleiben. Vor allem die Tatsache, daß wir in den ersten Tagen in achtzig kleinen Gruppen zu Bibelstudien über das Hauptthema zusammenkamen, daß wir ein-

ander mit unserem persönlichen Glauben, unseren Nöten und Erfahrungen begegnen konnten, gab der ganzen Versammlung ein Gepräge, das (zumindest nach meiner Erfahrung) den früheren Vollversammlungen abging.

Das Thema „Jesus Christus befreit und eint" hatte einen wesentlich größeren Einfluß auf die gesamte Arbeit der Vollversammlung als frühere Themen. Es war ein spannungsgeladenes Thema. Lassen sich Befreiung und Versöhnung überhaupt miteinander vereinbaren? Kann es wirklich für Unterdrücker und Unterdrückte, Weiße und Schwarze in Südafrika, Kapitalisten und Arbeiter in Lateinamerika Einheit in Christus geben? In den letzten Jahren haben einflußreiche theologische Stimmen diese Frage verneint. Müssen wir nicht, wenn wir schon bei diesem Thema bleiben, zumindest feststellen, daß wahrhafte Einheit nicht ohne Befreiung zu erreichen ist, daß der Kampf um Gerechtigkeit dem Reden über Versöhnung vorausgehen muß? Müssen wir nicht das Thema umformulieren, so daß es heißt: „Jesus Christus entzweit, befreit und eint am Ende"? Und wenn das richtig ist, wird dann nicht die Einheit letztlich bis ans Ende der Tage aufgeschoben und Befreiung zum ausschließlichen Punkt auf der aktuellen Tagesordnung?

Das Thema hätte uns in diese Richtung führen können; aber das geschah nicht. Es hätte uns den aussichtslosen Versuch anstellen lassen können, Freiheit und Einheit gegeneinander abzuwägen; aber auch das geschah nicht. Statt dessen wurden wir hinter die beiden Verben auf deren Subjekt zurückgewiesen: Jesus Christus. Für die ganze Versammlung war es von großer Bedeutung, daß das richtungweisende Referat über das Thema von einem weißen Amerikaner, Robert McAfee Brown, gehalten wurde; er sprach ruhig und aufrichtig und ohne schrille Selbstanklage von den Sünden des Herrschaftssystems, das er repräsentiert, und lenkte dann unsere ganze Aufmerksamkeit auf Jesus Christus selbst; er verhalf uns zu der Erkenntnis, daß wir uns Christusbilder schaffen, die uns ähnlich sind, und daß wir des unserem Zeugnis häufig widersprechenden Zeugnisses der anderen bedürfen, wenn wir erkennen wollen, wie Jesus wirklich ist. Dieser Einstieg machte es anderen leichter, ebenso aufrichtig zu sprechen. Statt ausschließlich von den Verfehlungen der anderen zu sprechen, waren die Delegierten bereit, die Sünden ihrer Staaten und Kulturen zu bekennen (darunter ein zutiefst bewegendes, spontanes Votum von Kanonikus Burgess Carr, der seine Not bekannte, als er an das Versagen der Regierungen der neuen Nationalstaaten in Afrika erinnerte). Meine Bibelstudiengruppe beschäftigte sich mit mehreren Texten über Befreiung und gelangte so zu der festen Überzeugung, daß Befreiung lediglich als negativer Prozeß des Befreitwerdens aus irgendeiner Bindung verstanden sinnlos ist; die Gruppe formulierte dann eine These, die unsere gemeinsame

Erfahrung zutreffend zum Ausdruck brachte: „Freisein heißt totale Bindung an die Wahrheit, die Jesus Christus ist."

Die wichtigen Reden von M. M. Thomas (dem Vorsitzenden des Zentralausschusses) und Philip Potter (dem Generalsekretär) waren, jede auf ihre Weise, meisterhafte Darstellungen des Weges, den der Ökumenische Rat seit Uppsala zurückgelegt hat, sowie der Situation, mit der sich die Fünfte Vollversammlung auseinandersetzen muß. Seit Uppsala hat der Ökumenische Rat schwerwiegende Kritik dafür hinnehmen müssen, daß er sich zu stark in der „horizontalen" und zu wenig in der „vertikalen" Dimension des christlichen Lebens engagiert habe. Diese Kritik war meiner Ansicht nach zum Teil gerechtfertigt; allerdings sind auch Dinge miteinander vermengt worden. Es geht nicht darum, einen praktikablen Kompromiß zwischen der „Horizontalen" und der „Vertikalen" zu finden – dadurch käme man vermutlich zu einem Winkel von 45° und damit zu einer Bahn, die weder den Himmel noch die Erde jemals berührte. Vielmehr geht es darum, die richtige Relation von Gesetz und Evangelium herzustellen, so zu reden und zu handeln, daß deutlich wird: Jesus Christus, und nur Er, befreit und eint; er schenkt nicht nur persönliche und geistliche Freiheit und Einheit, sondern Freiheit und Einheit, die im Leben der Menschen wirksam werden. Thomas und Potter haben uns, jeder auf seine Weise, auf die Mitte unseres Glaubens hingewiesen und eine tiefere Spiritualität gefordert, keine Spiritualität der Flucht aus der Welt, sondern eine „Spiritualität des Kampfes" (Thomas), eine „Spiritualität des Engagements" (Potter). Desmond Tutu aus Südafrika formulierte das so: „Es muß *sichtbar* werden, daß das Evangelium Jesu Christi die Quelle unseres Strebens nach dem ‚shalom' ist." Im Vergleich zu Uppsala orientierte sich Nairobi viel stärker am Evangelium; trotzdem stand es darum der Forderung von Uppsala nach dem Handeln in der Welt an Eindringlichkeit in nichts nach. Ich zitiere dazu Roger Mehl (Frankreich): „Der Glaube muß stets in greifbares Tun für unseren Nächsten umgesetzt werden ... unser Tun fügt dem Heilswerk, das Gott allein vollbracht hat, nichts hinzu; es ist lediglich Zeugnis dessen, daß wir sein Heil nicht vergeblich empfangen, daß wir es nicht geschmälert haben..." Hierin besteht für mich der wichtigste Unterschied zwischen Nairobi und Uppsala. Uppsala war eine niederschmetternde Verkündung des Gesetzes – eines Gesetzes, nach dem die christliche Welt unter den Zorn Gottes geraten ist und verdammt wird. Vielleicht war es damals Gottes Wille, daß wir nur sein Gesetz hörten; das Evangelium haben wir dort nicht vernommen. Dem Programm des ÖRK während der letzten sieben Jahre seit Uppsala kann prinzipiell vorgeworfen werden, daß es den Eindruck erweckt hat, das Werk von Menschen zu sein, die weniger unter dem Evangelium als unter dem Gesetz leben. In Nairobi aber haben wir das Evangelium vernommen; wir

hörten den Ruf zum Glauben an Jesus Christus; miteinander konnten wir ein aufrichtiges Schuldbekenntnis ablegen, wie es nur die vermögen, die um die Vergebung wissen. Ich glaube und hoffe, daß die „Taten", die in den nächsten sieben Jahren folgen werden, wahrhaft Taten sein werden, die die Menschen zu Christus weisen. Wenn es auch allzu subjektiv klingen mag – ich kann nur sagen, daß dies zutiefst meine Empfindungen über diese Versammlung wiedergibt.

Im folgenden Teil dieses Berichts möchte ich etwas zu den Themen der sechs Sektionen sagen; dabei werde ich allerdings nicht nur auf die Sektionsberichte, sondern auch auf andere Veranstaltungen der Vollversammlung eingehen, die mit den Sektionsthemen in Beziehung stehen.

1. Bekenntnis zu Christus heute

Bischof Mortimer Arias forderte den ÖRK in seiner Ansprache nachdrücklich auf, der Evangelisation im Leben des Ökumenischen Rates größeres Gewicht beizumessen. In diesem Punkt war die Vollversammlung offensichtlich mit ihm einig. Der Bericht der Sektion I äußert sich in dieser Frage wesentlich klarer und bestimmter als der entsprechende Bericht von Uppsala. Hierin finden die Beratungen von Bangkok, Lausanne und Rom ihren Niederschlag. Eine „ganzheitliche" Evangelisation – das ganze Evangelium für den ganzen Menschen und für die ganze Welt – wurde gefordert. Dieses Anliegen wurde noch an einer anderen Stelle der Beratungen eindringlich vorgetragen, als nämlich die neue Verfassung des ÖRK zur Debatte stand. In der vorgeschlagenen revidierten Fassung der „Funktionen" des ÖRK war die Forderung enthalten: „die Erneuerung der Kirche in Einheit, Gottesdienst, Mission und Dienst voranzutreiben"; es fehlte indessen die aus der alten Verfassung des Internationalen Missionsrates übernommene Zielsetzung: „das Evangelium von Jesus Christus allen Menschen zu verkündigen, auf daß sie sich zu ihm bekehren und gerettet werden." Von einer großen Mehrheit wurde beschlossen, diesen Satz nicht zu streichen, auch wenn durch den neu eingefügten Satz die Aussage über die Mission wiederholt wurde. Der Vollversammlung lag daran, an einer eindeutigen Erklärung über Mission und Evangelisation festzuhalten. Die Forderung nach einem „Moratorium" fand meines Erachtens nur geringen Widerhall, obwohl sie gerade dort zuerst erhoben worden war, wo die Vollversammlung stattfand. Im Bericht der Sektion wurde das Moratorium nicht erwähnt; in den 21 Empfehlungen werden die Kirchen unter Punkt 17 aufgefordert: „Sie mögen sich fragen, warum der Ruf nach einem Moratorium erhoben wurde ... und welche Aspekte eine solche Forderung hat." Das Schwergewicht liegt erneut auf Inhalt und Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses der Kirche zu Christus; überraschender-

weise wird jedoch nicht besonders auf das ÖRK-Programm für den „Ökumenischen Mitarbeiteraustausch" hingewiesen.

2. *Die Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Forderungen*

Diese Sektion griff einen Teil der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seit Uppsala auf und setzte sie fort. Sie versuchte, den Gedanken der „konziliaren Gemeinschaft" als Ziel unseres Weges genauer zu umreißen, und bemühte sich einerseits, die weitverbreitete Illusion zu zerstören, daß man sich mit Hilfe dieses Konzeptes um eine volle korporative oder organische Vereinigung herumdrücken könnte, und es andererseits dafür zu nutzen, unserer derzeitigen Gemeinschaft im ÖRK die zukunftsweisende Bedeutung eines Meilensteins auf dem Wege zur Einheit zu geben. Der Begriff der Konziliarität liegt besonders den Orthodoxen am Herzen; ihre Überlegungen sind in erheblichem Maße in diesen Bericht eingegangen. Allerdings forderten die Protestanten in Nairobi viel unerbittlicher als bei früheren Konferenzen von den Orthodoxen eine Erklärung, weshalb sie denen, die mit ihnen gemeinsam Mitglieder des Ökumenischen Rates sind, die Abendmahlsgemeinschaft verweigern. Auf das Votum eines Afrikaners in der Debatte vor dem Plenum, „Wer nicht mit mir das Brot brechen will, kann nur mein Feind sein", antworteten die Orthodoxen nicht bloß mit ärgerlichem Protest (wie dies noch vor einigen Jahren geschehen wäre), sie bekannten vielmehr, daß sie die Frage der Abendmahlsgemeinschaft noch einmal neu durchdenken müßten.

Der Bericht setzt die Arbeit an dem Thema „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit" fort; er hält daran fest, daß sich die Einheit eigentlich nur in diesem weiteren Rahmen verwirklichen läßt. Einige alte Mitstreiter von „Glauben und Kirchenverfassung" haben diese Zielrichtung als Abweichen vom rechten Wege kritisiert. Meiner Ansicht nach haben sie unrecht. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß wir den Kern der Sache verfehlen, wenn wir Einheit der Kirche ausschließlich als Problem der Aussöhnung unserer denominationellen Unterschiede verstehen. Hierzu möchte ich aus dem Sektionsbericht zitieren: „Da Christus für alle gestorben und auferstanden ist und da seine Kirche das Zeichen der kommenden Einheit der Menschheit sein soll, muß sie für Frauen und Männer jeder Nation und Kultur aller Zeit und aller Orte, jeglicher Begabung und Behinderung offen sein... Wenn wir unserer Berufung zur Einheit treu sein wollen, müssen wir folglich über diese Berufung in dem umfassenderen Kontext der Einheit und Vielfalt der Menschheit nachdenken." Und deshalb befaßt sich der Bericht dann auch mit der Einheit im Blick auf die Lage der Behinderten, auf das Verhältnis von Mann und Frau, auf die Funktion der Organi-

sation im Verhältnis zur personalen Gemeinschaft (das Problem der bürokratischen Strukturen), im Blick auf die Einheit der Kirche inmitten des politischen Kampfes und auf das Problem kultureller Vielfalt und Eigenständigkeit. Meiner Ansicht nach hat der Bericht solide theologische Gründe dafür genannt, weshalb daran festgehalten werden muß, daß diese und ähnliche Faktoren berücksichtigt werden, wenn das Streben nach Einheit eine feste Basis haben soll.

Schließlich geht der Bericht auf die Probleme ein, die wir auf dem Weg zur Einheit zu bewältigen haben werden, darunter das Problem der Konfessionstreue und der Beziehungen der verschiedenen (gelegentlich sogar miteinander rivalisierenden) Initiativen auf dem Wege zur Einheit.

Als der Bericht über die Beziehungen zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche vor dem Plenum debattiert wurde, stellte ein Delegierter mit Erfolg den Antrag, dem recht vorsichtigen amtlichen Bericht eine klare Aussage darüber hinzuzufügen, daß die Vollversammlung an dem Wunsch festhalte, daß die römisch-katholische Kirche Mittel und Wege zur Vollmitgliedschaft im Ökumenischen Rat suchen möge. Dieser Beschluß wurde vom Leiter des Sekretariats für die Einheit der Christen, Msgr. Möller, freundlich erwidert. In allen Sektionen der Vollversammlung wurde die Mitarbeit römisch-katholischer Christen als umfassend, wirksam und wertvoll gewürdigt.

Als schließlich die neue Verfassung verabschiedet wurde, formulierte die Vollversammlung als erstrangige Funktion des ÖRK, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und in einer eucharistischen Gemeinschaft". Die Tatsache, daß dieser Vorlage eine überwältigende Mehrheit zustimmte, machte deutlich, welch weiten Weg wir seit Amsterdam zurückgelegt haben.

3. Auf der Suche nach Gemeinschaft: Das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien

Zu Beginn der Vollversammlung wies M. M. Thomas auf das Fehlen einer in sich geschlossenen Theologie des Dialogs mit anderen Religionen hin. Die ziemlich glücklose Geschichte dieses Berichts bestätigt die Richtigkeit seiner Aussage. Die erste Fassung des Berichts geriet ins Kreuzfeuer der Kritik, insbesondere bei den Sprechern aus Europa, weil er die Einzigartigkeit und die zentrale Stellung Christi nicht deutlich genug herausstellte. Mit überwältigender Mehrheit wurde beschlossen, den Bericht an die Sektion zurückzuverweisen. Der revidierten Fassung des Berichts wurde dann eine Präambel vorangestellt, durch die die kritischen Stellen präzisiert werden sollten; zum selben Zweck wurden zusätzliche Abschnitte eingefügt. In der sich anschließenden Debatte erhob sich unter den

Asiaten lautstarke Kritik gegen die Zaghaftigkeit der Europäer, die die Asiaten davon abhalten wollten, den Dialog in der Form weiterzuführen, die für die asiatischen Kirchen lebensnotwendig ist. Bei diesem Gefecht hielten sich die Europäer mit Ausnahme von Roger Mehl zurück, und der Bericht wurde angenommen. Es war ein höchst unbefriedigendes Ergebnis, denn die eigentlichen theologischen Fragen sind nicht geklärt worden; die Debatte wurde statt auf dem Boden einer gründlichen Untersuchung der Probleme vielmehr aus der emotionalen Konfrontation zwischen Europa und Asien heraus geführt. Der Ausgang dieser Debatte gehört zu den Fehlschlägen der Vollversammlung.

4. Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft

In der Arbeit dieser Sektion spiegeln sich die Verpflichtungen wider, welche der ÖRK mit der Aufnahme des Weltrates für Christliche Erziehung übernommen hat. Man kann nicht behaupten, daß der Sektionsbericht der Vollversammlung besondere Impulse gegeben hätte. Er wurde eher leidenschaftslos entgegengenommen. Vielleicht stellt sich seine eigentliche Bedeutung erst später heraus. Der größere Teil des Berichts befaßt sich mit dem Problem der Kultur, mit Erziehung als einem Prozeß, der die Kinder ihrer Kultur entfremdet, und mit der Tatsache, daß die Lehrer die traditionellen Formen des Lernens zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Frage stellen. Ein weiterer Teil des Berichts ist der christlichen Gemeinschaft als Zeichen der Befreiung gewidmet, und der dritte Teil steht unter dem Motto „Theologie tun". Ich vermute, daß der ganze Bereich der Erziehung in künftigen Vollversammlungen eine wesentlich wichtigere Rolle spielen wird.

5. Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung

Die große Mehrheit der Delegierten hatte den Sektionen I und II den Vorzug gegeben. Der Bericht der Sektion V aber löste die lebhafteste Diskussion aus; als er dem Plenum vorgelegt wurde, baten etwa siebzig Delegierte um das Wort. In einer früheren Plenarsitzung hatte die Vollversammlung die bemerkenswerte Rede des Premierministers von Jamaica, Michael Manley, gehört. Sie war mit Abstand die machtvollste rhetorische Leistung der ganzen Vollversammlung. Liest man sie jedoch noch einmal mit kühlem Kopf nach, so drängen sich einige ernste Fragen auf. Manley ging von dem Glauben Rousseaus aus, daß der Mensch von Natur gut sei; für einen so erfahrenen Staatsmann wahrlich überraschend. Damit drückte er jedoch zweifellos die starken Empfindungen der Vollversammlung aus. Dies zeigte sich im ersten, umfangreichsten Teil des Sek-

tionsberichtes, der sich mit den Menschenrechten befaßt und der auf der außerordentlich soliden Arbeit aufbaut, die der ÖRK von seiner Gründung an geleistet hat. Der Bericht weist auf Verletzungen der Menschenrechte hin, ohne bestimmte Länder zu nennen; das geschieht jedoch in einer Form, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß sowohl kapitalistische als auch sozialistische Länder in allen Teilen der Welt gemeint sind. Auf die Rolle der ungerechten wirtschaftlichen Strukturen, darunter auch der multinationalen Konzerne, bei der Verletzung der Menschenrechte wird hingewiesen. Ich selbst habe in dieser Sektion hinreichende Anzeichen dafür vermißt, daß auch die Probleme staatlicher Macht angemessen beachtet worden sind. Wäre es beispielsweise möglich, daß ein Land tatsächlich nicht mehr mit normalen demokratischen Mitteln zu regieren ist? Wie läßt sich der jeweilige Grad der Ungerechtigkeit messen, die durch zu viel oder zu wenig staatliche Einflußnahme verursacht wird?

Im zweiten Teil des Berichts wird die Frage des Sexismus behandelt, die in dieser oder jener Form in fast allen Gruppen und Sektionen aufgeworfen wurde. Sie war wohl die wichtigste neue Frage, die in Nairobi zutage trat, und zweifellos stehen wir mit der Behandlung der damit verbundenen Probleme noch ganz am Anfang.

Der dritte Teil des Berichts ist der Frage des Rassismus gewidmet. Er hebt die Macht der supranationalen Strukturen hervor, die den Rassismus stützen, und lenkt die Aufmerksamkeit auf Elemente des Rassismus im Leben der Kirchen. Besonders erwähnt wird die Lage im südlichen Afrika.

Als das Programm zur Bekämpfung des Rassismus im Plenum diskutiert wurde, erhielt es fast einstimmige Zustimmung. Ein Zusatzantrag, nach dem Zuwendungen auf Organisationen beschränkt bleiben sollten, die sich nicht an Gewaltanwendung beteiligen, wurde mit etwa 330 Stimmen gegen etwa 60 Stimmen abgelehnt, und als es zur Gesamtabstimmung über das Programm kam, stimmten – soweit ich sehen konnte – nur zwei Delegierte dagegen. Daher kann überhaupt kein Zweifel daran bestehen, daß das Programm die Zustimmung der gewählten Repräsentanten der Kirchen erhalten hat.

Im Rahmen meiner Ausführungen über diesen Sektionsbericht habe ich von den verschiedenen Resolutionen zu berichten, die zu speziellen Fragen wie Angola, Ost-Timor, dem Nahen Osten, Jerusalem und die Schlußakte von Helsinki verabschiedet worden sind. Bekanntlich veranlaßte die Schlußakte von Helsinki Jacques Rossel, einen Antrag einzubringen, daß die UdSSR wegen der Mißachtung der Religionsfreiheit besonders verurteilt werden sollte. Die Angelegenheit geriet in das Gewirr von Verfahrensfragen; die Beschlußfassung mußte zunächst vertagt werden. In einer Nachtsitzung wurde ein „Hearing" veranstaltet und darauf ein neues Dokument verfaßt. Es war sehr viel zurückhalten-

der formuliert und sprach lediglich von der „angeblichen Verweigerung der Religionsfreiheit in der UdSSR". Rossel erklärte sich bereit, dieses Dokument anstelle seines Antrags zu akzeptieren, wenn folgender Satz eingefügt würde: „Die Vollversammlung bittet den Generalsekretär, dafür zu sorgen, daß die Frage der Religionsfreiheit mit den Mitgliedskirchen der Signatarstaaten der Schlußakte von Helsinki gründlich beraten und dem Zentralausschuß im August 1976 ein erster Bericht vorgelegt wird." Diesem Antrag wurde zugestimmt, und auf diese Weise blieben der Resolution wenigstens ein paar „Zähne" erhalten. Die Russen enthielten sich der Stimme; aber soweit ich weiß, haben alle übrigen Delegierten aus Osteuropa der Resolution zugestimmt. Damit wurde ein neuer, außerordentlich wichtiger Präzedenzfall geschaffen. Wenn auch einige westliche Delegierte bedauerten, daß am Ende nicht der ursprüngliche Antrag von Rossel angenommen wurde, so bin ich doch der Ansicht, daß hier ein erster Schritt in die richtige Richtung getan worden ist. Ich stimme denen zu, die meinten, die Situation habe sich nach dieser Debatte und dieser Resolution grundlegend gewandelt.

6. Menschliche Entwicklung: Die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens

Meines Erachtens wurden auf diesem Gebiet die aufregendsten neuen Denkansätze gewagt. Alle seit Uppsala geleistete Arbeit spiegelt sich darin wider; hier zeigt sich der tiefgreifende Wandel, der sich in unseren menschlichen Kategorien in den letzten sieben Jahren vollzogen hat. „Die Welt gleicht einer Titanic auf Kollisionskurs", sagte Professor Charles Birch aus Sydney. „Vor uns liegt ein Eisberg, dessen Spitze aus dem Wasser ragt ... (seine fünf Spitzen sind) fünf physische Gefahren, die das Überleben der Menschheit bedrohen: die Bevölkerungsexplosion, Nahrungsmittelknappheit, die Knappheit der nicht regenerierfähigen Rohstoffe . . ., Umweltverschlechterung und der Krieg." In ihrer Auseinandersetzung mit diesen erschreckenden Aussichten stellte die Sektion klar, daß es keine Rechtfertigung gebe, die Umweltgefahren dazu zu benutzen, das Tempo der Entwicklungsbemühungen zugunsten der armen Länder zu vermindern. Statt dessen bedürfe es eines neuen Entwicklungskonzepts, das die politischen Mittel und Wege erschließt, mit denen die ausbeuterischen Züge, die dem System der „freien Marktwirtschaft" anhaften, beseitigt werden können; es bedürfe eines neuen Bewußtseins sozialer Verantwortung in Wissenschaft und Technologie und neuer Vorstellungen von dem Leben des Menschen als einem Geschöpf, das seinem Schöpfer Rechenschaft schuldet. Das allein könne uns von dem Götzen Wirtschaftswachstum befreien und auf diesem gefährdeten Planeten eine ge-

rechte, verantwortbare Gesellschaft möglich machen. Ich zitiere hierzu den letzten Abschnitt des Berichts, um deutlich zu machen, welches Stück Weges wir seit Uppsala hinter uns gelassen haben: „Kurz gesagt: Wir Christen müssen erkennen, daß der letzte Prüfstand für Lebensqualität auf Erden das gehorsame Opfer entsagungsvoller christlicher Nachfolge ist. Darum leben Christen nach einer Ethik der Hingabe und Selbstbeschränkung, wie sie uns unser Herr Jesus Christus, der Gott und Mensch zugleich ist, vorgelebt hat."

Lange Zeit spielte Gehorsam im ökumenischen Denken gar keine Rolle. Ein in jüngster Zeit erschienenes „Dictionary of Christian Ethics" (Wörterbuch der christlichen Ethik) enthält keinen Artikel über „Gehorsam". Meiner Ansicht nach hat sich an dieser Stelle etwas ganz Wichtiges in Nairobi ereignet: Wir stellten uns der ökologischen Herausforderung, die in dem Hauptthema lag, und fanden dadurch zu einem neuen Verständnis der alten Grundwahrheit, daß Freiheit nicht Schrankenlosigkeit, sondern Erkennen und gehorsames Anerkennen der wahren Grenze ist.

Die Vollversammlung ist nicht nur ein geistiges Reservoir; sie ist zugleich der Ort, an dem der künftige Weg festgelegt wird. Und eine solche Vollversammlung bringt auch viel mehr neue Gedanken hervor, als sich dann verwirklichen lassen. Die „Grenzen des Wachstums" für den ÖRK wurden gleich zu Anfang scharf gezogen, als wir den Bericht des Finanzausschusses vorgelegt bekamen. Die Inflation und insbesondere die anhaltende Aufwertung des Schweizer Franken im Verhältnis zu anderen Währungen haben eine Situation geschaffen, die die zentralen Programme des Ökumenischen Rates in Frage stellt. In dieser Lage konnte die Vollversammlung lediglich einige „Programmrichtlinien" für den Zentralausschuß andeuten. Mit ihrer Hilfe wird sich nun der Zentralausschuß mit etwa zweihundert Empfehlungen der Vollversammlung für die künftige Arbeit befassen müssen. An dieser Stelle steht nicht nur der Zentralausschuß, sondern stehen vielmehr die Mitgliedskirchen vor einer Bewährungsprobe. Philip Potter erinnerte uns daran, daß es hier um die Frage geht: „Was für einen Ökumenischen Rat wollen die Kirchen?" und „Wie wichtig ist er ihnen?" Hier liegt der Prüfstein unserer Bereitschaft zur Nachfolge. Nach meiner Rückkehr von der Vollversammlung nach England finde ich die überaus negativen Berichte vor, die hier veröffentlicht wurden; sie bestärken mich in der Überzeugung, daß der ÖRK für die Kirchen dieses Landes eine Herausforderung zu Buße und Nachfolge bedeutet. Weshalb sehen wir beispielsweise im Programm zur Bekämpfung des Rassismus stets ein Objekt, das wir bekämpfen müssen, statt in erster Linie einen Ruf zu nationaler Buße? In seiner Schlußansprache wies Philip Potter darauf hin, daß Uppsala in uns eine Aufbruchstimmung erweckt habe; jetzt aber befänden wir uns miteinander mitten in der Wüste, und wir

bedürften einer neuen Spiritualität, um die Durststrecke durchzustehen. Er beschrieb diese neue Spiritualität als Buße und Hoffnung. M. M. Thomas erklärte, die Vollversammlung habe uns gelehrt, daß Jesus Christus allein uns in Buße und Vergebung vereine. Wir beschrieben die ökumenische Bewegung als „Vorstoß in Richtung auf die Erkenntnis der Bedeutung Jesu Christi für unsere Zeit". Gewiß wird sich eine Kirche als Mitglied des ÖRK unbehaglich fühlen, die nicht wirklich bereit ist, sich auf dieses Abenteuer einzulassen.

Nairobi 1975 — von der DDR aus gesehen

VON GERHARD THOMAS

Eine Einschätzung der Fünften Vollversammlung des ÖRK aus der Sicht der DDR-Kirchen ist aus mehreren Gründen ein verfängliches Unternehmen. Es ist zwar notwendig, die Ergebnisse von Nairobi auf die Situation der eigenen Kirche zu beziehen und sie für diese Situation fruchtbar zu machen. Es kann dabei aber leicht geschehen, daß man übernimmt, was einem ins Konzept paßt, und anderes, das das eigene Konzept in Frage stellt, außer acht läßt.

Von einer gemeinsamen Sicht der DDR-Kirchen kann nur in einem eingeschränkten Sinne gesprochen werden. Gewiß bedingt die gemeinsame gesellschaftliche Situation, in der die Kirchen in der DDR leben, die Suche nach einem gemeinsamen Weg. Auf diesen einfachen Nenner kann die gesamte Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR gebracht werden. Gerade die letzte Bundessynode im September 1975 in Eisenach hat aber gezeigt, wie mühselig diese Suche ist. Der Optimismus der ersten Stunde ist verschwunden. Die Kirchwerdung des Bundes ist ins Stocken geraten. Landesbischof Dr. Hempel warnte in Eisenach vor dem Aufblähen der Institution Bund in Berlin. Das Gespenst einer zentralistischen Superkirche hat manche Kirchenleute das Fürchten gelehrt. Die Landeskirchen stehen vor dem Spiegel, betrachten sich selbst und finden sich ganz passabel. Man spricht von der jeweils eigenen Tradition und Spiritualität der Gliedkirchen, die nicht einfach zugunsten einer falsch verstandenen Einheit überspielt werden können. Praktisch findet die Eigenständigkeit der Gliedkirchen in unterschiedlichen theologischen, aber auch kirchenpolitischen Haltungen ihren Ausdruck.

Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß die Urteile eines einzelnen keinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben können. Ich habe als Dele-

gierter der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs an der Vollversammlung teilgenommen. Meine Einschätzung ist eine unter anderen. Erst im gemeinsamen Gespräch werden sich die Punkte herauskristallisieren, an denen die Kirchen weiterarbeiten möchten. Wenn ich im folgenden versuche, ein Fazit meiner Beobachtungen in Nairobi zu ziehen, so tue ich es als ein Theologe, der in einer lutherischen Kirche in der DDR zu Hause ist.

ERWARTUNGEN VOR NAIROBI

Vor der Fünften Vollversammlung ist viel von den Konflikten gesprochen worden, die in Nairobi zutage treten würden. Man erwartete die Zerreißprobe der ökumenischen Bewegung auf verschiedenen Ebenen. Sowohl im Blick auf politische als auch auf theologische Fragen hatten manche die Sorge, daß die Christenheit sich in Nairobi hoffnungslos zerstreiten könnte. Dazu kamen allerlei strukturelle Probleme des ÖRK, die die Sorge nur noch verstärkten.

Seit Uppsala 1968, dem enthusiastischen Aufbruch der Ökumene in die Welt, ist der ÖRK zunehmend ins Schußfeld der Kritik geraten. Sein Engagement für die Befreiung der Menschen, für gerechte Gesellschaften, für die Humanisierung der Welt brachte es geradezu zwangsläufig mit sich, daß er in die erste Linie politischer Auseinandersetzungen hineingeriet. Das machte ihn verwundbar. Er setzte sich Mißverständnissen aus und riskierte die Verärgerung einflußreicher Mitgliedskirchen in Westeuropa und Nordamerika, weil er zu viel Politik machte, und den Zorn junger Kirchen in der Dritten Welt, weil er zu wenig Politik machte. Das Antirassismus-Programm ist das öffentlichkeitswirksamste, aber auch das umstrittenste Beispiel für das gesellschaftspolitische Engagement des ÖRK. Eine heftige Diskussion entbrannte vor allem über den Sonderfonds dieses Programms. Die Kirchen in der DDR haben dem Antirassismus-Programm offiziell zugestimmt und die Gemeinden zu Spenden für den Sonderfonds aufgerufen. Das bedeutet aber keineswegs, daß nicht auch in der DDR in kirchlichen Mitarbeiterkreisen und Gemeindegruppen das Für und Wider des Programms diskutiert wurde und es entgegengesetzte Standpunkte dazu gab.

Seit Uppsala ist Parteilichkeit ein wesentliches Kennzeichen des ÖRK geworden. Während sie von den einen als Zeichen wahrer Christusnachfolge gelobt wurde, galt sie anderen als Zeichen des Abfalls vom Evangelium. Es konnte nicht ausbleiben, daß die gesellschaftspolitischen Programme des ÖRK eine lebhafte theologische Debatte auslösten. Denn die beiden Bereiche stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Theologie wird nicht im luftleeren Raum getrieben, sondern in konkreten gesellschaftlichen Situationen, die die theologische Reflexion beeinflussen. Und umgekehrt: gesellschaftliche Einsichten und Entscheidungen christlicher

Gruppen enthalten zumindest implizit immer auch theologische Urteile. Im afrikanischen Kontext der Fünften Vollversammlung wurde dies beispielhaft deutlich. Der Begriff der Befreiung wird in Afrika mit anderen Erfahrungen reflektiert als in Europa. Während von unserer Tradition her die individuelle Befreiung von Sünde und Schuld im Vordergrund steht, hat die Befreiung für den Afrikaner von vornherein eine gesellschaftspolitische Komponente, nämlich die Befreiung von politischem und wirtschaftlichem Kolonialismus.

Spätestens seit dem Weltkongreß für Evangelisation 1974 in Lausanne ist die Polarisierung der theologischen Standorte in der Ökumene nicht mehr zu übersehen. Evangelikale aller Schattierungen und geographischen Zonen warnten vor einer nur horizontalen Theologie und stellten die vertikale Komponente, Gottes Heilsoffenbarung in Christus, in den Vordergrund. Klassische theologische Fragestellungen, wie die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium, die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche, soteriologische und eschatologische Fragen, gewannen neue, brennende Aktualität.

Für die Kirchen in der DDR ist das Problem einer kontextuellen Theologie, das hier letzten Endes zur Debatte steht, von besonderer Bedeutung. Denn seit Jahren bemühen sich die Kirchen in der DDR darum, ihren Standort in der sozialistischen Gesellschaft zu finden. Sie haben erkannt, daß die neue Situation, in die sie nach 1945 gestellt wurden, nämlich als zunehmende Minderheitskirchen in einer völlig säkularisierten, von einer atheistisch-marxistischen Ideologie geprägten Gesellschaft leben zu müssen, eine Neubesinnung über ihren Auftrag notwendig macht. Christliches Zeugnis und missionarische Sendung richten sich an konkrete Menschen in einer konkreten Gesellschaft. Seit einigen Jahren ist ein Prozeß in Gang geraten, der durch das Bemühen gekennzeichnet ist, das Evangelium situationsgemäß auszurichten, und dies in allen Bereichen, im seelsorgerlichen, im missionarischen, im gesellschaftlichen und im diakonischen Bereich. Dieser Prozeß ist nicht abgeschlossen. Er bestimmt die Arbeit der Kirche, ob es sich nun um Synoden oder um Kirchentage handelt.

Solche Standortsuche birgt eine doppelte Gefahr in sich. Einerseits kann das Evangelium isoliert von der Situation ausgerichtet werden. Damit würde sich die Kirche selbst ins Ghetto begeben, zur Sekte werden und ihren Auftrag in der Öffentlichkeit nicht mehr wahrnehmen. Andererseits kann die Situation das Evangelium überfremden. Bestimmte gesellschaftliche und politische Überzeugungen können zum Maßstab für die Interpretation des Evangeliums werden. Diese Gefahr ist meines Erachtens bei bestimmten christlichen Gruppierungen in der DDR akut, zum Beispiel in Kreisen der CDU auf der einen Seite und bei Theologen, die der Tradition der Bekennenden Kirche der NS-Zeit verbunden sind, auf der anderen Seite.

DER ÖRK IST KEINE UNO

Wer in Nairobi den großen Krach erwartet hatte, kam nicht auf seine Kosten. Das heißt allerdings nicht, daß die Konflikte nicht beim Namen genannt und diskutiert wurden. Das Grundsatzreferat zum Motto der Vollversammlung von Robert McAfee Brown thematisierte sie und verlieh ihnen die theologische Legitimität. Bevor man davon sprechen könne, daß Jesus Christus eint, müsse man bedenken, daß er trennt. Nur wenn die Trennungen in der Ökumene ernst genommen würden, gäbe es eine Chance, effektive Schritte auf dem Weg zur Einheit zu gehen. „Die Welt um uns her ist tiefer in sich gespalten als vielleicht jemals zuvor in der menschlichen Geschichte. ... An dieser Stelle wollen wir vor allen Dingen von den Gegensätzen sprechen, die die gesamte menschliche Familie angehen, nämlich die Gegensätze zwischen Schwarz und Weiß, Nord und Süd, reich und arm, links und rechts, Mann und Frau, Unterdrücker und Unterdrücktem. ... Ich glaube, unsere Aufgabe, das, was wir zu tun haben, ist klar. Wir müssen anschaulich machen, daß wir so weit befreit sind, daß wir über unsere Gegensätze hinausgehen und anfangen können, der Einheit, zu der Jesus der Einiger uns ruft, lebendige Gestalt zu verleihen. ... Wenn wir uns dem Gegensatz und der Trennung stellen, dann werden wir jenseits des Gegensatzes und der Trennung Heilung und Einheit finden, denn Jesus nimmt uns hinein in das Einssein mit ihm und damit in das Einssein miteinander, genauso wie er hineingenommen wird in das Einssein mit seinem Vater" (aus dem Referat von Brown).

Die Vollversammlung brach über den gegenwärtigen politischen Konflikten, von denen Christen und Kirchen in den Konfliktgebieten immer mit betroffen sind, nicht auseinander. Das einigende Band des gemeinsamen Glaubens erwies sich als stärker als politische Überzeugungen, nationale Interessen oder ideologische Fanatismen. Die Delegierten in Nairobi widerstanden der Versuchung, sich mit einem politischen Weltforum à la UNO zu verwechseln. Sie blieben ihrer Sache treu und diskutierten die Aufgaben, die sich vom Evangelium her für die Christenheit heute ergeben.

Daß dieses Selbstverständnis nicht zu politischer Abstinenz führte, weisen die verabschiedeten Dokumente aus. Der ÖRK hat sein Engagement für das Leben der Menschheit in Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit nicht zurückgenommen, er hat es vielmehr weiterentwickelt. Ein Beispiel dafür ist die Erklärung zur Weltrüstungssituation. Mit dieser Erklärung hat der ÖRK ein neues, aktuelles Thema in seine Projektplanung aufgenommen. In der Erklärung wird der Zentralausschuß aufgefordert, Maßnahmen zur Durchführung einer Konsultation über Abrüstung zu ergreifen. In der Zielangabe für diese Konsultation heißt es in der Erklärung, sie „sollte eine Untersuchung und einen Vergleich des verfüg-

baren Materials über die ursächlichen Faktoren des gegenwärtigen Wettrüstens sowie die technischen, wirtschaftlichen, umwelttechnischen und militärischen Auswirkungen anstellen" und eine Strategie zur Verhinderung der weiteren Aufstockung der Militärausgaben vorschlagen.

Mir scheint, daß die stärkere theologische Besinnung, die in Nairobi stattgefunden hat, wesentlich dazu beigetragen hat, daß die Vollversammlung sich nicht in politischen Tagesfragen verlor und die politische Konfrontation in der Form negativer Kampfentscheidungen ausblieb. Der ÖRK hat in Nairobi die theologische Grundlage, auf der er steht und aus der sein gesellschaftspolitisches Engagement erwächst, klarer als bisher artikuliert.

Auf diesem Hintergrund muß die brisanteste politische Debatte, die Frage nach den Menschenrechten in der Sowjetunion, die die Vollversammlung in ihrer Schlußphase in Atem hielt, gesehen werden. Sie ist zunächst ein Beleg dafür, daß die Konflikte wirklich beim Namen genannt und ausgetragen wurden. Wenn der ÖRK sich der Frage der Menschenrechte annimmt, ist es auf die Dauer unmöglich, eine bestimmte Region der Welt dabei außer acht zu lassen. Man kann nicht in einem Land eine Verletzung der Menschenrechte feststellen und in einem anderen Land nicht einmal die Frage stellen, in welcher Weise sie dort verwirklicht sind. Das gilt ganz allgemein, für die BRD ebenso wie für die DDR, für die USA ebenso wie für die Sowjetunion.

Es war für die Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche nicht einfach, der Vollversammlung zu erklären, warum sie keine militante Erklärung zur Menschenrechtsfrage in der Sowjetunion wünschten. Schließlich war es die Offenheit und Gesprächsbereitschaft der Russen, die die Vollversammlung dazu bewog, ihr Anliegen zu formulieren, ohne darüber das Miteinander in der Ökumene zu verlieren. An dieser Stelle hat die geistliche Gemeinschaft des ÖRK eine Bewährungsprobe bestanden. Anstehende Probleme wurden diskutiert, wobei die Bereitschaft, aufeinander zu hören und einander ernst zu nehmen, das Ergebnis bestimmte. Der Beitrag der russisch-orthodoxen Delegierten stellte die Vollversammlung vor die Frage, wieweit es überhaupt möglich ist, von außen her, als Nichtbetroffener, in eine bestimmte Situation hineinzureden und Rezepte zu schreiben. Die Vertreter aus der Sowjetunion haben klargemacht, daß das jedenfalls nicht an ihnen vorbei geschehen kann. Andererseits, auch das wurde in der Diskussion klar, hat nur der ein Recht, sich gegen Beurteilungen von außen zu verwahren, der bereit ist, die eigenen Karten offen auf den Tisch zu legen und sich auf ein kritisches Gespräch einzulassen.

In dem zur Sache verabschiedeten Dokument heißt es, und damit ist etwas ausgesprochen, das die Vollversammlung insgesamt kennzeichnete: „Trotz aller ... Unterschiede sind die Christen in beiden Teilen Europas wie auch in der

ganzen Welt eins in Christus. Die Solidarität aus dem Glauben an unseren gemeinsamen Herrn ermöglicht es Christen, Freude und Leid miteinander zu teilen, und verpflichtet sie, sich gegenseitig zu korrigieren. Christen dürfen nicht schweigen, wenn andere Glieder des Leibes Christi wo immer in der Welt Probleme zu bewältigen haben. Was immer auch gesagt oder getan wird, muß jedoch aus gegenseitiger Beratung hervorgehen und Ausdruck christlicher Liebe sein."

Diese Haltung des ÖRK bestärkt meines Erachtens die Kirchen in der DDR in ihrem Bemühen, die eigene Situation zu analysieren und von daher die konkrete Gestalt ihres Zeugnisses und Dienstes mit zu bestimmen. Sie ermöglicht es ihnen andererseits und ermutigt sie dazu, das ökumenische Gespräch zu suchen und den eigenen Standort im Dialog mit Christen aus anderen Regionen der Welt immer wieder zu überprüfen.

BIBLISCHE ORIENTIERUNGEN

Nicht nur die Referate, die sich mit Themen wie Evangelisation, Mission oder Einheit beschäftigten, sondern auch andere, die mehr sozioökonomische Fragen behandelten, trugen einen ausgesprochen geistlichen Akzent. Daß die Bibel immer noch, oder wieder, gefragt ist, kam nicht nur im gottesdienstlichen Leben der Vollversammlung zum Ausdruck, sondern ebenso in der harten Tagesarbeit der Sektionen.

In dem Referat von Charles Birch „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit" spielen Ausführungen zur Schöpfungstheologie eine bedeutsame Rolle. Der Referent behandelt zunächst die globalen Probleme, die im Blick auf das Überleben der Menschheit gelöst werden müssen, um dann im letzten, wie er selbst sagt, wichtigsten Teil seiner Rede, die Aufgaben zu schildern, die die Kirchen haben. Birch stellt kritisch fest, daß die Kirchen sich von der säkularen Welt einschüchtern ließen und die Interpretation des Verhältnisses des Menschen zur Natur einer falsch verstandenen mechanistischen Wissenschaft überließen. Das westliche Christentum hat das technokratische Naturverständnis der säkularen Welt übernommen. „Das technokratische Naturverständnis sieht die Natur wie ein Uhrwerk. Es ist nicht nur unzutreffend, sondern auch schlecht, weil es die Denk- und Verhaltensstrukturen einer manipulierbaren Gesellschaft verstärkt. Aus dieser technokratischen Sicht ist die nichtmenschliche Schöpfung nichts weiter als die Bühne, auf der sich das Schauspiel des menschlichen Lebens abspielt." Birch fordert von den Theologen eine neue Betrachtungsweise der Welt, die er sakramental nennt. Es geht ihm dabei um die „Einheit der menschlichen und der nichtmenschlichen Welt", um „die Einheit der ganzen Schöpfung im Lichte des christlichen Menschenbildes". Er wirft den Kirchen vor, daß sie die

geistliche Einheit der Welt, die allein der von den Wissenschaften offengelegten physischen Einheit der Welt einen Sinn geben kann, weitgehend im Dunkeln gelassen haben. Es ist an der Zeit, daß die Theologen aufgrund der biblischen Schöpfungsaussagen das „personalistische Bild der Einheit der Schöpfung" entfalten. Denn dies würde zeigen, „daß die Verantwortung des Menschen sich unendlich weit auf die ganze Schöpfung erstreckt".

Die Wiederentdeckung des 1. Artikels in seiner Bedeutung für die Aufgaben, die die Kirchen im Blick auf die globalen Probleme des Überlebens der Menschheit haben, ist der Beachtung wert. Wo der 1. Artikel zugunsten des 2. Artikels übersehen wird, wo man christomonistisch denkt und alles Handeln der Christen allein aus dem Werk Christi begründet, wird man sowohl der einen wie der anderen Glaubensaussage nicht mehr gerecht. Der Auftrag zur Erhaltung der Schöpfung schließt nicht ein, daß wir das Heil der Welt zu bewerkstelligen haben. Wer das versucht, wer meint, die heile Welt organisieren zu können, erliegt entweder schwärmerischen Illusionen, oder er muß angesichts seiner ständigen Mißerfolge verzweifeln. Der Schöpfungsauftrag weist uns innerhalb der erlösungsbedürftigen Welt, von der wir selbst ein Teil sind, unsere Aufgabe zu. Er läßt uns nüchtern, illusionslos und gelassen das Unsere tun, ohne daß wir der prometheischen Versuchung zur Selbstüberhebung nachgeben müssen.

Ein anderes Thema, an dem die biblische Orientierung in Nairobi deutlich wird, ist die Christologie. Größerer Klarheit im Blick auf den 1. Artikel entspricht auch ein biblisch-sachgemäßeres Verständnis des 2. Artikels. Die Erlösungsbedürftigkeit der Welt wird deutlich ausgesprochen. Auch in gerechten gesellschaftlichen Strukturen bleiben die Menschen der Sünde verhaftet. Weder revolutionäre noch evolutionäre gesellschaftliche Entwicklungen werden das Reich Gottes herbeizwingen. Nur auf der Grundlage der in Christus vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott können Christen danach fragen, in welcher Weise sie in ihren jeweiligen Lebensbezügen die ihnen von Christus geschenkte Freiheit, ihre neue Gemeinschaft mit dem Vater und untereinander, zu bewähren haben.

Vor allem von Vertretern aus dem evangelikalen Lager wurde beharrlich die biblische Aussage, daß die Kirche nur als missionierende Kirche lebendig sein kann, vorgetragen. Mortimer Arias, Bischof der Methodistenkirche in Bolivien, hat mit seinem Referat „Damit die Welt glaube" das Thema Evangelisation in die Vollversammlung eingebracht. Auf eine vornehme Weise äußerte er seine Kritik am ÖRK. Es sei ihm nicht immer gelungen, den evangelistischen Gehalt seiner Programme einsichtig zu machen. „Wir müssen beschämt erkennen, daß wir die Evangelisation im ÖRK zum Aschenbrödel degradiert haben." Arias Forderung, einer recht verstandenen ganzheitlichen Evangelisation, die Verkündigung und Zeugnis, den Ruf zur Buße und zur Eingliederung in die Kirche und

die Teilnahme am Kampf um ein menschenwürdiges Leben umschließt, Priorität einzuräumen, wurde von der Vollversammlung gehört und aufgenommen. Insbesondere in der Arbeit der Sektion I „Bekenntnis zu Christus heute" vollzog sich ein fruchtbares, konstruktives Gespräch zwischen den theologisch verschieden motivierten Gruppen. Der Bericht der Sektion spiegelt die Bereitschaft und das Bemühen wider, möglichst alle Meinungen in das Gesamtergebnis zu integrieren. Wenn auf diese Weise auch das Profil einzelner Aussagen leiden mußte und Kompromisse nötig waren, so bleibt das Miteinander unter einem Dach doch der größere Gewinn.

Auf dem Hintergrund dieser deutlichen biblischen Orientierung, die sich auch auf die mehr politischen Aussagen auswirkte, wirkt das Referat des jamaikanischen Premierministers Manley „Befreiung von Herrschaft und Unterdrückung" ein wenig naiv. Die optimistischen, hier und da geradezu schwärmerischen Töne, die es hinsichtlich der Hoffnung, in Jamaika eine heile Gesellschaft sozialistischer Couleur schaffen zu können, anschlägt, erscheinen in unserem Erfahrungshorizont weder theologisch möglich noch realistisch. Dabei bleibt unbestritten, daß der sozialistische Weg Jamaikas ein zukunftsbezogener Weg ist.

Die Kirchen in der DDR sind mit einer Ideologie konfrontiert, die den „realen Sozialismus", d. h. die vorfindliche sozialistische Gesellschaft für die beste aller Möglichen hält. Sie erhebt den Anspruch, daß in dieser Gesellschaft das Glück der Menschen verwirklicht und sein Wohlergehen garantiert ist. Im Blick auf soziale Sicherheit, Recht auf Arbeit oder ausreichenden Lebensstandard ist diese Aussage unbestritten. Der eschatologische Anspruch aber, der sich in dieser Ideologie ausdrückt, steht in Spannung zum Evangelium. Nach christlicher Überzeugung bleiben die Menschen auch im realen Sozialismus auf die Liebe Gottes, die ihnen in Christus begegnet, angewiesen. In dieser spannungsreichen Situation sind meines Erachtens die Aussagen von Nairobi, die das Verhältnis von Heil und Wohl des Menschen betreffen, bedeutungsvoll. Die Priorität, die man in Nairobi der Evangelisation und Mission eingeräumt hat, ist von den DDR-Delegierten besonders in der Arbeit der Sektion I unterstützt worden. Für Christen, die in einer säkularen, ideologisch uniformen Gesellschaft leben, ist die Besinnung auf den missionarischen Auftrag unerläßlich. Bei der Aufarbeitung der Nairobi-Dokumente werden die theologisch-geistlichen Aussagen am ehesten in die Arbeit der Gemeinden hineinwirken. Dabei wird das Interesse an den sozio-politischen Programmen des ÖRK wie bisher schon so auch weiterhin wach sein. Aber für den eigenen Weg werden die theologischen Impulse von Nairobi besonders hilfreich sein. Das gilt auch für die „Gretchenfrage" des ÖRK, der Frage nach der Einheit.

KONZILIARE GEMEINSCHAFT — SCHLAGWORT ODER KONKRETES ZIEL?

Seit einiger Zeit wurde auf die Frage, welche Art von Einheit der ÖRK anstrebt, mit dem Stichwort von der „konziliaren Gemeinschaft" geantwortet. Dieses Stichwort ist in Nairobi im wesentlichen wiederholt worden, ohne daß spürbare Fortschritte erkennbar geworden sind. Daß konziliare Gemeinschaft noch Zukunftsmusik, Zielvorstellung und nicht Wirklichkeit ist, wurde in Nairobi demonstriert. Die Vertreter der orthodoxen Kirchen aller Schattierungen sahen sich nicht zu einer gemeinsamen Eucharistiefeier in der Lage. Daß der ÖRK auf absehbare Zeit auf die protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchenfamilien beschränkt bleibt und auf die römisch-katholische Kirche auch weiterhin verzichten muß, hat der Vertreter dieser Kirche in Nairobi deutlich gesagt. Mit vielen freundlichen Worten machte er doch in der Sache klar, daß Rom sich zur Zeit nicht in der Lage sieht, ein anderes Verhältnis als bisher zum ÖRK zu haben.

Das ist eine ernüchternde Bilanz, besonders für diejenigen, die in Nairobi von der gemeinsamen Feier des Glaubens, die im Abschlußgottesdienst ihren Höhepunkt fand, innerlich angerührt worden sind. Nüchternheit ist aber nötig, um das, was in der Sektion II zur Frage der Einheit erarbeitet worden ist, richtig einzuschätzen. Meines Erachtens verdienen zwei Punkte aus dem Bericht der Sektion besonders hervorgehoben zu werden. Betont wird die Vielfalt, in der die konziliare Gemeinschaft sich realisiert. Einheit bedeutet weder in den Strukturen noch in den konkreten Ausformungen des Zeugnisses und Dienstes der Kirchen Uniformität. Vielmehr verwirklicht Einheit sich in Freiheit. Die Vielfalt in der Freiheit wird auch auf die politischen Auseinandersetzungen und das Streben nach kultureller Identität der Kirchen bezogen. Denn die Kirchen streben nicht um ihrer selbst willen nach der Einheit, sondern um ihrer Mission willen, mit der sie an die ganze Menschheit gewiesen sind. „Da Christus für alle gestorben und auferstanden ist und da seine Kirche das Zeichen der kommenden Einheit der Menschheit sein soll, muß sie für Frauen und Männer jeder Nation und Kultur aller Zeiten und Orte, jeglicher Begabung und Behinderung offen sein. . . . Wenn wir unserer Berufung zur Einheit treu sein wollen, müssen wir folglich diese Berufung in dem umfassenderen Kontext der Einheit und Vielfalt der Menschheit durchdenken" (Bericht der Sektion II).

Der zweite Punkt, der für die Kirchen von Belang sein könnte, betrifft die Empfehlungen der Sektion II. Hier wird die Bedeutung hervorgehoben, die das Bemühen um Einheit auf lokaler und regionaler Ebene hat. Die Kirchen werden gebeten, vor Ort nach Wegen zu suchen, um in gemeinsamem Zeugnis und ge-

meinsamer Mission stärker zusammenzuwachsen und konziliare Gemeinschaft an der Basis, unter den Gemeinden, zu fördern.

In den Kirchen in der DDR ist diese Gemeinsamkeit ein von der Mehrheit der Christen erkanntes Gebot der Stunde. Die Wirklichkeit aber zeigt, daß es von der Erkenntnis bis zu ihrer Verwirklichung ein weiter Weg ist. Die mühseligen, kleinen Schritte, die der ÖRK auf dem Weg zur Einheit tun muß und die ihn nur im Schneckentempo voranbringen, sollten für die Kirchen in der DDR kein Alibi sein, die eigene Gemeinschaft nun ebenso langsam zu betreiben. Sie sind in einer ganz anderen, einfacheren Lage als es der ÖRK ist. In der DDR haben die Christen die Chance, ein regionales Modell konziliarer Gemeinschaft zu verwirklichen, das für die gesamte Ökumene bedeutungsvoll sein könnte. Es bleibt zu hoffen, daß die in Nairobi erarbeiteten Gesichtspunkte für die Einheit der Kirchen in den Gemeinden in der DDR beachtet, diskutiert und für das Zusammenwachsen der Kirchen in der DDR fruchtbar gemacht werden. Das wäre auch deshalb zu wünschen, weil die in Nairobi formulierte konziliare Gemeinschaft eine Alternative zur derzeitigen Gestalt des Kirchenbundes darstellt. Denn konziliare Gemeinschaft ist keine bürokratisch-strukturelle Angelegenheit, sondern eine Sache geistlicher Freiheit.

Das ganze Evangelium für alle Menschen

Bemerkungen zur Sektion I „Bekenntnis zu Christus heute"

VON KLAUS VON STIEGLITZ

1. „... die Kirchen in ihrer weltweiten missionarischen und evangelistischen Arbeit zu unterstützen"

Um diesen Satz gab es in der Vollversammlung eine heftige Debatte. Er stammt aus dem Abschnitt der Verfassung des Ökumenischen Rates, der die Funktionen des Rates beschreibt. In der veränderten Verfassung, die der Vollversammlung zur Annahme vorlag, fehlte er. Dafür wurde eine neue Formulierung angeboten: „... das gemeinsame Zeugnis der Kirchen an jedem Ort und überall zu erleichtern."[1]

Die Vollversammlung beschloß mit 382 Stimmen bei 46 Gegenstimmen und 29 Enthaltungen die Übernahme des genannten Satzes als Punkt 3 der „Funktionen und Ziele" des ÖRK in die revidierte Verfassung. Was bedeutet das?

Der ÖRK wurde bei einer seiner Hauptaufgaben festgehalten, die ihm 1961 bei der Integration mit dem Internationalen Missionsrat übergeben wurden, nämlich darauf hinzuwirken, „daß das Evangelium von Jesus Christus in der ganzen Welt verkündet wird, damit alle Menschen an ihn glauben und errettet werden".[2] In der Revision der revidierten Verfassung wirkte sich aus, daß über 50% der Delegierten sich für die Sektion I „Bekenntnis zu Christus heute" gemeldet hatten. In Uppsala hatten 22% der Delegierten an Sektion II (Erneuerung in der Mission) Interesse gezeigt. Im Blick auf die weltmissionarische Verantwortung hat Nairobi wesentlich mehr gehalten, als es versprach und als aus dem Dossier zur Vorbereitung der Sektion I zu entnehmen war.

Dieses Ergebnis muß sofort gegen ein Mißverständnis geschützt werden, das im Echo von Nairobi nicht selten auftritt. Dieselben Delegierten, die mit großer Mehrheit für die missionarische und evangelistische Verantwortung des ÖRK eintraten, stimmten einem neu in die Verfassung eingefügten Satz zu. Es ist die Aufgabe des ÖRK, „... die die Menschen trennenden Schranken niederzureißen und das Zusammenleben der menschlichen Familie in Gerechtigkeit und Frieden zu fördern".[3] Nairobi nahm die weltsozialen Ziele von Uppsala nicht zurück, sondern begründete sie stärker biblisch und ergänzte sie zu der einen Mission der Christenheit. Die gesamte Menschheit ist neu in die Verantwortung der Christenheit aufgenommen worden als die Adressatin für das verkündigte und verwirklichte Evangelium.

2. Übersicht über die Sektionsarbeit

Die Sektion trat am 28. 11. erstmalig zusammen. Noch an demselben Tag teilte sie sich in vier Untersektionen, die ihre Themen im Arbeitsbuch der Konferenz vorfanden: 1. Bekenntnis zu Christus als Bekehrung zu Christus, 2. Viele Christusbilder – Ein Christus, 3. Christusbekenntnis in Gemeinschaft, 4. Christusbekenntnis als Tat. In einem ersten Gesprächsgang beschäftigten sich alle Untersektionen mit dem Referat, das Mortimer Arias am 27. 11. über das Thema „Damit die Welt glaube" gehalten hatte. Die Bedeutung dieses Vortrages ist außerordentlich groß. In seiner Folge wurde eine weitere Untersektion gebildet, die sich mit Fragen der Evangelisation beschäftigte (s. Abschnitt 7). Dadurch wurde die Möglichkeit ausgeschlossen, das evangelistische Wort gegen die soziale Tat zu stellen. In der Arbeit der Sektion spielten auch die drei Reaktoren auf Mortimer Arias eine Rolle: der katholische Erzbischof Samuel Carter aus Jamaica, die madagassische Ingenieurin Rahantaval Andriamanjato und der evangelikale Theologe John Stott aus Großbritannien. Im Unterschied zum Internationalen Kongreß für Weltevangelisation 1974 in Lausanne wurde der

kritische Partner nicht nur eingeladen, sondern bewußt um seinen öffentlichen Beitrag gebeten.

Einflußreich waren weitere Vorträge und Debatten. Der Vorsitzende des Zentralausschusses, M. M. Thomas, erörterte in seinem Bericht Fragen der Evangelisation in der modernen Welt und faßte in seiner Zusammenschau die Impulse und Erkenntnisse der Weltmissionskonferenz von Bangkok, des Kongresses von Lausanne, der Bischofssynode von Rom und die Aufgaben der Weltkirchenkonferenz von Nairobi in eins. McAfee Brown referierte in einem Grundsatzvortrag über „Wer ist dieser Jesus Christus, der befreit und eint?" In der Tagungszeitung „Target" fragte ihn der evangelikale Theologe Ronald Sider nach seiner Christologie. Brown stellte sie in zehn Punkten dar. In derselben Zeitung gebrauchte Bruce Best für die Forderung John Stotts nach klaren missionarischen Aussagen das Bild, Stott habe ein evangelikales Messer an die Gurgel des Weltrates gesetzt. Festo Kivengere, Bischof in Uganda, antwortete.[4]

Zur Arbeit der Sektion gehören auch die Ergebnisse der Hearings. Die Mehrzahl der Mitglieder der Sektion arbeiteten in Hearing II mit, das sich mit der Programmeinheit „Glauben und Zeugnis" befaßte und Richtlinien für die Arbeit der Kommission für Weltmission und Evangelisation vor das Plenum brachte.

Von drei Querverbindungen ist noch zu reden. Nicht programmatisch und leitungsmäßig geordnet, sondern durch das Gefälle der Sache veranlaßt, gibt es viele Linien von der theologisch grundlegenden Sektion I in die Arbeit und die Papiere der weiteren fünf Sektionen. Soweit es in diesem Aufsatz möglich ist, erfolgen Hinweise auf diese Linien, die dazu beitragen, daß das Ganze der Konferenz sichtbar wird. Nicht zu ordnen oder zu programmieren waren die Gespräche, die in den etwa 80 Arbeitsgruppen oder in einer Unzahl von Einzelbegegnungen stattfanden. Sie erörterten vielfach das Thema „Bekenntnis zu Christus heute". Und schließlich ist von den Gemeinden und Kirchen Kenias zu reden, die uns an den Problemen teilnehmen ließen, innerhalb derer sie ihr Christusbekenntnis leben.

Der Sektionsbericht liegt in drei Fassungen vor. Der Vergleich der Fassungen macht es möglich, an einigen Stellen die Arbeit der Sektion nachzuzeichnen. Quellenkunde bringt nicht gegensätzliche Bestandteile an den Tag, wie sie dem Sektionsbericht von Uppsala zugrunde lagen und sich noch in der Endfassung aneinander rieben.[5] Einander ergänzend, wenn auch gelegentlich korrigierend, sind folgende Quellenschriften festzustellen: Kommentierte Tagesordnung für die Sektionen aus dem Genfer Arbeitsbuch, S. 18–27; Berichtsband über die Weltmissionskonferenz in Bangkok „Das Heil der Welt heute", 1973; Orthodoxe Konsultation „Bekenntnis zu Christus heute", 1974, Dossier Sektion I, S. 67–83; Grundsatzvortrag von Mortimer Arias „Damit die Welt glaube",

epd-Dokumentation 3/76, S. 22ff.; persönlicher Beitrag von Emilio Castro „Jesus Christus befreit und eint – eine evangelistische Botschaft", vervielfältigt; evangelikale Anfragen und die „Verpflichtung von Lausanne".

Die Endform des Berichtes hat fünf Teile, die vier im Arbeitsbuch vorgezeichneten Kapitel (im jeweiligen Titel etwas verändert) um das fünfte Kapitel „Ein Ruf zum Bekenntnis" ergänzend, das die zusätzlich gebildete Untersektion erarbeitete.

Der erste und zweite Entwurf werden mit den Abkürzungen E1 und E2 mit angefügter Seitenzahl zitiert. Die Endfassung liegt im Berichtsband vor, S. 5–22. Zitate tragen die Nummer der einzelnen Abschnitte (1–73). Der Bericht und die Empfehlungen wurden im Plenum nach einer ergänzenden Diskussion angenommen und an die Mitgliedskirchen zur Beratung weitergeleitet.

3. Christus, der göttliche Bekenner

Nicht die Frage, ob und wie wir Christus heute bekennen, steht am Anfang. Grundlage und Ausgangspunkt ist das Bekenntnis Jesu Christi zu den Menschen. Er ist der göttliche Bekenner, der als Hoherpriester vor Gott für uns eintritt. „Bevor wir ihn bekennen, hat er sich zu uns bekannt" (7). Christus wird beschrieben als der einzige, der wahre, der treue Zeuge Gottes (8–10). Mit diesen Formulierungen werden Aussagen aus der Sektion I von Neu-Delhi (Zeugnis) weitergeführt. „Gott ist sein eigener Zeuge, das heißt: Gott war und ist am Werk, seine eigene Botschaft an die Menschen zu bekräftigen."[6] Zieht man das entsprechende Sektionspapier II aus Uppsala zum Vergleich heran, zeigt sich die biblischere Christologie. Der Bericht von Nairobi arbeitet nicht mit vieldeutbaren Begriffen wie „neuer Mensch" und „neue Menschheit", sondern ist in dem Bestreben, „Christus als Gott und Heiland nach der Heiligen Schrift" darzustellen, genauer und umfassender (24). Von dem göttlichen Bekenner wird bekannt: „In seiner Selbsthingabe am Kreuz erlöst er uns von der Sünde und den gottlosen Mächten und versöhnt die Schöpfung mit Gott." „Christus hat die entscheidende Schlacht am Ostertag gewonnen, und wir sind durch seinen Tod hineingetauft, damit wir ‚in einem neuen Leben wandeln' (Röm 6,5)" (10.5).

Der Bekenner ist der Befreier. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ereignet sich konkret. Er wird nicht irgendein Mensch, sondern tritt auf die Seite der Armen und erniedrigt sich bis zum Tode am Kreuz. In Aufnahme orthodoxer theologischer Vorstellungen ist die Christologie des Berichtes sehr stark am Kampf mit „Mächten und Gewalten" orientiert (5). Daß Jesus als Befreier von Sünde und Tod auf die Seite der Armen tritt, macht erkennbar, daß sich die Sünde, die der einzelnen Person anhaftet, zugleich in den Struk-

turen der Ungerechtigkeit konkretisiert. „Der Teufelszirkel von Sünde, Tod und Teufel setzt den Teufelszirkel von Hunger, Unterdrückung und Gewalt aus sich heraus" (17). Was hier nur angedeutet ist, wird in den entsprechenden christologischen Sätzen der Sektion V ausgeführt (V, 3.4.8). Auferstehung kann als ein soziales Ereignis verkündet werden, da mit der Überwindung des Todes die „Macht der neuen Schöpfung" beginnt (17).

Ist der Bekenner der Richter? Das Bekennen des Bekenners ist eindeutig an der hohepriesterlichen Fürbitte des Hebräerbriefes orientiert. Ein Hinweis auf Mt 10 erfolgt nicht, wo das Bekenntnis Jesu zu den Menschen und das Bekenntnis der Menschen zu Jesus wie Wirkung und Ursache zusammengebunden werden. Gericht ist zumeist ein gegenwärtiger, oft auch vorläufiger Vorgang, auf den Bekehrung und neue Einheit folgen können. Jesus erlöst und richtet alle Kulturen (31). Er ist der Entzweier, weil die frohe Botschaft für viele zuerst eine schlechte Botschaft ist (51). Dieser Gedanke wurde in dem Grundvortrag von McAfee Brown ausgeführt: „Noch auf eine andere Weise ist Jesus der Entzweier. Denn wie wir bei der näheren Betrachtung seiner Predigt in Nazareth gesehen haben, ist die gute Nachricht, die er einer Gruppe bringt, (auf den ersten Blick zumindest) eine schlechte Nachricht für die andere Gruppe" (Sklaven und Sklavenbesitzer).[7] Über dem, der das Evangelium nicht verkündet, wird das Wehe des kommenden Gerichts ausgesprochen (70). Über das Schicksal derer, die dieses Evangelium endgültig nicht annehmen, wird aber nicht nachgedacht. Der Sektionsbericht ist am Bekenntnis zu dem Christus interessiert, der befreit und eint.

Der Bekenner ist der Vollender. Die Grenze zwischen unserem gegenwärtigen Handeln und Gottes vollendender Tat, zwischen Kirche und Welt in der eschatologischen Zukunft wird nicht ausführlich erörtert. Offenbar ist, daß wir durch unseren Einsatz weder unsere eigene Rechtfertigung schaffen noch das messianische Reich herbeiführen. Wir leben und handeln „in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes" (52). Unter Hinweis auf Kol 1,18 und Eph 1,22–23 wird die Hoffnung ausgesprochen, daß alle mit Christus versöhnt werden und das ewige Leben gewinnen (44).

4. Das ganze Evangelium

Das Sektionspapier redet deutlich von dem Versagen der Christen vor der Einheit des Evangeliums: „Wir bedauern alle Trennungen im Denken und Handeln zwischen den persönlichen und den korporativen Dimensionen. ... Wir bedauern, daß einige die Befreiung von der Sünde und dem Bösen auf ihre sozialen und politischen Dimensionen reduzieren, ebenso wie wir es bedauern,

daß andere die Befreiung auf die privaten und ewigen Dimensionen einschränken" (18.20). Lausanne: „Wir tun Buße ... dafür, daß wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend angesehen haben."[8]

Im Versuch, die Ganzheit zu formulieren, befindet sich der Bericht in der Tradition von Neu-Delhi. „Wer das Evangelium verkündigen will, muß deshalb bereit sein, sich am Kampf um soziale Gerechtigkeit und Frieden zu beteiligen... Die Ganzheit des Evangeliums verlangt ganzheitlichen Ausdruck."[9] Der Ansatz bei Menschheit und Menschsein und die Bezeichnung Jesu Christi als Haupt der neuen Menschheit führte im Uppsala-Bericht zur Einheit von Glauben und Dienst.[10]

Das Wiedersehen mit alten Bekannten in neuen Berichten ist aber keine Freude. Es macht klar, daß ein Sachverhalt immer noch umstritten, eine Aussage umfassender begründet werden muß. So wiederholt Nairobi nicht nur das bereits und längst Gesagte, sondern setzt zu seiner Begründung neu an.

Die Begründung der Einheit des Evangeliums geschieht mit den leitenden Gedanken der Schöpfung, des Kampfes, der Nachfolge und des Leidens.

Schöpfung. Das Evangelium ist die Botschaft von einem Christus, der nur in den Maßen einer kosmischen Christologie dargestellt werden kann. Die Denklinien der orthodoxen Theologie sind erkennbar. Wer sich zu Christus bekennt, erkennt sich als einen Teil der Schöpfung und kann sich nicht auf ein privates Heil zurückziehen. Die Eingebundenheit in die Schöpfung zeigt sich besonders in der gemeinsamen Hoffnung: „Wir ... seufzen mit unseren leidenden Mitmenschen und der ganzen geängsteten Kreatur, bis daß die Herrlichkeit des dreieinen Gottes offenbart wird und er alles in allem ist" (20). *Kampf.* „Doch müssen wir noch täglich gegen die ‚Mächte und Gewalten' unseres rebellischen Zeitalters ankämpfen" (5). In der Verkündigung des Evangeliums wird der Kampf weitergeführt, der im Werk Jesu Christi begann. Das Bekenntnis zu Christus ist eins mit dem Kampf gegen die Macht des Bösen, das in dem Teufelszirkel von Hunger, Unterdrückung und Gewalt seine Herrschaft ausübt (45.17). Es wurde der Sektion und der gesamten Konferenz immer klarer, daß es sich bei der oft genannten „Spiritualität des Kampfes" nicht um ein theologisches Gedankenspiel handelt, sondern um einen Kampf, in den die Kirche faktisch gestellt ist. Man kann in den Aussagen des Berichtes die Betroffenheit über das Ausmaß der Weltprobleme erkennen, die ein Kennzeichen dieser Vollversammlung war.

Nachfolge und Leiden. Wird das Evangelium von einer Kirche proklamiert, die ihrem Herrn nachfolgt, dann kann die Freude der erfahrenen Vergebung und der Einsatz an den Konzentrationsorten der Sünde nicht getrennt werden, dann bleibt das Evangelium ganz. Zwei Sätze aus E 1, die leider der Über-

arbeitung zum Opfer gefallen sind, zeigen den Willen der Sektion, die Ganzheit des Evangeliums zu wahren. In Abschnitt 1 hieß der dritte Satz: „Wir glauben vertrauensvoll an die Kraft des Evangeliums, alle die, die in der Welt leiden und getrennt sind, zu befreien und zu einen." Endform: „Wir vertrauen auf die Macht des Evangeliums, daß es alle Kinder Gottes in der Welt befreit und eint." In E 1 gab es in Abschnitt 3 einen zweiten Satz, der unmittelbar an das hohepriesterliche Eintreten Jesu für die Gemeinde vor Gott anschloß: „So tritt er auch durch uns für die bedürftigen Menschen (needy persons) hier auf der Erde ein."

Die Interpreten von Sektion I sollten diese Sätze festhalten. Ihre Streichung ist keine Absage an das ganze Evangelium, aber doch die Schwächung einer notwendigen Aussage. Sie kehrt etwas blasser und nicht christozentrisch formuliert in Abschnitt 50 so wieder: „Für viele Christen ... bedeutet das Bekenntnis zu Christus nahezu dasselbe wie das Engagement im Kampf um Gerechtigkeit und Freiheit."

Weder in Neu-Delhi noch in Uppsala ist so deutlich vom Leiden gesprochen worden. Christus wird heute bekannt „gerade in der Stille einer Gefängniszelle oder einer in ihren Möglichkeiten zwar eingeschränkten, trotzdem aber dienenden, wartenden und betenden Kirche" (47). Rassische Strukturen verdunkeln das Bild Christi. „Und wir wissen, daß es politische Strukturen in atheistischen Gesellschaften gibt, die Christus nicht nur verdunkeln, sondern ihn zu ersetzen suchen." Dieser Satz aus E 1 wurde dadurch undeutlicher, daß in der Endform „atheistisch" und „ersetzen" weggelassen wurden. In der leidenden Kirche bleibt das Evangelium ganz, denn die Kirche bewährt in ihrer Existenz, was sie glaubt. Sie trägt die „Male Christi" (28) und bedeutet mit ihren Märtyrern eine Ermutigung für die gesamte Christenheit (14). „Wir sollten sein Kreuz nicht verweigern. Er wird uns sein Leben nicht verweigern" (42). Durch die hier vorgelegten Versuche des Sektionspapiers, die Einheit des Evangeliums theologisch zu begründen, verlieren Worte wie „sowohl als auch" (Evangelisation und soziale Aktion, 3) oder „gleichzeitig" (Verkündigung und Kampf, 3) ihre blasse Formelhaftigkeit und werden vollziehbar. „Wahre Christen leben den Tod und die Auferstehung Christi" (47).

5. Christus – Erlöser und Richter in allen Kulturen und Gesellschaftsformen

Unter der Überschrift „Viele Kulturen – Ein Christus" erörtert der Sektionsbericht die Probleme der Identität und des Synkretismus. Die Überschrift im Arbeitsbuch lautete: Viele Christusbilder – Ein Christus, in der englischen

Fassung: One Christ in ‚Many Christs'. Die Verbindungslinien zur Sektion II von Bangkok (Kultur und Identität) sind deutlich. Die Fragestellung des aufgedrängten Bekehrungsmodells und der Suche nach der eigenen Antwort in der Einleitung des Kapitels ist wörtlich aus dem Bangkok-Bericht übernommen.[11] Sektion I ist hier auf die Auslegung von Sektion III angewiesen, die ausführlich darstellt, was innerhalb der theologisch grundlegenden Sektion nur kurz erörtert werden kann.

Jesus Christus befreit jeden Menschen, jedes Volk und jede Kultur dazu, ihn auf die eigene Weise zu bekennen. Der Bericht redet in Fortführung des Bekenntnisses zu dem Bekenner. Christus ist der Handelnde. Er schafft Originale, nicht Kopien (23). Er wird nicht durch unser Bekenntnis geschaffen. Er ist zugleich der Einende. Es ist „ein Teil des Geheimnisses Christi . . ., daß er es ist, der uns zusammenführt, selbst wenn wir ihn auf verschiedene Weise bekennen" (24).

Diese theologischen Sätze werden nur im harten Kontext der unterschiedlichen Kulturen richtig. Drei Beispiele: 1. In der Aussprache wiesen Delegierte aus der Sowjetunion auf zwei Kulturen in ihrer Kirche hin. Die Gruppe der älteren Gemeindeglieder ist durch die Tradition bestimmt. Jüngere Gemeindeglieder kommen aus der Sowjetkultur und befragen das „spiritualisierte und a-politische Bild Christi" der Älteren (E 1, S. 4; leider bei der Bearbeitung entfallen). 2. Schwarze und weiße Südafrikaner sprachen davon, daß sich die Jugend ihres Landes zunehmend von der Kirche löst. Die schwarze Jugend vermag in dem Christus, den die Weißen bekennen, nicht ihren Christus zu erkennen (Reste des Gespräches in Abschnitt 26). 3. Ostafrika: Das Stück „Muntu" von Joe de Graft, das als „afrikanische Herausforderung" am Abend des ersten Sitzungstages im Plenarsaal aufgeführt wurde, zeigt die Verletzung der afrikanischen Identität und Menschenwürde durch Weiße, Araber und eigene Machthaber. Am Ende des Dramas tritt Nana auf und sagt: „Überall sind Cäsaren um uns, auch dieser kleine Cäsar, der zweite Bruder, der sich als Weltherrscher einsetzt. . . Alle diese Majestäten, Excellenzen, Gouverneure, Ölmagnaten, Diamanten-Herrscher, Industriekapitäne, Kommunikationsnetz-Magnaten: mit ihren Ideologien, Geld, wissenschaftlicher Forschung gießen sie uns nach ihrer Form." Die Heilung der verletzten Identität und die Übereinstimmung mit allen Menschen sind das Ziel: „Der ganzen Schöpfung offen ins Auge schauen, unverwandt, und mit jeder Faser unseres Seins uns gegenseitig zurufen: Friede!"[12]

Die Begegnung der verschiedenen Christusbekenntnisse aus Kulturen, die durch Schuld getrennt sind, führt nicht zu einer theologisch anregenden Sammlung von Dokumenten, sondern löst den Vorgang der Korrektur, der Bekehrung aus. Der Machthaber entdeckt im Bekenntnis des Ohnmächtigen, daß sich Christus be-

sonders den Ausgebeuteten und Unterdrückten zuwendet. „Unser eigenes Christusverständnis wird erweitert", heißt es im Abschnitt 22. E 1 hatte die scharfe und zutreffende Fortsetzung „und wir selbst werden bekehrt" (S. 4).

Das identische Christusbekenntnis einer Kultur entgeht durch eine doppelte Verbundenheit der Gefahr der Verengung und Verwilderung. Das umweltbedingte Bekenntnis (our individual contextualized affirmations) würde ohne den Austausch mit dem Bekenntnis anderer Kulturen ärmer und enger werden. Nur im Austausch, in der Suche nach der gemeinsamen Christusidentität entdecken wir neue Dimensionen. Und: Das Christusbekenntnis bleibt schriftgebunden. „Sonst ordnen wir es unseren eigenen Wünschen und Interessen unter" (23.58).

Die Frage des Moratoriums wurde umsichtig, nahezu vorsichtig behandelt. In einer der Empfehlungen werden die Kirchen aufgefordert, zu prüfen, „inwieweit ihre missionarischen Strukturen das Bekenntnis zu Christus verdunkeln. Sie mögen sich fragen, wieso der Ruf nach einem Moratorium von einigen Kirchen erhoben wurde, die sich um eine größere Wirksamkeit ihrer Mission bemühen, und welche Aspekte eine solche Forderung hat" (73,17). Diese Stimme des Plenums braucht die Ergänzung durch eine einzelne Stimme wie die von Frau Andriamanjato. In ihrer Erwiderung auf den Vortrag von Mortimer Arias erinnert sie die Nordamerikaner und Europäer daran, daß sie auch von ihren Ländern aus für Afrika arbeiten könnten. Die Bekehrung derer, die Afrika wirtschaftlich ausbeuten, wird als Arbeitsziel genannt. Man solle die Forderung eines Moratoriums nicht als unfreundlichen Akt ansehen, sondern als einen notwendigen Bruch mit der Tradition in der Verheißung, daß Christus alles neu macht.[13]

Der Schwerpunkt der Aussagen des Sektionsberichts liegt auf dem Austausch der Fähigkeiten, nicht auf der Einstellung der Entsendung von Begabungen und Gaben. Um das volle Christusbekenntnis zu erhalten und zu geben, müssen die Kirchen, die bisher nur an das Aussenden von Mitarbeitern gewöhnt waren, das Annehmen überseeischer Mitarbeiter lernen. „Wir brauchen Gegenverkehr in der Mission, Mission in sechs Kontinenten und einen Austausch der Talente und Modelle in der Evangelisation" (73,16).

Durch die Aufgabe, Christus zu bekennen, werden die Gaben aller Kulturen frei und zu ihrer eigentlichen Bestimmung geführt (Erlösung), wird das Unmenschliche in ihnen überwunden (Gericht). Und die Religionen? Auf dem Wege von E 1 zu E 2 wurde bei der Erörterung des Dialogs der Satz eingefügt: „Wir wenden uns gegen jede Form von Synkretismus" (25). In ähnlicher Weise erhielt der Bericht von Sektion III den Vorsatz: „Wir wenden uns gemeinsam gegen jede Form von Synkretismus" (III, 4). Diese Einfügungen zeigen das

Problem an. Das Thema ist alt. Neu-Delhi hatte wichtige Aussagen gemacht: Christus ist bereits dort, wo die Träger des Evangeliums zu arbeiten beginnen. Er ist ein Licht, „das schon scheint".[14] Aber weder in Neu-Delhi noch in Nairobi kam es zu einer theologischen Übereinstimmung, „ob und in welcher Weise Christus in anderen Religionen gegenwärtig ist" (25). Was Neu-Delhi positiv ausgesprochen hatte („Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus sie durch uns und uns durch sie anredet"),[15] wird in Nairobi nur nicht ausgeschlossen: „Wir können auch nicht die Möglichkeit ausschließen, daß Gott von außerhalb der Kirchen zu Christen spricht" (25).

Das sind sehr vorsichtige Sätze. Ihre Dialogbereitschaft hat als eine Wurzel den Willen, jeden Anschein von pharisäisch-christlicher Überheblichkeit zu vermeiden. Dialog kann aber nie ohne Bekenntnis sein, denn der Glaube an die Einzigartigkeit Jesu Christi ist nicht „arrogante doktrinäre Überlegenheit", sondern gehorsame Haushalterschaft des anvertrauten Evangeliums (51).

6. Gemeinschaft und Gottesdienst

In einer Ausführlichkeit und Gewichtigkeit, die über Neu-Delhi, Uppsala und Bangkok hinausgehen, redet der Sektionsbericht vom Auftrag der Kirche und dem Wesen des Gottesdienstes. Außer dem dritten und vierten Kapitel (Die bekennende Gemeinschaft, Bekenntnis zu Christus im Gottesdienst und im Leben) ist aus dem fünften Kapitel der Abschnitt „Die ganze Kirche" heranzuziehen. Wiederum gilt, daß Sektion I ein Thema nur anspricht, das in einer anderen Sektion (II) ausführlich dargelegt wird.

Unverkennbar ist der Einfluß der orthodoxen Theologie. Die Kirche ist nicht der Zusammenschluß von Individuen, sondern eine neue Schöpfung, vom Geist Gottes geschaffen und erhalten, der in dem einzelnen das Bekenntnis wirkt (33). Kirche bedeutet Einheit mit den Propheten und Märtyrern der Geschichte und Gegenwart und mit den Zweifelnden, deren Bekenntnis noch zögernd ist (36).

Der Gottesdienst, Anker und Kraftquelle der Kirche, ist offen für die Weite der Menschheit. In der namentlichen Fürbitte für die Leidenden entsteht eine Solidarität, die die Scheidewände von Rasse, Klassen, Macht und Ausbeutung überwindet. Im Gottesdienst öffnet sich die Gemeinde der gesamten Schöpfung Gottes und wird an ihren Auftrag erinnert (39). Ist sie bereit, an ihrem Leibe die „Male Christi" zu tragen? In ihrem Dienst kommt die gefährliche Einheit des Evangeliums zum Ausdruck.

Im Gottesdienst öffnet sich die Kirche für die Zukunft Gottes. Sie feiert das Abendmahl, „bis daß er kommt" (46). Diese Öffnung war auch für die Gottesdienste während der Vollversammlung prägend. Das Plenum wurde zur Ge-

meinde, als es beim Schlußgottesdienst vor dem Kenyatta-Zentrum, die Botschaft der Konferenz aufnehmend, betete: Maranatha. Komm, Herr Jesu.

Das Bild der Kirche, das der Bericht entwirft, ist nicht eine Nachzeichnung der erfahrenen Wirklichkeit, sondern eine Hoffnung. Der Brüchigkeit unseres Kirche-Seins kommen die Aussagen näher, die sich mit Gruppen außerhalb der Kirche und mit dem Problem der verweigerten Einheit befassen.

Eine kritische Frage an die Kirchen sind die zahlreichen Gruppen, die sich neben und in den Gemeinden bilden, spontan neue Formen des Gottesdienstes und des Handelns erprobend. Ihre Existenz bewahrt die Kirche vor falscher Sicherheit. Der Sektionsbericht ermahnt die Mitgliedskirchen, die Verbindung mit diesen Gruppen zu halten und an ihren Entdeckungen und Erfahrungen Anteil zu nehmen (38).

Eine Anklage der Kirche ist die Spaltung. Die verweigerte Abendmahlsgemeinschaft ist „unsere andauernde Schande und Pein" (48). Wohl hält das gemeinsame Bekenntnis zu Christus die getrennten Kirchen zusammen (12). Wohl hat auch die gespaltene Kirche die Aufgabe der Evangelisation (49). Aber es gilt: „Wir beklagen . . ., daß unser Bekenntnis zu Christus heute durch die verschiedenen Denominationen, die die bekennende Gemeinschaft der Kirche zerspalten, behindert wird" (16). Dieser Satz führt zurück auf die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910. Dort entstand die moderne ökumenische Bewegung aus der Notwendigkeit, daß die Kirchen nur in Einheit ihren Auftrag an der Ökumene gehorsam und wirksam ausführen können.

7. Alle Menschen

Das fünfte Kapitel „Ein Ruf zum Bekenntnis" (E 1 = Evangelism) ist im Arbeitsbuch ohne Vorbild. Es ist als eine Wirkung des Vortrages von Mortimer Arias aus der Arbeit der fünften Untersektion hervorgegangen, die sich spontan bildete. Da die Mitglieder dieser Gruppe auf keiner der amtlichen Listen erscheinen und die Zusammensetzung nicht unwichtig ist, folgen hier die Namen: Mortimer Arias, Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Bolivien, Halina Bortnowska, Gemeindemitarbeiterin in der katholischen Kirche, Krakau/Polen, Gerhard Hoffmann, Sekretär für Evangelisation beim ÖRK, David Hubbard, Professor am Fuller-Seminar in Pasadena, USA, Gerhard Linn, Beauftragter für Missionarische Dienste beim Kirchenbund in der DDR, Soritua Nababan, Generalsekretär des Rates der Kirchen von Indonesien, Bischof Yustasi Ruhindi, Uganda, Bischof John Samuel, Pakistan. Die Leitung der Gruppe lag bei Soritua Nababan. Sekretär war David Hubbard.

In diesem Kapitel ist der Zusammenhang des Sektionsberichtes mit dem Vortrag von Mortimer Arias und dem „Bolivianischen Manifest zur Evangelisation

in Lateinamerika heute" seiner Kirche besonders deutlich. Stark spürbar ist auch die Zielsetzung, den Auftrag zu Weltmission und Evangelisation als eine Aufgabe darzustellen, zu deren Erfüllung sich alle Kräfte innerhalb der Christenheit vereinen können und müssen.

Der noch vor E 1 liegende Entwurf des fünften Kapitels ist bis in alle Teilüberschriften hinein durch die Bemühung um die Ganzheitlichkeit der Evangelisation bestimmt: Das ganze Evangelium, Der ganze Mensch, Die ganze Welt, Die ganze Kirche, Ganzheit der Methoden (Wholeness of Methodology). Nur aus sprachlichen Gründen hat der fünfte Abschnitt in der Endform die Überschrift „Zur Methode" erhalten. Inhaltlich ist die Ganzheit gerade auf dem umstrittenen Feld der Methoden stark betont geblieben: „Was wir so gerne ‚ganzheitliche Methode' nennen, geht über bloße Technik und Taktik hinaus" (68). Die Methoden müssen „vom Geist der Demut, von Einfühlungsvermögen und von Teilnahme getragen sein" (67).

Am Anfang steht das Eingeständnis von Schuld und Versagen: „Wir beklagen Bekehrungen ohne Zeugnis. Es gibt Millionen Menschen, die niemals die frohe Botschaft vernommen haben. Wir bekennen, daß wir uns oft des Evangeliums geschämt haben" (15). Arias: „Wir haben dem Vordringlichen nicht immer den Vorrang gegeben... Wir haben uns unserer Väter seit Edinburgh 1910 nicht immer würdig erwiesen... Wir müssen beschämt bekennen, daß wir die Evangelisation im ÖRK zum Aschenbrödel gemacht haben."[16]

In dieser Haltung vernimmt die Vollversammlung für alle Kirchen den bleibenden Auftrag: Das ganze Evangelium allen Menschen. „In all unserer Unvollkommenheit und Gebrochenheit sind wir aufgerufen, uns demütig und freudig in den Dienst der noch unerfüllten Mission zu stellen" (65). Dabei erkannte die Vollversammlung als eine besondere Aufgabe den Auftrag, die Kirchen zu befähigen, das Evangelium Weltreligionen und Ideologien gegenüber zu bezeugen. Es geht über die Formulierungen bisheriger Vollversammlungstexte hinaus, wenn in den Programmrichtlinien für die Einheit „Glauben und Zeugnis" des ÖRK festgelegt wird: „Der ÖRK sollte den Kirchen helfen, das ganze Evangelium an neuen Grenzen der Mission unserer Zeit zu entdecken." Dabei wird ausdrücklich die evangelistische Verantwortung gegenüber „hoch organisierten religiösen und ideologischen Systemen" genannt.[17]

Mit diesem Auftrag unterstützt die Vollversammlung Ziele der Kommission für Weltmission und Evangelisation, die Emilio Castro bei einer Kommissionssitzung in Portugal 1974 so formuliert hatte: „Wenn wir ernsthaft über die ‚Unerreichten' sprechen wollen, müssen wir erkennen, wo sie sind, und uns so 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 den mächtigen ideologischen Systemen von heute leben." [18]

Sind diese Äußerungen ein Zugeständnis an die evangelikale Anfrage? Ronald J. Sider, einer der Autoren der Chicago-Erklärung evangelikaler Christen in den USA, hatte in der Tagungszeitung „Target" gefragt: „Wie wichtig ist für den ÖRK die Aufgabe, die zwei Milliarden Menschen, die noch nichts von Jesus Christus gehört haben, dazu einzuladen, den auferstandenen Jesus als ihren persönlichen Herrn und Retter anzunehmen und Glieder seiner neuen Gemeinschaft zu werden?" [19] Bruce Best hatte von dem evangelikalen Messer gesprochen, das John Stott bedrohlich an die Gurgel des ÖRK gesetzt habe. Nur ein klares Bekenntnis zur Evangelisation könne verhindern, daß die Evangelikalen ihre Zusammenarbeit mit dem Weltrat aufgeben.[20]

Sicherlich ist die Verpflichtung von Lausanne für die Arbeit der Sektion I von Bedeutung gewesen. Wo in der Endfassung des Berichtes von der „großen Mehrheit" (60) der Menschen die Rede ist, die den heilbringenden Namen Jesu noch nicht kennen, hatte in E 1 die Zahl 2,7 Milliarden aus Abschnitt 9 der „Lausanner Verpflichtung" gestanden (S. 11). Aber die evangelikale Anfrage war nicht maßgebend und auslösend. Die vom ÖRK vertretene biblische Theologie, deutlich mitgetragen von den evangelikalen Kräften in ihm, fand in Nairobi den erhofften klaren Ausdruck.

Die Frage der Begründung des evangelistischen Handelns hat die Sektion vielfach beschäftigt. Vier Sätze sind dem fünften Kapitel vorausgestellt, die hier Auskunft geben. Dankbarkeit für die Liebe Gottes und Gehorsam gegenüber dem Auferstandenen sind die Hauptmotive (55). Wie kann der, der selbst Brot empfangen hat, einem andern Bettler die Quelle vorenthalten? (56). Die frohe Botschaft für sich zu behalten, ist ein Widerspruch in sich selbst (53; wörtliche Übernahme einer Formulierung aus der Bukarester Konsultation, Dossier Sektion I, S. 77). Gehorsam: Der Auftrag liegt vor. Wir sind berufen, Christus zu predigen (54). Der letzte Abschnitt des Kapitels trägt die Überschrift: „Die Zeit drängt" (Englisch: A Sense of Urgency). Hier ist wieder sehr nahe am Abschnitt 9 der „Verpflichtung von Lausanne" formuliert. Die Motivation für evangelistisches Handeln liegt in der Tatsache, daß Gott die Gegenwart zum Heute der Verkündigung erklärt hat. Der Tag des Heils ist da (2 Kor 6,2; Abschnitt 70). E 1 und die Endfassung des Berichtes lassen sich nicht auf theologische Fragen ein. „Bei der theologischen Klärung mag es Fragen geben" (69). Der Text enthält nur noch eine Warnung vor Fanatismus, in den Eifer und Feuer der Evangelisation nicht ausarten dürfen. Mit dem Weheruf über dem, der das Evangelium nicht verkündigt, schließt der Bericht (1 Kor 9,16; 70).

In E 2 war eine deutlichere Klärung der Motivation versucht worden. Gerhard Hoffmann hatte E 2 mitverantwortet und theologische Gedanken beigetragen, die in der Zeitschrift International Review of Mission, Januar 1975, S. 2 f., ausführlicher vorliegen. Das Verschweigen der rettenden Nachricht bedeutet für den Boten Gericht. Er verhindert mit seinem Schweigen die Rettung derer, zu denen er gesandt ist. Ist damit nicht Rettung der sonst Verlorenen eines der Hauptmotive des evangelistischen Handelns? John Stott hat in seiner Reaktion auf Mortimer Arias gerade diese Begründung hervorgehoben.[21]

In E 2 stand der folgende Satz: „Die Missionare der Anfangszeit waren von der Vision der Massen von Menschen umgetrieben, die verlorengehen würden, wenn sie nicht das Evangelium annehmen. Heute, im Blick auf die immer größer werdenden Abgründe in der Welt, im Blick auf Massensterben und Massenhunger, angesichts der Folterung und Demütigung menschlicher Wesen, ist eine zusätzliche Notwendigkeit auf uns gelegt, Christus zu bekennen und das Evangelium in Worten und Taten weiterzugeben. Jetzt ist nicht die Zeit, Evangelisation gegen Humanisierung auszuspielen" (S. 12). Die zusätzliche Notwendigkeit bedeutet keine Geringschätzung, sondern ein neues Ernstnehmen des Gerichtsgedankens. „Wie können wir Rechenschaft für dieses Leben und diese Erde, die Gott uns gegeben hat, ablegen, wenn wir zu der Drohung der physikalischen Selbstvernichtung der Menschheit schweigen?" [22] Das irdische und das ewige Leben sind untrennbar in unserer Verantwortung.

Im neuen Schluß von E 2 fehlte die Warnung vor Fanatismus und der Hinweis auf 1 Kor 9,16. Zeitmangel führte dazu, daß der theologisch wichtige Schluß von E 2 und die Hinweise am Ende von E 1 nicht ineinandergearbeitet wurden, wie es sachlich nahezu zwingend ist. Ohne daß die Sektion erkennen konnte, was vorging, ersetzte sie den Schluß von E 2 durch den Schluß von E 1. Die Interpreten von Sektion I sollten die aus Zeitgründen unterbliebene Zusammenarbeitung der beiden Schlüsse vornehmen und dadurch die für den gesamten Sektionsbericht wichtige Erkenntnis erhalten: Es gibt keine Zertrennung der auf uns gelegten Verpflichtung, Christus heute zu bekennen, in eine Zielsetzung der Rettung aus Verlorenheit und eine andere der Erhaltung von Leben. Unserem Gott geht es um den ganzen Menschen.

Fazit: Im Bilde des Märchens bleibend, kann man sagen: Die Vollversammlung hat durch ihre Beratungen in Sektion I und durch die Annahme und Weitergabe des Berichtes an die Kirchen das Aschenbrödel Evangelisation aus der Asche gehoben. Verbindlich für die kommende Arbeit legen die Programmrichtlinien fest: „Der ÖRK und seine Mitgliedskirchen erkennen, daß sie die Verpflichtung und das Vorrecht haben, an Gottes Mission teilzuhaben und das erlösende Wissen um Jesus Christus allen Menschen mitzuteilen." [23]

8. Einladung in den weitergehenden Denkprozeß

Wir stehen nun vor der Frage der Wirkung der Sektionsberichte. Die angeschlossenen 21 Empfehlungen sind eine Einladung an alle Kirchen, in das Studium des Berichtes und damit in einen „weitergehenden Denkprozeß" (72) einzutreten. Hier können nur einzelne Empfehlungen hervorgehoben werden.

Sehr umfassend und grundlegend leitet 73,2 die einzelnen Ratschläge ein: Mit dem Ziele, daß das „ganze Evangelium allen Menschen in allen Lagen" verkündigt wird, sollen die Kirchen und Ortsgemeinden den Bericht auf ihre kirchlichen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen beziehen.

Das bedeutet u. a.: Die christliche Identität einer Kirche erhält den Vorrang vor der nationalen (73,12). Mitarbeiter aus Übersee werden berufen, damit das Christusbekenntnis zur Fülle kommt (73,16). Die Kirchen setzen sich für die Armen und Diskriminierten ein und helfen den Mächtigen bei der Befreiung von ihrem eigenen Machtstreben (73,9). Die Namen der Gefolterten und Verhafteten werden in das Fürbittegebet aufgenommen (73,6). Die Bemühungen um die gemeinsame Feier der Eucharistie wachsen (73,7).

Die Verhältnisse jeder Gemeinde sind unterschiedlich. Darum steht am Ende die Aufforderung, Kirchen eines Ortes sollten gemeinsam „ihre Situation analysieren und fragen, was sich daraus für sie ergibt, besonders im Blick auf Lebensbereiche und soziale Schichten, die bisher von ihrem Zeugnis und Dienst vernachlässigt wurden" (73,21a).

Aus der Frage „Was sich daraus für sie ergibt" geht hervor, daß es sich bei dem weitergehenden Denkprozeß nicht um wirklichkeitsferne Überlegungen handeln kann. Denken soll einen Handlungsprozeß einleiten, durch den unsere kirchlichen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen so verändert werden – so ist das etwas zahme Wort „beziehen" in Abschnitt 73,2 zu verstehen –, daß das ganze Evangelium alle Menschen erreicht.

ANMERKUNGEN

[1] Arbeitsbuch für die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1975, S. 143 f.

[2] Ebd., S. 152.

[3] Ebd., S. 145.

[4] Vollversammlungsausgabe der Zeitschrift „Target", Nr. 5, S. 4 (Sider); Nr. 9, S. 2 (Brown); Nr. 7, S. 8 (Best); Nr. 10, S. 2 (Kivengere).

[5] Bericht der Sektion II „Erneuerung in der Mission", Bericht aus Uppsala, 1968, S. 26–36; dazu Arne Sovik, ebd., S. 36 ff., und Ulrich Fick, Ökumenische Rundschau, 1/1969, S. 39 ff.

[6] Neu-Delhi Dokumente, 1962, S. 27.

[7] epd-Dokumentation, 52/75, S. 78.
[8] Abschnitt 5.
[9] a.a.O., S. 35.
[10] a.a.O., S. 27.
[11] Das Heil der Welt heute, 1973, S. 180.
[12] Übersetzung von Reinhard Kuster, Basel.
[13] Plenar-Dokumente der Fünften Vollversammlung, PD 34, S. 3 f.
[14] a.a.O., S. 25.
[15] Ebd., S. 30.
[16] epd-Dokumentation, 3/76, S. 24.25 f.
[17] Bericht aus Nairobi 75, 1976, S. 312.
[18] Protokoll der Kommissionssitzung in Figueira da Foz, 1974, S. 45.
[19] „Target", Nr. 5, S. 5.
[20] Ebd., Nr. 7, S. 8.
[21] epd-Dokumentation 3/76, S. 37 f.
[22] International Review of Mission, Jan. 1975, S. 2.
[23] Bericht aus Nairobi, S. 312.

Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen (Sektion II)

VON REINHARD SLENCZKA

Die wichtigste Entscheidung der Fünften Vollversammlung zum Thema „Einheit" ging in der Geschäftssitzung vom 9. Dezember unter den zahlreichen Beschlüssen zur Verfassungsänderung mit 461 gegen 31 Stimmen bei 13 Enthaltungen ohne lange Diskussion über die Bühne. Nach einer bereits 1972 in Utrecht vom Zentralausschuß angenommenen Vorlage wurde der Abschnitt über „Funktionen und Ziele" geändert. Nach Punkt 1 soll der Rat die Funktion und das Ziel erfüllen, „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 zugehen, damit die Welt glaube".

Nur wenigen wurde bewußt, was damit geschah. Ein Vertreter der Heilsarmee wies darauf hin, daß seine Gemeinschaft, die das Abendmahl nicht praktiziert, von diesem Verständnis der Einheit ausgeschlossen sei. Bischof Dietzfelbinger fragte, wie eine solche Beschreibung sichtbarer Einheit sich dazu verhalte, daß die Kirche doch Gegenstand des Glaubens und oft genug unter dem Kreuz verborgen sei. Im Zeitdruck der Plenarsitzung war eine gründlichere Debatte

jedoch nicht möglich. Außerdem ist für jede Verfassungsänderung eine Vorlagefrist von sechs Monaten sowie eine Vorprüfung durch den Zentralausschuß vorgeschrieben. Daher wäre eine Abänderung des Antrags nicht möglich gewesen, sondern allenfalls eine Ablehnung unter Beibehaltung der Formulierung in der alten Verfassung.

Was bislang vermieden wurde bzw. unmöglich gewesen ist, nämlich eine Zielbestimmung für die erstrebte Einheit zu geben, ist nun geschehen. Wo die bisherige Verfassung lediglich „Funktionen" aufzählte, die der Rat zu erfüllen hat, werden nunmehr in diesem wie auch in den folgenden Punkten inhaltliche Angaben gemacht. Die Probleme dieser ekklesiologischen Definition liegen auf der Hand: Was kann „sichtbare Einheit", die – und so ist nach dem englischen Wortlaut zu verbinden – ihren Ausdruck im *Gottesdienst* und im *gemeinsamen Leben* in Christus findet, alles heißen? Wie ist vor allem das aus dem Zusammenhang gelöste Wort Joh 17,21 „damit die Welt glaube" aufgefaßt?

Die Formulierung lehnt sich an eine Zielbestimmung aus der Satzung der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) an. Doch der Vergleich zeigt sofort die Unterschiede, wenn es dort heißt: Die Kommission „soll die Gemeinschaft der Christen in ihrem Bemühen unterstützen, das Evangelium von Jesus Christus in Wort und Tat der ganzen Welt zu verkündigen, damit alle Menschen an ihn glauben und gerettet werden".

Die weiteren Zielangaben in der neuen Verfassung verstärken die theologischen Bedenken. M. M. Thomas hatte in seinem Rechenschaftsbericht als Vorsitzender des Zentralausschusses auf die Probleme hingewiesen, die in den letzten Jahren durch den Wechsel von dem Konzept karitativen Handelns zum Kampf um Gerechtigkeit erwachsen sind. In diesem Zusammenhang proklamierte er eine „Spiritualität zum Kampf", um zu klären und zu begründen, wie solcher Kampf mit dem spirituellen Bezugsrahmen der christlichen Kirche vereinbar sei, nach dem „die letztgültige Macht des gekreuzigten Christus und das letztgültige Ziel der Versöhnung aller Menschen in Christus konstitutiv sind". In der Verfassung erscheint jedoch als Zielbestimmung des Rates: „. . . der gemeinsamen Aufgabe der Kirchen im Dienst am Menschen in Not Ausdruck zu verleihen, die die Menschen trennenden Schranken niederzureißen und das Zusammenleben der menschlichen Familien, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern." Man braucht die notwendige Verantwortung der Christen für die Welt nicht zu bestreiten, wenn man fragt, was in diesem Zusammenhang noch Einheit in Christus und Befreiung durch Christus als Hauptaufgabe der christlichen Kirchen bedeutet. Dazu kommt dann noch die Aufgabe, „die Erneuerung der Kirche in Einheit, Gottesdienst, Mission und Dienst voranzutreiben". Theologisch genau

müßte es heißen, daß die Kirche durch den Geist und im Gottesdienst, aber wohl nicht durch den Ökumenischen Rat erneuert wird.

Diese Formulierungen sind als Beschreibung von Ziel und Gestalt der sichtbaren Einheit denkbar unglücklich und ungeschützt. Sie erinnern an jenen Typ von Ekklesiologie, der in der Gegenreformation von Bellarmin vertreten und von Johann Gerhard kritisiert wurde mit der Frage, ob die sichtbare Einheit überhaupt ein Zeichen der Wahrheit sei oder ob nicht umgekehrt nur die Wahrheit die Einheit begründe im Glauben.

Freilich ist uns Delegierten nicht der Vorwurf zu ersparen, daß wir die an dieser Stelle gebotene Verantwortung nicht wahrgenommen haben. Einige Bedenken wurden in der Vorbereitungszeit erst laut, als die Frist für Abänderungsanträge längst verstrichen war. So stehen die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates und vor allem der neue Zentralausschuß vor der wichtigen Aufgabe, diesen Abschnitt der neuen Verfassung sehr sorgfältig zu überprüfen und nach Möglichkeit zu revidieren. Die notwendige theologische Besinnung könnte dann für die ökumenische Arbeit sogar sehr fruchtbar sein. Nach dem weiteren Verlauf der Beratungen zum Thema „Einheit" ist allerdings zu sagen, daß dieser Text bereits ein überholtes Stadium ökumenischer Arbeit vertritt.

„Auf daß alle eins seien . . ."

Was in der Verfassungsänderung noch als Programm erscheint, wurde in den Referaten sowie in der Sektionsarbeit zum Thema „Einheit" als Problem entfaltet. Die Konferenz stand vor der Aufgabe, im Rückblick auf die Arbeit der vergangenen Jahre zu sichten und dem Ausblick auf die zukünftige Arbeit Anregungen zu geben.

In den vergangenen Jahren stand das Thema „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" im Mittelpunkt. Dieser Studienprozeß wurde bereits 1974 auf der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra abgeschlossen als „open-ended study", also als Studienarbeit ohne festes Ergebnis. Es war nicht gelungen, eine eindeutige Bestimmung für die Einheit der Menschheit zu finden; ebenso stieß die Zuordnung von christlicher Einheit und menschheitlicher Einheit auf erhebliche theologische Schwierigkeiten. Die Dokumentation von diesem Studienprozeß soll demnächst noch veröffentlicht werden, und das Material dürfte gerade in seiner Unabgeschlossenheit für die weitere theologische Arbeit ausgezeichnete Anregungen liefern.

Auch die Plenarveranstaltung auf der Vollversammlung zu dem Thema „Auf daß alle eins seien . . ." machte in verschiedenen Referaten den Problemstand sehr gut deutlich.

Der orthodoxe Referent, Pater Cyrill Argenti, stellte mit allem Nachdruck die Begründung kirchlicher Einheit in der Auferstehung Jesu Christi heraus: „Das bedeutet, daß der Glaube an die Einheit der Christen, der Glaube an die Einheit der Kirche, der Glaube an die Auferstehung und der Glaube an das eucharistische Mysterium alle dasselbe sind: Wenn einer glaubt, daß Christus wahrhaftig und leibhaftig auferstanden ist, wenn einer glaubt, daß sein Fleisch die rechte Speise und sein Blut der rechte Trank ist (Joh 6,55), und wenn einer glaubt, daß diese Worte Geist sind, dann glaubt er, daß die geheimnisvolle Wirklichkeit, die sie beschreiben, uns Zugang zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes gibt, d.h. zur Einheit der Gläubigen, die miteinander verbunden sind durch ihre Zugehörigkeit zum gemeinsamen Leib des Auferstandenen."

Damit betonte er auch den Unterschied zur Einheit der Welt: „Die Einheit der Kirche bereitet also die Einheit der Welt vor. Aber diese Einheit der Welt, die sich in der Kirche vorbereitet, kann nicht identisch sein mit der Einheit der gefallenen Welt, die die Mächtigen dieser Welt mit Gewalt und Zwang zu verwirklichen suchen."

Der amerikanische Methodist, Professor John Deschner, versuchte im Anschluß an die neue Zielbestimmung aus der Verfassung den Fortschritt für die theologische Arbeit zu bestimmen. „Seit Uppsala ist eine neue Richtung in der Beschreibung des Ziels sichtbarer Einheit eingeschlagen worden, und zwar wird nun den konkreten lokalen Besonderheiten ... Rechnung getragen, obwohl gleichzeitig der universale Aspekt stärker betont wird. Diese neue Richtung konzentriert sich auf *konziliare Gemeinschaft.*" Was Konziliarität ist, versuchte Deschner an der Kontroverse um Einheit und Freiheit in Gal 2 und Apg 15 von der biblischen Grundlage her anschaulich zu machen: „Einheit und Freiheit: eine uralte Kontroverse in der Gemeinschaft des Glaubens. Zu beachten ist: was in Jerusalem sichtbare Gestalt angenommen hat, war Einheit inmitten einer Kontroverse über die Freiheit." Von diesen klassischen Beispielen aus ließ sich sehr gut zeigen, was es heißt, im Vertrauen auf die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Gemeinde Konflikte zu überwinden und Einheit in Freiheit zu leben.

Was das in der gegenwärtigen Situation der christlichen Gemeinde in aller Welt heißen kann, wurde in einer Reihe von Kurzreferaten aus verschiedenen Konfliktsituationen im Schlaglicht vorgeführt. „Wie sind in meinem Land, Sri Lanka, die Aufspaltungen in Kasten und Konfessionen vereinbar mit dem einen Evangelium?", so fragte Wesley Ariaraja. Manas Buthelezi aus Südafrika meinte einerseits, auf eine ursprüngliche „religiöse Integrität einer Gemeinschaft, deren religiöse Einheit durch das europäische Christentum zerschlagen wurde", verweisen zu können. Andererseits aber fragte er: „Wie kann die Kirche jene ihrer Mitglieder seelsorgerlich betreuen, die sich in die extreme Gegensätzlichkeit mili-

tärischer Konfrontation hineinversetzt finden ... Wie kann man Einheit zwischen Mitgliedern aufrechterhalten, die sich mit der Waffe in der Hand gegenüberstehen? Ergreift man Partei und schreibt zugunsten einer Seite die andere ab?" Aus ähnlichen Erfahrungen berichtete ein irischer Gemeindepfarrer, Gordon Gray: „Unser Leben ist überschattet von politisch motivierter Gewalt. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß die Gewalt keinen Befreiungsprozeß ausgelöst hat. Im Gegenteil: Sie hat die Menschen gewalttätig gemacht und gespalten und uns an den Rand der Verzweiflung gebracht ... Die einzige Kircheneinheit, die heute in Irland möglich scheint, ist eine Einheit, die den Schmerz und die Tragik unserer Gegensätze in sich aufnehmen kann und dadurch beweist, daß diese Gegensätze in der Macht unseres auferstandenen Herrn transzendiert werden können ... Es muß eine Einheit sein, in der wir uns alle zu unseren verschiedenen Identitäten, mehr noch aber zu Jesus Christus und dem Kreuz bekennen. Erst dann werden wir fähig sein, uns zueinander zu bekennen, bis Christus uns aufrichtige Reue und wirkliche Versöhnung schenkt."

Das ist nur ein ganz kleiner Ausschnitt einer theologischen Problemstellung unter dem Eindruck unmittelbarer Wirklichkeitserfahrung mit der bedrängenden Frage: Wie finden wir uns als Christen in Christus zusammen, wo wir als Menschen im politischen und sozialen Bereich gegeneinanderstehen und wo damit auch alle Vorstellungen von einer menschheitlichen Einheit als Illusion zerfallen?

Für die Arbeit in der Sektion II gab es somit viel Stoff in einer sehr begrenzten Zeit zu bewältigen. Angesichts der vielen technischen Schwierigkeiten einer großen Konferenz, bei der die sechs Sektionen immer noch eine größere Teilnehmerzahl haben als eine durchschnittliche Synode, darf man die Ergebnisse in den Berichten nicht ohne weiteres auf die Goldwaage einer subtilen Analyse legen. Einiges wird aber zur Frage der Einheit im Bericht von Sektion II mit aller nur wünschenswerten Klarheit zum Ausdruck gebracht, wo die Verbindung von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit zum Problem wird. So heißt es in der Einleitung zu dem Bericht von der Gegenwart des lebendigen Herrn in seiner Gemeinde: „Er selber geht uns voran in der Freiheit, zu der er uns befreit, wie in der Einheit, zu der er uns zusammenführt; in ihm finden wir die Freiheit, die uns nicht voneinander trennt, und eine Einheit, die wünschenswerter Vielfalt keine Uniformität aufzwingt." Von ähnlicher Deutlichkeit ist der Schlußabschnitt des Berichts, in dem eine doppelte Abgrenzung vorgenommen wird. In der einen Richtung wird mit Hinweis auf Joh 17,21 gesagt: „Ein Suchen nach Einheit wäre falsch, das nicht im Zusammenhang mit der Verheißung Christi gesehen wird, alle Menschen zu sich zu ziehen." – „Damit die Welt glaube." In der anderen Richtung wird betont, „daß nur innerhalb der Wirklichkeit einer Gemeinschaft, die Vergebung gefunden hat, die Menschheit wahrhaft frei werden

kann. Als eine Gemeinschaft, die selbst heil geworden ist, kann die Kirche Gottes Werkzeug zur Heilung der Völker werden".

Mit diesen Abgrenzungen ist festgehalten, was in den Zielbestimmungen der neuen Verfassung mindestens unklar ist, nämlich daß es bei dem Verhältnis von Kirche und Welt nicht um eine Vollendung der Welt durch die Kirche, sondern um die Rettung der Welt durch Jesus Christus geht. Dies deutlich gesagt zu haben ist ein wichtiges Ergebnis von Nairobi.

Konziliarität

Konziliarität ist ein neuer Leitbegriff für das Bemühen um die Einheit. Auf der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen 1971 war er zum erstenmal aufgegriffen worden. Man sprach von einer „konziliaren Gemeinschaft". Das Vorbild war die Konzilspraxis der Alten Kirche. Das Konzil wird verstanden als eine Zusammenkunft zu Beratungen und Entscheidungen von lokalen Kirchen, die zwar selbständig sind, sich aber gegenseitig voll anerkennen und im Glauben übereinstimmen.

Dieser Begriff ist auf manche Bedenken und einige Mißverständnisse in der weiteren Diskussion gestoßen. Dazu gehört auch die Vermutung, es könne ein Verzicht auf volle Kircheneinheit mit dem Begriff der Konziliarität beabsichtigt sein. Gegen diesen Einwand wird nunmehr im Bericht von Sektion II betont, daß in der Konziliarität die volle Einheit vorausgesetzt wird, also eine organische Einheit, die freilich nicht notwendig eine bestimmte organisatorische sein muß.

Andere gewichtige Bedenken kamen aus den orthodoxen Kirchen, für die zumal die Ökumenischen Konzile eine feste Institution mit erheblicher dogmatischer Bedeutung sind. Der Begriff der Konziliarität hat daher seinen festen Ort in der ostkirchlichen Ekklesiologie. In dieser Richtung wird nun gesagt, daß die interkonfessionellen Zusammenkünfte in der ökumenischen Bewegung noch nicht in vollem Sinne als Konzile anzusehen seien, „weil sie nicht durch ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens und seine gemeinsame Eucharistie geeint sind".

Ob mit diesen Präzisierungen sämtliche Bedenken ausgeräumt sind, bleibt abzuwarten. In der Sektion ergab sich dazu jedenfalls keine weitere Auseinandersetzung, und der Hinweis eines orthodoxen Theologen, daß nur seine Kirche echte Konzile gehabt habe und haben könne, blieb ein Einzelvotum, das auch von anderen Orthodoxen nicht aufgegriffen wurde. Zweifellos enthält der Begriff „Konziliarität" wichtige Anregungen, weil er auf geschichtliche Vorbilder praktizierter Kirchengemeinschaft zurückgreift und weil die Einheit nicht nur vom Wesen, sondern zugleich in der Gestaltung kirchlicher Einheit zum

Ausdruck gebracht wird. Nicht zuletzt können mit diesem Begriff auch die etwas ungeschützten Vorstellungen von „sichtbarer Einheit" theologisch gefüllt werden. Dazu war ein Zitat aus dem Vortrag von Pater Argenti, das in den Bericht übernommen wurde, sehr hilfreich: „Wahre Konziliarität ist das Spiegelbild des dreieinigen Wesens Gottes im Leben der Kirche. Es ist die Einheit, um die Christus den Vater bat, als er betete, daß seine Jünger eins sein mögen *wie* der Vater und der Sohn eins sind." Denn damit bleibt deutlich, daß die Einheit bei allen Bemühungen von Menschen grundlegend die in der Verheißung und Fürbitte Christi begründete Gabe Gottes bleibt.

Das Verständnis des Kontextes

Die Frage nach dem „Kontext der Einheit" ist ähnlich wie der Begriff Konziliarität in den letzten Jahren programmatisch entwickelt worden. In einer Vorlage über „methodologische Erwägungen zur Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung" wird eine „interkontextuelle Methode" vorgeschlagen. Mit ihr soll versucht werden, die Einheit der Kirche in der Verschiedenheit der lokalen und historischen Kontexte zu entdecken. In der Arbeit von Sektion II wurde eine ganze Reihe von Beispielen von solchen Aufgaben und Zusammenhängen angeführt, in denen sich Einheit konkretisieren soll. Dazu gehört der Hinweis auf die Gemeinschaft von Behinderten und Unbehinderten, eine Aufgabe, die durch die Anwesenheit einer gelähmten Amerikanerin im Rollstuhl ganz praktisch ins Blickfeld kam.

Ein anderes Thema in diesem Bereich des Kontextes war die gleichberechtigte Gemeinschaft von Mann und Frau in der Kirche. Doch dabei ergaben sich sogleich theologische Schwierigkeiten. In einer früheren Fassung des Sektionsberichts wurde diese Gleichberechtigung geradezu zum Kennzeichen kirchlicher Einheit gemacht, wenn es hieß: „Einheit gewinnt sichtbare Gestalt, wo Frauen in allen Bereichen und auf allen Ebenen des Lebens der Kirche voll beteiligt werden." Da dies die Zulassung von Frauen zu allen kirchlichen Ämtern einschließt, erhob sich in der Sektion wie auch später im Plenum der Widerspruch aus den orthodoxen Delegationen, der gelegentlich besonders charmant von weiblichen Delegierten vorgebracht wurde. In der Endfassung des Sektionsberichts wurde der zitierte Satz gestrichen und statt dessen gesagt: „Dies wirft grundlegende dogmatische Probleme auf, über die unter uns keine Einigkeit besteht; sie sollen jedoch in einer Studienarbeit über ‚die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche', die auch die Bedeutung der Jungfrau Maria für die Kirche und die Frage der Ordination der Frau behandelt, eingehender untersucht werden."

Ein anderes Problem aus dem Kontext fällt unter das Stichwort der *ethischen Häresie*. In dem Dokument „Auf dem Weg zur Einheit in den Spannungen unserer Zeit" hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Tagung in Accra 1974 die Frage aufgeworfen, wie sich die im Ringen um Befreiung von Menschen aufbrechenden Spannungen zur christlichen Einheit verhalten. „Wir stellen fest, daß zwei Faktoren auftauchen, sobald Menschen in Kämpfe um Befreiung verwickelt sind. Ein Bewußtsein der Solidarität entwickelt sich bei denen, die zusammen in einer gemeinsamen Aufgabe stehen. Andere Beziehungen jedoch werden durch ein solches Engagement belastet, ja sie zerbrechen..." Die Vollversammlung von Uppsala hatte in ähnlichem Zusammenhang das Stichwort der „ethischen Häresie" in Umlauf gebracht mit der apodiktischen Wendung, die weithin auch in den Kirchen aufgenommen worden ist: „Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden."

Im Vorbereitungsmaterial für die Sektion II war diese Frage wieder aufgegriffen worden, und zwar im Blick auf die Auswirkungen politisch-sozialer Spannungen auf die Kirchengemeinschaft: „Wieweit können Christen, die im Kampf um politische Gerechtigkeit stehen, Gemeinschaft mit Christen haben, die sich, bewußt oder unbewußt, ihrem Kampf entgegenstellen? Verleugnen sie ihr Bekenntnis zu der geforderten Gerechtigkeit, wenn sie die Gemeinschaft bewahren? Geben sie ihr Zeugnis von Gottesgnade, vor dem beide Seiten des Konflikts Sünder sind, die der Vergebung bedürfen, preis, wenn sie die Gemeinschaft mit ihnen aufkündigen? Hat die Kirche nicht zuallererst die Aufgabe, im Namen der göttlichen Gnade beide Seiten zusammenzuhalten? An welcher Stelle wird aus einem ethisch-politischen Standpunkt Götzendienst oder Ketzerei? Mit anderen Worten: Muß die Kirche in Fällen von ‚moralischer Häresie' die Möglichkeit der praktischen (wenn nicht gar der juridischen) Exkommunizierung einbeziehen? Welche Folgen und Auswirkungen hätte eine solche Exkommunizierung?"

Erfahrungen, daß im Konfliktfall die Gemeinschaft zerbricht, gibt es in allen Bereichen der christlichen Kirche. Damit können allerdings auch politische und soziale Gegensätze theologisiert werden, so daß der u. U. notwendige und mögliche Pluralismus im Bereich des Handelns in den fundamentalen Gegensatz von Sünde und Gnade, von Glaube und Unglaube eingetragen wird, wenn die Kriterien für die Entscheidung nicht eindeutig klar sind. Diese Gefahr ist um so größer, wenn der gesamte Bereich des Kontextes mit der Erfahrung und dem Handeln des Christen dogmatisiert wird. Denn bei der Anwendung theologischer Kriterien wird die Häresie nicht durch den Gegensatz von Gut und Böse markiert, sondern alles entscheidet sich an der Frage, ob die angebotene Ver-

gebung gesucht und angenommen wird (Mt 18,15ff.). Doch schon die Unterscheidung von dogmatischer und politischer Häresie zeigt, daß hier Mißverständnisse vorliegen in der Verbindung von Glauben und Handeln sowie im Verständnis des Glaubens selbst.

Die Sektion II hat sich zwar mit den politisch-sozialen Problemen im Kontext der Einheit beschäftigt. Der Frage nach der ethischen Häresie jedoch hat sie sich nicht gestellt. Der Abschnitt 11 im Bericht über „politische Auseinandersetzung und die Einheit der Kirche" kam erst in der Endredaktion in das Dokument. Der Abschnitt beschränkt sich auf ein paar praktische Hinweise, die in der Empfehlung gipfeln: „Die Kirche muß lernen, im Licht des Wortes Gottes zu unterscheiden zwischen Sünde, die aufgedeckt und vergeben werden kann, und Abfall, der Gottes Vergebung verwirft und deshalb von der Kirche verurteilt werden muß."

Auf diesen Abschnitt sollten die Gemeinden besonders achten, da im alltäglichen kirchlichen Leben in diesen Konflikten nicht nur die Einheit zu gewinnen, sondern festzuhalten ist.

Ebenfalls unbefriedigend bleiben die Überlegungen zum Thema „kulturelle Identität und Einheit der universalen Kirche". Hier geht es um die Verbindung des Evangeliums mit der lokalen Kultur, ein Thema, das unter dem Aspekt der Einheimischwerdung von Theologie seit langem erörtert wird. In den Verhandlungen dazu zeigte sich in der Sektion die tiefe Unklarheit im Verständnis von Evangelium und Bekenntnis, wie sie für die gesamte Konferenzarbeit bezeichnend gewesen ist. Denn eigenartigerweise werden Evangelium und Theologie vielfach gleichgesetzt unter der Voraussetzung, daß die Theologie eine Form der Vermittlung und Aktualisierung von Evangelium ist, während der kulturelle Kontext den Erfahrungshorizont der Auslegung liefert und als konstitutiver Faktor zu berücksichtigen sei. Mit diesem historisierenden Verständnis von Evangelium wird es schwer zu verstehen, was Evangelium als Gotteskraft ist und wirkt (Röm1,16) und daß es bei dem Evangelium um den Ruf zur Umkehr und die Gabe des ewigen Lebens mit der Rettung aus dem Gericht geht.

Bei dem Verständnis von Bekenntnis geht es ähnlich, wenn Bekenntnis einseitig als historisches Dokument in zeitgeschichtlicher Einkleidung und Bindung aufgefaßt wird. Denn dann sieht man nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung von Bekenntnis als Akt der Umkehr, als Lobpreis und gemeinsames Sprechen. Im Sektionsbericht wird völlig zutreffend gesagt: „Doch wird das Volk Gottes seine Identität zuerst und zuletzt in der Zugehörigkeit zum Leib Christi finden, in den wir durch die Taufe eingegliedert sind." Alles weitere aber bleibt in offenen Fragen stecken, weil nicht klar ist, daß Einheit und Befreiung eben nach christlichem Verständnis nicht einfach als Weg im Fortschreiten handelnder Ver-

wirklichung aufzufassen ist, sondern als täglich neue Umkehr und Erneuerung durch Wort und Sakrament. Gegenüber den Bindungen im Kontext wäre dann auch festzuhalten, daß die Kirche ihrem Wesen nach als „ekklesia" die Gemeinschaft der Herausgerufenen ist. Die Überlegungen zum Kontext lassen weithin die eschatologische Dimension vermissen, die früher einmal Hauptthema ökumenischer Arbeit gewesen ist. So entsteht die Gefahr, daß nicht nur die vorletzten Dinge die letzten Dinge verstellen, sondern daß auch die tragende Grundlage der Kirche (1Kor3,11) und ihre Einheit von den zufälligen Aufgaben und Zielen der Christen verdrängt werden.

Schlußfolgerungen

Die Arbeit im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung, zu der das Thema „Einheit" gehört, sollte, wie es auf der Konferenz von John Deschner einmal gesagt wurde, „das theologische Gewissen des Ökumenischen Rates" sein. In den letzten Jahren hat sich die Arbeit des Ökumenischen Rates in eine wachsende Vielfalt von sich oft auch überschneidenden Programmen aufgelöst. In den Richtlinien für die zukünftige Arbeit des Rates ist das oft und deutlich kritisiert worden. Vor allem zeigt sich, wie dieselben Themen als Stichworte in einem festen Katalog – um nicht zu sagen Ritual – in sämtlichen Bereichen und Berichten wiederkehren. Während der Konferenz regte dies einen zeichnerisch begabten Beobachter zu der Karikatur von der ökumenischen Kuh an, die ständig wiederkäut: Rassismus, Sexismus, Emanzipation, Evangelisation, Bangkok 1973, Uppsala 1968 etc. Unter dem winzigen Euter jedoch stand: aber sie gibt nur sehr wenig Milch.

Vor Jahren schon diagnostizierte man eine Krise in der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung an dem Punkt, wo die Verständigung über die theologischen Differenzen nicht weiterkamen. Die Ernüchterung, die sich in Nairobi bemerkbar machte und vor allem verhinderte, daß die erwarteten Spannungen und Kollisionen ausblieben, ist offenbar ein Symptom dafür, daß auch die Einheit im praktischen Engagement und im Horizont des Weltgeschehens sich als Illusion erwiesen hat, weil das gepflegte Problembewußtsein die Wirklichkeit verfehlt und damit weithin zu einem leeren Gerede über Nöte und Krisen der Welt wird. Reale Probleme und Nöte sind damit zu sozialethischen oder sozialapokalyptischen Beschwörungsformeln geworden, die reichlichen Stoff zu Diskussionen und Deklarationen liefern.

Wenn die neue Verfassung in dem eingangs zitierten Abschnitt über Funktion und Ziele von einer sichtbaren Einheit spricht und dies mit Aktionen und Programmen für die Einheit der Menschheit verbindet, so ist das ein von der Konferenz bereits überholtes Stadium, bezeichnend für einen Weg, der mit Sicherheit

nicht zur Einheit, sondern nur tiefer in die Zertrennung der säkularen Konflikte führt.

Die Empfehlungen der Sektion II an die Kirchen sind jedoch von einer erfreulichen Nüchternheit und Sachlichkeit, indem sie vor allem auf das Alltägliche und Selbstverständliche hinweisen, was in den christlichen Gemeinden am Ort zur praktizierten Kirchengemeinschaft gehört. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Fürbitte, gegenseitige Besuche, Solidarität im Leiden, Austausch von Personal und finanziellen Mitteln. Es wäre zu prüfen, wie es damit in den Gemeinden bestellt ist. Es wäre zugleich theologisch zu bedenken, daß diese praktischen Beziehungen von getrennten Kirchen immer schon ein Ausdruck von Kirchengemeinschaft und damit eine ekklesiologische Realität sind.

Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft

Zu Sektion III „Auf der Suche nach Gemeinschaft — Das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien"

VON HANS JOCHEN MARGULL

Die Arbeit der Sektion verlief zunächst ohne Aufsehen. Fernsehreporter stellten sich bei ihr nicht ein, auch für andere Berichterstatter, mit Ausnahme etwa der prüfenden idea-Korrespondenten, schien die an Mitarbeitern kleine und im Thema wohl als marginal betrachtete Sektion ohne Interesse zu sein. Die Arbeit ging auch ohne Schwierigkeiten voran. Natürlich fand man sich anfänglich aufgrund der sehr unterschiedlichen Ausgangslagen in Erfahrung und Wertung, in Hoffnungen und Ängsten auf einem Terrain, das man als babylonisch bezeichnen kann, kam schließlich aber sowohl in den drei Untersektionen als auch im Sektionsplenum überraschend zügig und konfliktarm zu dem gemeinsamen Bericht, den man ja nun einmal erstellen und der gesamten Versammlung vorlegen mußte.

Dann jedoch wurde der Bericht dieser Sektion im Plenum der Vollversammlung nach einer knapp halbstündigen nervösen Votenabfolge und einer schnellen Abstimmung an die Sektion zurückverwiesen, in seiner vorgelegten Form also abgelehnt. Das geschah an dem warmen Nachmittag des 4. Dezember 1975, unmittelbar nachdem der selbstbewußte Bericht der Sektion I zum Christusbekenntnis, sprich zur Mission, ohne Gegenstimme angenommen worden war.

Einige private und spontane Motivforschungen resultierten zwar in der Vermutung, daß eine große Zahl von Delegierten der rapiden Entscheidungsforderung gar nicht gewachsen und überdies mit der verhandelten Sache kaum vertraut war, ja daß sich just an dieser Stelle erstmals der Unmut gegenüber der Struktur und der Leitung dieser nun tatsächlich nicht mehr durchschaubaren und mithin entfremdenden Vollversammlung bemerkbar machte. War es also so, daß in manchen Fällen gar nicht der Bericht der Sektion gemeint war oder in der gleichsam atmosphärischen Störung jenes Nachmittags nur insoweit gemeint sein konnte, als sich der der Dialogsache leicht und leichtfertig anhängbare Synkretismusverdacht mit dem allgemeinen Konferenzunbehagen verkoppeln ließ?

Ausschlaggebend waren aber offenkundig die Interventionen des russisch-orthodoxen Bischofs Michael und des norwegischen lutherischen Bischofs Lønning. Michael machte geltend, daß die Kirche nur zu einer praktischen Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Gruppen und Kräften in sozialen Aufgaben bereit sein könne, in theoretischer oder theologischer Hinsicht jedoch allein im Zuge von Mission und Evangelisation wirken dürfe. „Als Christ muß ich gegen das Dokument stimmen" (Beifall im Plenum). Könnte dies unter Absehung der Moskauer Situation des Bischofs und in Ansehung von Beifall wie Abstimmungsergebnis heißen, daß es für die Kirche einzig und auch weiterhin nur den Monolog gibt? Lønning hob auf die Kompromißgefahr ab, die dem christlichen Glauben und der christlichen Gemeinschaft drohe, und sah Anzeichen eines „geistlichen Kompromisses" schon in den im Bericht der Sektion genannten unterschiedlichen theologischen Verstehensversuchen eines dialogischen Bemühens um Gemeinschaft. Dazu beschwor er die norwegische Indignation, die sich in einem inoffiziell herumgereichten Papier des Ökumeneausschusses seiner Kirche in einer Art Austrittsdrohung zeigte. Er beantragte die „substantielle Überarbeitung des Berichtes", andernfalls er dagegen stimmen müsse, und bekam am Ende etwa Zweidrittel der Stimmen. Randreaktion eines indischen Christen: „Also sind die Kirchen doch nicht zum Dialog bereit."

Die Sektion kam am Tag darauf erneut zusammen, um programmgemäß nach der vorangegangenen Grundsatzdiskussion Vorschläge zur praktischen Weiterarbeit in der „Suche nach Gemeinschaft" über den Kreis der Kirchen hinaus zu erörtern. Als Problem stellte sich natürlich zuerst die Frage nach dem Geschick des Berichtes, den die Sektion ihrer Meinung nach so ausgewogen wie möglich, nach Ansicht des Plenums jedoch nicht so klar wie offenbar nötig geschrieben hatte. Das Redaktionskollegium (drafting committee) hatte zuvor getagt und legte zwei Addenda vor. Das eine bezeichnete einige im Lichte der Plenardiskussion ratsam gewordene Streichungen und die notwendig gewordenen Zusätze,

darunter die explizite Sicherstellung des Skandaloncharakters des Evangeliums. Das andere war der Entwurf einer Präambel, über dessen Aufnahme zwar tagesordnungsmäßig abgestimmt wurde, der jedoch ohne die Erörterung der Frage auf den Tisch kam, was wohl präzise der Mehrzahl der Delegierten in der Plenarversammlung am Vortag theologische, frömmigkeitliche und kirchlich-institutionelle Schwierigkeiten bereitet haben könne. Da hierzu dem Redaktionskollegium die Zeit gefehlt hatte und die Sektion natürlich auch unter Zeitdruck stand, blieb wieder einmal nur der einfachste Weg, in diesem Falle im Jajastil das Echo auf die gröbsten und darin vordergründigen Vorhaltungen. So als ob die Diskussion vor und in Nairobi das Skandalon des Evangeliums einfach übersehen, das dem christlichen Glauben inhärente und somit gar nicht wegzubringende missionarische Zeugnis ohne weiteres übergangen und das Synkretismusproblem burschikos in den Wind geschlagen hätte, wurde beteuernd und somit in fast peinlicher Repetition der Verben festgehalten: „Wir stimmen alle darin überein, daß der Missionsbefehl Jesu Christi ... weder verworfen, veruntreut, mißachtet oder kompromittiert ... werden sollte". Wobei es einige Mühe machte und bei einigen sicher schon Verdacht erweckte, gerade aus der Dialogerfahrung auf den in der Missionsgeschichte doch nun auch ablesbaren Mißbrauch des Missionsbefehles hinzuweisen und in den obigen Satz noch den Zusatz hineinzubekommen „noch mißbraucht werden sollte". Auf einmal war unter dem Druck des hausbacken richtenden Plenums auch in der Sektion weitgehend die Erinnerung an diese Geschichte wie überhaupt an die Geschichte abhanden gekommen, die die Christenheit an die Suche nach Gemeinschaft und darin an den interreligiösen sowie interideologischen Dialog herangebracht hat.

Aber diese Präambel tat es dann, als am Nachmittag des 8. Dezember 1975, nach der Debatte über das Menschenrechtsproblem in der Sowjetunion, der nun revidierte und erweiterte Bericht erneut der Plenarversammlung vorgelegt wurde. Metropolit Paulos Gregorios, der Vorsitzende der Sektion, überließ die Einführung zur Wiedervorlage Dr. Olle Engström, dem Sektionssekretär. Dieser äußerte schlicht die Bitte, daß diejenigen, denen eine Dialogsituation fremd sei, doch zunächst einmal ordentlich zuhören möchten. Nicht ohne Rückgriff auf die aus der russischen und der norwegischen Kirche stammenden Interventionen verwies der Basler Präsident Jacques Rossel auf die Schwierigkeiten, die Christen in nicht-pluralistischen Gesellschaften mit der Sache des Dialogs wie überhaupt mit der Frage transkirchlicher Gemeinschaft haben. Einige Redner wandten sich gegen die Präambel und erklärten sie für überflüssig. Andere, die durch den Schock der ersten Ablehnung des Berichtes sich nun zu einer Stellungnahme gerufen wußten, berichteten von Situationen und Erfahrungen wie etwa denen in Sri Lanka (Ceylon), wobei Dr. Lynn de Silva, der dort die Gespräche

mit den Buddhisten begonnen hatte, klipp und klar sagte, welches Erscheinungsbild Jesu Christi im Zusammenhang bisheriger Mission auch entstehen konnte: „Er erschien oft nur als westlicher Gentleman, manchmal als religiöser Julius Cäsar". Ein kritischer Einwand wurde nur von Prof. Roger Mehl vorgetragen, und zwar gegen den ambivalenten Charakter gerade des Begriffes der Spiritualität, der den meisten der Delegierten von Nairobi just ans Herz gewachsen war. Zu einer Replik auf Klarstellung und Apologie aber kam es nicht, Bischof Lønning war kurz nach seinem Rückverweisungsantrag vom 4. Dezember abgereist. Die Vollversammlung nahm nun den Bericht der Sektion III und anschließend auch die praktischen Empfehlungen an die Kirchen einstimmig entgegen.

Der Bericht samt den Empfehlungen kann nachgelesen werden, einer Inhaltsangabe bedarf es folglich nicht, einige Interpretationen können freilich zum Verständnis hilfreich sein.

Natürlich blieb der Bericht inhaltlich hinter den auf einschlägigen Konsultationen erreichten Äußerungen zurück, er ist vergleichsweise weniger problemorientiert, differenziert und präzis. Das sollte nicht verwundern und auch nicht sonderlich beklagt werden, denn es ist ein Bericht aus nur einem Stück und für manche Sektionsmitglieder gar aus nur einer Nebensache der Vollversammlung, es ist eine Anzeige aus einem auf den Weltkirchenkonferenzen erstmalig gesondert und thematisch pointiert behandelten Gebiet, und es ist eine Art protokollarischer Äußerung eines vollversammlungsgemäß recht zusammengewürfelten Kreises von mehr oder weniger ausgewiesenen und jeweils auch an- oder abwesenden Proponenten und Opponenten. Es ist also kein Bericht, den man mit einem aus der langen Tradition von Glauben und Kirchenverfassung kommenden Text vergleichen kann. Überdies tagte die Sektion während der Hälfte ihrer Zeit in Untersektionen zu den natürlich zusammenhängenden, in ihrem Zusammenhang jedoch noch nicht ausreichend verstandenen Problembereichen von Kulturen, Religionen und Ideologien, was in § 7 der Einführung vermerkt wurde, was der Leser im Blick auf die drei Hauptteile des Berichtes auch wahrnehmen wird. Daß sich angesichts der Benennungen dieser Problembereiche sowohl bei den erstmals an der Sache Interessierten als auch bei den gegenüber der Sache Besorgten zum Teil erhebliche Definitionsschwierigkeiten zeigten, braucht bei Begriffen wie „culture" (Kultur im umfassenden Sinne), „faiths" (Glaube im Plural?, deutsch gelegentlich hilflos: Glaubensüberzeugungen, Glaubensrichtungen usw., Religionen) und Ideologien nicht oder doch vielleicht nur mit der Erinnerung an das (um des schnellen Friedens willen erfolgreiche) Korrekturbedürfnis eines Indonesiers erläutert zu werden, der den heimischen Grundsatz der Pancasila nicht als Ideologie, sondern eben als „Staatsphilosophie" ver-

standen wissen wollte. Freilich gab es gerade zu dem intellektuell und emotionell schwierigen Begriff der Ideologie ein vorzügliches, eigens für Nairobi erarbeitetes Papier, aber dieses war, wie es leider üblich ist und auch anderen Arbeiten als Schicksal eignet, von den meisten wohl nicht gelesen oder bedacht worden.

So muß es auch jenseits aller, freilich nicht der Lønningschen Erwartung liegen, in Nairobi zu einer runden Theologie des interreligiösen und interideologischen Dialogs zu kommen. Wo gibt es diese schon? Wo sind deren Ansätze? Wo läge der einigermaßen universale Konvergenzpunkt für die mancherlei personen- und gruppenbedingten Entwürfe im neuzeitlichen Christentum? Wo wäre eine gemeinsame und einverständlich begriffene geschichtliche Erfahrung, in der die ja immer noch eklatanten christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen Differenzen zwischen den christlichen Traditionen, Konfessionen, Denominationen wenigstens an einem Punkt durchstoßen werden könnten? Im Libanon? Meint man denn wohl in der Tat, daß an der Dialogfrage plötzlich möglich sei, was in der Frage von Glauben und Kirchenverfassung in fünfzig Jahren ökumenischer Bewegung nicht oder doch nur international zustande gekommen ist? Wird denn plötzlich eine ökumenische Theologie der Religionen erwartet, für welche die Theologie in den einzelnen Traditionen bisher so gut wie nichts geleistet hat? Und ist man denn wohl blind für die Tatsache, daß selbst in der wissenschaftlichen Theologie kaum einer weiß, wie er einigermaßen rezipierbar Theologie und Religionswissenschaft in Beziehung setzen kann? Gewiß überziehe ich hier etwas, aber dies scheint mir doch notwendig für die Würdigung der hier angesprochenen Lage von Nairobi und der in dieser Sache anstehenden Aufgabe zu sein.

Der Bericht konnte deshalb über eine Auflistung der in der knappen und oft auch unkonzentrierten Diskussion in Anschlag gebrachten theologischen Verstehens- und Legitimationsversuche nicht hinausschreiten. Auskunft darüber findet sich in den §§ 16 und 17 des ersten Kapitels. Man erkennt dort, wie die theologische Ortung oder Beheimatung der singulär gegenwartsgeschichtlichen Gemeinschafts- und Dialogaufgabe je akzentuiert, wenn auch nicht ausschließlich in der Schöpfungslehre, der Inkarnationslehre, der Trinitätslehre oder in einer Eschatologie gesucht wird, wobei man nur zynischerweise wird kommentieren können, daß die theologische Begründung ja schließlich irgendwo zu finden sein muß. Ebenso additiv konnten auch nur die Antworten auf die Frage nach dem Wirken des Christus und/oder (!) des Heiligen Geistes außerhalb des verkündigten biblischen Wortes oder des liturgisch gelebten Christentums sein, wobei einmal nur auf die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, zum anderen auf die glaubend erfahrene Tatsächlichkeit der Geistpräsenz außerhalb Israels (welchen Israels?) und der Kirche verwiesen wurde.

Dennoch kam es zu einem schmalen Konsensus, freilich nicht von dogmatischer Art. Man begann zu sehen, was bezeichnenderweise schon als Fortschritt vermerkbar ist, daß nämlich die sog. nichtchristlichen Religionen nicht in der Pauschalität zu betrachten und zu bewerten seien, die die Tradition der singularen Rede vom Heidentum nahegelegt und bis heute mit sich gebracht hat. Zum anderen begann man, wenn freilich auch noch nicht explizit und sicher genug, gemeinschaftlich an die geschichtliche Verstehensmöglichkeit des theologischen Problems eines christlichen sowie kirchlichen Bezugs zu der sich formierenden Weltgemeinschaft und damit an die Problematik des Dialoges heranzutreten.

Wäre man nun vor Nairobi über die zuletzt auch noch von Visser 't Hooft vertiefte Mentalität des „In keinem anderen Namen" hinausgewachsen (im Sinne einer gegenwarts- und gegenwartskirchengeschichtlichen flexiblen und differenzierten Reflexion der gegebenen Überlieferung), hätte überdies die altmissionarische Definition des interreligiösen Dialoges, wie sie auf der Weltevangelisationskonferenz von Lausanne proklamiert worden war, nicht so schwer (andere würden sagen: nicht so gut und richtig) im Raum gehangen, so wären wir in der geschichtlichen Verstehensmöglichkeit vielleicht noch ein Stückchen vorangekommen. Soweit ich die Diskussion auch in den Untersektionen mitverfolgen konnte, läßt sich feststellen, daß doch sicher wegen der dogmatischen Gehversuche und des evangelikal-ökumenischen Hickhack niemand das Dialog- und Gemeinschaftsproblem auch an der Frage thematisierte, warum die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen eigentlich von Jakarta nach Nairobi verlegt werden mußte. Selbst wenn dann vorschnell oder vorlaut entgegnet worden wäre, daß gerade hierin die Untauglichkeit der Dialogbereitschaft der Christen erwiesen sei, nämlich an der Intransigenz des dortigen wie überhaupt des Islam, dann wäre doch zumindestens ein verbindlicher Eindruck oder vielleicht auch ein brauchbarer Begriff von Geschichte vermittelt worden — derjenigen Geschichte, zu der die Christenheit doch jetzt wohl sagen muß, wie sie sich zu ihr als nun offenkundige und bleibende Minderheit, dazu als religiöse Größe nicht nur einer im Ganzen westlichen Herkunft, sondern auch teils einer westlichen expansiven und aggressiven Vergangenheit usw. stellen will, um in einer solchen und eben in dieser Stunde ihrem Auftrag wahrhaft gerecht zu werden. Wer hier einfach Mission sagt und allseits entsprechend verstanden wird, spricht ungeschichtlich.

Der sächsische Delegierte von Brück warnte an einer Stelle, an der die Ahnung des Faktors Geschichte auch schon wieder zu schwinden drohte, vor der „Nabelschau" und der sich kräftig einschleichenden „Defensivität" und meinte damit Grund und Gefahr der be- und verklemmenden Angst vor dem möglichen Verlust von Substanz und Identität. Seine exemplarische Erfahrung und die dabei

erlebte Freiheit konnte aber nicht weiter ergründet werden, auch kam es nicht zu einer doch nützlichen und für die Christen am Ende gar heilsamen Abfragung anderer religiöser und ideologischer Gebilde nach Bestand und Grad derer Ängste um deren Identität angesichts des Zusammenstoßens und -rückens der großen Verstehens- und Überzeugungssysteme in unserer enger werdenden Welt. Warum fürchteten die Radikalen und die Wortführer der islamischen Mehrheit in Indonesien eine christliche Weltkonferenz in ihrem Gehege? Warum haben wohl herrschende marxistische Parteien und Apparate neben oder trotz ihrem gesellschaftlichen Vollendungsbewußtsein auch Angst vor einem gründlichen Gespräch mit den Christen? Und warum hat wohl dann ein Großteil der Christenheit besonders hinter den Frontlinien die Besorgnis um Substanz und Profil? Aus Ich-Schwäche? Aufgrund eines Schlicks von Vorurteilen? Oder zunächst nur wegen schließlich behebbarer Unkenntnis?

Was die Sektion, wenn auch nicht die gesamte Vollversammlung unter ihrem Hauptthema „Jesus Christus befreit und eint" hätte leisten sollen, läßt sich etwa an den zwei einschlägigen reifen Konklusionen zeigen, zu denen wir in der EKD vorgestoßen sind oder aufgrund unserer akzeptierten Geschichte geführt wurden. Die Handreichung „Moslems in der Bundesrepublik" endet mit dem folgenden Abschnitt: „Im konkreten Vollzug christlicher Existenz geht es darum, die Situation der Moslems zu verstehen, in brüderlicher Solidarität mitzutragen und gemeinsam mit ihnen zum Besseren zu ändern. Die Christen können den Moslems das Zeugnis des eigenen Glaubens nicht schuldig bleiben. Die Sendung der Kirche an allen Orten ist es, als Gottes Werkzeug der Welt die Liebe Gottes und das Heil in Jesus Christus zu bezeugen und Männern und Frauen zu helfen, dort seine Liebe zu erkennen und zu erwidern. Dieser Verkündigungsauftrag gehört zum unveräußerlichen Wesen der Kirche. Dabei wird das Zeugnis von einer großen Offenheit und Achtung vor dem andersgläubigen Menschen, vor seiner religiösen Erfahrung und Prägung getragen sein müssen. Das gelebte Bild christlicher Existenz hat seine Überzeugungskraft in sich selbst." Am Ende der EKD-Studie „Christen und Juden" heißt es: „Die für eine fruchtbare Begegnung notwendige Bezeugung des eigenen Glaubens ist durch Mängel und Fehlformen christlicher Praxis in der Vergangenheit in hohem Maße belastet. Selbst heute gibt es noch missionarische Praktiken, die gerade Juden begründeten Anlaß zu Mißtrauen bieten; sie werden jedoch seitens der Kirche entschieden abgelehnt, auch von denen, die für ein missionarisches Zeugnis gegenüber den Juden eintreten. Solcher Mißbrauch entbindet die Christen nicht von dem glaubwürdigen Bemühen, dem Evangelium gemäß Rechenschaft zu geben über den ‚Grund der Hoffnung, die in euch ist' (1Petr 3,15). Glaube kann nicht sprachlos bleiben." Die Sektion hätte also in der Wahrnehmung ihrer Befreiung auch nach der Rück-

verweisung ihres Berichtes und der damit erfolgten Stärkung ihrer bremsenden Mitglieder weiterhin zuerst an die Menschen und Traditionen denken müssen, auf die zuzugehen Christen in der Suche nach Gemeinschaft sich vornehmen möchten. Statt dessen beschränkte sie sich schließlich oder ließ sich diese Suche beschränken auf eine sich selbst vergewissernde Suche nach sich selbst.

In den beiden zitierten Texten ist das christliche Selbstverständnis nicht unterschlagen, aber so in einem Dialogkontext untergebracht worden, daß die Suche nach Gemeinschaft glaubwürdig und verheißungsvoll wird. Anders im Bericht der Sektion III der in einer gewissen, im Kern unchristlich selbstbezogenen „neuen Spiritualität" schwelgenden Vollversammlung von Nairobi. Hier ließ man sich eine Präambel aufzwingen, statt die Vollversammlung zunächst einmal präambellos zur Ansehung ihrer und der Welt Wirklichkeit herauszufordern. Ein Nicht-Bericht wäre zwar der Harmoniesehnsucht von Nairobi nicht dienlich, der Sache der Christenheit nach Nairobi aber förderlich gewesen. Dabei geriet man in das von einigen Manifesten und vielen latenten evangelikalen Kräften geknüpfte feinmaschige Netz der Präambeltheologie, aus dem wieder herauszukommen mir nur durch ein lautstarkes Zerren und Zerreißen seiner Fäden (wie hier begonnen) möglich zu sein scheint. Denn eins muß man wohl wissen, was man im Gewühle von Nairobi nicht sah oder im Flimmer der dortigen Selbstdarstellung nicht sehen konnte oder wollte, daß nämlich eine Präambeltheologie das glatte Gegenteil einer Dialogtheologie ist. Man kann nur das eine oder das andere haben. Folglich wird der Ökumenische Rat der Kirchen, nicht Genf allein, vielmehr und vor allem die Mitgliedschaft des Rates, nächstens zu entscheiden haben, was man eigentlich will. Denn die vor uns liegende und in Nairobi wahrhaftig nicht veränderte Geschichte der Menschheit wird nach unserem freundlichen Nairobi mit der harten Probe der Kommunikabilität der Kirche, also mit der Frage nach Sinn oder Unsinn ihres Lebens weitergehen und auf eine Antwort nicht mehr lange warten wollen.

Ohren- und Augenzeugen des umrissenen Vorgangs waren fünf als Gäste geladene Menschen anderer Religionen. Es waren dies Prof. Sheshagiri Rao, ein Hindu; Prof. Hewage, ein Buddhist; Rabbi Dr. Arnold Wolf, ein Jude; Dr. Harun Nasution, ein Muslim; Botschafter Dr. Gopal Singh, ein Sikh. Ihre Einladung war vom Exekutivausschuß des Rates autorisiert und vom Generalsekretär ausgesprochen worden, was einigen Vollversammlungsteilnehmern mit befremdlichen Bemerkungen zur Präsenz solcher Gäste gelegentlich klar gemacht werden mußte. Prof. Hewage besaß die Aufmerksamkeit, der Gruppe der Gäste die Abwesenheit von der Sektionssitzung anzuraten, in der wir es mit den Scherben nach der Rückverweisung des Berichtes zu tun hatten. Sonst aber nahmen diese Gäste, die in der Sektion ja auch Partner sein sollten und wollten, an

allen Beratungen teil, bekamen auf ihre Bitte hin das Wort und auch die Gelegenheit zu einer grundsätzlichen Stellungnahme. Der § 20 des ersten Teiles des Berichts zeigt, welche Funktion ihre Anwesenheit gegenüber einer leicht eintretenden Überschätzung der Christentumsgeschichte oder einer einseitigen Beurteilung der Lage finden konnte. Bei der unseligen Plenarsitzung vom 4. Dezember saßen sie nach ihrer förmlichen Vorstellung auf der Plattform, gleichsam Auge in Auge zu den Delegierten, und verfolgten die teils dialogunsichere, im Ganzen doch aber wohl dialogfeindliche Kritik an dem vorgelegten Bericht. Sie erlebten also mit, wie die in § 13 der Einführung des Berichtes angesprochene Gewißheit von der Einheit und Freiheit der Christen, von ihrer Mobilität und Diversität, samt des berufenen Vertrauens in die Führung Gottes bestenfalls übersehen, schlimmstenfalls eben nicht bejaht wurde. In der Tat konnte man sich zu schämen beginnen; einige, die bereits interreligiöse Dialoge erlebt hatten, fingen gar an, sich eine Täuschung ihrer Dialogpartner vorzuwerfen. Will man aus allem aber nun das Beste machen, dann so: Jetzt wißt ihr erneut, und wir wissen es jetzt genauer, wer wir mit unserer Rede von Dialog und Gemeinschaft sind.

Sich selbst mit den Augen der anderen sehen Ökumenische Lernprozesse im pädagogischen Feld (Sektion IV)

VON KARL ERNST NIPKOW

Bisher haben die Kirchen ihre Bildungsverantwortung innerkirchlich verstanden und eine allgemeine Mitverantwortung für die säkularen Erziehungsprobleme bestenfalls in den nationalen Grenzen ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen. Zwar gab es bereits seit Beginn unseres Jahrhunderts eine christliche pädagogische Organisation auf Weltebene, The World's Sunday School Association (seit 1907). Ihre Anfänge reichen auf das Jahr 1898 zurück. Diese Sonntagsschulbewegung entwickelte sich zum Weltrat der christlichen Erziehung weiter, ein Weltrat, der jedoch außer den Freunden der Sonntagsschule bzw. des Kindergottesdienstes nur wenigen bekannt war. 1971/72 hat sich der Weltrat für christliche Erziehung in den Ökumenischen Rat der Kirchen integriert. Seine Arbeit ist mit den Tätigkeiten des nach Uppsala gegründeten Büros für Bildungsfragen des ÖRK in Genf verbunden worden. Die Entschei-

dung war richtig. Die pädagogische Verantwortung der Kirche muß umfassender verstanden werden. Sie betrifft die innergemeindlichen Erziehungsformen und das Gesamtfeld des allgemeinen Bildungswesens. In Nairobi ist dann dieser umfassende Ansatz nach langjähriger Vorbereitung zum erstenmal in der Geschichte der Vollversammlungen in einer eigenen Sektion vor den Delegierten aller 286 Gliedkirchen unüberhörbar thematisiert worden[1]. Seit Nairobi ist damit die Frage gestellt, ob nicht von einer ökumenischen Bildungsverantwortung der Kirchen geredet werden muß.

„Ökumenische Bildungsverantwortung" ist ein vollmundiger Begriff. „Ökumene", „ökumenische Bewegung" und „Ökumenischer Rat der Kirchen" bezeichnen für viele außerdem etwas Fremdes: Die ökumenische Bewegung bewegt nicht unseren Lebens- und Erziehungsalltag. Wir definieren unsere Lebens- und Bildungsprobleme in engen Horizonten. Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre schien dies anders zu werden. Das Bewußtsein wuchs, daß die Bildungsfragen den zukünftigen Weg der ganzen Nation mitbestimmen. Bildung wurde, wenn schon nicht im internationalen, so doch im „gesamtnationalen", gesamtgesellschaftlichen Rahmen gesehen, als bundespolitische Gemeinschaftsaufgabe. Auch den Kirchen dämmerte die Notwendigkeit, „von neuem ein Verhältnis zu einer kulturellen Institution finden (zu müssen), mit der sie seit langem vertraut waren, die aber plötzlich in Ausmaß und Dynamik als etwas Neues vor ihnen steht und nicht einen Augenblick auf ihre Aufmerksamkeit, ihre Vorschläge oder ihre Anpassung wartet"[2]. Die Bildungssynode der EKD 1971 in Frankfurt am Main war ein erster Versuch, dieser Lage hierzulande zu entsprechen und sich die pädagogischen Aufgaben in ihrem die landeskirchlichen und landespolitischen Problemgrenzen transzendierenden Charakter vor Augen zu führen. Heute, 1976, tut sich unsere bundesrepublikanische Gesellschaft und tun sich unsere Landeskirchen schwer, sich jene übergreifende Problemebene weiter gegenwärtig zu halten. Die Dringlichkeit kurz- und mittelfristiger Adaptionen, wie sie die jeweiligen landespolitischen und landeskirchlichen Entwicklungen gebieten, sei nicht bestritten. Die langfristig folgenreichen pädagogischen Aufgaben werden jedoch so nicht identifiziert. Wenn aber schon dies schwerfällt, wie fern liegt es uns, die gesellschaftlichen und pädagogischen Leitvorstellungen – die Fragen nach dem rechten Leben und der rechten Erziehung – im weltgesellschaftlichen und ökumenischen Zusammenhang zu bedenken.

Unsere staatlichen und kirchlichen Bildungsinstitutionen sind in einem hohen Maße an sich selbst angepaßt und mit sich selbst beschäftigt. Wir reiben uns an den Problemen auf, die sich als Störungen in einem Gehäuse ergeben, das wir nur von innen sehen, nicht von außen und darum nicht als Ganzes. Uns werden die vielen Fragwürdigkeiten im einzelnen bewußt, nicht die Fragwürdigkeit des

Ansatzes insgesamt. Wir gewinnen wenig Distanz von uns selbst, unseren pädagogischen Einrichtungen und Denkgewohnheiten. In dieser Situation schafft Ökumene Distanz – und neue Nähe. Ökumene öffnet neue Horizonte. Auf einer Vollversammlung in einem Land der Dritten Welt lernt man, sich selbst mit den Augen anderer zu sehen (Robert McAfee Brown) – und neu wiederzufinden, im Horizont neuer Möglichkeiten. Nur so aber, indem ich mich mit den Augen des anderen sehe, lerne ich diesen anderen selbst sehen und berücksichtigen. Der pädagogische Ertrag der Entscheidung, in Nairobi die Bildungsprobleme auf ökumenischer Ebene zu behandeln, ist darum zunächst gar nicht in diesem oder jenem Einzelergebnis zu suchen, sondern in dem angedeuteten grundlegenden ökumenischen Lernprozeß als solchem: der Nötigung, sich von sich selbst zu lösen, sich selbst preiszugeben, um sich mit dem anderen in der Solidarität füreinander wiederzufinden. Ökumenische Bildungsverantwortung heißt daher, sich selbst, seine eigene Kirche und Gesellschaft sowie das von den gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen abhängige staatliche und kirchliche Bildungssystem mit den Augen der anderen in der Ökumene zu prüfen und in Rück-Sicht auf sie, wo notwendig, zu verändern.

Wenn man das gemeinte Verständnis ökumenischer Lernprozesse als Verwirklichung ökumenischer Bildungsverantwortung entfaltet, in Erinnerung an Nairobi und in Aufnahme der wichtigsten Ergebnisse aus den Berichten über Sektion IV „Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft" und über das Hearing zur Genfer Programmeinheit III „Bildung und Erneuerung"[3], stößt man auf die folgenden Elemente.

1. Der Zusammenhang von Ferne und Nähe als Frage an unseren Lebensstil in Kirche und Gesellschaft

Ökumene ist nur scheinbar etwas Fernes. Das Überleben von Millionen Christen und Nichtchristen in der oikumene Gottes, der ganzen bewohnten Erde (von der Frage nach dem erfüllten Leben ganz zu schweigen), ist von unserem Verhalten mit abhängig. „Die Reichen müssen einfacher leben, damit die Armen überhaupt leben können" (Charles Birch). Die Frage der Veränderung unserer Einstellungen, der Senkung unseres Anspruchsniveaus, wird jedoch als gesellschaftspolitisches Problem tabuiert und ist dementsprechend auch nicht im Blickfeld unserer offiziellen Bildungspolitik.

Vertreter der Regierung der Bundesrepublik in Kenia wurden von deutschen Delegierten gefragt, ob unser Land im Rahmen der EG etwas tue, um die Weltmarktpreise für den Kenia-Kaffee, den wir trinken, a) stabil zu halten und b) zugunsten höherer Deviseneinnahmen Kenias zu erhöhen. Die erste Frage wurde

bejaht, das zweite Ansinnen wurde mit dem Hinweis auf die nicht zumutbare Belastung des deutschen Verbrauchers zurückgewiesen.

Viele Teilnehmer in Nairobi haben unter dem Problem des gemeinsamen Schuld- und Verantwortungszusammenhanges gelitten. Sie haben die Kirche gefragt, „auf wessen Seite sie steht“ [4]. Die Frage nach dem *Lebensstil* der christlichen Gemeinden ist ein Schwerpunkt des Berichts der Sektion IV geworden: „Viele Menschen können nicht verstehen, was wir sagen, wenn unser Lebensstil mit der Botschaft, die wir zu verkündigen suchen, nicht übereinstimmt oder gar mit ihr in Konflikt gerät.“ Und ganz konkret heißt es dann: „Jede Ortsgemeinde muß sich kritisch mit der Frage auseinandersetzen, welchen Gebrauch sie von Gebäuden und Landbesitz macht und wie die Gehaltsstruktur ihrer Mitglieder aussieht – nicht, weil die Inflation eine Neufestsetzung dieser Gehälter erfordert, sondern weil unser Verhältnis zum Evangelium und zur Welt dies verlangt. In einigen Situationen wird die Kirche durch neue und radikale Lebensformen bestimmter Gruppen aufgefordert, der Botschaft des Evangeliums gehorsamer zu sein“ (ebd.).

2. *Die Problematik unserer gesellschaftlichen und pädagogischen Leitwerte im Spiegel ihrer Faszination für die Dritte Welt*

Auch wenn die Deviseneinnahmen Kenias und anderer Länder der Dritten Welt im Zuge einer (in Nairobi andiskutierten) Neuen Weltwirtschaftsordnung steigen sollten, wäre ich nicht sicher, ob das gewonnene Geld richtig angelegt werden würde, im Sinne einer *„menschlichen* Entwicklung“ (Samuel Parmar). Die abgründige Kluft zwischen den armen und reichen Nationen und die beschämende Ungerechtigkeit in der Verteilung der Lebenschancen wiederholen sich in der Dritten Welt, und zwar noch schärfer. Die entstandene elitäre nationale Bourgeoisie dieser Länder – eine dünne Oberschicht – ist vom technologischen Entwicklungsstand und Lebensstandard unserer Überflußgesellschaften fasziniert. Prestigedenken und die Hoffnung auf Lösung aller Probleme durch rasche Industrialisierung führen daher in Verbindung mit den Anlageinteressen der multinationalen Konzerne und geldgebenden Länder meist zu einseitig orientierten Investitionen. In der Regel ist es so, daß der zugewinnt, der schon hat (der kreditwürdig ist). Auch die Schulsysteme in der Dritten Welt ahmen uns nach; sie imitieren den selektiven, aufstiegs- und konsumorientierten Charakter unserer Schulen. Sie passen damit zur Gesellschaftsstruktur und reproduzieren sie, wiederum oft mit noch stärkerer sozialer Diskriminierung als bei uns. In Kenia bilden die höheren Schulen drei Gruppen, je nach der sehr unterschiedlichen Höhe des Schulgeldes. Das heißersehnte Ziel sind die white collar jobs. Den tatsächlichen Bedürfnissen der ganz überwiegend ländlichen und zum Teil

um ihr schieres Überleben ringenden Bevölkerungsmehrheit wird man kaum gerecht. Im überdeutlichen Spiegel der Schulverhältnisse, von denen man auf der Vollversammlung hört und die man mit eigenen Augen sieht, fragt man sich, was an unseren nach hier exportierten gesellschaftlichen und pädagogischen Leitwerten „wertvoll" ist.

Besuch in Garba Tula im Nordosten Kenias, ein kleines Lehmhüttendorf im Halbwüstengebiet; sehr trocken, sehr arm. In der Region gibt es im Umkreis von 100 km und mehr nur einen Arzt (ein Deutscher) für ca. 60 000 Menschen, von denen sehr viele krank sind. Operiert wird in einem kleinen Hospital beim Schein von Kerosin-Lampen. Das trostlose Gebiet hat keinen Strom, keine Infrastruktur – aber es hat ein Bildungszentrum, eine kulturelle Oase für sich am Rande des Dorfes mit eigenem Stromgenerator und eigener Wasseraufbereitungsanlage. Die adrett weißgekleideten Schüler und Schülerinnen, aus den verschiedenen Landstrichen zusammengeholt, werden anhand eines europäisch orientierten Curriculum (mit außerschulischen Aktivitäten, versteht sich, wie wild-life club, chess club, photo club und Arbeitsgemeinschaft in community building) für Berufe in der Stadt vorbereitet. Man gibt zu, daß kaum einer in diese Region, aus der er stammt, zurückkehren wird. In einem Fachraum stehen an Einzeltischen ordentlich unter Plastikhüllen ca. 40 Olympia-Schreibmaschinen; zur Zeit ist kein Unterricht, sondern Prüfung. Man ist stolz auf den Notendurchschnitt an dieser Schule, er kann sich gegenüber dem Landesdurchschnitt sehen lassen.

Die „kulturelle und geschichtliche *Entfremdung*", die Diskrepanz zwischen den durch das Bildungswesen vermittelten Fertigkeiten und den wirklichen Bedürfnissen, ist in Sektion IV ein weiterer Schwerpunkt der gemeinsamen Arbeit geworden. Wir haben auch vorbildliche pädagogische Neuerungen gesehen, so die vom Nationalen Kirchenrat in Kenia initiierten Village Polytechnic Centres: Jugendliche und Erwachsene lernen das, was sie brauchen; lernen, leben und arbeiten hängen miteinander zusammen. „In vielen Fällen" ist jedoch „das Bildungssystem lediglich eine Erweiterung des Schulsystems der früheren Kolonialherren" und nicht den einheimischen Lebensverhältnissen angepaßt[5]. Es geht auch keine kritisch erneuernde Kraft von den Schulen aus: „Das Schul- und Bildungswesen und seine Institutionen sind allzu oft Spiegelbilder der Gesellschaft und verstärken in ihrer Praxis deren Werte" (ebd. S. 60).

3. Die Zerstörung des Zusammenhangs von Lernen, Erfahrung und Identität

Unsere Schulen haben „Bildung" verdinglicht. Schon der Sprachgebrauch verrät es: Man „hat" Bildung; man hat sie erworben, wenn bestimmte Bildungs-„güter" vermittelt worden sind. Dies objektivierende Denken orientiert sich an wißbaren Gegenständen und an einem Begriff von Bildung als Zustand und Habitus, nicht an Bildung als Vorgang, als Prozeß, in welchem Erfahrung zum Begriff wird, um an neuer Erfahrung geprüft zu werden. Die Diskussionen über

Erziehung in Sektion IV haben das Problem schlecht präzisiert, aber sie haben es immerhin gesehen. In den Schulen der Industrieländer wird der Ausbildungsstoff „mehr und mehr theoretisch und abstrakt, die praktische Seite wird abgewertet, auf Erfahrung wird wenig Wert gelegt, das Wissen steht über allen anderen Werten und Tugenden und führt schließlich dazu, daß eine höhere Ausbildung zum vorrangigen, wenn nicht alleinigen Ziel wird“ [6]. Die Misere verschulten Lernens haben sich die Delegierten der Ersten Welt am zeugnis- und numerus clausus-orientierten Lernbetrieb verdeutlicht. Betroffen sind heute besonders die „höheren“ Schulen; der Leistungs- und Leidensdruck reicht jedoch bereits bis hinab zur Grundschule. Diagnostiziert sind die Phänomene schon seit langem.

Mit dem Hinweis auf den Satz von Friedrich August Wolf: „Wehe der Schule, die prüfend lehren muß!“, formuliert Hartmut von Hentig 1962: „Der rationalisierte Bildungsbetrieb, die Vergegenständlichung der Bildung, die Auflage, eine quantifizierte Bildung zu prüfen, verderben der Höheren Schule, ihren Männern und Frauen, nicht nur die Erschließung der theoretischen Erfahrung, sie verderben auch das wenige, was ihr an unmittelbarer praktischer Erfahrung geblieben ist. In ausgerichteten Bänken, durch Klingelzeichen dirigiert, in 45-Minuten-Stunden, bei Klassenfrequenzen bis zu 45 Kindern, mit einer Notenmathematik und einem Pensum im Nacken läßt sich nicht auf eine Welt vorbereiten, die diese Ordnungen entweder nicht kennt oder mit Recht bekämpft. Spiel, Wagnis, Gemeinschaft, das offene Streitgespräch bis zur Erschöpfung oder Einigung, Experiment und Initiative, die Ratlosigkeit vor dem gänzlich Unerwarteten, das sich Verbohren und Scheitern und methodische Wiederaufrichten – diese Elemente des Lebens sind kunstvoll eliminiert. Sie bleiben auf die Vorbereitung der wenigen repräsentativen Schulfeiern, die Fünfminutenpausen, das Orchester und den Chor, die Wanderung, die zwei Stunden Sport in der Woche beschränkt.“ [7]

Die Ratlosigkeit angesichts der *Zerstörung des Zusammenhangs von Lernen und Erfahrung* war ein dritter Schwerpunkt der Arbeit in Sektion IV. Zu den tieferen Ursachen der Phänomene drang allerdings die Analyse nicht vor. Tiefe Skepsis machte sich gegenüber schulischem Lernen überhaupt breit. Man fragte, wie entschultes Lernen möglich und Elemente spontanen „informellen“ Lernens in das Bildungssystem aufgenommen werden können, ohne jedoch zur Klarheit zu gelangen. Ein anderer Aspekt wurde etwas deutlicher gesehen.

Manche Teilnehmer aus der westlichen Welt spürten, daß wir es, anders vielleicht als in Afrika, in wachsendem Maße mit den psychischen Folgeproblemen unserer Lebens- und Schulzustände zu tun haben; es steht die *Identität* auf dem Spiel. In der Tat helfen ja unsere Schulen den Jugendlichen relativ wenig in der Orientierungs- und Sinnkrise, die unsere westliche Zivilisation belastet. Sie helfen zu wenig in der Identitätsdiffusion beim Übergang in die Welt der Erwachsenen, bei der Suche nach tragenden, zuverlässigen Bindungen und der Frage nach überzeugenden ethischen Leitwerten, einer Zukunftsperspektive, für die zu leben und sich einzusetzen lohnt. Ein jahrelanges Lernen, das keine wirkliche

Freude bereitet, läßt einen leer, und Werte wie Sozialprestige, Erfolg im Konkurrenzkampf, Konsummöglichkeit und Lebensgenuß sind nicht genug; oder mit den Worten des Sektionsberichts: „Viele Menschen fühlen sich existentiell verunsichert und suchen nach neuer Identität. Die Verlorenen, Vereinsamten und Verängstigten sind keine Einzelfälle in der sogenannten entwickelten Welt." [8]

4. Christliche Erziehung und die spirituelle Erneuerung der Gemeinde in Gottesdienst und Lebensalltag

Da gegenüber Uppsala in Nairobi die „Wildnis" der Weltprobleme (Philip Potter) noch komplexer und beängstigender, die kirchlichen Verlegenheiten angesichts dieser Situation noch schmerzlicher geworden waren, hatten die Teilnehmer keinen Grund, in ihrem kritischen pädagogischen Engagement im Zeichen christlicher Mitverantwortung in der Welt nachzulassen. Eher waren seit Uppsala neue Probleme hinzugekommen. Sie sind in Nairobi schonungslos vergegenwärtigt worden: die Herausforderung durch die ökologische Krise, die Zweideutigkeit der Technologie und der Macht, hier besonders das Problem des Militarismus. Das Bewußtsein der Schwierigkeiten bei dem Versuch, schneller vorwärtszukommen, um unsere Lebensverhältnisse zu vermenschlichen und im Namen Jesu Christi Zeichen zu setzen (dies die Hoffnung Uppsalas), hat jedoch dazu geführt, daß in Nairobi neu nach den spirituellen Grundlagen gefragt worden ist. Nairobi hat keine Tendenzwende in Sachen Weltverantwortung, aber eine spirituelle theologische Wendung zur geistlichen Vergewisserung vollzogen. Die Teilnehmer in Nairobi haben ihr Verlangen gezeigt, geistlich Grund zu fassen, die Quelle des Mutes zu erfahren, den wir in unserer entmutigenden Weltlage brauchen. Wir haben im gemeinsamen Gottesdienst die Mitte dieses Dienstes in der Welt gefunden. Weltverantwortung *und* Spiritualität, in diese Formel könnte man Nairobi zusammenfassen.

Was Gottesdienst und Bibelarbeit bedeutet haben, kann man schlecht wiedergeben. Sich selbst mit den Augen anderer sehen, gilt jedoch gerade auch hier. Am letzten Sonntag, bei einem Gottesdienst einer Quäker-Gemeinde in der Vorstadt, in Ofafa, werden 25 junge Leute in einer schlichten Feier nach Absolvierung eines halbjährigen katechetischen Kurses als Associated Members in die Gemeinde aufgenommen (erst nach der Teilnahme an einem weiteren zweijährigen Kurs werden sie Full Members). Ich frage Florah M., die neben mir sitzt, was volle Mitgliedschaft bedeute. „Wir wissen dann, daß diese unsere Gemeindeglieder ihr Leben nun ganz unter Gott stellen." Aufgenommen werden viele Männer, weniger Frauen, in der Mehrheit junge Leute zwischen 15 und 35, jene Jahrgänge, die in unserer Kirche abseits stehen. Die Gemeinde schickt im übrigen eigene Missionare in den trostlosen Nordwesten des Landes, nach Turkana. Man hat ein Lied zur Ermutigung der Menschen in jener Region geschrieben und komponiert; es wird gesungen. Mit den Augen der anderen, im Spiegel dieser jungen, missiona-

risch lebendigen Gemeinde, wird einem die Kraftlosigkeit der eigenen volkskirchlichen Existenz bewußt. Mit Hilfe der ökumenischen Bewegung erkennen wir den wahren Reichtum des Christuszeugnisses in der Welt.

In der Arbeit der Sektion IV und in der Anhörung zur Programmeinheit „Bildung und Erneuerung" hat sich die theologisch-spirituelle Dimension der Erfahrungen in Nairobi in der Aufforderung an Genf niedergeschlagen, „die kühne Artikulation des christlichen Glaubens als Grundlage aller Anstrengungen der Programmeinheit" ernst zu nehmen, die „Gemeinde" als „den vorrangigen Ort für Gottesdienst, spirituelles Wachstum und persönliche Entwicklung" zu verstehen und „die Laien für den Dienst in der Welt" zu befähigen[9]. Der Sektionsbericht IV an die Kirchen korrespondiert allen drei Aussagen.

Erstens: *„Die Auslegung der zentralen Botschaft der Bibel und der Tradition ist auch eine zentrale Erziehungsaufgabe der Kirche."*[10] Sie ist allerdings nicht auf die Einrichtungen formaler Erziehung und Unterweisung, auf den institutionalisierten Religions- bzw. Konfirmandenunterricht zu beschränken. Und schon gar nicht ist diese „Auslegung" gleichzusetzen mit einer kognitiven Übermittlung dogmatischer Lehrsätze. Einer der auffälligsten Akzente, die der Sektionsbericht setzt, ist vielmehr zweitens die Beschreibung der „inherent educative nature of the total Christian experience and the whole Christian community", des *„erzieherischen Elements, das der christlichen Erfahrung und christlichen Gemeinde im ganzen innewohnt"*[11]. Die pädagogische Überzeugungskraft des christlichen Lebenskontextes in Gottesdienst *und* Alltag[12] wird freilich nur dann lebendig, wenn drittens hierfür *„alle Mitglieder verantwortlich sind"*[13]. In der Ökumene, im Umgang mit Christen aus Freikirchen, aber auch in der Begegnung mit Christen aus den Kirchen der DDR, wo es immer mehr auf jedes einzelne Glied der Gemeinde ankommt, lernt man immer wieder neu, daß Kirche „das ganze Volk Gottes ist". Dem entspricht, politisch gesprochen, innerkirchliche Demokratisierung, und, pädagogisch gesprochen, ein Lernen, das alle zur Partizipation befähigt. Schon bei den Kindern muß es beginnen: Lernen als gemeinsamer Such- und Erziehungsprozeß, bei dem dem Kind das eigene Fragen nicht systematisch abgewöhnt wird.

Bei Berichten über Nairobi in unseren Ortsgemeinden und vor ökumenisch interessierten Gruppen bricht stets an diesem Punkt die Frage auf, wie man anfangen soll, wie alles Gesagte zur *„Ökumene vor Ort"* werden kann. Ein von außen Kommender hat es schwer, hierauf im einzelnen zu antworten, weil ökumenische Lernprozesse eben „vor Ort" anfangen müssen, bei den eigenen Erfahrungen und Problemen, wenn denn Lernen und Erfahrung einen Zusammenhang bilden sollen. Man muß außerdem nicht erst „künstlich" für ökumenisches Denken motivieren. Wenige Anstöße genügen oft schon, wie ich erfahren habe, denn

es gibt in unseren Gemeinden nicht wenige, die die Dringlichkeit der oben berührten Fragen lebhaft spüren, die pädagogischen Folgeprobleme klären möchten und zum Teil gerade darauf zu warten scheinen, in ihrem Lebens- und Erziehungsalltag ihrem Glauben entsprechend im ökumenischen Horizont zu handeln.

Die Strategie der *„ökumenischen Didaktik"* muß im übrigen auf *vier Ebenen* gleichzeitig ansetzen[14]:

1. Auf der Ebene der konkreten pädagogischen Handlungsfelder in *Gemeinde* und *Kommune* im Sinne *praktischer Initiativen, Experimente und Modelle,* hier bei einer Gruppe von Lehrern in einer kirchlichen Schule als Überprüfung der mangelnden Ökumenizität der Lernziele und -inhalte; dort im Konfirmandenunterricht als gegenseitiges Besuchsprogramm mit anderen Kirchen (Katholiken, Methodisten usw.); anderswo als Diskussions- und Projektgruppe von Erwachsenen über ökumenische Fragen mit Einladungen an Afrikaner und Asiaten am Ort usw.,

2. auf der Ebene der *Synoden,* der *Kirchentage* und der *Akademiearbeit* im Sinne der Herstellung einer kritisch-produktiven *gesellschaftspolitischen und pädagogischen Öffentlichkeit,*

3. auf der Ebene der *wissenschaftlichen Institute* der *Kirche* (Comenius-Institut, landeskirchliche pädagogische Institute) und der *kirchlichen Ausschüsse* (Bildungspolitischer Ausschuß usw.) im Sinne pädagogischer und theologischer *Klärung und Beratung,*

4. auf der Ebene der Kirchenleitungen und Verwaltungen (einschließlich des Kirchlichen Außenamts) im Sinne der Schaffung von *Spielräumen* für die ersten Ebenen und der Ausübung *bildungspolitischer Mitverantwortung* der Kirche in der öffentlichen Bildungspolitik.

Leider weiß man in unseren Kirchen voneinander recht wenig. Man weiß nicht, wer wo ökumenisch engagiert ist, welche Gruppen sich freuen würden, mit anderen Erfahrungen auszutauschen, welche ökumenischen Materialien für Studien- und Projektarbeit entwickelt worden sind. Eine Didaktik ökumenischer Lernprozesse, die dem Ziele dient, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen, steht erst in den Anfängen.

ANMERKUNGEN

[1] Zur kritischen Würdigung der in Genf zwischen Uppsala und Nairobi geleisteten pädagogischen Arbeit unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Hintergrundes vgl. v. Verf.: Die pädagogische Thematik auf der Tagesordnung der Ökumene, in: Der Ev. Erzieher, 28. Jg. 1976, H. 1, S. 2–18.

[2] Schlußbericht der Gemeinsamen Studienkommission für Erziehungsfragen des Ökumenischen Rates und des Weltrates für christliche Erziehung; in: Arbeitsbuch Uppsala 68, Genf 1968, S. 304.

[3] Der Bericht der Sektion IV und die Kurzfassung (!) des Hearing-Berichts zur Programmeinheit „Bildung und Erneuerung" sind abgedruckt in: H. Krüger, W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, S. 58–70, S. 317–320. Der Hearing-Bericht ist vom „Ausschuß für Programmrichtlinien" in Nairobi zur Vorlage vor dem Plenum der Vollversammlung aus rein konferenzpragmatischen Gründen stark gekürzt worden, zum Teil rein schematisch und damit sinnentstellend. Der volle Wortlaut kann über Genf bezogen werden.

[4] Bericht der Sektion IV, a.a.O., S. 65.

[5] Bericht der Sektion IV, a.a.O., S. 59.

[6] Bericht der Sektion IV, a.a.O., S. 60.

[7] H. v. Hentig, Wie hoch ist die Höhere Schule? Stuttgart 1962, S. 30 f.

[8] Bericht der Sektion IV, a.a.O., S. 59 f. (zum Teil in Abweichung von der Übersetzung dort, wo „a personal malaise ..." mit „materiell verunsichert ..." übersetzt ist).

[9] Hearing-Bericht zur Programmeinheit III, Einleitung (eigene Übersetzung nach dem vollen englischen Wortlaut, vgl. Anm. 3).

[10] Bericht der Sektion IV, a.a.O., S. 62.

[11] A.a.O., S. 65, s. auch S. 62 f.

[12] Zu den Elementen eines in diesem Sinne „ganzheitlichen" Konzepts vgl. ausführlicher v. Verf.: Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft, in: W. Arnold, H.-W. Heßler (Hrsg.), Ökumenische Orientierung Nairobi 1975, Frankfurt am Main/Basel 1976, S. 104 ff.

[13] Bericht der Sektion IV, a.a.O., S. 62 u. ö.

[14] Die Erarbeitung einer „ökumenischen Didaktik" (sie betrifft die Probleme und Formen des ökumenischen Austausches, des zweiseitigen Lernens voneinander zwischen Kirchen und zwischen Gruppen in der ökumenischen Bewegung im ganzen und in der Ökumene vor Ort) ist der künftigen Arbeit in Genf als eine Aufgabe von hoher Priorität mit auf den Weg gegeben worden (vgl. den Hearing-Bericht zur Programmeinheit III, voller Wortlaut, Schluß der Einleitung: „All the proposals above lead to the task of elaborating and implementing ecumenical communication and interchurch transfer ('didactic of ecumenism') within the World Council of Churches itself. This task ought to be given high priority, as it refers to all work done on the ecumenical scene as a whole."

Kampf um Befreiung — Wer gegen Wen?

Bericht über Sektion V

VON ULLRICH LOCHMANN

Zehn Wochen nach dem Ende der Konferenz läßt sich über Nairobi kaum noch berichten, ohne die Tendenzen vorangegangener Berichte einzubeziehen. Ein Tenor bisheriger Berichte war, teils bedauernd, teils erleichtert kommentiert: Es habe die u. a. erwartete Nord-Süd-Konfrontation in Nairobi nicht stattgefunden. Gemessen an der Befürchtung, es werde sogar zu einem Bruch zwischen Kirchen der armen und der reichen Völker kommen, stimmt diese Aussage. An harten Auseinandersetzungen hat es jedoch zumindest im Umkreis der Thematik der Sektion V nicht gefehlt. Manches konnte aus Zeitmangel nicht lange genug diskutiert, sondern mußte in Abstimmungen entschieden und damit letztlich vertagt werden, etwa die Palästinafrage. Manches wurde im wesentlichen ausgeklammert, z. B. eine grundlegende Diskussion über die Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme. Der folgende Bericht will einige Beispiele dafür nennen, daß wichtige Auseinandersetzungen dennoch stattfanden.

Aber auch die meisten angeführten Gründe für das Ausbleiben eines Bruches zwischen den Kirchen bedürfen einer Ergänzung. Gewiß hat die gottesdienstliche Besinnung auf die gemeinsame Ohnmacht und Schuld, auf das gemeinsame Angewiesensein auf Gottes Hilfe und Vergebung hierzu beigetragen, vor allem auch der befreiende gemeinsame Lob und Dank. Auch die stellvertretenden Äußerungen der Buße durch den Amerikaner McAfee Brown und den Afrikaner Burgess Carr; die selbstkritische Schlußpassage des Stückes „Muntu", die Bitte um Geduld aus der deutschen Delegation und viele ähnliche Äußerungen sind zu nennen. Aber waren sie wirklich so neu und so unvorhersehbar für eine Versammlung von Christen?

Vielleicht hat vor allem eine andere Entwicklung den möglichen Bruch verhindert: die Tatsache, daß die sachlichen Auseinandersetzungen gerade zum Thema „Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung" in zunehmendem Maße in den einzelnen Mitgliedskirchen und in den Regionen selbst geführt werden – und dies nicht erst in Nairobi. Auf offizieller Ebene mag es etwa zwischen der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz und der EKD starke Spannungen gegeben haben – in den beiden Kirchenregionen selbst aber auch.

Die Bischöfe John Gatu und Festo Kivengere predigten zwar gemeinsam im Adventsgottesdienst – sie vertreten dennoch ganz verschiedene Richtungen afrikanischen Christentums. Und die deutsche Delegation stimmte z. B. bei der Frage des Sonderfonds durchaus unterschiedlich ab. Wie hätte es zu einem stärkeren Zusammenprall der Mitgliedskirchen in den ethischen Fragen kommen sollen, wenn es geschlossene Mitgliedskirchen hier gar nicht mehr gibt?

Wer das Ausbleiben der Konfrontation der Kirchen in Nairobi begrüßt, und es ist dankbar zu begrüßen, muß gleichzeitig realisieren, daß sie in den Kirchen selbst gerade erst begonnen hat. Die Loyalitäten einzelner Christen und Gruppen von Christen decken sich nur noch bedingt mit ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession oder regionalen Kirche. Soweit die Gemeinschaft der Christen effektiv an ihm teilhaben kann, vollzieht sich der Kampf um die Befreiung der Opfer der von Menschen gemachten ungerechten Strukturen in erster Linie in den Kirchen selbst, denn diese spiegeln wider und sind selbst Teil der sündigen Welt.

„Auseinandersetzung in Liebe" (Professor V. Borovoy), „Spiritualität zum Kampf" (M. M. Thomas) – mit diesen programmatischen Worten, die nicht nur oft anklangen, sondern auch modellhaft praktiziert wurden, kann Nairobi den Kirchen dabei helfen.

1. Übereinstimmung im Mitleiden und in den Motivationen

Über die Notwendigkeit des Kampfes war man sich in Nairobi einig; letztlich auch über die theologischen Sätze zu seiner Motivation aus dem Glauben. Dringlich und bisweilen sehr konkret wurden im Plenum und in den Beratungen Situationen des Leidens geschildert und schriftliche Berichte darüber verteilt. Die Versammlung sollte und wollte mitleiden und nicht nur über einem allgemeinen „Die Welt liegt im argen" zur Konferenzordnung übergehen. Zukünftiges Leid, wie es Prof. Charles Birch, Dr. Kosuke Koyama und Metropolit Paulos Gregorios (Verghese) in ihren Plenumsreden über „Schöpfung, Technologie und das Überleben der Menschheit" voraussagten – für den Fall, daß die wachsenden Probleme Übervölkerung, Nahrungs- und Rohstoffknappheit, Umweltvergiftung und Krieg nicht gelöst werden können –, dieses Leid hat bereits an vielen Stellen der Erde begonnen. Hinzu kommen Situationen rassischer Unterdrückung und Diskriminierung von Koreanern in Japan, Japanern in USA, Afrikanern in Europa, Indianern in Nord- und Südamerika, der Ureinwohner Australiens und Neuseelands; die Auswirkungen der Rassengesetze in Südafrika, Folterungen und Morde unter Militärregierungen in Asien, Afrika und Südamerika. Von den Leiden der Menschen in den sogenannten reichen Ländern, von Angst, Leistungs-

druck, Konkurrenzkampf, Zerbrechen der menschlichen Beziehungen wagte kaum noch jemand zu sprechen. Im eindrücklichsten Teil seiner Rede gab Ministerpräsident Michael Manley eine Litanei der Opfer der Strukturen der Ungerechtigkeit.

Doch es gab nicht nur Berichte. Kein Teilnehmer konnte sich der von Armut und Kriminalität geprägten Welt von Nairobi entziehen, mancher wurde durch Diebstahl oder Überfall selbst zum Opfer. Der briefliche Hilferuf zweier russischer Priester hing über der Versammlung. Die Bitte eines Südafrikaners, sein Land nicht zu besuchen, mag Reisepläne beeinträchtigt haben. Die Verdächtigung zweier Teilnehmer als Spitzel der südafrikanischen Polizei drohte vorübergehend die Atmosphäre in der Untersektion Rassismus zu vergiften. Und eines Morgens war die Versammlung konfrontiert mit dem Bildwerk „Kreuzigung des Menschen": eine Darstellung des gefolterten Christus, wie sie nur ein Mensch schaffen kann, der wie der Künstler Guido Rocha selbst einmal Folterungen ausgesetzt war.

All dieses Leid hängt zusammen, bedingt und verstärkt sich gegenseitig zu einer „verblüffenden Einheitlichkeit der heutigen Lage der Menschheit" (M. Manley), die durch die ebenso zusammenhängenden und einander verstärkenden Strukturen der Ungerechtigkeit entstanden ist.

Ein orthodoxer Sprecher wies darauf hin, daß auch alle sonstige Krankheit und der Tod selbst in diesen Zusammenhang gehören, als „Sold der Sünde", der umfassendsten Struktur der Ungerechtigkeit. An diesem Punkt muß eine Diskussion einsetzen, denn die Sektion V wurde ihm nicht gerecht. Evangelikale Christen bestehen darauf, daß es den Kirchen nicht nur um die politische Bekämpfung der Auswirkungen der Sünde gehen dürfe, sondern daß die Verlorenheit des Menschen in seiner Sünde und Gottesferne selbst Hauptgegenstand unserer Sorge zu sein habe, weil sie nicht nur zeitliches Leid, sondern ewige Verdammnis bringt. Evangelisation, Bekehrung, Hinführen eines Sünders durch einen anderen an die Quelle der Gnade und Vergebung in Jesus Christus – dies sei mehr und wichtiger als „Kampf um Befreiung".

Nur wer die Aussagen der Bibel über Himmel und Hölle an den Rand drängt, wird sich hier mit einem einfachen *sowohl* (Evangelisation) – *als auch* (Diakonie und politischer Kampf) zufrieden geben können. Die Frage nach einem ewigen Leben nach dem Tode des einzelnen und der Welt hat sich in der Praxis der Kirchen durch neue Interpretationen nicht verdrängen lassen; sie wird auch von Opfern der Strukturen menschlicher Ungerechtigkeit gestellt und wurde es auch in Nairobi (etwa von Vertretern des „Verbandes Evangelikaler in Afrika und Madagaskar"). Wenn wir meinen, die Frage nach der ewigen Freiheit oder Gebundenheit übergehen zu können, müssen wir uns fragen lassen, ob es uns beim

Kampf für die Leidenden wirklich um den einzelnen konkreten Menschen in seiner Ganzheit geht.

Um eine Antwort auf diese Anfrage vom Gefälle des Neuen Testaments her hat sich die Arbeit der Sektion V nur in Gesprächen am Rande bemüht, die Teilnehmer lehnten mehrheitlich einen Antrag ab, neben den Untersektionen über Sexismus, Menschenrechte und Rassismus auch eine theologische Untersektion zu bilden. Es wäre den Beratungen und Ergebnissen nur zugute gekommen und hätte manche Verkrampfungen verhindert, wenn man sich dieser Frage ausgesetzt und sie nicht nur anderen Sektionen überlassen hätte.

Daß es auch zum Auftrag der Kirchen gehört, „den Menschen in Not zu dienen, die die Menschen trennenden Schranken niederzureißen und das Zusammenleben der menschlichen Familie in Gerechtigkeit und Frieden zu fördern", wie es im Artikel III der neuangenommenen Verfassung heißt, dies wird von evangelikaler Seite nicht bestritten. Hinter die Aussagen des § 4 der „Lausanner Verpflichtung" von 1974 mag auch hier niemand mehr zurückgehen.

Die theologischen Gründe für diesen Auftrag wurden in der Sektion genannt und teilweise diskutiert; etwa die Frage, ob nur die Nachfolge Christi in seinem stellvertretenden Leiden den Kampf der Christen motiviert oder nicht auch die Gewißheit seiner sieghaften Auferstehung. Die Einleitungsteile der Berichte der Sektionen V und VI und der Kommission der Programmrichtlinien geben nur einen Ausschnitt wieder von der Vielfalt theologischer Ansätze, die zur Sprache kamen. Meist zitierte Bibeltexte waren: Lk 4,16-21, Mt 25,31-46, 1 Kor 1,26-29, Röm 4,17, Hos 4,1–3, Mt 6,21; häufigster theologischer Ansatz die Solidarität Gottes in Christus mit seiner Welt und die Nachfolge in der Liebe. Orthodoxe Teilnehmer unterstrichen, daß die in Christus erfüllte Gottebenbildlichkeit und Heiligkeit des Menschen uns drängt, für seine Würde zu kämpfen als Teil der Liturgie der Kirche. Der norwegische Bischof Per Lønning warnte im Plenum vor einem Christozentrismus und verwies, wie nach ihm auch Sprecher aus Asien, auf die Solidarität der Menschen als gemeinsame Geschöpfe Gottes. Ein von der Sektion zum intensiven Studium empfohlener Konsultationsbericht über „Rassismus in der Theologie und Theologie gegen den Rassismus" (Genf 1975) begründet den hier gemeinten Kampf in der Buße und entwirft ein „korporatives Buße-Aktions-Modell".

Man war sich einig und addierte eher statt zu debattieren. Hätte es überhaupt eines weiteren Fragens nach Motivationen bedurft, so wären die Schlußworte des Referates von M. Manley eine in sich schon genügende Antwort: „Von einem jeden Menschen, der heute Unterdrückung erleiden muß, und vom Schatten eines jeden Unterdrückten, der jemals zu Gott dem Allmächtigen beten mußte, nicht mit Freude, sondern aus dem Abgrund der Verzweiflung, von ihnen allen steigt

ein Schrei zu uns herauf und eine Aufforderung. Es ist ein letzter Schrei um Hilfe und es ist eine Aufforderung zum Handeln – hier und jetzt!"

2. *Zögern in der sozialethischen Grundsatzdiskussion*

Nach den Gründen und Motivationen für den Kampf um Befreiung gab es mehr Schweigen als wirkliche Übereinstimmung bei den Zielen. „Das ganze Evangelium für den ganzen Menschen in der ganzen Welt" (M. M. Thomas) – was heißt dies konkret im politisch-wirtschaftlichen Bereich? „Für die Menschenrechte zu arbeiten, heißt für eine Gesellschaft ohne ungerechte Strukturen arbeiten" (Sektion V, § 13). M. Manley, der sich als politischer Sprecher der „blockfreien Bewegung" versteht, gab die Vision einer von jeder Spur von Imperialismus freien Volksdemokratie, ohne Kapitalismus und Staatskapitalismus, mit Beteiligung aller am Entscheidungsprozeß.

Aber kann die Autonomie bei „Völkern" liegen, muß sie nicht teilweise abgegeben werden an internationale Körperschaften, wenn es nicht mehr nur um ein menschenwürdiges Leben, sondern um das Überleben der Menschheit überhaupt geht? Die Befreiung von Mensch und Natur kann nur in einer gemeinsamen Anstrengung aller Völker geschehen, und sie läßt sich ohne Machtausübung nicht koordinieren. Diese Prioritätenfrage wurde kaum diskutiert. Sie hätte vielleicht zu einer differenzierteren Sicht der als Garanten der ungerechten Strukturen angeprangerten Herrschaftssysteme in Ost und West geführt. Dürfen bestehende Systeme des internationalen Handels und der politischen Abhängigkeit einfach nur zerstört werden, ohne zu prüfen, inwieweit sie nicht tauglich werden könnten für die Verwirklichung einer verantwortlichen Weltgesellschaft? Die Aussagen von Nairobi sind hier im allgemeinen zu plakativ. Die Reizworte Kolonialismus, Privilegien, multinationale Konzerne, rassistische Strukturen, Kapitalismus, Sozialismus, Komplizenschaft, Unterdrückerstaaten, reiche Eliten, sie verdecken nur das Fehlen einer Sachdiskussion, die in Nairobi hätte stattfinden müssen. Ansätze hierzu finden sich lediglich in den Ausführungen zur Frage der Macht im Bericht der Sektion VI. Vielleicht hat die Trennung der Sektionen V und VI dazu beigetragen, daß in dieser Prioritätenfrage nicht sauber gearbeitet werden konnte. Daß die hier fällige Diskussion der Gesellschaftssysteme ausfiel, lag jedoch weniger an der Inszenierung der Vollversammlung als an der ängstlichen Weigerung vieler Delegierter, besonders aus den westlichen Kirchen, und der Dynamik, mit der Vertreter der Dritten Welt ihre brennendsten Gegenwartsprobleme ins Gespräch brachten.

Der Zentralausschuß und die weiterlaufenden Diskussionen in den Mitgliedskirchen werden hier korrigieren müssen, will der ÖRK zu einer gemeinsamen Strategie kommen. Wenn es zu den Erfahrungen von Nairobi gehört, daß die

weltweiten Probleme über den regionalen auch hier außer Sichtweite zu kommen drohten, so kann die Antwort nicht lauten, es müßten erst alle ungerechten Regierungen, alle Probleme zwischen Nachbarvölkern, alle rassischen Diskriminierungen verschwinden, bevor ein gemeinsames Handeln möglich ist – es könnte zu spät sein.

Es wäre vordringliche Aufgabe des ÖRK, dem weltweiten Befreiungskampf eine neue Perspektive zu geben und die derzeit mit Recht als Unterdrücker bezeichneten Institutionen, Bevölkerungs- und Völkergruppen nicht nur verbal, und nicht nur wenn sie sich als Christen bekennen, sondern auch in der Praxis als Mitfahrer in dem einen Boot anzuerkennen.

Als in der vorletzten Plenumssitzung ein junger Delegierter sich enttäuscht beklagte, der ÖRK und diese Versammlung habe ihm keine Hilfe gegeben für die auch in den USA fällige gesellschaftspolitische Diskussion, antwortete Ph. Potter: „Wir haben Gespräche mit höchsten Vertretern multinationaler Konzerne gehabt. Sie stellen uns heute Fragen, wie es weitergehen soll. Einer der Konzerne hat einen Beobachter geschickt. Unser Freund sollte seine Äußerung noch einmal überlegen." Es gibt solche Vorgänge, und sie dürften Zukunft haben. Wer deshalb den ÖRK leichtfertig als linksorientiert abtut, wer wie Hans-Georg v. Studnitz sarkastisch von der „VI. Internationalen von Nairobi" spricht (Zeitbühne, Januar 1976), hilft auch sich selbst nicht. Allerdings käme es der fälligen Diskussion in der Bundesrepublik zugute, wenn die EKD sich diesem meist verdeckt ausgesprochenen Vorwurf gegen den ÖRK stellen würde.

3. Auseinandersetzungen in Einzelfragen

Im Sektionsbericht V, § 59, heißt es: „In den Jahren des Kampfes gegen den Rassismus haben wir gesehen, daß wir als Kirchen das Wesen und die verschiedenen Auswirkungen des Rassismus noch tiefer begreifen müssen. Andererseits – obwohl unser Verständnis noch wachsen muß – wissen wir bereits mehr als genug, um in gehorsamer Nachfolge Christi am Kampf gegen den Rassismus in Welt und Kirche teilnehmen zu können." Dies gilt für alle Bereiche; und die Vollversammlung stellte sich konkreten Problemen und prüfte konkrete Programme. Die meisten Teilnehmer dürften an den aktuellen Fragen mehr für sich und ihre Kirchen gelernt haben als bei den Grundsatzfragen. Wann dürfen Namen genannt werden, wann nicht? Was kann von einer Kirche verlangt werden, was nicht? An solchen Punkten entzündeten sich die Auseinandersetzungen.

4. Die nukleare Zusammenarbeit mit Südafrika

Zu Beginn der Vollversammlung drohte die Frage der atomaren Zusammenarbeit zwischen der Bundesrepublik und Südafrika zu einem Bruch zwischen den

Afrikanern und der EKD zu führen. Ein führender Afrikaner äußerte in der Sektion: „Diese Sache hat nichts mehr mit Apartheid zu tun. Diese Verschwörung ist eine Bedrohung für ganz Afrika." Auf diesem und auf dem Hintergrund von Informationen und Vermutungen über die Einbeziehungen Südafrikas in ein auch atomares strategisches Konzept der NATO ist die Verbitterung zu sehen, mit der die afrikanischen Vertreter auf den unglücklichen Brief des deutschen Ratsvorsitzenden Bischof Claß reagierten, der an John Gatu geschrieben hatte: „Wir haben keine Begründung für ihre ungewöhnlich weitgehenden Vorhalte finden können. Wir müssen ihre Vorwürfe deshalb zurückweisen und bitten, diese in Zukunft nicht mehr zu wiederholen." Gerüchte gingen um, man habe unter den afrikanischen Delegationen erwogen, einen Antrag auf Ausschluß der deutschen Delegation zu stellen. Ein mutiger Brief von Kirchenpräsident H. Hild und Präsident H. J. Held an die Konferenzzeitung „Target" half rascher als erwartet, die Wogen zu glätten: „Auch wir haben die Befürchtung, daß die südafrikanische Regierung die Ereignisse der Atomforschung benutzt, das unchristliche und inhumane Apartheidssystem zu stabilisieren... Wir werden alles uns Mögliche tun, um zu verhindern, daß eine nukleare Zusammenarbeit mit der Republik Südafrika in direkter oder indirekter Weise zum Aufbau nuklearer Waffensysteme in Afrika beiträgt."

Die Auseinandersetzung war damit aus der Vollversammlung heraus in die EKD zurückverlegt worden. Nicht wenige Beobachter zeigten sich später überrascht darüber, wie beflissen die deutsche Delegation eine Erklärung der Vollversammlung zu dieser Frage verabschieden half. Daß neben der Bundesrepublik hierin auch die USA, die Niederlande, Frankreich und die Schweiz genannt wurden, mag ihr fast einstimmiges Votum erleichtert haben.

5. Angola

Der offene Bürgerkrieg in Angola ist inzwischen durch den hauptsächlich mit russischer und kubanischer Hilfe erreichten Sieg der MPLA zu Ende. Die südafrikanischen Truppen hatten sich früh zurückgezogen. Auch die Bundesregierung hat die MPLA-Regierung anerkannt. Diese Entwicklung war zum Zeitpunkt der Vollversammlung nicht abzusehen. Gerade deshalb wäre es aufschlußreich, das Zustandekommen der Erklärung der Vollversammlung zur Angolafrage mit ihren Implikationen zu analysieren. Das kann in diesem Rahmen nur in einigen Andeutungen geschehen:

Die Erklärung hatte, ähnlich wie ein Brief Ph. Potters vom 10. November 1975, die Verbundenheit des ÖRK mit dem Volk von Angola zum Ausdruck gebracht sowie die Aufforderung zur Beendigung des Krieges und zum Rückzug aller ausländischen Militärhilfe. Sie hatte dabei jedoch besonders hingewiesen

auf solche Mächte, die das frühere portugiesische Regime unterstützt hatten, speziell Südafrika. In einer bewegten Debatte mit z.T. ganz knappen Abstimmungsergebnissen war die Erklärung trotz ihrer offensichtlichen Parteilichkeit von der Versammlung angenommen worden.

War es überhaupt weise, mitten im Gang der Ereignisse eine Erklärung abzugeben, die über einen allgemeinen Aufruf zu Frieden und Versöhnung hinausging? Wurde nicht letztlich für die MPLA und damit zugleich für die Sowjetunion Partei ergriffen?

Die Angolaerklärung liegt sachlich ganz auf der Linie des mit dem Antirassismus-Programm eingeschlagenen Weges. Hier waren Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika unterstützt worden, obwohl sie zugleich Waffenhilfe aus Rußland und China empfingen. Und es war zum Rückzug aller ausländischen Investitionen aufgerufen worden, obwohl hiermit nur solche der westlichen Welt gemeint sein konnten. Beides jedoch aus dem alleinigen Anliegen heraus, den Völkern des südlichen Afrika in ihrem Kampf um Befreiung von Kolonialismus und Rassismus beizustehen. Ob die ehemals von Portugal beherrschten Völker der Freiheit und Menschenwürde nun näher kommen werden, ist noch nicht entschieden. Doch selbst wenn, so hätte der ÖRK bewußt in militärischen Auseinandersetzungen Partei ergriffen und wie in jedem solchen Falle Schuld auf sich geladen, auch wenn sein moralisches Gewicht für den Ausgang des Kampfes, zumindest im angolanischen Bürgerkrieg, kaum Bedeutung gehabt haben mag.

Welche Alternative zu dieser Haltung aber hätte der ÖRK gehabt, nachdem er sich einmal für den Kampf gegen den Rassismus, mit den ihm möglichen Mitteln, entschieden hatte? In der Sektion V mußten auch strikte Gegner des Antirassismus-Programms bei der Äußerung eines Afrikaners nachdenklich werden, der sagte: „Wie kommt es, daß die Länder, aus denen unsere Missionare kommen, jene Kräfte unterstützen, die uns unterdrücken – während die sozialistischen Länder unseren Befreiungskampf unterstützen? Wer kann mir eine Antwort geben auf diese Frage?"

6. Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus

Die Beratungen zu diesem Programm fanden in einer Untersektion der Sektion V und im Hearing zur Programmeinheit II „Gerechtigkeit und Dienst" statt. Teilnehmer aus Bevölkerungsgruppen, die unter rassistischer Diskriminierung zu leiden haben, Koreaner aus Japan, Indianer, Afrikaner aus Großbritannien, Südafrikaner, auch ein Portugiese, sprachen übereinstimmend ihren Dank für dieses Programm aus und berichteten von der Auswirkung der Unterstützungen. Mitglieder des Genfer Stabes gaben Informationen über den Stand des Programms, über die Zusammenarbeit mit anderen Kommissionen des ÖRK,

über die Verwendung der Gelder aus dem Sonderfonds. („Die Befreiungsbewegungen haben ganz eindeutig erklärt, daß sie die Gelder ausschließlich für humanitäre Zwecke benutzt haben.") Sie berichteten über die Beendigung des Programms für die Bewegungen in den ehemals portugiesischen Territorien seit April 1974. Die Kommissionen für Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) und Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS) sind seitdem dort aktiv geworden. Dem Exekutivausschuß des ÖRK war vor der Vollversammlung ein Bericht erstattet worden über das Verfahren verschiedener Mitgliedskirchen in den USA, Kanada, England und den Niederlanden in der Frage der Bankverbindungen zu Südafrika und über die negativen Antworten der Banken. („Wenn eine internationale Bank Rücksicht nehmen wollte auf solche politische Fragen, würde sie pleite gehen.") Die evangelische Kirche in Österreich hat sich von dieser Aktion distanziert, auch die EKD hat wissen lassen, daß sie mit diesem Beschluß von Westberlin nicht einverstanden ist, und hat ihn nicht weiter verfolgt. Der schwedische Erzbischof Sundby verteilte eigenhändig Informationen über die Haltung seiner Kirche in Fragen der Investitionspolitik, der schwedischen Außenpolitik und der Haltung der Missionsgesellschaften gegenüber Südafrika.

Ausführlich diskutiert wurde dann hauptsächlich die Frage des Sonderfonds und der Ausweitung des Programms in anderen Ländern der Erde. Verschiedene Versuche, das Programm zu entschärfen, konnten sich weder in den Gruppen noch im Plenum durchsetzen. Nicht nur die deutsche Delegation vertrat hierbei unterschiedliche Standpunkte, sondern auch die Amerikaner, die Engländer, die Südafrikaner, die Skandinavier waren gespalten. Es war immer wieder zu spüren, daß Christen der Dritten Welt, besonders die Afrikaner, dieses Programm als ihr Programm betrachten und für die Einwände mancher westlicher Delegierter kaum noch Verständnis aufbringen, z. B. für die Bemerkung eines deutschen Teilnehmers: „Ich würde in ihrer Lage vielleicht auch zum Mitglied einer Befreiungsbewegung werden, aber ich glaube nicht, daß ich als Mitglied der Kirche für das Antirassismus-Programm sprechen kann." Ein Afrikaner wies auch hier auf die inneren Widersprüche westlicher Kirchen hin: „Ich finde es seltsam, daß hier Kirchen pazifistisch reden, die niemals pazifistisch waren."

Die angenommenen Empfehlungen der Sektion und des Hearings zeigen, daß die Vollversammlung das Antirassismus-Programm in seiner vollen bisherigen Form bestätigt hat. Der ÖRK ist an diesem Programm nicht zerbrochen, wie es zeitweilig den Anschein gehabt hatte. Auch die engagierten Kritiker des Programms betonten immer wieder, daß sie es in seiner Grundabsicht billigen und mittragen würden – genau wie die ökumenische Gemeinschaft auch sie und ihre Anliegen zu tragen bereit ist.

7. Das Programm zur Bekämpfung des Militarismus

Die Unterstützung von kämpfenden Organisationen hat die Welt aufhorchen lassen, und der Effekt, den das Antirassismus-Programm dadurch hatte und haben wird, wird sich durch keine noch so sorgfältige Beteuerung, man helfe nur im humanitären Bereich, rückgängig machen lassen. Es gibt für den ÖRK als Ganzen nur einen Weg, ganz deutlich zu machen, daß es ihm nicht um Blutvergießen geht, sondern um Friede und Versöhnung: wenn er sich mit demselben Engagement und derselben Klugheit für eine weltweite Abrüstung und Eindämmung der durch die militärischen Potentiale vorhandenen Kriegsgefahren einsetzt.

Die Vollversammlung von Amsterdam hatte 1948 gesagt: „Der Krieg als Mittel zur Lösung von Streitfragen ist unvereinbar mit der Lehre und dem Vorbild unseres Herrn Jesus Christus." Seitdem war dieses Thema zwar immer wieder erwähnt worden, aber niemals so zum Tragen gekommen, wie es die traditionellen Friedenskirchen, die Prager Friedenskonferenz und die verschiedenen Bemühungen um Friedensforschung sich gewünscht hätten. In Nairobi kam das Thema immer wieder auf: unter den Aspekten der Rohstoffknappheit, der Machtfrage, der Geldfrage und dem Gebot der Gewaltlosigkeit. Die Sektion VI und der Weisungsausschuß III verfaßten Erklärungen und Vorschläge hierzu. Was aus diesem Programm wird, wie weit der neue Zentralausschuß es aufgreifen wird, bleibt abzuwarten. Die Mitgliedskirchen haben zugleich auch einen Einfluß darauf.

Ein solches Programm gehört innerlich mit dem Antirassismus-Programm zusammen. Zeigt dieses die unbedingte Solidarität der Christen mit den Verdammten dieser Erde – bis hin zu der letzten Konsequenz, diese Solidarität auch den Befreiungskämpfern nicht aufzukündigen –, so jenes den unbedingten Friedenswillen der Christen – bis hin zu der Konsequenz, für einen Verzicht auf bewaffneten Schutz einzutreten.

Aussagen der Versammlung zu diesem Programm finden sich in den Reden von Birch und Manley, in der Erklärung zur Weltrüstungssituation und im Bericht der Sektion VI (§ 25, 46, 47, 79), konkrete Vorschläge für den europäischen Raum in der Arbeitsunterlage „Die Verantwortung der Kirchen für die Beziehungen zwischen der europäischen Gemeinschaft und den Entwicklungsländern" (S. 11), die den nationalen Delegierten vom Exekutivausschuß der „Kommission von Kirchen bei der Europäischen Gemeinschaft" übergeben worden war.

Auch im Konsultationsbericht St. Pölten 1974 finden sich im Einleitungsteil wichtige Gedanken. Für die Diskussion in der EKD könnten erste Überlegungen wegweisend sein, die Eberhard le Coutre zu diesem Programm angestellt hat („Ökumenische Orientierung", Frankfurt 1976, S. 143–146).

Eine Erklärung „Abrüstung – das Abkommen von Helsinki", die vom Weisungsausschuß III zu dem Zwecke verfaßt worden war, den Abrüstungs- und Entspannungswillen der Signatarstaaten in Europa, USA und Kanada als ein Zeichen der Hoffnung dankbar hervorzuheben und die Mitwirkung der Kirchen anzubieten, wurde im Plenum zum Anlaß für die wohl intensivste Auseinandersetzung in Nairobi: über die Frage der Religionsfreiheit in Rußland. Auch hier handelte es sich im Grunde um eine Auseinandersetzung innerhalb einer Mitgliedskirche, die in die Ökumene hineingetragen und von hier verstärkt in diese Kirche wieder zurückgegeben wurde. Über den Vorgang selbst ist soviel berichtet worden, daß es hier nicht wiederholt werden braucht.

Die Debatte begann am drittletzten Tag der Versammlung. Sie kam keineswegs so überraschend, wie Delegierte aus dem Ostblock immer wieder beklagten. Nach den harten Angriffen des ÖRK gegen westliche Regierungen, besonders gegen die sich bewußt als christlich verstehende Regierung Südafrikas, lag sie nicht nur in der Luft, sondern konnte nun auch mit Glaubwürdigkeit geführt werden. Es dürfte kein Zufall sein, daß sie von solchen Männern vom Zaun gebrochen wurde, die auch zu den engagierten Verfechtern des Antirassismus-Programms gehören, wie der Schweizer Dr. J. Rossel und der Holländer A. van den Heuvel. So fehlte es während der ganzen Versammlung nicht an Anzeichen dafür, daß die Debatte irgendwann kommen mußte. In den ersten Beratungen der Sektion V fragte ein Amerikaner, warum in der Liste der Menschenrechtsverletzungen immer nur nichtsozialistische Länder genannt würden. Ein litauischer Emigrant äußerte schwere Anklagen gegen die Sowjetregierung. Russisch-orthodoxe Delegierte wiesen dies zurück und verlangten sogar, im Bericht der Sektion den Satz zu streichen: „Keine Nation ist ganz frei von Rassismus." Er treffe für ihr Land nicht zu. Dieser Antrag wurde von der Sektion mit 40 zu 23 Stimmen abgelehnt. Auch der Versuch, die Wahl des als zu regierungskonform geltenden Metropoliten Nikodim ins Präsidium des ÖRK zu verhindern, hatte denselben Hintergrund. Ob die Versammlungsleitung gut beraten war, eine Diskussion des Briefes der beiden russischen Priester nicht offiziell ins Plenum kommen zu lassen, steht dahin; die heilsame Intensität der dann ungeplant geführten Debatte hat es, im Rückblick, eher gefördert.

In dieser Debatte, die nach Rückverweis durch das Plenum bis in die Nacht hinein im Weisungsausschuß III geführt wurde, ging es im Bewußtsein der Teilnehmer um nicht weniger als das Weiterbestehen der ökumenischen Gemeinschaft in ihrer bisherigen Form. Nicht nur um den Austritt einer oder mehrerer Kirchen, sondern um die Weiterführung des gemeinsamen Auftrages in der Weltgemeinschaft. Ein DDR-Delegierter erklärte nach seiner Bitte, die UdSSR nicht

namentlich zu nennen: „Wenn diese Forderung den Preis fordern würde, daß wir als Christen sozialistischer Länder in der Vollversammlung auch nicht über Probleme kapitalistischer Länder mit abstimmen, dann wäre ich bereit, diesen Preis zu zahlen und weiß von Freunden in unserer Delegation, die ähnlich denken. Wir müssen den Rücken für das Zeugnis in unserem Raum frei haben."

Eine solche Lösung des Problems wäre für den ÖRK ein kaum abschätzbarer Rückschlag gewesen. Es hätte ihn zurückgeworfen auf eine rein innerkirchliche Anlegenheit, ohne wirkliche Relevanz für die brennenden Fragen der Welt, die ja gerade darin liegt, daß Christen es hier wagen, sorgsam abgesteckte geistige und politische Zonen zu überschreiten.

Welche Folgen das Ergebnis der Auseinandersetzungen, die UdSSR zu nennen und den Generalsekretär um einen Bericht beim nächsten Zentralausschuß zu bitten, für die Kirchen im Ostblock haben wird, läßt sich auch nach der Meldung, die beiden unbotmäßigen Moskauer Briefschreiber seien inzwischen versetzt worden, noch nicht voraussagen. Vielleicht ist zwar nicht den offiziellen Kirchen, aber einzelnen Gruppen in ihnen der Rücken gerade gestärkt worden. Zugleich ganz gewiß aber auch jenen Gruppen in den westlichen Kirchen, die bisher der ökumenischen Einäugigkeit bezichtigt worden waren, weil sie ihre primäre Aufgabe nicht in einer Kritik der ungerechten Strukturen anderer Gesellschaftsformen sehen, sondern jener, in denen sie leben und in die sie selbst verflochten sind.

Es ging in dieser Debatte nicht nur um die Religionsfreiheit, sondern letztlich um die Menschenrechte im ganzen. Wenn die Konsultation von St. Pölten erklärt hat, die praktische Ausübung der Religionsfreiheit beinhalte auch das Bekenntnis zu Jesus Christus durch die Teilnahme des Christen am Kampf für die Menschenrechte (s. Einleitung des Berichts), so muß im Anschluß an die Rußlanddebatte nun gefragt werden, wie es denn mit der Religionsfreiheit in jenen Ländern steht, die keine atheistische Staatsideologie haben, sondern eher um die Kooperation mit den Kirchen besorgt sind; besonders in den überwiegend katholischen Ländern.

Daß auch die römisch-katholische Kirche in der Frage des Kampfes um Befreiung in sich starke Spannungen auszuhalten hat, ist bekannt. Was das politische Engagement des ÖRK für die Frage eines Beitritts Roms zur Ökumene bedeutet, kann im wesentlichen nur vermutet werden. Spielte dieses Thema eine Rolle in den Beratungen der Sektion II? Die Berichte sagen nichts davon. Es ist jedoch kaum vorstellbar, daß die Vorgänge in Mozambique und Angola auf das Zögern des Vatikans keinen Einfluß gehabt haben. Die offizielle Kirche war dort eng mit dem alten Regime verbunden gewesen. Die Führer der vom ÖRK unterstützten Befreiungsbewegungen aber kamen fast durchweg aus protestantischen Kirchen. Von Einschränkungen der kirchlichen Bewegungsfreiheit in

Mozambique ist die katholische Kirche allein durch ihre Majorität am meisten betroffen.

Auch hier liegen Probleme, die in Nairobi nicht verhandelt wurden, wegen des Gaststatus der katholischen Beobachter wohl auch nicht verhandelt werden durften. Aus der Welt zu räumen aber wären sie nur, wenn die ökumenische Gemeinschaft wirklich alle Kirchen umfassen würde.

War es diese Rücksichtnahme, die einen Vorgang ermöglichte, der der Rußlanddebatte genau entsprach, aber bei uns keinerlei Publizität erhielt? Bei der Verabschiedung der Erklärung über die Menschenrechte in Lateinamerika, in der von den Folterungen und dem Flüchtlingselend dort die Rede war, tauchte die Frage auf, ob nicht auch außer Chile und Argentinien andere Länder namentlich zu nennen wären, vor allem Brasilien. Ein Delegierter der chilenischen Pfingstkirchen bestand darauf, daß nicht nur sein Land und Argentinien in dem Papier stehen dürften. Zwei Bischöfe aus Brasilien sprachen sich gegen diese Einfügung aus – mit fast genau denselben Argumenten, die später von den Ostblock-Delegierten genannt wurden. Der Antrag wurde daraufhin ganz zurückgezogen.

Daß die katholischen Länder Chile und Argentinien – wenn auch nur in ganz eng auf Flüchtlinge und kirchliche Mitarbeiter bezogenen Aussagen – genannt wurden, spricht eher dafür, daß Mitgliedskirchen hier vor allem deshalb geschont wurden, weil die Verfolgung politisch bekennender Christen in Südamerika besonders unmenschliche Formen hat, vielleicht auch deshalb, weil, wie der eine Sprecher ausführte, auf einen Dialog der Kirchen mit den Regierungen immer noch Hoffnungen gesetzt werden.

Auch für die Frage nach der Rolle der Kirchen in Asien angesichts der Menschenrechtsverletzungen unter Militärregierungen und anderen Diktaturen spielte die Nennung der Namen eine Rolle. Bei der Beratung der Empfehlungen der Untersektion V über Menschenrechte verlangte McAfee Brown eine Erwähnung der betroffenen Länder in Asien. Die Diskussion hierüber wurde nach kurzer Zeit durch eine entschiedene Stellungnahme des bisherigen Vorsitzenden des Zentralausschusses, des Inders M. M. Thomas, beendet: „Wir müssen Namen nennen!"

Auf die Erklärungen zu Ost-Timor und zum Nahen Osten sowie auf das Zustandekommen der Äußerungen im Bericht der Sektion V, die sich auf die Frage des Zionismus und der Palästinenser beziehen, soll nicht näher eingegangen werden. Es ist in Deutschland in manchen Äußerungen besonders von evangelikaler Seite beklagt worden, daß die Vollversammlung kein deutlicheres Wort zu der vorausgegangenen UNO-Resolution gefunden habe, nach der Zionismus gleich Rassismus sei. Angesichts des knappen Abstimmungsergebnisses auch bei vielen anderen Erklärungen der Vollversammlung hätte es die Konferenzleitung

vielleicht wagen sollen, auch hierüber eine deutliche Erklärung herbeizuführen. Sie hielt den Ausgang einer entsprechenden Abstimmung jedoch für zu ungewiß, und es blieb bei dem Protest, mit dem Generalsekretär Ph. Potter sowie einzelne Mitgliedskirchen, darunter die EKD, noch vor der Vollversammlung direkt auf die UNO-Resolution reagiert hatten. Dies kann jedoch nicht verdecken, daß in der Israel-Frage schmerzliche Meinungsverschiedenheiten zwischen den Mitgliedskirchen bestehen, deren Überwindung noch nicht einmal begonnen hat.

9. Sexismus

Im Jahre der Frau mußte die Diskriminierung der Frauen in den meisten Ländern der Erde zu einem wichtigen Thema auch der Vollversammlung in Nairobi werden. In seiner Plenumsrede hob Michael Manley hervor, daß es sich hier um die allergrößte Gruppe von Opfern handelt, „ja das Lieblingsopfer der Herrschaft und Unterdrückung". Nicht nur andere Religionen und Kulturen haben hierzu beigetragen, sondern auch paternalistische Aspekte des biblischen Glaubens. „Denn die Vorstellung von der aus der Rippe des Adams gebauten Frau ist das hervorragendste Beispiel der Weltgeschichte für die Anwendung psychologischer Methoden durch die Unterdrückerklassen." Ein Umdenken hier hat in der Tat theologische Implikationen, die sich allein durch Entmythologisierung nicht lösen lassen; es geht um das Reden von Gott überhaupt. So stellt der Sektionsbericht V bei diesem Thema die Theologie als den ersten Bereich heraus, in dem eine Änderung beginnen muß: „Umfassendere Vorstellungen und Sprachformen über Gott und das Volk Gottes sind entscheidend für die Identität und den Glauben der Frauen. Eine Fülle von sowohl männlichen wie weiblichen Vorstellungen von Gott muß gebraucht werden, um die Tiefe des göttlichen Geheimnisses widerzuspiegeln, das alle menschlichen Metaphern übersteigt." Dogmatisch ist hier auf den ersten Blick alles klar – aber welche Aufgabe für die Praktische Theologie! Und welche Aufgaben für die Praxis der Kirche, die Anregungen und Forderungen aufzugreifen und zu unterstützen, die im Sektionsbericht und den Empfehlungen enthalten sind und nur in einer gemeinsamen Anstrengung beider Geschlechter zu verwirklichen sind. Wer jemals Zeuge des erbärmlichen Lebens der meisten Frauen in unterentwickelten Ländern war, wird auch hier mit der Vollversammlung den Nachdruck auf eine Mithilfe der Kirchen des Nordens bei der Befreiung der Frau im Rahmen der allgemeinen Strukturen der Ungerechtigkeit legen und eine Ausweitung dieser Aktivität des ÖRK befürworten. Nicht selten sind gerade durch die Teilnahme von Männern und Frauen an diesem Kampf auch bei uns ein besseres Verständnis der Geschlechter und neue Formen des Zusammenlebens entdeckt worden. Teny Simo-

nian, eine Delegierte der armenisch-orthodoxen Kirche im Libanon, meinte ähnliches, als sie in ihrer Plenumsrede zum Thema Sexismus erklärte:

„Was ich sage, muß im Licht der besonderen Umstände gesehen werden, unter denen ich diesen Beitrag vorbereitet habe. Ich habe diese Notizen unter dem Feuer von Maschinengewehren und Mörsern niedergeschrieben. Ich mußte mich zwingen, diese Rede zu konzipieren, während ich gleichzeitig Nachbarschaftskomitees organisierte für Rettungsarbeiten. Wenn ein Land durch die Krise einer solchen gewaltsamen Auseinandersetzung geht, sind Männer und Frauen in gleicher Weise von den Problemen gefordert."

10. Spirituality for Combat

Die Berichte der Teilnehmer in Nairobi können die Lektüre der Dokumente von Nairobi nicht ersetzen, sondern nur dazu anregen. Ob all der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, die in diesen Dokumenten stecken, sich gelohnt haben, liegt nach der Struktur des ÖRK vornehmlich bei den Mitgliedskirchen, bei ihrer Fähigkeit, die Analysen für ihren Bereich und im Kontext der Weltgemeinschaft weiterzuführen und bekanntzumachen und die Empfehlungen in Taten umzusetzen. Am Anfang der ökumenischen Bewegung stand u. a. die naive Frage: „Wie könnte die Welt aussehen, wenn alle Christen sich einig wären?" Sie bleibt naiv, aber sie bleibt als Frage bestehen, und Nairobi hat sie bekräftigt – nicht zuletzt wohl durch die große Zahl ökumenischer Neulinge. Es hat nicht an Unverständnis und Mißverständnissen gefehlt zwischen den Naiven und den Erfahrenen. Aber das Mißverständnis war zu allen Zeiten ein Motor geistiger Fortschritte. Wer nach Nairobi gekommen war aus dieser Frage heraus, aus der Erwartung, der ÖRK sei so etwas wie eine Vereinigung der Christen aller Länder, mußte sich enttäuscht sagen lassen: Halt, noch sind wir nicht soweit, die Kirchen sind noch in vielem getrennt! Und wer gekommen war, um sich wieder einmal an die Kleinarbeit in Richtung auf eine „konziliare Gemeinschaft" zu begeben, mußte – vielleicht auch enttäuscht – zur Kenntnis nehmen, daß diese Gemeinschaft de facto bereits weithin existiert und das Interesse an ihr deshalb nicht mehr im Vordergrund steht. Die wahren Trennungslinien verlaufen in den Kirchen selbst, weil es menschliche Möglichkeit fast übersteigt, Einheit und Freiheit in einem weltweiten Bezug wirklich zu verstehen und anzustreben. Den ganzen Kosmos und die ganze Ewigkeit haben wir oft rascher und besser im Griff als dies.

Was meinte M. M. Thomas mit der „spirituality for combat"? Einen „kampfbereiten Erweckungsgeist"? „Innere Ressourcen des Widerstandes"? Beides? In 2Kor 6 und ähnlichen Texten wie Phil 1,27–30; Eph 6,10–18 dürfte die Heilige Schrift selbst hierauf die beste Antwort geben.

Menschliche Entwicklung — Die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens

Sektion VI

VON GABRIELE DIETRICH

1. Die Problemlage

Kurz bevor ich zur Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi aufbrach, berichtete die *Deutsche Welle* über einen Kabinettsbeschluß der Bundesregierung, das Autobahnnetz bis 1985 zu verdoppeln. Gleichzeitig hörte man, daß das Netz der deutschen Bundesbahn um die Hälfte reduziert werden soll. Vor mir liegt eine ganzseitige Anzeige aus dem *Indian Express* vom 10. Dezember 1975 — dem Tag, an dem die Vollversammlung zu Ende ging — mit der fettgedruckten Überschrift: „What is good for the automobile industry is good for you". Darin wird die Autoindustrie als die größte und vor allem profitabelste Industrie Indiens ausgewiesen, wesentlich für die Verteidigung, aber auch für die übrige Industrieproduktion. Gleichzeitig wird suggeriert: Das Auto ist kein Luxusartikel, sondern ein wichtiges Transportmittel für jeden. Man könne dies auch am Zuwachs der Autoproduktion in den sozialistischen Ländern, insbesondere der UdSSR ablesen. Auch für den Export ist die Autoproduktion sehr wichtig (wie übrigens auch die Produktion von Farbfernsehern). Dies alles in einem Land, in dem etwa 60% der Bevölkerung unter der sogenannten Armutsgrenze leben, d.h. über weniger als diejenige tägliche Kalorienzufuhr verfügen, die nach den Richtlinien der Vereinten Nationen zur Aufrechterhaltung einer „gemäßigten Aktivität" erforderlich ist.

Der von engagierten Experten aus aller Welt zur 7. UN-Vollversammlung erarbeitete Dag Hammarskjöld-Bericht empfiehlt neben einer Obergrenze für den Fleisch- und Ölverbrauch auch die Abschaffung von Privatautos.[1] Der indische Wirtschaftswissenschaftler Samuel Parmar, der maßgeblich das Denken des ÖRK über Entwicklungsfragen beeinflußt hat, empfiehlt seit Jahren für Entwicklungsländer neben der Garantie von Mindesteinkommen auch eine Beschränkung für Höchsteinkommen und eine Umschaltung der Produktion von profitablen Luxusgütern auf wesentliche Konsumgüter für die Massen mittels einer arbeitsintensiven, kapitalsparenden Produktionsweise[2] sowie eine Ein-

schränkung des Rohstoffverbrauches in den reichen Ländern. Genug, sich vor Augen zu halten, daß das amerikanische Volk in der Dekade von 1959—68 mehr Rohstoffe verbraucht hat als alle Völker der Erde zusammen in der gesamten bisherigen Geschichte. Man schätzt, daß im Durchschnitt ein Amerikaner in seinem Leben ebensoviel Rohstoffe verbraucht wie 50 Inder.[3]

Die Meldung der *Deutschen Welle* und die Anzeige aus dem *Indian Express* umgreifen die ganze Spannweite des Themenbereiches der Sektion VI: Menschliche Entwicklung — die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens. „Was gut ist für die Autoindustrie, ist gut für dich", könnte auch ein bundesdeutscher Leitsatz sein und über kurz oder lang auch ein ostdeutscher oder sowjetischer. Die Autoindustrie als Schrittmacher menschlicher Entwicklung – ohne Zweifel offenbart sich hierin die Zwiespältigkeit der Technologie, die Ohnmacht der Konsumenten (oder wie in Indien erst recht der Nicht-Konsumenten) und die Unfähigkeit, die Frage nach der Qualität des Lebens überhaupt aufzuwerfen.

Es ist auch bezeichnend, daß die Sektion VI nicht gerade zu den überlaufensten gehörte. Auf der dritten Vorbereitungstagung in Arnoldshain stellte sich heraus, daß Prof. Dr. Grohs als erster deutscher Delegierter für diese Sektion gewonnen werden konnte. Auch politisch engagierte Teilnehmer neigten eher dazu, sich den Befreiungsbewegungen in Sektion V oder den Bemühungen um neue Erziehungskonzepte in Sektion IV zuzuwenden. Vermutlich liegt das daran, daß man die Last der Problemstellung in Sektion VI als zu drückend empfand. Mit Erziehungsfragen ist jeder von uns täglich konfrontiert. Befreiungsbewegungen lassen sich als exemplarische, historisch und geographisch halbwegs überschaubare Phänomene des Zeitgeschehens zur Kenntnis nehmen. In der Stellungnahme zu ihnen kristallisieren sich verhältnismäßig klare politische Fronten. Wenn es dagegen um das ökologische Gleichgewicht, um Technologie, die Weltwirtschaft oder Atomenergie geht, fühlt man sich leicht von den überdimensionalen Proportionen der Probleme erdrückt, neigt dazu, sie den „Experten" zu überlassen und schreckt davor zurück, die Frage nach der Macht auch nur ernsthaft zu stellen. Verlust von Lebensqualität ist mit eben dieser Ohnmacht verbunden. Sie drückt sich aus in Neurosen, Selbstmordziffern, Krebstoten, gleichzeitig aber auch in zahllosen Hungertoten, in Dürrekatastrophen und vermeidbaren Seuchen.

Auf der menschlich-individuellen Ebene läßt sich die Verbindung zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen menschlicher Ohnmacht noch herstellen. Wenn westliche Jugendliche als „dropouts" Konsumverweigerung betreiben, während anderswo jemand in einen Brunnen springt, weil er seine Familie nicht mehr ernähren kann, so ist sonnenklar, daß für den ersten weniger mehr ist,

während für den zweiten etwas mehr den Unterschied von Leben und Tod ausmacht. Ein Teil der „Entwicklungseuphorie" von Uppsala, die in Nairobi bisweilen beschworen wurde, während man der Zähflüssigkeit des kollektiven Lernprozesses Herr zu werden versuchte, beruhte noch auf dem Versuch, diese Erscheinungsformen der Ohnmacht miteinander in Beziehung zu setzen, Umverteilung durch Entwicklungshilfe zu betreiben und so beiden Seiten zu helfen. Inzwischen hat sich herumgesprochen, daß solche direkten Lösungen nicht möglich sind.[4] In den reichen wie in den armen Ländern selbst müssen die Machtstrukturen verändert werden, und gleichzeitig müssen die Beziehungen der Länder untereinander tiefgreifend umgestaltet werden. Das wird erschwert durch die Verflechtungen der multinationalen Konzerne, durch militärisch-industrielle Interessen und das Kräftespiel der Machtblöcke.

2. *Die Arbeitsweise*

Schon aus dieser Problemlage wird deutlich, daß es sich in Nairobi im Blick auf Sektion VI in erster Linie nur um Bestandsaufnahme handeln konnte. Lösungen ist man am ehesten dadurch näher gekommen, daß man den Enthusiasmus der vergangenen Jahre unter den Bußrufen im Angesicht sich anbahnender Zukunftsverhängnisse zu Nüchternheit gerinnen ließ. Allerdings hat auch diese Bestandsaufnahme durchaus verschiedenen Ausdruck gefunden, je nachdem ob man die vom Weltrat im Laufe der Jahre erarbeiteten Materialien, die in Nairobi zum Thema gehaltenen Referate oder die Gruppenarbeit der Sektion, teilweise in Sub-Sektionen, zugrunde legt. Dahinter stehen drei verschiedene Personenkreise: der Genfer Stab, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens aus Politik und Wissenschaft und die gemischte Gruppe der Delegierten und sonstigen Vollversammlungsteilnehmer.

Praktisch war die Arbeit der Sektion in vier Untergruppen aufgeteilt, die über die Themen „Entwicklung", „Technologie", „Macht" und „Lebensqualität" arbeiteten. Eine derartige Unterteilung war zwar notwendig, um in überschaubaren Gruppen zu arbeiten, brachte aber die Gefahr mit sich, die verschiedenen Bereiche voneinander zu isolieren. Man kann dann all diese Einzelprobleme ziemlich „technokratisch" diskutieren, die politischen Aspekte der Subsektion über „Macht" überlassen und auch da kann man noch versuchen auf positivistisch-deskriptive Weise zu „objektivieren", ohne wirklich politische Optionen zu diskutieren. Das liegt u. a. daran, daß man in dieser Sektion in allen vier Untergruppen Wertfragen diskutierte, die von weitreichendster Bedeutung für die Zukunft der Menschheit sind, ohne dabei ideologische Zusammenhänge zu durchdenken. Man bewegt sich dann zwischen der Fiktion wissenschaftlicher Wertfreiheit, unverbindlichem Pluralismus und christlichem Moralismus. Es ist dabei ohne Zweifel ein handicap, daß die Ideologien immer noch als eine Art

Pseudo-Religionen im Dialog-Programm in der Einheit „Glauben und Zeugnis" abgehandelt werden. Das ist zwar historisch verständlich aus einer Zeit, in der man Ideologien in erster Linie als „Weltanschauungen" in Konkurrenz zum christlichen Glauben ansah und den Glauben als Kritik aller Ideologie.[5] Inzwischen ist das Bewußtsein über ideologische Implikationen von Theologie sowie das Verständnis von Ideologien als säkularen Sinn-Systemen gewachsen, die mit bestimmten Methoden von Gesellschaftsanalyse und mit der Formulierung von Zielsetzungen verbunden sind und nicht notwendig im Gegensatz zum christlichen Glauben stehen. Es ist daher dringend nötig, die Frage der Ideologie im Zusammenhang von „Kirche und Gesellschaft" aufzuwerfen und bestimmte Methoden der Gesellschaftsanalyse, wie etwa die positivistische, die liberale oder die marxistische, in ihrem Zusammenhang und in ihrer Tragweite zu erkennen und gegebenenfalls zumindest bewußt und verantwortet zu gebrauchen.

Das allgemeine methodologische Dilemma der Ökumene, das sich keineswegs nur in Sektion VI niederschlug, ergibt sich unvermeidlich aus ihrer Geschichte. Die meisten der hier angesprochenen Themenbereiche – Entwicklung, Technologie, vollends die Fragen der Macht und der Lebensqualität, aber auch die nach den Ideologien – sind der ökumenischen Bewegung erst seit der Genfer Konferenz 1966 zugewachsen. Die Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) hat erst Anfang der siebziger Jahre zu arbeiten begonnen. Die Technologie-Diskussion, wie sie exemplarisch in „anticipation" dokumentiert ist, war völliges Neuland. Die Einbeziehung von Ideologien ins Dialog-Programm ereignete sich 1971. All diese neuen Arbeitsvorhaben mußten eingegliedert werden in eine bürokratische Struktur, die primär aus dem Bemühen um konfessionellen Brückenschlag und um Zeugnis weitgehend im karitativ-traditionellen Sinne hervorgegangen ist. Sowohl die wissenschaftlichen wie die politischen Implikationen dieser neuen Arbeitsfelder haben sich auf die Organisationsformen und Arbeitsweisen der Bewegung in ihrer vollen Tragweite noch kaum ausgewirkt. Erschwerend kommt hinzu, daß viele Kirchen davor zurückschrecken, sich einer so weit ausgreifenden Problematik mit allen Konsequenzen zu stellen. Gleichzeitig macht schon die Finanzlage des ÖRK deutlich, daß Phantasie für die Integration dieser Themen und Aufgaben vor allem an der Basis – d.h. in Aktionsgruppen – wird entwickelt werden müssen. Es steht zu hoffen, daß dann nicht mehr die Publikationen des ÖRK als einsamer Ausdruck christlichen Avantgardismus verstanden zu werden brauchen, sondern daß der Weltrat selbst mehr Anregungen als bisher für die Integration seiner verschiedenen Anliegen aus der Praxis erhält. Feedback von Aktionsgruppen nicht nur nach Genf, sondern vor allem auch in die verfaßten Kirchen wird ein Problem der kommenden Jahre sein, das bewußt und strategisch angegangen werden muß.

3. Umkehr

Alle Referate, die einen Bezug auf Themen der Sektion VI hatten, riefen zur Umkehr.[6] Hierin befanden sie sich in gewissem Einklang mit den sich abzeichnenden Veränderungen in den Vereinten Nationen und sogar der Weltbank, wenn auch zwischen den Absichten und Zielsetzungen des ÖRK und dieser Institutionen entscheidende Differenzen bestehen.[7] Schon in der Rede des Generalsekretärs wurde der ganze Katalog der „threats to human survival" (Bedrohungen menschlichen Überlebens) vor dem Plenum ausgebreitet: Erschöpfung von Naturvorkommen, Grenzen des Wachstums, Bevölkerungsexplosion, Ernährungskrise, Militarismus, Rassismus, Ausbeutung und Unterdrückung etc. Als die wohl ernsteste Bedrohung charakterisierte Philip Potter die sich erweiternde Lücke zwischen Armen und Reichen sowohl innerhalb der Nationen wie zwischen den Nationen. Damit ist deutlich, daß die tiefen Ursachen dieser Bedrohungen Ungerechtigkeit und Ungleichheit sind und daß es enormer Anstrengungen bedarf, um die Strukturen zu verändern, die diese Ungerechtigkeit zementieren: „Wir dürfen nicht vergessen, daß diese Bedrohungen menschlichen Überlebens die Resultate menschlicher Entscheidungen und Aktionen sind." Damit sind die beiden Hauptaufgaben angesprochen: die Umgestaltung des Weltwirtschaftssystems und die Kontrolle der technologischen Entwicklung. Während für den Angriff auf das erste Problem zumindest Ansätze sich abzeichnen, wie man aus der 7. Außerordentlichen Vollversammlung der UN, der Tagung der 77 Ende Januar 1976 in Manila oder der bevorstehenden UNCTAD-Konferenz in Nairobi sehen kann, ist es um die Kontrolle der Technologie noch schlechter bestellt. Es bleibt vor allem beim Postulat: „Sogar die Weisen der Wissenschaft und Technik erkennen heute, daß man solche Dinge wie Kernenergie, Genetik und Planung nicht länger den Regierungen und anderen Machteliten überlassen kann. Die Menschen selbst sollten befähigt werden, die Fragen, um die es geht, genau zu kennen und sich zu den möglichen Alternativen zu äußern."[8]

Praktisch stehen wir hier vor drei Schwierigkeiten: 1) Es fehlt an Information über technologische und naturwissenschaftliche Entwicklungen, um eine breite Meinungsbildung zu ermöglichen. 2) Es fehlt an Organisationsformen, die solche Information und Meinungsbildung möglich machen und vor allem Druck ausüben können auf Regierungen und Machteliten.[9] Hier sind Untersuchungen über multinationale Konzerne und über den militärisch-industriellen Komplex von großer Wichtigkeit. Die beiden diesbezüglichen neuen Projekte des ÖRK verdienen daher Aufmerksamkeit und Engagement. 3) Massenmobilisierung zwecks Machtkontrolle ist politisch suspekt. In den Worten Potters: „Es kann daher nicht ausbleiben, daß die immer vernehmbarere Forderung nach Beteiligung an den Entscheidungen auf Widerstand stößt und daß man diejenigen,

die sich für diese Beteiligung einsetzen, immer häufiger einer linksgerichteten ideologischen Motivation bezichtigt. Interessant ist dabei die Feststellung, daß man in Ländern, die offiziell als ‚linksgerichtet' gelten, die Forderung nach Partizipation unterdrückt, weil man ‚rechtsgerichtete' Tendenzen befürchtet." [10]

Potter war der einzige Referent, der die politische Seite des Technologie-Problems wenigstens ansatzweise zur Sprache brachte. Charles Birch zeigte in seinem Referat über „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit" zwar die eklatanten Ungerechtigkeiten zwischen armen und reichen Ländern in der Rohstoffnutzung auf und kennzeichnete das Hoffen auf technokratische Lösungen als Cargo-Kult, gipfelte aber lediglich in dem – wenn auch mit eindrucksvoller Integrität vorgetragenen – Aufruf: Die Reichen müssen einfacher leben, damit die Armen einfach leben können. Dieser Entschluß zum einfachen Leben wurde mehr auf der Ebene ethischer Maxime verhandelt, und folgerichtig wurde die Umweltkrise nicht nur als ein technisches, sondern auch als ein metaphysisches Dilemma beschrieben. Das ist zwar richtig, aber man darf hier nicht stehenbleiben.

Man stelle sich nur vor, die Bundesregierung würde unter einer Eingebung des heiligen Geistes das Nullwachstum oder gar eine einschneidende Senkung des Lebensstandards propagieren, und zwar nicht auf Kosten der sozial schwachen Schichten: die sich ergebenden Probleme wären bestimmt nicht in erster Linie technischer oder metaphysischer Art. Konsumsenkung in den reichen Ländern kann nur im Verband mit Fragen industrieller Profite, Sicherheit des Arbeitsplatzes, Überwindung des Privatbesitzes an Produktionsmitteln und demokratischer Planung aufgeworfen werden.[11] Erschwerend tritt hinzu, daß die sozialistischen Länder Osteuropas in Fragen des Konsums, der Technologie und des Verbrauchs von Naturvorkommen oftmals den Wettbewerb mit dem Kapitalismus mit vulgär-marxistischem Fortschrittsglauben verbinden. Militärisch-technologische Abhängigkeiten und zunehmende wirtschaftliche Verflechtung mit dem Westen tun ein übriges. Die sozialistischen Länder Asiens wie China, Vietnam, Nordkorea blieben in Nairobi im allgemeinen außerhalb des Spektrums.

Der zweite große Problemkreis der Sektion, Weltwirtschaft und Entwicklungskonzepte, wurde vor allem in den beiden Hauptreferaten im Sektionsplenum angesprochen. Der niederländische Entwicklungsminister Jan Pronk legte die Perspektiven einer neuen Weltwirtschaftsordnung (New International Economic Order, NIEO) dar, während der indische Wirtschaftswissenschaftler S. L. Parmar vor allem die Inhalte eines wünschbaren Entwicklungskonzeptes für die unterentwickelten Nationen der Dritten Welt zur Diskussion stellte. Auf der 7. Außerordentlichen Vollversammlung der UN hatten sich wesentliche Verhandlungen zwischen der Gruppe der 77 (inzwischen 108 Entwicklungsländer)

und der WEO-Gruppe (West-European and Other Countries) abgespielt; Jan Pronk war der Vorsitzende des Hauptausschusses gewesen, hat also von Berufs wegen die stärkste Motivierung, an die Perspektiven der neuen Weltwirtschaftsordnung zu glauben. Wie Potter bezeichnet auch er die wachsende Ungleichheit zwischen reichen und armen Ländern als Hauptproblem, ferner sieht er als maßgebliche Dilemmas die Verknappung materieller Ressourcen, die internationale Rezession sowie den Mangel an politischem Willen, diese Probleme zu lösen. Die Diagnose lautet: Das bestehende Weltwirtschaftssystem muß überwunden werden, weil es zu wachsender Ungleichheit und zur Vergeudung natürlicher Ressourcen geführt hat. Das neue System soll nicht nur neue politische Ziele setzen, sondern vor allem die Umstrukturierung der Machtverhältnisse zum Inhalt haben und in diesem Prozeß neue Entscheidungsstrukturen und Institutionen hervorbringen. Die neuen Ziele umfassen selektives (d.h. an Grundbedürfnissen orientiertes) Wachstum, weltweite Umstrukturierung der Produktion (gerechte, funktionale Arbeitsteilung), der Handelsbedingungen, der Währungssysteme, Schaffung von Nahrungsmittelreserven und einer Technologie, die den ökologischen wie den gesellschaftlichen Bedürfnissen angepaßt ist. Am einschneidendsten dürfte das Antasten der nationalen Souveränität sein: die Außenpolitik soll nicht wie bisher am Eigeninteresse, sondern an Abrüstung, Frieden, Dekolonisierung und Nicht-Intervention ausgerichtet sein. Institutionell erfordert dies eine erhebliche Stärkung der UN, die Schaffung von extranationalen Institutionen mit beratender, ausführender und kontrollierender Macht, die Abschaffung des Prinzips der nationalen Souveränität und Kontrolle über multinationale Konzerne. Unter Voraussetzung des politischen Willens – dies ist auch in Pronks Sicht eines der Hauptprobleme – wäre eine solche Umstrukturierung im Zeitraum von zehn Jahren möglich.

Samuel Parmar legte den Finger sogleich auf eben diese Wunde. Er nahm seine seit der Entwicklungs-Konsultation in Montreux 1970 klassisch gewordene Definition von Entwicklung als sozialer Gerechtigkeit, Selbständigkeit (self-reliance) und wirtschaftlichem Wachstum zum Ausgangspunkt und entwickelte sie weiter, indem er soziale Gerechtigkeit und self-reliance zu Voraussetzungen und Kriterien für wünschbares Wachstum erhob. Von hier aus kritisierte er die Bemühungen um die NIEO schon im Ansatz. Der Nachdruck auf Interdependenz verschleiere, daß es um gerechte Aufteilung von Ressourcen geht. Von jeher haben die reichen Nationen die Entwicklungsländer unter dem Schirm der Interdependenz ausgebeutet, und die Forderungen der Gruppe der 77 sind heute bezeichnenderweise keine anderen als die seit 1964 immer wieder formulierten und seit 1968 prinzipiell von den entwickelten Ländern anerkannten. Solange der „Süden" keine wirksamen Druckmittel zur Verfügung hat, besteht wenig Aus-

sicht auf Änderung. Es besteht auch ein grundlegender Interessenkonflikt zwischen Nord und Süd im Blick auf die NIEO. Während die Entwicklungsländer wirtschaftliche Gerechtigkeit fordern, wollen die reichen Länder Stabilisierung ihres Wachstums und ihres Einflusses. Dazu kommt ein schmerzhafter Widerspruch zwischen den internationalen Forderungen der Entwicklungsländer und ihrer eigenen inneren Struktur, die doch nur die Pyramide der internationalen Ausbeutung reproduziert. Parmar warnt davor, die Hoffnungen auf eine neue Weltwirtschaftsordnung zur Ausflucht vor einschneidenden inneren Strukturveränderungen zu benutzen. Blickt man auf die Gruppe der 77 unter der Führung ihres neuen Präsidenten, des philippinischen Außenministers, oder das gegenwärtig (Anfang Februar) stattfindende ASEAN-Treffen, so gibt das sich bietende Bild Parmars Befürchtungen nur allzu recht. Dazu gesellt sich im Hintergrund das Donnergrollen von Kissingers Warnungen an die Gruppe der 77, von Druckmitteln im wohlverstandenen Eigeninteresse besser abzusehen.

Parmar schließt mit einem moralischen Appell und mit einer politischen Note. Man muß das Leiden vermindern. Niemand soll seinen Wohlstand vermehren, solange nicht jeder das Nötigste hat. Dies würde heißen, daß die NIEO nicht so sehr eine äußerste Anspannung der materiellen, sondern vor allem der spirituellen Ressourcen der Menschheit erfordert. Dies gilt für nationale ebenso wie für internationale Entscheidungen. – Politisch heißt dies Umwandlung der Machtlosigkeit durch Organisation der ausgebeuteten Massen. Das heißt: Absage an den Kapitalismus und Schaffung eines an den Bedürfnissen des Volkes orientierten Sozialismus, wie Parmar schon zu Anfang seines Referates ausführte.

Natürlich fuhr den meisten Teilnehmern, insbesondere den nordatlantischen, angesichts solch radikaler Töne der Schrecken in die Glieder. Schon Michael Manley, der Premierminister von Jamaica, hatte im Plenum den Kapitalismus als die Grabstätte menschlicher Integrität beschrieben, die neokolonialen Abhängigkeiten gebrandmarkt, Überwindung des parlamentarischen Systems durch neue Formen der Beteiligung des Volkes gefordert, die neue internationale Wirtschaftsordnung heraufbeschworen, der Dringlichkeit der Befreiung Nachdruck verliehen und schließlich die Kirchen zu aktiver Mitwirkung an den neuen Zielen aufgerufen.

Da der Großteil der Anwesenden diese Zielsetzungen sowieso nicht teilte, konnte man sich in Diskussionen damit begnügen, den moralischen Gehalt der Forderungen zu isolieren und zu reproduzieren, während man sich auf politische Fragen – Möglichkeiten eines friedlichen Übergangs zum Sozialismus, etwa das Scheitern des chilenischen Modells, die Lage in Südeuropa (Spanien, Portugal, Italien) oder das Problem der zahlreichen Regime mit Standrecht in Entwicklungsländern – nicht einzulassen brauchte.

4. *Moralismus und Ohnmacht*

Hier liegt eine der Hauptschwierigkeiten der ökumenischen Bewegung, sowohl im Weltrat wie, in wohl noch stärkerem Maße, in Mitgliedskirchen und Gemeinden: Man geht von theologischen Aussagen aus – „Jesus Christus befreit und eint" – und sieht sich dann mit der Schwierigkeit konfrontiert, sie in der sozialen, politischen und ökonomischen Wirklichkeit glaubwürdig zu machen. Dabei ist es nur zu leicht möglich, auf halbem Wege stehenzubleiben. Gerade das lutherische Erbe leiht sich dazu, denn natürlich geht es ja nicht um Werkgerechtigkeit und Selbstrechtfertigung, sondern um Gnade und Glauben als Gewißheit wider allen Augenschein. – Wieviel Sichtbarmachen der Gnade, Liebe und Gerechtigkeit Gottes möglich und nötig ist, darum geht im Grunde auch die mitunter unsinnig anmutende Auseinandersetzung um „vertikal" und „horizontal", die allerdings glücklicherweise im Begriff ist, überwunden zu werden. Langsam zeichnet sich ab, daß alles nötig ist, was menschenmöglich ist, und daß die Verheißungen Gottes uns ermutigen, auch das Unmögliche zu denken und zu versuchen.

In den Problemstellungen der Sektion VI begegnen wir der säkularen Gestalt der Hoffnung, daß es um Heil und Leben der ganzen Menschheit geht. Die Kirchen erliegen nur zu leicht dem Mißverständnis, sich als Sachwalter nicht nur der Verheißung, sondern der Befreiung selbst zu sehen. Das heißt nun keineswegs, daß sie deswegen ihre Glieder ermutigten, sich zu redikalisieren und mit denjenigen politischen Kräften zusammenzuarbeiten, von denen man nach sorgfältiger, aktionsorientierter wissenschaftlicher Analyse einen Beitrag zur Strukturveränderung erwarten könnte. Im allgemeinen wird lediglich der Anspruch erhoben, daß alles, was die Kirchen in bester Absicht tun – im Bereich der Sektion VI wird es sich z. Z. vor allem um Entwicklungshilfe handeln – per se zur Befreiung beitrüge. Das läßt sich verhältnismäßig mühelos damit vereinbaren, daß man Kirchenmitglieder oder gar Pastoren, die man meint als „links" einstufen zu müssen, isoliert, bekämpft oder sogar an der Berufsausübung hindert. Hier liegt die Kluft zwischen der sozialdemokratischen Programmatik in einigen der Hauptreferate von Nairobi und der bundesdeutschen Wirklichkeit.

Dabei sehen sich selbst Weltbankexperten schon gezwungen, dem Luxuskonsum den Kampf anzusagen, die freie Marktwirtschaft als gescheitert zu diagnostizieren, die Mischwirtschaft in vielen Dritte-Welt-Ländern als das Schlimmste beider Welten zu charakterisieren, die Grenzen des Wachstums ins Auge zu fassen und dem Liberalismus einen wehmütigen Abschied zu geben.[12] Aber seit der Verdrängung Epplers ist das Bewußtsein über Fragen der Entwicklungspolitik, der Technologie und der Ökologie in der Bundesrepublik wieder weit hinter den Stand kritischer Geister in den internationalen Organisationen zurückgefallen.

Aus einem Vergleich mit dem Nachbarland Holland oder mit Skandinavien geht man nicht sehr ansehnlich hervor.

Eine Kritik der internationalen Organisationen wie die Parmars nimmt sich demgegenüber nachgerade als Tollkühnheit aus. Wer gar über Parmar hinausgehend versuchen sollte, den Ruf nach radikaler Strukturveränderung in politischen Aktionen zu konkretisieren, verschwindet leicht als Verfassungsfeind in der Versenkung.

Unter diesen Umständen gerät das Anprangern der Ungerechtigkeit, sofern man überhaupt soweit geht, leicht zur moralistischen Attitüde. Die wenigsten meinen wirklich eine Umstrukturierung von Machtverhältnissen. Diese Schwäche ist auch in den Publikationen des Weltrates zu Entwicklungsfragen schon angelegt.[13] Dickinson in seinem Überblick über die Entwicklungsdebatte unterscheidet zwischen vier Ansätzen: dem kapitalistischen, dem der Vereinten Nationen, dem zum Sozialismus tendierenden Strukturveränderungs-Ansatz und dem an Paulo Freire orientierten Conscientization-Ansatz. Dabei gerät er in die Gefahr, den letzteren gegen alle anderen auszuspielen, so daß Bewußtseinsbildung nicht integraler Bestandteil, sondern Ersatz für sozialistische Strukturveränderung zu werden droht. Kritische Stimmen aus der Dritten Welt in derselben Publikation setzen da kritischere Akzente (de Santa Ana, Tolen, Parmar). Aber wenn man den Bericht der Sektion VI in Nairobi liest, wird einem deutlich, daß es von moralischer Verantwortung zur Veränderung von Machtstrukturen ein unerhört weiter Weg ist.

Die theologischen und ethischen Motivierungen, die hier zum Ausdruck gebracht werden, sind zutiefst ernst zu nehmen, wenn anders man nicht alle Hoffnung auf Veränderung begraben will, denn sie haben einen christozentrischen Angelpunkt und sind authentischer Ausdruck des Glaubens an Christus als Befreier. Aber die sich anbahnende Umwertung der Werte wird Schwungkraft nur entwickeln können, wenn sie nicht folgenlos bleibt, sondern in politische Prozesse umgesetzt wird. Hierfür gibt es nur wenige Ansätze. Am ehesten findet man sie wohl noch in den kleinen Gruppen, die als Partner der CCPD in verschiedenen Dritte-Welt-Ländern Gemeinwesenarbeit betreiben oder in der Arbeit des kirchlichen Dienstes in der industriellen und urbanen Gesellschaft, insbesondere der Asiatischen Christlichen Konferenz, stehen. Hiervon nimmt man in den westlichen Kirchen wenig zur Kenntnis, obwohl ein guter Teil dieser Arbeit durch die CCPD dokumentiert ist. Ähnliches gilt für die Christen für den Sozialismus, insbesondere in Lateinamerika und Südeuropa.

Daß die CCPD dabei nicht wildem Revoluzzertum verfallen ist, geht schon daraus hervor, daß sie gleichzeitig Gespräche mit christlichen Unternehmern organisiert oder eine Development Cooperative Society begründet, von der zu

günstigen Bedingungen Darlehen an Kooperativen wirtschaftlich schwacher Bauern vergeben werden sollen. Aber selbst vor Beteiligung an einem Unternehmen wie dem letztgenannten schreckt man in den westdeutschen Kirchen noch zurück.

Zweifellos hat diese Lähmung, in der sich Ohnmacht ausdrückt, zutiefst mit Angst zu tun. Das ist ganz legitim, denn die gegenwärtige Weltlage *ist* beängstigend und auch die Freiheit, zu der Christus befreit, kann es einem gelegentlich angst werden lassen, wenn man sich auf sie einläßt. Allerdings kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die bundesdeutschen Ängste weder dem Bewußtsein um den ersten noch um den zweiten Sachverhalt entspringen. Sie kommen eher aus einer Nabelschau, einem Provinzialismus und einer antikommunistischen Fixierung, die kreatives Denken in die Zukunft innen- wie außenpolitisch unmöglich machen. Die Kirchen haben dagegen keine prophetische Kritik erhoben, sondern sich den Bewegungen politischer und intellektueller Rezession und Stagnation getreu angepaßt.

Gesonderte Erwähnung verdient die Diskussion um die Lebensqualität, die sich völlig in der Spannung zwischen Konsumterror in der überentwickelten Welt und Hunger in den armen Ländern konzentrierte und gegen dieses Dilemma spirituelle Ressourcen zu mobilisieren suchte. Dabei blieben anscheinend eine große Zahl konkreter Fragen außerhalb des Blickfeldes, jedenfalls sind sie im Bericht nicht anzutreffen. Man vermißt z. B. die Suche nach alternativen Formen des Zusammenlebens, die repressive Familienstrukturen überwinden helfen und ein freieres Zusammenleben von Männern, Frauen, Kindern, Jungen und Alten ermöglichen. Man vermißt die Frauenfrage, deren Lösung doch tiefgreifenden Einfluß auf die Lebensqualität sowohl im ökonomisch-politischen wie im sozialpsychologischen Bereich hat. Man vermißt die Suche nach der Überwindung des Bildungsprivilegs, nach neuen Formen und Inhalten geistiger Arbeit und ihre Integration mit anderen Produktionsprozessen. Man vermißt die Auseinandersetzung mit Problemen der Informationstechnologie, die Abstumpfung durch ständige Reizüberflutung erzeugt und damit Lernprozesse und Willensbildung eher hemmt als fördert.

5. Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit – „Spiritualität zum Kampf"

Die Problemstellungen der Sektion VI fanden wenig theologischen Ausdruck. Ein konsistenter theologischer Ansatz ist in der Technologie-Debatte anzutreffen, wo mit Hilfe amerikanischer Prozeß-Theologen an einer Ökologie-gerechten Schöpfungstheologie gearbeitet wird. Die Subsektion über „Macht" diskutierte ansatzweise eine christozentrische Befreiungstheologie. Eine theologische Studie der CCPD erschien erst während der Vollversammlung und hatte daher auf die Arbeit der Sektion VI keinen Einfluß. Wie weit man von gelebter Be-

freiungstheologie entfernt ist, ging aus den zahlreichen Mißverständnissen um das von M. M. Thomas vorgetragene Konzept einer „Spiritualität zum Kampf" hervor. Der Spiritualität-Workshop wunderte sich, über welchen „Kampf" M. M. Thomas denn nur rede. Vielen erschien die Terminologie zu kriegerisch.[14] Ruft man sich jedoch die weltweiten Strukturen der Ungerechtigkeit ins Gedächtnis, die in Sektion VI zur Debatte standen, und nimmt man die zahlreichen Rufe nach Mobilisierung spiritueller Ressourcen im Sektionsbericht ernst, so ist „Spiritualität zum Kampf" offenkundig das theologische Stichwort dieser Sektion. Wenn die meisten sich unter diesem Stichwort so wenig vorstellen konnten, so zeugt das von Entfremdung von kämpferischem Engagement und von theologischer Austrocknung. Natürlich kommt hinzu, daß diese Spiritualität aus der Erfahrung lebt und sich eher in Fragmenten und Pamphleten, in Kommunion und Aktion ausdrückt als in systematischen Beschreibungen und Analysen.

Vor mir liegt ein Gedicht[15] des philippinischen Priesters Edicio de la Torre, das dieser im Gefängnis schrieb, nachdem er Weihnachten 1974 (er war im November aus dem Untergrund verhaftet worden) gegen Folterungen politischer Gefangener in den Hungerstreik getreten war. Dies ist gelebter theologischer Ausdruck des Kampfes um Gerechtigkeit und Lebensqualität: „Spiritualität zum Kampf".

Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit
Nie zuvor war ich so hungrig,
Schmerz verbrennt meine Eingeweide, versengt meinen Rücken.
Nahrung ist doppelt köstlich:
tuyo oder knusprige pata,
Maissuppe und sinigang,
ein turo-turo-Mahl ist ein Bankett.
Nach Gerechtigkeit hungern,
nach ihr schmerzen, wie nach Nahrung,
rasend nach dem Leben selbst.
Wie lange können Menschen leben, ohne zu essen?
Zwei Wochen, sagt man, oder mehr.
Aber wäre das Leben?
Zu schwach, vom Schlaf aufzustehen,
Bibel und Zeitung zu lesen,
mit Sinn und Schönheit zu schreiben,
die Welt zu meistern und miteinander zu teilen,
in der Sonne zu singen?
Wie lange können Menschen leben ohne Gerechtigkeit?
Können wir sie weiter vertrösten,

während wir schwerwiegende Probleme wälzen,
die komplex sind, wie wir sagen, und zeitraubend,
die nicht überstürzt werden können,
weil wir fürchten, einseitig zu sein
etcetera?
Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit,
denn sie sollen gesättigt werden.
Aber wann, Herr, und wie?

6. Was tun?

Es ist offenkundig, daß in Nairobi trotz aller Mühsal und Zähflüssigkeit der Vollversammlung[16] Lernprozesse stattgefunden haben, die weitergetragen werden müssen. Die ökumenische Bewegung ist in eine Phase eingetreten, in der die „Basisarbeit", d.h. Arbeit in Ortsgemeinden, aber auch Arbeit in informellen Gruppen sowie Öffentlichkeitsarbeit, wie sie z.B. im Zusammenhang mit dem Antirassismus-Programm entwickelt wurde, von zunehmender Bedeutung sein wird. Es ist unverkennbar, daß die vom ÖRK erarbeiteten Materialien bislang bei weitem nicht ausgeschöpft werden. Gruppen mit beschreibbaren Arbeitsvorhaben sollten sich darum unbedingt an die entsprechenden Kommissionen um Rat wenden. Was den Themenbereich der Sektion VI angeht, so ist Arbeit auf verschiedenen Ebenen denkbar:

1. Im Blick auf die Ökologiedebatte wie auf Entwicklungsfragen besteht in der Bundesrepublik ein Bewußtseinsrückstand erstaunlichen Ausmaßes. Für die Aufarbeitung dieses Rückstandes gibt es viele Anregungen von Aktionsgruppen in Holland und Skandinavien. Beispiele wie die Schweizer Aktion „Nestlé tötet Babys" zeigen eine wichtige Akzentverschiebung im Engagement für die Dritte Welt. Weg vom „Hilfs"-Ansatz hin zum Kampf gegen ausbeutende Institutionen in der eigenen Gesellschaft. Da mit dieser Wendung (z.B. pharmazeutische Industrie) auch das Problem eigener Arbeitsplätze verbunden ist, wird hier die eigene Verstrickung in ausbeuterische Strukturen exemplarisch deutlich.

2. Wer von Strukturveränderung redet, muß auch bereit sein, unliebsame politische Schritte zu tun. Es geht daher auch darum, diejenigen zu schützen, die ihr Gewissen zu einem radikalen politischen Engagement treibt. Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob die Kirchen für Respektierung der Menschenrechte und gegen das Berufsverbot eintreten oder ob sie sich an Repression anpassen und sie selbst praktizieren. Gruppen wie „Freiheit für Wort und Dienst" und „Kirche in der Verantwortung" können dazu beitragen, das Gewissen der Kirchen in diesem Punkt zu schärfen.

3. Die oben (S. 237) im Zusammenhang mit Fragen der Lebensqualität angeschnittenen Probleme: Formen des Zusammenlebens, Frauenbefreiung, Vergesellschaftung des Bildungsprivilegs etc. bieten eine Fülle von Ansätzen zu Experimenten in der eigenen Gesellschaft, die vor allem Gelegenheit bieten, mit säkularen kritischen Gruppen zusammenzuarbeiten und zu experimentieren. „Jesus Christus befreit und eint" heißt auch: Sieg der Phantasie über die Angst.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe epd Entwicklungspolitik 10/75, S. 29 b und 60–62.

[2] Vgl. z. B. ebda. S. 25–29 a.

[3] Siehe „anticipation" Nr. 14, August 1973 (WCC), S. 4.

[4] Für eine instruktive Kurzdarstellung dieses Problems siehe z. B. „‚Aid' to the ‚Third World', the impossible development" idac-document No. 2 (Institut d'action culturelle, Genève, o. J.).

[5] In neueren Dokumenten des ÖRK zeichnet sich im Blick auf die Ideologie-Frage ein deutlicher Wandel ab, z. B. in dem im August 1974 in Berlin von der Einheit „Glauben und Zeugnis" diskutierten Text „Ideologies and the Ecumenical Movement" oder die Formulierungen der Tagung „Faith and Ideologies" im Mai 1975 in Cartigny (Study Encounter Vol. XI, No. 4, 1975). Dies sind aber erst Anfänge, die für Massenveranstaltungen wie die Vollversammlung noch ziemlich folgenlos bleiben.

[6] Ich beziehe mich hier vor allem auf die Reden des Generalsekretärs, auf Charles Birch „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit" und Michael Manley „Befreiung von Herrschaft und Unterdrückung" sowie auf die Stellungnahmen von Jan Pronk „Zur Frage der neuen Weltwirtschaftsordnung" und S. L. Parmar „Überlegungen zur menschlichen Entwicklung".

[7] Vgl. The Seventh Special Session of the General Assembley, 1.–16. September 1975, Round up and Resolutions (United Nations New York 1975); epd Entwicklungspolitik 10/75, S. 30–35; Mahbub ul Haq, „Traurige Bilanz: Mehr Hilfe ohne Hilfe", epd Entwicklungspolitik 7/75, S. 10–15.

[8] Bericht aus Nairobi 75, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1976, S. 262.

[9] Was Informationsmaterialien anbelangt, so sei hier nochmals auf die von Kirche und Gesellschaft publizierte „anticipation" hingewiesen, besonders z. B. auf No. 19, November 1974, Science and Technology for Human Development. The Ambiguous Future and the Christian Hope. Report of the World Conference in Bukarest 1974.

[10] Bericht aus Nairobi 75, a.a.O. S. 263.

[11] In der Bundesrepublik ist die Debatte um demokratische Kontrolle von Technologie und Wissenschaft schon in den sechziger Jahren von der Studentenbewegung aufgenommen worden. Man erinnere sich an Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie" (Suhrkamp 1968). Einen Versuch zur Popularisierung stellt in letzter Zeit das Rowohlt-aktuell Magazin „Technologie und Politik" dar. Vermutlich würde eine breitere Meinungsbildung über wünschbare gesellschaftliche Konzepte auch nicht mit dem geschriebenen Wort auskommen, sondern Kommunikationsformen erfordern, die andere Formen von Öffentlichkeit ermöglichen. Man denke an feed-back Rundfunkprogramme, wie sie 1968 in Prag ausprobiert wurden, öffentliche Verhandlungen

mit Fabrikleitungen oder der Regierung selbst (per Lautsprecher übertragen), wie sie nach Giereks Machtantritt aus Polen bekannt wurden, oder Nutzung von selbstproduzierten feed-back Filmen für kollektive Lernprozesse, wie sie Ende der sechziger Jahre von Hans Magnus Enzensberger im Kursbuch zur Diskussion gestellt wurden.

[12] So Mahbub ul Haq in epd Entwicklungspolitik 7/75.

[13] Die richtungsweisenden Ergebnisse von Montreux 1970 sind zusammengefaßt in der Dokumentation „Ungerechte Fesseln öffnen" (ÖRK 1970). Den neuesten Überblick über die Entwicklungsdebatte gibt Richard Dickinson „Entwicklung in ökumenischer Sicht" (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1975).

[14] Das deutsche Wort „Kampf" ist zur Übersetzung nicht sehr angemessen, weil es unglückliche Assoziationen hervorruft. Zum Gehalt des Wortes ist daran zu erinnern, daß das Antirassismus-Programm „Programm to Combat Racism" heißt und daß der ÖRK ein „Programm zur Bekämpfung des Militarismus" (Programm to Combat Militarism) ins Auge faßt. Es handelt sich also um die aktive Bekämpfung konkreter Mißstände, insbesondere dessen, was M. M. Thomas in anderem Zusammenhang als „sündige Strukturen" oder „corporate sin" bezeichnet hat.

[15] Eigene Übersetzung aus dem Englischen, G. D.

[16] Zur weiteren Analyse siehe z. B. die Artikel in „Junge Kirche" Januar und Februar 1976.

Frauen auf der Weltkirchenkonferenz in Nairobi

VON VIOLA SCHMID

Daß die Kirche von Männern regiert werden soll, hätte noch vor einigen Jahrzehnten niemand zu bestreiten gewagt. Die Tradition wollte es so seit vielen Jahrhunderten. Wenn man jetzt auf der Weltkirchenkonferenz in Nairobi in einer Pressekonferenz die Frage hörte: „Wann wird eine Frau Erzbischof von Canterbury?", dann sollte das keiner von den vielen Witzen zum Thema Sexismus sein, sondern eine ernstgemeinte Frage, über die vielleicht in hundert Jahren niemand mehr lachen wird.

Je mehr sich das Bewußtsein von der Gleichheit der Frau durchsetzt, desto mehr werden die Kirchen darauf aufmerksam und bemühen sich, Amt und Stimme an Frauen zu geben, die sich engagieren wollen. Bei der letzten Weltkirchenkonferenz in Uppsala waren von den Delegierten nur 9 Prozent Frauen, dieses Mal in Nairobi waren es 22 Prozent, die insgesamt eine Anzahl von 390 ausmachten. Welche Position hatten sie, wie groß ist ihr Einfluß wirklich?

Da gab es einmal den offiziellen Teil: Eines von den acht großen einleitenden Referaten war dem Thema gewidmet: „Die Frau in einer sich wandelnden

Welt." Da gab es zum anderen halboffizielle Treffen, die ausschließlich für weibliche Delegierte zugelassen waren. Treffen, auf denen man sich über das Selbstverständnis der Frauen auf dieser Konferenz klar zu werden versuchte und Strategien des Handelns entwickeln wollte. Und da gab es die Stellungnahmen einzelner Frauen: in den Diskussionen, in den Abstimmungen und beim Gerangel um die verschiedenen Posten.

Auf all diesen Ebenen wurde immer wieder deutlich, daß gerade das, wogegen vernünftige Frauen und Männer in der letzten Zeit immer wieder ankämpfen, Sexismus nämlich, daß dieser Sexismus sich immer wieder, zum Teil mit umgekehrten Vorzeichen, einschleichen wollte. Man hat viel darüber geredet, privat und in kleineren Versammlungen. Aber die wenigsten wissen, was Sexismus eigentlich bedeutet, denn die Wortverwandtschaft zwischen Sexismus und Sex bringt den voreiligen Betrachter allemal auf falsche Gedanken. Dabei geht es um etwas ganz Einfaches, das ebenso zu den menschlichen Grundrechten gehört, wie das Recht auf Persönlichkeit und freie Meinungsäußerung. Es geht um etwas, was in gar keiner Weise nur Frauen betrifft, sondern Männer ebenso. Sexismus bedeutet eine ungerechtfertigte Einschätzung von Frauen *und* Männern, denen lediglich aufgrund ihres Geschlechts ganz bestimmte Verhaltens- und Charaktermerkmale nachgesagt werden. Ist es denn wirklich richtig, daß eine Frau nicht politisch urteilen kann und ein Mann nicht weinen darf? Sexismus bedeutet, den Menschen in ein Schema pressen und damit seiner ganz persönlichen ureigenen Individualität berauben. Daß all diese Vorurteile so tief verwurzelt sind, liegt in einer langen Geschichte, die Männer und Frauen ein bestimmtes Rollenklischee aufgeprägt hat, das sie sich schließlich zu eigen gemacht und verinnerlicht haben. Wenn wir heute versuchen, im öffentlichen Leben all die Punkte zu befolgen, die in der UNO-Erklärung über die Abschaffung der Diskriminierung gegen Frauen stehen, dann ist das zwar ein Schritt zur Änderung der äußeren Verhältnisse, bedeutet aber noch nicht, daß auch die innere Einstellung geändert wird. Eine Einstellung, die auch in den unmittelbar Betroffenen zutiefst verwurzelt ist.

Dies zeigte sich auf der Konferenz immer wieder. Warum gibt es nicht auch engagierte Männer, die für die Frauen und damit auch für eine Befreiung des Mannes aus dem Zwang von Geschlechtsstereotypen eintreten? Wenn man auf den Frauenversammlungen immer wieder hörte: „Wir müssen super, super, super sein, besser als alle Männer zusammen", dann fragt man sich, ob hier nicht ein Geschlechterkampf mit umgekehrten Vorzeichen stattfindet. Die Frauen standen unter einem ungeheuren Leistungsdruck. Das ist die eine Seite. Die andere: Gewisse Posten und Sitze mußten, egal wie auch immer das Interesse und die Beteiligung war, für Frauen offengelassen werden. Und zwar, weil im Zuge der

Gleichberechtigung Frauen an die Reihe kommen mußten, nicht weil man bestimmte Frauen dafür besonders qualifiziert fand. Und einige Frauen, die dann tatsächlich zum Zuge kamen, fühlten sich wieder in erhöhtem Maße unter diesen Leistungsdruck gesetzt, weil sie beweisen mußten – sich und anderen –, daß sie wirklich für diese Posten geeignet sind. Es wurde sicherlich viel Kraft auf diesen Leistungsdruck verschwendet, und manche mögliche gute Leistung aus Angst und Verkrampfung verhindert.

Aber noch etwas ganz anderes wurde in Nairobi, auf afrikanischem Boden, deutlich: Während man bei uns in Europa geneigt war, das „Jahr der Frau" fast für etwas Überflüssiges zu halten, war es sicherlich in der Dritten Welt, wo so völlig andere gesellschaftliche Bedingungen herrschen, sehr nützlich, um die Menschen wachzurütteln und Bewußtsein zu bilden. Als an jenem Vormittag Frauen aus Kenia, Ghana, Australien und England nebeneinanderstanden, um über ihre Position zu berichten, da war schlagartig klar, daß Frausein in einer hochtechnisierten Welt und Frausein in einem Land, dessen Entwicklung noch in den Anfängen steht, etwas total Verschiedenes bedeutet. Wenige Frauen in der Dritten Welt haben die Möglichkeit einer guten Ausbildung oder gar eines akademischen Studiums. Diejenigen, die diesen Weg dann gehen können, haben mehr Chancen in sehr hohe Positionen zu kommen, als das bei uns der Fall ist. Die geistigen Eliten dieser Länder sind dünn, und man braucht jede Kraft, um an der Gestaltung des Staates mitzuarbeiten. Das ist auch einer der Gründe, warum in Ländern der Dritten Welt eher Frauen als Präsidentinnen und Staatsministerinnen zu finden sind als bei uns. So standen dann auch auf dem Podium die Vorsitzende des obersten Staatsgerichts aus Ghana, die Sozialministerin aus Kenia neben einer australischen Frauenorganisationsführerin und einer englischen Ärztin. Die überwiegende Mehrzahl der Frauen aus den wenig entwickelten Ländern leben auf dem Land, sind hart eingespannt in den landwirtschaftlichen Produktionsprozeß, haben viele Kinder, sind *die* Arbeiter ihrer Länder. Und sie stehen in der Doppelfunktion, deren sie sich oft nicht einmal bewußt sind. So ist es auch ganz natürlich, wenn die aufgeklärten Frauen dieser Länder die Befreiung ihrer Schwestern zusammen mit der Befreiung des Arbeiters, der Befreiung von Unterdrückung überhaupt sehen. Und hier wird eine Brücke hergestellt, die bei uns nicht in dem Maße denkbar ist: Frauen und Männer kämpfen gemeinsam um Befreiung und Entwicklung ihrer Länder.

Wir haben uns viel mehr mit den inneren Strukturen von Sexismus auseinanderzusetzen. Die Engländerin trug es brillant vor: Wir müssen Rollenverhalten abbauen, und das ist deshalb so schwierig, weil es mit Angst verbunden ist. Angst vor dem Neuen, das uns aus der Sicherheit der tradierten Identität herausreißt; Angst vor der Veränderung der eigenen Position, die uns eine Neugestaltung des

Lebens abverlangt. Wenn einer der männlichen Delegierten nach der couragierten, politischen Rede einer Frau sagte: „Mit der möchte ich aber nicht verheiratet sein", oder eine Journalistin am Ende einer Pressekonferenz empört den Vorsitzenden anfährt: „Und Sie haben keine Frau drangenommen!", dann zeigen diese ganz simplen Beispiele, was hinter solchem männlichen und weiblichen Verhalten steckt: Angst vor der Macht des anderen. Eine Angst, die einerseits im Sexuellen wurzelt, Angst vor der Aufgabe der eigenen Vormachtstellung, die nicht auf Persönlichkeit, sondern auf der tradierten Geschlechterrolle beruht; andererseits Angst, die Unterdrückung in einen möglichen Unterdrücker hineinprojiziert und sich vor Eigenverantwortlichkeit scheut, weil dies Zivilcourage erfordert, in deren Übung man nicht gewohnt ist. Am überzeugendsten wirkten Auftritte wie der einer madagassischen Wasseringenieurin, die nicht etwa zum Frauenthema sprach, sondern sich ganz direkt persönlich engagierte. Sie meinte, man sollte das Problem der Frau nicht für ein Sonderproblem halten, man sollte auch nicht auf die Formulierung einer Theologie des politischen Engagements warten, sondern als Christ mit all denen zusammenarbeiten, die nach Gerechtigkeit und Freiheit dürsten. Für uns Europäer war der Auftritt noch mit einem zusätzlichen Erstaunen verbunden: Die Frau war schön, verstand etwas von Selbstdarstellung, die Charme und Sympathie keineswegs verleugnete.

Mit freundlicher Genehmigung der Mitarbeiterzeitschrift „Konsequenzen", Stuttgart.

Nairobi geht weiter

EINDRÜCKE EINES JUGENDDELEGIERTEN

VON HEINZ-HERMANN NORDHOLT

Ehrlich gesagt: Ich habe ein durchaus gespaltenes Verhältnis zu Nairobi. Weder das Pathos seiner Bejubler noch das seiner Verdammer spricht mir aus dem Herzen. Mir fällt es viel schwerer, meine Ansichten zu Nairobi mitzuteilen, weil ich weder durch die Bürde eines Amtes noch durch Erfahrung und festgefügtes Interpretationsschema für die kurze, schnelle und eindeutige Beurteilung eines solchen Ereignisses programmiert bin.

DREI AUFGABEN

Eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates, so sagt man, hat drei Aufgaben. Einmal soll sie den Kirchen Hilfestellungen bei der Auseinandersetzung mit Problemen unserer Zeit geben. Dazu dient die Sektionsarbeit, von der

ausführlich zu berichten ich vertrauensvoll kompetenteren Leuten überlasse. Nur ein paar Bemerkungen: Besonders was die Sektionsarbeit angeht, muß ich mir im Nachhinein ein gutes Stück Naivität in meinen Erwartungen attestieren. Von Ernst Lange hatte ich im Laufe der Vorbereitungen gelernt, daß Fragen einer Pädagogisierung kirchlichen Handelns für die Kirche und damit für die ökumenische Bewegung von lebenswichtiger Bedeutung sind. Es muß über Wege nachgedacht werden, wie selbstverständlich und traditionell übernommene in persönlich bejahte und verantwortete Kirchlichkeit verwandelt, wie das parochiale Gewissen entschränkt und geöffnet werden kann, wie die ökumenischen Anliegen an der Basis in die Gemeinden eingebracht werden können. Mit der Dringlichkeit dieser Probleme habe ich eine ganze Reihe von Erfahrungen gemacht. Voll von ihnen stürzte ich mich in die Arbeit der Sektion IV („Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft") — und erlebte eine kalte Dusche. Mir wurde von einem karibischen Bischof entgegengehalten, dies sei nicht das Problem seiner Landsleute; ihnen gehe es vor allem um ein Dach über dem Kopf. Aber besteht nicht zwischen den Zuständen in den Entwicklungsländern und den ungerechten Weltwirtschaftsstrukturen einerseits und dem egoistischen Provinzialismus der reichen Christen andererseits ein Zusammenhang? Ich glaube, ich konnte mich nach langen, engagierten Diskussionen in meiner Arbeitsgruppe verständlich machen. Zu den erhofften Beratungen über Strategien zur Vermittlung der ökumenischen Themen, über die Pädagogik der anderen Sektionen sozusagen, kam es deshalb noch lange nicht. Aber die Pädagogik hat sich auf der Tagesordnung der Ökumene endgültig etabliert. Der Begriff „ökumenische Didaktik" ist in aller Munde – eine leere Formel solange, bis jeder sich daran macht, sie in seinem Kontext mit Inhalt zu füllen.

Die zweite Aufgabe einer Vollversammlung: sie soll die Richtlinien für die Arbeit des Ökumenischen Rates in den nächsten sieben Jahren bestimmen. Der dazu notwendige Prozeß der Meinungsbildung beginnt natürlich lange vor der Konferenz in den Mitgliedskirchen; in Nairobi ging er in den Plenarsitzungen, Arbeitsgruppen und Sektionen mehr oder minder explizit weiter. Ausdrücklich vorgesehen dafür waren die Hearings, die an die zuständigen Ausschüsse berichteten. Von dort kamen Vorschläge ins Plenum. Ein äußerst vielschichtiges Geschehen, von vielen Faktoren beeinflußt; auf einige Tendenzen, die es hervorgebracht hat, will ich später noch eingehen. Hier soll zunächst die dritte Aufgabe einer Vollversammlung thematisiert werden: sie ist Feier des christlichen Glaubens, Fest der ökumenischen Gemeinschaft, Ermöglichung des Sich-Treffens über alle Grenzen hinweg. So klingt denn auch allenthalben in Berichten und Statements an, das Wichtigste an der Konferenz

sei die persönliche Erfahrung der Begegnung, das spirituelle Erlebnis der Gottesdienste, sei das gewesen, was sich nicht unbedingt in den Dokumenten niederschlage. Wie sah es nun mit all dem in Nairobi aus?

Beginnen wir mit dem Eröffnungsgottesdienst, einer Zeremonie voller symbolischer Akte: Trommeln und Schellen rufen anstelle von Glocken, das Volk Gottes aller Zungen und Rassen sammelt sich, der Einzug in den Plenarsaal, das Hereintragen und Aufschlagen der großen Suaheli-Bibel. Viel Afrikanisches — und doch: zu wenig, ach zu wenig Afrika in diesem riesigen Saal; auf mich wirkt alles ein bißchen erstickt, salonartig. Und Andacht will bei mir erst zum Schluß aufkommen, als der blinde tansanische Christ zum Ausklang trommelt: mit einer ungeheuren Innigkeit und Explosivität auf wundervollen Instrumenten, dabei manchmal halb gesungene Sätze ausstoßend; das ist seine Art, Gott zu loben. Ich kann mich kaum von ihm losreißen, nie werde ich dieses Bild vergessen, und wenn ich Spiritualität sage, dann denke ich unweigerlich an Morris Nyohyusa, den blinden Christen aus Tansania, ganz Rhythmus, ganz Hingabe, ganz Lob — und ganz Afrika. Bezeichnenderweise erscheint er mir wie ausgeschnitten aus einer anderen Umgebung und wie hineingeklebt in diese Halle, vor das große Podium mit dem Teppichboden und den Mikrofonen darauf, die er für seine Musik nicht braucht. Wie bei einer Kollage, wenn Sie wissen, was ich meine.

Ich kann Ihnen noch von einer anderen Kollage erzählen. Eine Woche vor Beginn der Vollversammlung habe ich an der Pre-Assembly Youth Conference des Ökumenischen Rates in Arusha/Tansania teilgenommen. Tansania ist eines der fünfundzwanzig „least developed countries". Hatten wir, d. h. hundert Jugendliche aus aller Welt (Delegierte, Berater, Stewards, Mitarbeiter des ÖRK), erwartet, hier in einem Zeltlager oder in einer Jugendherberge untergebracht zu werden, so sahen wir uns getäuscht. Wir wohnten bei üppiger Verpflegung (während in Tansania Fleischknappheit herrschte) im East African Community Management Institute, einem Gebäudekomplex, der einem Hilton alle Ehre machen würde, fünf Kilometer von Arusha entfernt auf einem Hügel gelegen. Ein wahrer Elfenbeinturm! Kontakt mit denjenigen, zu denen wir lautstark unsere Solidarität bekundeten, fand nicht statt. Wie sollte es auch anders sein? Wir thronten ja über ihnen, und das ist ganz wörtlich zu nehmen.

In einem sehr inhaltsreichen Gespräch mit einer Deutschen, die seit einigen Jahren im Lehrkörper des College in Bangalore/Indien arbeitet, wurde ich in puncto Kontakt mit den „grass-roots" von den mir noch verbliebenen wuchernden Romantizismen befreit. Für ein geplantes Austauschprogramm, bei dem Göttinger Theologiestudenten in den Slums von Madurai/Südindien

arbeiten sollten, hatte sie nur ein nachsichtiges Lächeln übrig. Das erste, was man sich als Weißer abschminken müsse, sei die Überzeugung, helfen zu können. Du hast überhaupt nichts zu melden, sagte sie, du bist nur geduldet, und das mit der Frage: „Was willst du überhaupt hier?" Und du kannst dich schon freuen, wenn man dir so entgegentritt, denn normalerweise sind die Weißen (= die Reichen) nur zum Ausnehmen da. Ein anderes Verhältnis kommt gar nicht auf. Das einzige, was du tun kannst, ist, *zu Hause* zu kämpfen: für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung, für Umstrukturierungen im eigenen Land. Die Probleme Indiens können nur von den Indern selbst gelöst werden. Wenn es schon nach Indien gehen soll, dann ist Reisen und Kontaktaufnahme mit Indern, die mit den Massen arbeiten, die einzig sinnvolle Beschäftigung. In den Slums arbeiten! Was ich denn mit den Leuten anfangen wolle, wenn ich nicht einmal ihre Sprache beherrsche? Ganz abgesehen davon, daß wirklich gar nichts zu helfen sei und die Mauer unübersteigbar bleibe. Kontakt mit den „grass-roots"? Illusorisch. Ja, das sagte sie.

Ich hab's dann natürlich doch versucht. Mit zwei Landsleuten bin ich von Mitarbeitern des Nationalen Christenrates von Kenia in das größte Slumgebiet Nairobis, Mathare Valley, geführt worden. Es gibt weder gepflasterte Wege noch Licht, Wasser oder eine geregelte Kanalisation in den Hütten dort. Der lehmige Boden ist in der Sonne zu bizarren Formen erstarrt, denn kurz zuvor herrschte Regenzeit, die das ganze Gebiet regelmäßig in einen Morast verwandelt. David, einer unserer Begleiter, der selbst im Valley wohnt, führt uns in die Hütte seiner Mutter, einem aus Knüppeln, Lehm, Wellblech und Pappe errichteten Gebilde mit einem Boden aus festgestampfter Erde; Licht fällt nur durch die Tür herein, die mit einem Fetzen Stoff verhangen ist. Durch Bierbrauen verdient sie ihren Lebensunterhalt, und uns wird ein wenig unbehaglich, als sie aus einer ominösen Tonne schöpft und uns das Gebräu in einer Konservenbüchse zum Kosten anbietet. Es ist braun, trübe und schmeckt rauchig und etwas bitter. Sehr viele Leute brauen Bier in Mathare Valley, die Konkurrenz ist groß. Man muß den Kunden gut zureden und ihnen Rabatt geben, damit sie sich nicht einen anderen Wirt suchen. Umgerechnet etwa zehn Pfennig kostet die Büchse. Kunden gibt es nicht überall; Davids Mutter muß den Standort ihrer Hütte danach richten, wo sie ihr Bier verkaufen kann. Natürlich hat sie keine Konzession zum Brauen; das bedeutet, daß sie immer damit rechnen muß, für einige Monate inhaftiert zu werden. Wenn sie zurückkommt, ist ihre Wohnstatt besetzt. Sie muß sich eine neue Hütte suchen und neue Kunden, und alles beginnt wieder von vorn. Natürlich wird durch die Brauerei der ohnehin wuchernde Alkoholismus kräftig unterstützt. Aber woher das Schulgeld für David nehmen? Und überhaupt, wovon leben?

Unser Unternehmen dauerte etwa zwei Stunden. Es war kein Kontakt, sondern ein Sightseeing. An mir liegt es nun, ob ich ihm einen Wert gebe. In Mathare Valley habe ich auch die Parking Boys kennengelernt, Jungen zwischen fünf und fünfzehn, die Waisen sind oder von ihren Eltern nicht versorgt werden können und auf der Straße schlafen. Und ich habe die Arbeit von Father Grol kennengelernt, der sich für sie einsetzt. Bei meinen Berichten in den Gemeinden werde ich für sie sammeln. Ich habe die Adresse. Ein kleiner Schritt, vielleicht. Einmal habe ich schon Post aus den Slums bekommen. Einen Weihnachtsgruß von David aus Mathare Valley.

Aber was heißt das alles? Hat in Nairobi keine Begegnung stattgefunden? Selbstverständlich; aber die Ökumene blieb reichlich unter sich. Zaungäste gab's kaum im abschreckend herrlichen Kenyatta Conference Centre. Man mußte sich anstrengen als pflichtbewußt von morgens bis abends eingespannter Delegierter, um mehr von Nairobi zu sehen als den Weg vom Luxushotel zum Luxuskonferenzzentrum. Schwänzen war da oft die einzige Rettung.

Unsere Gastgeber taten selbstverständlich alles, um uns die Schokoladenseite ihrer Stadt zu präsentieren. Hartnäckig hielt sich ein Gerücht, jeden Morgen um sechs Uhr führen vor dem Konferenzzentrum Lastwagen vor, um die dort wartenden Bettler aufzuladen und abzuschieben. Die Grüne Minna war nicht eben selten zu sehen auf Nairobis Straßen. Als einige von uns in Arusha ihr Unbehagen über die luxuriöse Unterbringung und Verpflegung äußerten, wurde ihnen von unseren afrikanischen Freunden entgegengehalten, wenn wir schon mal nach Afrika kämen, dann wollten sie uns auch ihr Bestes bieten. Wer zeigt sich da schon gern als undankbarer Gast?

Doch das Unbehagen blieb. Es schien mir, als hätten wir unsere Standards, unser Niveau, unsere Strukturen mit nach Nairobi gebracht — und dort war alles so vorbereitet, daß wir lückenlos hineinpaßten, jedenfalls ins Zentrum, wenn man die lahmen, über die Straße kriechenden Bettler einmal übersah. Es scheint, als würde man überall in die Strukturen eingesperrt, aus denen man stammt — bzw. man schließt sich selbst darin ein.

Bei einer Party, zu der die Stewards eingeladen hatten, spielte die deutsche Peter-Janssens-Gruppe sehr sauberen und mitreißenden Blues und Rock, wie wir ihn von zu Hause gewohnt waren. Als dann noch ein Holländer eine gekonnte Pantomime vorführte, platzt einem Mitarbeiter der Allafrikanischen Kirchenkonferenz der Kragen. Wir seien hier nicht in Genf, sondern in Nairobi, rief er protestierend dazwischen. Und ob wir glaubten, das sei afrikanisch, was wir da machten. Die Kollage, wenn Sie sich erinnern.

JUGEND

Die Kategorie „Jugenddelegierte" gab es in Nairobi nicht — es gab nur „Delegierte unter dreißig Jahren". Nimmt man Stewards und Berater hinzu, die ebenfalls an den Jugendtreffen teilnahmen, so war's wahrlich ein buntgewürfelter Haufen: vom Schüler über den ordinierten Geistlichen bis hin zum Archimandriten Kirill aus Moskau, mit seinen neunundzwanzig Jahren ebenfalls zur Gruppe der Jugendlichen zählend. Im Gegensatz zu Uppsala, das mehr als einmal nostalgisch heraufbeschworen wurde, fiel die Jugend in Nairobi nicht durch spektakuläre Aktionen auf. In eigener Regie verantwortete Beiträge waren eine in Arusha erarbeitete Stellungnahme zu politischen Problemherden der Erde, die der Vollversammlung als Plenumsdokument vorlag, sowie ein ebenfalls während der Jugendkonferenz verfaßtes Papier zur Zukunft der Jugendarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, in dem die Einrichtung einer Untereinheit für Jugendfragen angeregt wird. Über den Jugend-Workshop und das Subhearing für Jugend sind die Anliegen dieses Dokumentes bis in die Ausschüsse gelangt; man wird sie in Zukunft kaum übergehen können. Ausführlicher habe ich diese Papiere an anderer Stelle einzuschätzen versucht (Una Sancta 1/76).

Trotzdem: zumindest für die Journalisten war die Jugend ein glatter Ausfall. Sicherlich war eine Ursache für fehlende spektakuläre Aktionen die oben beschriebene Heterogenität unserer Gruppe, sicherlich hat es auch an der Hektik und zeitweisen Unübersichtlichkeit der Konferenz gelegen, unter der wir wohl besonders gelitten haben. Ich glaube allerdings kaum, daß dies die Hauptgründe waren. Noch viel weniger mag ich das Gerücht von der Jugend hören, die konservativer sei als 1968. Man kann mit der immerwährenden Rede vom „conservative backlash" auch Stimmung machen.

Nein, die Jugend von Nairobi war nicht konservativer als die von Uppsala. Sie war nüchterner, desillusionierter — aber diese Nüchternheit reaktionär zu nennen, sollte man sich wohl sehr hüten. Die Fronten laufen heute nicht mehr zwischen einem konservativen Establishment und einer Jugend, welche die Progressivität für sich gepachtet hätte. Sie laufen quer durch die Generationen, und bei der Suche nach dem Mitstreiter spielt das Alter keine Rolle. Die Aufhebung der Kategorie „Jugenddelegierte" hatte nicht nur formale Bedeutung. In den Sektionen, Arbeitsgruppen, Hearings hat die Jugend ihren Beitrag geleistet. Sie war integriert in die Arbeit der Vollversammlung.

„SPIRITUALITY FOR COMBAT"

Integrativ ging man in Nairobi nicht nur mit der Jugend um. Von den Frauen hörte man — bis auf die nicht gerade umwerfende Präsentation „Frauen in einer sich wandelnden Welt" — auch nicht viel. Genau wie die Jugendlichen trafen

auch sie sich mehrmals und ausgiebig für sich allein. Trotzdem war von manchem Kritiker zu hören, die von diesen Gruppen erwarteten Impulse seien ausgeblieben. Überhaupt scheint eine der bemerkenswerten Beobachtungen an Nairobi zu sein, daß vieles nicht eintraf, was mancher erwartet, erhofft, befürchtet haben mag. Wie es nicht zum Aufstand der Jugendlichen und Frauen kam, so auch nicht zum Zusammenstoß Nord — Süd, „fromm" — „sozial". In den großen Reden der ersten Tage begann, was sich während der ganzen Konferenz fortsetzte: das unerschütterliche, von der Einsicht in die Notwendigkeit beflügelte und grundehrliche Bemühen, divergierende Positionen zusammenzuhalten.

Statt Prügel für die Industrienationen gab's Selbstkritik der Dritten Welt (man denke etwa an Carr und Parmar) mit einem Mut und einer Ehrlichkeit, die man so manchem Vertreter aus unseren Breiten auch wünschen möchte. Aber auch Repräsentanten des Nordens schlugen sich auf die Brust. Für mich war das fundamentale Referat von R. McAfee Brown in seiner ganzen moralischen Radikalität eines der großen Erlebnisse von Nairobi.

Journalisten riß es zu Formulierungen wie „Ökumene der gemeinsamen Klage und Reue" hin. Besonders begeistert aber waren viele von dem Stichwort „neue Spiritualität", das die Berichterstattung, soweit ich sie im Nachhinein überblicke, geradezu dominiert hat. Ich halte diesen Begriff für schädlich, weil irreführend. Zwei Dinge stören mich an ihm. Einmal das Attribut „neu". Es suggeriert das Entdecken oder Wiederauffinden einer Haltung, die es bis Nairobi innerhalb der ökumenischen Bewegung und ihres Hauptwerkzeuges, des Rates, nicht gegeben habe. Diese Annahme ist schlicht falsch. Es geht um uralte Probleme, mit denen schon Paulus kämpfte: Wie hängen Glaube und Liebe zusammen, was hat Gottesdienst mit Engagement zu tun? Die Formulierung „neue Spiritualität" unterschlägt den zweiten Teil. Nairobi hat für diese Fragen eine weit nützlichere Umschreibung gefunden: „spirituality for combat", „Spiritualität für den Kampf" (oder etwas mundgerechter: „für das Engagement") — in dieser *finalen Zuordnung* band M. M. Thomas in seiner Rede beides zusammen und wurde in jeder Richtung sehr eindeutig. Den Kontext der Spiritualität für den Kampf bildet „die letztgültige Hoffnung auf die Erfüllung der Geschichte im Kommen Christi und seines Reiches, die das feste Fundament ist für die Aufgabe der Menschheit, die Zukunft der Welt verantwortlich zu gestalten", „die Wiederentdeckung des Christus der Armen und Unterdrückten . . ., die wir als Basis für die Solidarität und Identifikation der Kirche mit denjenigen betrachten, die um Befreiung kämpfen", „die Notwendigkeit, im Bewußtsein unserer Solidarität in der Sünde und in Anerkennung der göttlichen Vergebung für Gerechtigkeit zu kämpfen". Und: „Ausgangspunkt einer jeden Spiritualität der Gerechtigkeit muß . . . die reuige Abkehr von den Götzen und die Hinwendung

zum lebendigen Gott und zur Rechtfertigung durch den Glauben sein" (Bericht aus Nairobi, S. 247 ff.).

Für mich war die Formel „spirituality for combat" eine echte Erleuchtung, und die lasse ich mir auch nachträglich nicht verderben. Von manch einem gibt's nämlich böse Worte über die „Rückschrittstendenzen" in Nairobi. Das Engagement sei geschwächt worden, man habe sich in das Schneckenhaus des vermeintlich einenden gottesdienstlichen Lebens zurückgezogen. Anscheinend sehen manche, wenn von Jesus Christus, von Sünde, Rechtfertigung und Gottesdienst die Rede ist, gleich eine evangelikale Sturmflut hereinbrechen. Da kann ich nun genausowenig mittun wie bei denen, die von der „neuen Spiritualität" als der Rückkehr der Kirche zu ihrem „Eigentlichen" sprechen. Es kann für die ökumenische Bewegung kein Rückwärts, sondern immer nur ein Vorwärts geben. Niemals darf sie sich ungestraft von ihrem Engagement in der Welt, von ihrem Kampf für Gerechtigkeit abwenden — im Gegenteil: sie muß noch viel mehr Bereitschaft zeigen, den Einsatz gegen das Leiden zu ihrer Sache zu machen, muß ihre Mitgliedschaft noch viel stärker mobilisieren, muß noch viel wahrhaftiger werden in der Nachfolge. Und auch das andere — nein, ganz falsch, es ist ja ein und dasselbe! — wird sie nicht ohne Schaden unterlassen: sich und der Welt Rechenschaft abzulegen über den Grund ihrer Hoffnung, die Waffen ihres Kampfes und den Horizont ihres Engagements. Es gibt Zeiten, da muß mehr gebetet, und Zeiten, da muß mehr gearbeitet werden, aber nie kann eines das andere ganz verdrängen oder ersetzen.

Dies im Auge zu behalten haben wir in Nairobi immer wieder versucht. Ich kann darin weder Zugeständnis noch Kompromiß noch gar Rückschritt entdecken, sondern es nur begrüßen — als ein Ergebnis allerdings, das vor Mißbrauch und Verkehrung sorgfältig geschützt werden muß. Aber würden Sie vielleicht Ihr Auto verschenken aus Angst, es würde Ihnen gestohlen?

Philip Potter selbst hat uns schon in Arusha die Angelegenheit ganz einfach dargestellt. Wenn du eine Vision hast, sagte er, und niemand um dich herum teilt sie — was machst du, um sie am Leben zu erhalten? Und mit seinem unverwechselbaren breiten Grinsen fügte er hinzu, dies sei natürlich eine Sache des christlichen Glaubens. In Nairobi gebrauchte er das Bild von der Wüste, durch die das Volk Gottes auf dem Weg zum Gelobten Land zöge. Ohne Wasser, ohne Spiritualität gebe es dort kein Überleben.

Merkwürdig, daß es bei uns so allzu oft traurig bestellt ist, sowohl um Frömmigkeit wie um Engagement. Ob es wohl daran liegt, daß wir bei den Fleischtöpfen sitzen? Wann nehmen wir endlich zur Kenntnis, daß andere in der Wüste leben müssen? Wann lassen wir uns vom Herrn der Ökumene in den Exodus rufen?

ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT

Während der letzten Tage gab es in Nairobi noch reichlich Ernüchterung. Waren Reue, Erneuerung, Selbstkritik, Integration, Ganzheitlichkeit immer wieder thematisiert worden, so bekam zu guter Letzt die nationale Identität noch viel Gelegenheit, ihre Dominanz über die gemeinsame Identität in Christus aufs schmerzhafteste unter Beweis zu stellen. Über die langen Diskussionen, die manchmal geradezu peinlichen Abstimmungen und ihre oft recht schmalbrüstigen Ergebnisse, die politischen Verlautbarungen, haben Sie sicherlich schon so viel gelesen, daß ich mir dazu Weiteres sparen kann. Fest steht, daß die Ökumene hier mit dem Anspruch rang, den sie an sich selbst stellt. Wie banal, höre ich Sie sagen; tatsächlich ist dies ja für jeden, der sich mit ihr beschäftigt, ein immer wiederkehrendes Phänomen. Aber ich habe es noch nie so plastisch vor Augen geführt bekommen wie in Nairobi. Die ökumenische Bewegung, so schien es mir manchmal, wird getrieben von einem, nein von vielen ständig präsenten Skandalen, die aus dem schreienden Gegensatz zwischen ihrem Anspruch und ihrer Wirklichkeit manchmal eruptiv hervorbrechen, manchmal vor sich hinschwelen. Das eklatanteste Beispiel ist wohl immer noch die Einheitsfrage, und die tiefste Enttäuschung von Nairobi war für mich, daß wir hier keinen Schritt vorangekommen sind, jedenfalls meiner Einschätzung nach. Da helfen auch alle Beteuerungen des Leidens unter der Spaltung, der Sünde und dem Skandalon der Trennung nichts, die mit den Jahren fast zur rituellen Formel erstarrt sind.

Wer sich in der ökumenischen Bewegung engagiert, wird niemals mit ihr zufrieden sein, denn in ihr spürt man bis zur Unerträglichkeit, was das Leben jedes Christen mitbestimmt: all die Spannungen, all die Abgründe, die uns voneinander, von einem wahrhaft erfüllten Leben für alle, vom Reich Gottes, die die Wirklichkeit der Kirche von der Erfüllung ihrer Bestimmung und von ihrer Verheißung trennen. Es gehört zum Wesen der ökumenischen *Bewegung*, daß sie dann stirbt, wenn sie dem Stillstand verfällt. Sie wird nie fertig, und ohne die Hoffnung, einmal vollendet zu *werden*, könnte bei all der Laschheit der Kirchen und der Christen, bei all den Frustrationen und Unzulänglichkeiten, bei aller Allianz mit der falschen Seite der Mut wohl sinken. Aber eben das ist gerade nicht notwendig. Die Ökumene bewegt sich, und ich bin sicher, daß sie in Nairobi einige sehr wirksame Spritzen bekommen hat. Eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ist aber nur ein Punkt in einem Prozeß, und ebenso wichtig wie sie selbst ist die Arbeit mit ihren Ergebnissen.

So konnte Nairobi nicht, wie von mir erwartet, Strategien zur ökumenischen Bewußtseinsbildung entwerfen. Wenn man die Ergebnisse der Regionalisierung ernst nimmt, darf man dies einer Weltkonferenz nicht zumuten. Liest man die Sektionsberichte, so ist fast durchweg ein hoher Grad an Allgemeinheit, oft bis hin zur Aussagelosigkeit, festzustellen. Die Empfehlungen schreien geradezu nach Konkretion im jeweiligen Kontext. (Vielleicht sollte, wie bereits in Uppsala vorgeschlagen, ernsthaft überlegt werden, ob bei der nächsten Vollversammlung die Sektionsarbeit nicht ausgekoppelt und regionalen Fachkonferenzen übertragen werden kann, um qualifiziertere, mehr in den Kontext verwachsene Ergebnisse zu erzielen. Dies würde auch die völlig überbeanspruchten Delegierten entlasten.)

Es ist jetzt unser aller Aufgabe, Nairobi für den Raum der EKD fruchtbar zu machen. Erst an der Wirkung ihrer Ergebnisse wird man die Vollversammlung endgültig beurteilen können. Sie geht überall dort weiter, wo ihre Botschaft gehört und ihre Ergebnisse in Dienst genommen werden. Graben und Schürfen in Vorträgen und Berichten lohnt sich unbedingt und bringt reichen Gewinn zutage. Jeder ist mitverantwortlich in diesem Prozeß.

Nein, sicher liegt er mir nicht in der Hand, der Griff zum Anfassen. Aber in Nairobi ist mir die ökumenische Bewegung so sehr verlebendigt worden, daß sie mich wohl nicht mehr loslassen wird. Deshalb können auch meine kritischen Bemerkungen nur als Liebeserklärung verstanden werden; denn Liebe macht eben nicht blind.

Für mich bieten die ökumenische Bewegung und die Arbeit des Ökumenischen Rates entscheidende und weithin konkurrenzlose Artikulationshilfen für mein Leben und Denken als Christ. Ohne die ökumenische Dimension kann ich Kirche längst nicht mehr denken. In Nairobi bin ich darin bestärkt und gleichzeitig zurückverwiesen worden in meinen eigenen Kontext, in dem es für uns alle noch eine Menge zu tun gibt.

„Wahre Weggemeinschaft"

Nairobi 1975 in katholischer Perspektive

VON PAUL-WERNER SCHEELE

„Wir haben wahre Weggemeinschaft erfahren": Diese Aussage des Sektionsberichtes II von Nairobi[1] kann sich auch der katholische Beobachter voll zu eigen machen. „Wir haben wahre Weggemeinschaft erfahren": Das gilt für viele persönliche Erlebnisse und Erkenntnisse, die einem die Vollversammlung vermitteln konnte. „Wir haben wahre Weggemeinschaften erfahren": Das läßt sich überdies feststellen, wenn man versucht, das Ganze des Nairobi-Geschehens in katholischer Perspektive zu sehen und zu werten.

Es wäre fatal, wenn man das Reden von Katholizität in diesem Zusammenhang als eine konfessionalistische Verengung verstehen würde; genau das Gegenteil ist gemeint. Gerade der Versuch, wahrhaft katholisch zu handeln, verpflichtet uns, kath'holon (Augustinus übersetzt „secundum totum"), dem Ganzen gemäß zu agieren: dem ganzen Wirken des Schöpfers, Erlösers und Vollenders gemäß mit der ganzen Kirche für die ganze Welt. Katholizität in diesem Sinn ist nicht das Privileg einer christlichen Gemeinschaft, es ist die Aufgabe aller; es ist kein Besitz, auf den man sich etwas zugute halten könnte, es ist ein Angebot und ein Anruf, dem niemand voll zu entsprechen vermag und dem doch jeder Gläubige sich nach bestem Vermögen, also mit ganzer Kraft, zu stellen hat. Das hat bereits die Vollversammlung von Uppsala der Weltchristenheit vertieft bewußt gemacht[2]. In Nairobi ist es gelungen, im Sinne dieser „dynamischen Katholizität" voranzukommen. Auch wenn es vielen nicht reflex bewußt wurde, praktizierte man die Methode, von der es im Bericht der Sektion I beiläufig heißt: „Was wir so gerne ‚ganzheitliche Methode' nennen, geht über bloße Technik und Taktik hinaus. Sie hat ihren Grund in Gottes ‚Liebesstrategie', die uns dazu befreit, aus freiem Willen seinem Ruf zur Einheit mit ihm und unseren Mitmenschen Folge zu leisten."[3] Nicht irgend ein Sonderinteresse also, sondern die Art des göttlichen Wirkens und des von uns ermöglichten und von uns geforderten Mitwirkens verpflichtet uns zur Katholizität. Unsere Misere liegt eben darin begründet, daß „uns die Katholizität und der ökumenische Geist abgehen"[4]. Unsere gemeinsame Aufgabe heißt (mit den Worten von Sektion IV) „über die gesamte Offenbarung Gottes und ihren Bezug zu unseren Erfahrungen in Kirche, Gemeinschaft und Gesellschaft nachzudenken"[5]. Es geht ums Ganze:

a) um das ganze Evangelium, b) den ganzen Christus, c) die ganze Kirche und d) die ganze Welt.

Was ist also diesbezüglich geschehen?

a) DAS GANZE EVANGELIUM

Ein Dreifaches verdient festgehalten zu werden:

1. die mehrfach bekundete Offenheit für das ganze Evangelium,
2. der beachtliche Versuch, dessen Dimensionen unverkürzt zu erfassen und
3. das gezielte Bemühen um die Wieder- und Weitergabe des ganzen Evangeliums.

1. Offenheit für das ganze Evangelium

Angesichts der Fixierung auf bestimmte Problemfelder, die zudem durch die Medien weithin ausschließlich ins Blickfeld gerückt wurden, war es keineswegs selbstverständlich, daß sich nicht wenige darum mühten, dem Fraktions- und Aktionszwang zu entkommen, um sich aufs ganze Evangelium zu konzentrieren (vgl. die Arbeits- bzw. Bibelkreise). Dabei vollzog sich eine erstaunliche Öffnung, die namentlich im evangelisch-katholischen Gespräch weiterhelfen kann. Sie fand im Bericht der Sektion I folgenden Niederschlag: „Das Evangelium ist die Frohe Botschaft von Gott, unserem Schöpfer und Erlöser. Auf seinem Weg von Jerusalem nach Galiläa und an die Enden der Welt gibt der Geist immer neue Aspekte und Dimensionen von Gottes großer Offenbarung in Jesus Christus frei“ [6]. Hier wird die Überzeugung bekundet, daß es zum Erfassen des ganzen Evangeliums nicht genügt, sich isoliert auf den biblischen Text einzulassen. Gottes Geist wirkt darüber hinaus. Er bringt nicht „ein anderes Evangelium“ [7], er erweist das eine Evangelium Jesu Christi als lebendig, als fruchtbar, als integrativ und inspirativ. Er verbindet mit dem Text des Evangeliums einen Kontext, von dem wir nicht absehen dürfen: „Während wir mit Freude das Evangelium vernehmen, das in unsere konkrete Situation hineinspricht, und versuchen, das Evangelium in konkreten Kontexten weiterzusagen, müssen wir uns doch immer an das überkommene apostolische Zeugnis halten, das wir in der Heiligen Schrift und in der Tradition vorfinden und das seine Mitte in Jesus Christus hat, sonst ordnen wir sie unseren eigenen Wünschen und Interessen unter.“ [8]

Mit dieser Einstellung verbindet sich eine keineswegs selbstverständliche Sensibilisierung für die verschiedenen Dimensionen des einen Evangeliums.

2. Sinn für die Dimensionen des ganzen Evangeliums

Manchmal kann man den Eindruck gewinnen, in unserer Zeit des „eindimensionalen Menschen“ vermöchten die Christen auch das Evangelium nur noch

eindimensional zu sehen. Jedenfalls gibt es viele, die nur seine individuell-geistlichen Aussagen heraushören, während sich andere ausschließlich mit dessen sozialen und politischen Konsequenzen befassen. Nicht selten sieht es so aus, als stünden sich damit unversöhnliche Lager gegenüber. In dieser Situation ist es mehr als eine Frage systematischer Perfektion, es ist eine Sache vitaler Notwendigkeit, daß man möglichst alle Dimensionen des Evangeliums in den Blick rückt. Das ist in Nairobi geschehen, wenn auch deren konkreter Zusammenhang nicht hinreichend deutlich wurde. Zumindest wurden der Ort und die Art markiert, welche die zerstrittenen Christen zusammenbringen können: Nicht taktisches Wohlverhalten, nicht billiger Kompromiß, nicht ein liberales „laisser faire laisser aller" helfen weiter, sondern das Hinhören auf das eine Evangelium und der Versuch, es unverfälscht und unverkürzt zu bezeugen. Die Sektion I sagt dazu: „Die Verkündigung des Evangeliums umfaßt immer folgende Elemente: die Ankündigung des Reiches und der Liebe Gottes durch Jesus Christus; das Angebot der Gnade und Vergebung der Sünde; die Einladung zur Buße und zum Glauben an ihn; den Ruf zur Gemeinschaft in Gottes Kirche; den Auftrag, Gottes erlösende Worte und Taten zu bezeugen; die Verantwortung, sich am Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde zu beteiligen; die Verpflichtung, all das anzuprangern, was menschlicher Ganzheitlichkeit im Wege steht; und eine Hingabe, die das eigene Leben aufs Spiel setzt." [9]

Mit aller Entschiedenheit hat Nairobi bekundet, daß alle Christen berufen und verpflichtet sind, das eine Evangelium weiterzugeben.

3. Impulse zur Wieder- und Weitergabe des ganzen Evangeliums

Allzuoft tun Christen so, als seien sie als Richter über das Evangelium gesetzt; in Wahrheit sind sie berufen, seine Zeugen zu sein. Nairobi hat diese Pflicht eindringlich bewußt gemacht. Es hat gezeigt, in welchem Geist man ihr nachkommen muß, und hat beachtliche Ansätze gefunden, das Zeugnis inhaltlich zu artikulieren.

In der Tat steht es „nicht in unserem Belieben, die Frohe Botschaft für uns zu behalten. Wenn das Evangelium nicht mitgeteilt wird, so ist das ein Widerspruch in sich" [10].

Dankbarkeit, Gehorsam und Solidarität sind dazu vonnöten: „Evangelisation kommt aus der Dankbarkeit für Gottes aufopfernde Liebe, aus dem Gehorsam gegenüber dem auferstandenen Herrn. Evangelisation ist gleich einem Bettler, der einem anderen Bettler sagt, wo sie beide etwas zu essen finden können." [11]

Will man sich der Aufgabe stellen, „gemeinsam den Inhalt des christlichen Glaubens so umfassend wie möglich zu verkünden" [12], muß man versuchen, dafür die rechten Worte zu finden. Manches von dem, was Nairobi in dieser Hinsicht

gesagt hat, wurde bereits erwähnt[13]. Wir können die verschiedenen Ansätze so zusammenfassen: Der ganze Christus wirkt durch die ganze Kirche für die ganze Welt zur Verherrlichung Gottes und zum Heil aller. Was das näherhin besagt, soll in der Folge zur Sprache kommen.

b) DER GANZE CHRISTUS

Bekenntnis zu Christus heute" lautete das Thema der Sektion I. Man war überrascht, daß gerade diese Aufgabenstellung den stärksten Zuspruch fand, so daß längst nicht alle, die es wünschten, hier mitarbeiten konnten. Gewiß war das ein gutes Zeichen, konnte man doch unschwer vor Beginn der Konferenz prophezeien, daß sie nur in dem Maße zu Freiheit und Gemeinschaft verhelfen würde, wie es ihr gelinge, den ganzen Christus zu bezeugen[14].

Was ist diesbezüglich geschehen? Als erstes ist festzuhalten, was die meisten Medien kaum für erwähnenswert gehalten haben: daß die Versammlung sich immer wieder zum gottesdienstlichen Bekenntnis vereint hat. Dem Christusgeheimnis gegenüber ist ja doch der Lobpreis der Gemeinde mehr gemäß als die lehrhafte Formulierung[15] (vgl. I,6: „Die Doxologie ist das allerhöchste Bekenntnis, das all unsere Trennungen übersteigt"). Gleichwohl brauchen wir auch diese. Geht man den einzelnen Beiträgen dazu nach und versucht, sie zusammenzuordnen, so unterschiedlich sie im einzelnen sind, so ergibt sich diese: Nach dem Zeugnis von Nairobi ist Jesus Christus 1. der eine Herr, 2. der Gekreuzigte und Auferstandene, 3. der Erlöser, der Freiheit und Gemeinschaft in Fülle schenkt.

1. Der eine Herr

Nachdrücklich hat sich Nairobi zu Jesus Christus „als dem einzigen Heiland und Herrn" bekannt[16]. Er ist der eine Mittler und Hohepriester[17], der wahre und treue Zeuge, „der Christus Gottes"[18]. Von seiner einzigartigen Gottessohnschaft ist nicht in derselben Klarheit und Entschiedenheit die Rede. Immerhin finden sich Ansätze, die nicht überhört werden sollten. Dieser eine Herr ist für uns in den Tod gegangen und ist vom Vater auferweckt worden.

2. Der Gekreuzigte und Auferstandene

Es lag nahe, daß eine Versammlung, die so stark mit dem Leid in aller Welt konfrontiert wurde, besonders davon berührt war, daß der Herr dieses Leid auf sich genommen hat. Man kann geradezu sagen, „daß Gott sich vollkommen mit der leidenden Menschheit identifiziert"[19]. „Gott nahm in Jesus Christus die ganze Last menschlicher Sünde und Schwäche auf sich"[20]. „In seiner Selbsthingabe am Kreuz erlöst er uns von der Sünde und von den gottlosen Mächten und versöhnt die Schöpfung mit Gott."[21]. „Hinter dem Kreuz steht die Auferste-

hung“ [22]: Das wird nicht verschwiegen, wenngleich das Ostergeschehen hinter dem Karfreitag zurücktritt.

3. Der Erlöser

Dieser eine, gekreuzigte und auferstandene Herr schenkt in einzigartiger Weise Freiheit und Gemeinschaft. Eindrucksvoll ist das im Bericht der Sektion II bezeugt. Dort heißt es im Blick auf den Herrn: „Wir haben ihn besser kennengelernt als den Gott, der uns zur Einheit in ihm befreit und uns in seiner Freiheit eint. Er selber geht uns voran in der Freiheit, zu der er uns befreit, wie in der Einheit, die uns verbindet; in ihm finden wir die Freiheit, die uns nicht voneinander trennt, und eine Einheit, die wünschenswerter Vielfalt keine Uniformität aufzwingt.“ [23]

Sich zu diesem Christus bekennen vollzieht sich „nicht nur äußerst persönlich, sondern auch wesenhaft gemeinschaftlich“ [24]. Deshalb sind Christus und die Kirche untrennbar verbunden. Zum ganzen Christus gehört die ganze Kirche.

c) DIE GANZE KIRCHE

„Die am Leben Christi teilhaben und ihn als Herrn und Heiland, Befreier und Einiger bekennen, bilden eine Gemeinschaft, die vom Heiligen Geist geschaffen und erhalten wird.“ [25] Eben deshalb steht es uns nicht frei, die größere Einheit zu suchen, wir müssen es! „Weil die Bekehrung zu Christus und die Mitgliedschaft zu dem bekennenden Leib Christi notwendig zusammengehören, gilt unsere leidenschaftliche *Sehnsucht* und unser *Streben* einer weltweiten Gemeinschaft.“ [26] Nairobi hat dieses Ziel klarer und entschiedener angesprochen, als das bei früheren Vollversammlungen der Fall war (1), es hat zudem dazu aufgerufen, dieses Ziel mit ganzer Kraft (2) und mit allen Gliedern (3) zu erstreben.

1. Die ganze Einheit

Lange Zeit hat sich der Weltrat der Kirchen auffällig zurückgehalten, wenn es darum ging, die Konkretgestalt der christlichen Einheit zu bestimmen. Das ist dem verständlich, für den die Einheit zum Wesen der Kirche gehört. Tut sie das, dann kommt in dem Einheitsverständnis die gesamte Sicht der Kirche zur Sprache und zur Auswirkung. Wie also sollte der Ökumenische Rat eine generelle Formel finden, die dem unterschiedlichen Selbstverständnis seiner Gliedgemeinschaften auch nur einigermaßen gerecht würde? Um so erstaunlicher ist die Formulierung, die in Nairobi beschlossen wurde. Sie ist nicht Teil eines Textes, der den Kirchen zum Studium vorgelegt wird; sie ist ein wesentliches Element der Verfassung, die für alle Mitglieder verbindlich ist. Bei der anstehenden, seit längerem vorbereiteten Revision hat man als erste Aufgabe des Ökumenischen

Rates[27] genannt, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube“[28]. Jeder der damit genannten Komponenten der Einheit kann der Katholik voll zustimmen. Natürlich ist nicht zu übersehen, daß diese auf recht unterschiedliche Weise interpretiert werden können; das ändert nichts daran, daß sich hier in neuer Weise eine erfreulich breite Basis der Gemeinsamkeit abzeichnet. Können viele miteinander diese Zielvorstellung bejahen, dann sollten sich Mittel und Wege finden, die noch offenen Einzelheiten zu klären.

Die Sektion II hat diese Arbeit bereits in Angriff genommen. Dabei wurden drei Aspekte besonders ins Licht gerückt: der Begriff der konziliaren Gemeinschaft, die Korrelation Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit und die Grundstruktur Einheit in Vielheit.

Wie weniges sonst kann der Begriff der *konziliaren Gemeinschaft* Größe und Elend der Ökumene bewußt machen: Er kann das Ziel der Einheit verdeutlichen und zugleich wichtige Phasen des Weges erhellen. Ist die eine Kirche wesenhaft konziliare Gemeinschaft, dann muß ihr Leben auf allen Ebenen dieser Eigenart entsprechen. Versteht man Konziliarität im Sinne der alten Kirche, kommt man an der Feststellung nicht vorbei, daß die Christenheit sich heute in einem vorkonziliaren Stadium befindet und daß auch die Vollversammlung lediglich ein vor-konziliares Geschehen ist[29]. Überdies zeigt sich, daß die einzelnen Gliedgemeinschaften das Wort „konziliar“ nicht nur unterschiedlich, sondern teils geradezu gegensätzlich interpretieren.

Der Spannungsbogen *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, bereits 1971 in Löwen angepeilt[30], kann signalisieren, wie die Kirche in ihrem Wesenselement Einheit mit der gesamten Menschheit verbunden ist. Angesichts des stärker werdenden Trends zur Vereinigung der Menschheit kommt dieser Korrelation zunehmend Bedeutung zu. Sie kann helfen, die kurzschlüssige Identifizierung von Kirche und Welt wie die Verweltlichung der Kirche von innen her zu überwinden; sie kann zudem davor bewahren, zu trennen, was Gott verbunden hat.

Die Grundstruktur *Einheit in Vielheit* betrifft das Leben jeder christlichen Gemeinschaft in sich und das Verhältnis aller zueinander. Daß die kirchliche Einheit nicht *trotz* aller Verschiedenheiten besteht, daß sie vielmehr *in* ihnen lebt, hat den letzten Grund im Geheimnis der Dreieinigkeit. Allein von dort her können Christen befähigt werden, sich der Versuchung zu widersetzen, die Einheit auf Kosten der Verschiedenheit oder aber die Verschiedenheit auf Kosten der Einheit zu suchen. Was an Besonderheit muß um des Ganzen willen geopfert, was muß um des Ganzen willen bewahrt werden? Vor diese Frage sind alle Christen ge-

stellt. Sie berührt sowohl ihre Glaubensgeschichte wie den gesamten sozio-kulturellen Kontext. Natürlich ist mit dem gemeinsamen Ja zur Grundstruktur Einheit in Verschiedenheit noch nicht ein Patentrezept für jedes Einzelproblem gegeben; wohl aber ist das Fundament gefunden und ein Grundgesetz des Hauses mit vielen Wohnungen entdeckt, das es zu erbauen gilt. Die Tatsache, daß dabei zuerst Gott am Werk ist, macht den Einsatz aller nicht überflüssig. Zur Befreiung durch den Herrn gehört gerade dieses, daß alle unsere Kräfte entbunden und in den Dienst des Ganzen gestellt werden.

2. Mit ganzer Kraft

Es genügt nicht, das eine oder andere mit dem Einsatz der ganzen Kraft zu versuchen, die einem persönlich gegeben ist. Allzuoft ist dabei die Einheit gefährdet, wenn nicht gar verloren worden. Gefordert ist, daß unsere Mühe allen wesentlichen Werken gilt. Natürlich kann kein einzelner sie allesamt vollbringen. Um so mehr ist es geboten, für alle offen zu sein, ihre innere Verbundenheit zu sehen und sehen zu lehren und – wo immer möglich – zu verstärken. Die Vollversammlung hat einen wichtigen Beitrag dazu geleistet. Er kann helfen, die auf Schritt und Tritt drohenden Polarisierungen zu überwinden.

Besonders akut sind die verschiedenen Hinweise darauf, daß die Kirche zur Evangelisation *und* zur sozialen Aktion berufen und verpflichtet ist: „Wir sind beauftragt, das Evangelium von Christus bis an die Enden der Erde zu verkündigen. Gleichzeitig sind wir in den Kampf gestellt, Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit auf allen Ebenen der Gesellschaft nach Gottes Willen zu verwirklichen.“ [31] Gewiß dürfen Verkündigung und sozialer Einsatz nicht gleichgesetzt werden; ebensowenig sind sie auseinanderzureißen. Die Botschaft von der Liebe Gottes besagt ja doch, daß diese dem ganzen Menschen und der ganzen Welt dient. Will man sie glaubwürdig bezeugen, muß man „allen alles“ werden [32]. Demgemäß genügt ein bloß verbales Bekenntnis ebensowenig wie eine nur innerliche Gläubigkeit. „Das *Bekenntnis zu Christus und die Bekehrung zur Jüngerschaft gehören untrennbar zusammen* ... wenn wir uns unsere Jüngerschaft nicht etwas kosten lassen, werden die Menschen zögern, unserem Bekenntnis Glauben zu schenken.“ [33] „Unser Bekenntnis zu Christus heute würde Gottes Menschwerdung leugnen, wenn es auf bestimmte Lebensbereiche beschränkt bliebe. Es betrifft das menschliche Leben als Ganzes; unsere Worte und Taten; unser Leben als Individuum und in der Gemeinschaft; unseren Gottesdienst und unser verantwortliches Dienen; unseren eigenen und den ökumenischen Kontext.“ [34]

Zu den Spannungspolen ganzheitlichen christlichen Handelns gehört des weiteren die „Integrierung von Anbetung und Handeln“ [35]. Es verdient festgehalten zu werden, daß man sich in Nairobi immer wieder daran gemacht hat, selber

diese Integrierung zu suchen und zu versuchen. Trotz des umfangreichen Programms hat man Zeit und Raum für Gottesdienste verschiedenster Art gefunden. Wiederholt ist es gelungen, den Aktionsbezug des geistlichen Lebens und die Spiritualität alles rechten Agierens deutlich werden zu lassen. Daß und wie man Gebet und Beratung, Besinnung und Diskussion zu verbinden wußte, war geradezu modellhaft für die immerzu aufs neue anzustrebende Integrierung von Gottes- und Weltdienst. So wurde ein Stück von dem realisiert, was die Sektion IV postuliert hat: „Wir müssen ständig prüfen, ob Liturgie und Leben im Handeln der Kirche getrennt werden. Die Liturgie muß uns zur Teilnahme an der Gemeinschaft Gottes bewegen und uns veranlassen, zu dienen und Zeugnis abzulegen in der Welt und für die Welt." [36]

Dazu gehört auch die Solidarität mit den Leidenden. Wiederum ist das Miteinander von Liturgie und Aktion vonnöten: „Die Kirchen müssen alles versuchen, durch ihr Zeugnis, ihre Fürbitte, durch praktische Hilfe und Unterstützung die Leiden ihrer Mitmenschen zu lindern." [37] „Die Kirchen mögen Wege finden, daß die, die um Christi willen leiden, namentlich ins Fürbittegebet in allen Gemeinden aufgenommen werden und daß die Gläubigen etwas über die Lage dieser Menschen erfahren. Keiner, der gefangen ist, gefoltert, gequält oder verfolgt wird, sollte der Wachsamkeit der betenden Kirche entgehen." [38] Leider kann man nicht sagen, daß die Not der Verfolgten auch nur annähernd in Nairobi zur Sprache gekommen sei. Was aus mancherlei Gründen auf öffentlicher Bühne nicht geschehen ist, hat sich immerhin auf mancherlei Weise im Gespräch einzelner Mitglieder und kleinerer Gruppen zugetragen. Manch einem mag dabei bewußt geworden sein, wie sehr die leidenden Glieder der Hilfe bedürfen und wieviel alle anderen ihrer Hilfe verdanken. Das klingt an, wenn zum Thema „Christliche Authentizität" gesagt wird: „Wenn wir unsere Erfahrungen miteinander teilen, dann sehen wir, wie oft Christus heute nicht durch lautes und wortreiches Reden oder aufwendige Aktionsprogramme verschiedenster Art bekannt wird, sondern gerade in der Stille einer Gefängniszelle oder einer in ihren Möglichkeiten zwar eingeschränkten, trotzdem aber dienenden, wartenden und betenden Kirche. Auch heute sind wir, wie es in der gesamten Geschichte der Kirche der Fall war, gesegnet mit Menschen, die zu Märtyrern werden, mit Bekennern ‚bis in den Tod'." [39] Gerade hier wird deutlich, wie sehr alle Gläubigen in den Dienst des Ganzen gerufen sind.

3. Mit allen Gliedern

Die ökumenische Bewegung ist zu dem geworden, was sie ist, weil Christen aus allen Bereichen kirchlichen Lebens sich herausgefordert wußten und zueinander gefunden haben. Auch das künftige Wohl und Wehe wird davon abhängen,

ob und wie sich alle miteinander engagieren: Amtsträger und Kirchenvolk, Wissenschaftler und Praktiker, Alte und Junge, Gesunde und Kranke, Arme und Reiche, Männer und Frauen, Menschen aller Rassen und aller Klassen. Auch dazu sind Nairobi wichtige Impulse zu verdanken.

Aufs neue wurde deutlich, daß es auf jeden einzelnen ankommt. So heißt es im Blick auf die fundamentale Christenpflicht: „Evangelisation kann nicht an Spezialisten oder Sonderorganisationen delegiert werden. Sie ist der ‚ganzen Kirche' anvertraut, dem Leib Christi, in dem die besonderen Gaben und Funktionen aller Glieder nur Ausdruck des Lebens des ganzen Leibes sind."[40]

Sieht man demgegenüber den christlichen Alltag, dann wird einem schmerzlich bewußt, wie unzureichend diesem Prinzip entsprochen wird. In drei Sektoren treten besondere Diskrepanzen zutage: bei dem Engagement der Frauen, der Behinderten und der Vertreter der sogenannten Dritten Welt. Die Vollversammlung hat sich diesen Mißständen gestellt und Auswege gesucht. Auch wenn das nicht immer geschickt geschah und man gelegentlich von einem Extrem ins andere zu fallen drohte, ist aufs Ganze gesehen Beachtliches geschehen.

Bezüglich der Stellung der Frau im kirchlichen Leben hatte man einen ersten Fortschritt dadurch erzielt, daß in der Versammlung mehr Frauen vertreten waren, als das bislang der Fall war. Ein halber Tag wurde im Plenum ausschließlich dem Thema: „Die Frau in einer sich wandelnden Welt" gewidmet. Leider kam dabei der biblisch-theologische Aspekt zu kurz. Gerade die Besinnung auf die Bedeutung der Frau in der biblisch bezeugten Heilsgeschichte kann bewußt machen, daß es um mehr geht als um ein modernes Emanzipationsproblem; sie könnte helfen, Irrwege der Vergangenheit als solche auszumachen und sie zu verlassen, ohne flugs den nächsten Irrweg einzuschlagen. Mehrfach zeichnete sich in den Diskussionen die Gefahr einer Gleichmacherei ab, die weder dem Mann noch der Frau, weder der Gemeinschaft noch dem einzelnen gerecht wird. Sie bedrohte hinsichtlich der Amtsfrage ernstlich den ökumenischen Frieden. Das wurde blitzartig deutlich, als trotz des Widerstandes der Orthodoxie noch der zweite Bericht der Sektion V die Empfehlung aussprach, daß der Ökumenische Rat „diejenigen Mitgliedskirchen, die keine theologischen Einwände gegen die Ordination von Frauen haben und sie grundsätzlich bejahen, auffordert, die Ordination nicht aus Gründen der Zweckmäßigkeit oder aus ‚ökumenischen Erwägungen' zu unterlassen, sondern umgehend zu beschließen, Frauen zu allen ordinierten Ämtern zuzulassen"[41]. Bedenkt man, wie sehr die Frage der Frauenordination den so hoffnungsvoll begonnenen und erfreulich fortgeschrittenen katholisch-anglikanischen Dialog belastet hat, dann wird man alles tun, daß nicht durch vorschnelle Festlegungen neue Gräben aufgeworfen werden.

Einhellige Zustimmung verdienen die Impulse hinsichtlich der Behinderten. Natürlich ist hier allerhand zu tun; gleichwohl geht es zunächst darum, empfänglich und dankbar für die Hilfe zu sein, die gerade sie und nur sie zu schenken vermögen. Allzuoft werden die Behinderten „als die Schwachen behandelt, die bedient werden müssen, und nicht als völlig verpflichtete und integrierte Glieder des einen Leibes Christi und der einen Menschheitsfamilie; man ignoriert den besonderen Beitrag, den sie leisten können. Dies ist besonders schwerwiegend, weil Behinderungen zunehmend auftreten, und zwar in allen Teilen der Welt. Erwachsene und Kinder werden durch Unfälle und Krankheiten zu Invaliden; viele andere werden unter dem Druck sozialer Veränderungen und der Lebensverhältnisse in der Großstadt seelisch geschädigt; Millionen von Kindern werden durch genetische Schäden und Hungersnöte physisch oder geistig beeinträchtigt“ [42]. Damit ist nicht nur ein allfälliger sozial-karitativer Einsatz geboten; es geht um das Leben der Kirche selbst, um ihre Verkündigung, ihren Dienst und letztlich ihre Existenz. „Die Kirche kann ‚die in Christus offenbarte volle Menschlichkeit‘ nicht beispielhaft darstellen, die gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen nicht bezeugen noch Einheit in der Vielfalt erlangen, wenn sie weiterhin die soziale Isolierung behinderter Menschen hinnimmt und ihnen die volle Beteiligung an ihrem Leben verweigert. Die Einheit der Gottesfamilie ist beeinträchtigt, wo diese Brüder und Schwestern als Gegenstand herablassender Barmherzigkeit behandelt werden. Und sie ist zerbrochen, wo sie völlig ausgeschlossen bleiben“ [43].

So etwas wie herablassende Barmherzigkeit hat lange auch die Haltung der westlichen Christenheit den Menschen Afrikas und Asiens gegenüber geprägt – auch dann, wenn diese zum Glauben gekommen waren. Selbst wenn man es dabei gut meint, wird auf solche Weise schwerer Schaden angerichtet. Inzwischen hat sich die Situation grundlegend geändert. Mit der politischen und kulturellen Selbständigkeit erstrebt die Dritte Welt auch ein neues, authentisches christliches Leben. Eine Reihe verheißungsvoller Ansätze dazu zeichnen sich bereits ab. Nicht selten kann man allerdings auch den Eindruck gewinnen, es drohe in allen genannten Bereichen das Übel des Nationalismus, wenn nicht gar des Tribalismus. Durch das Fehlverhalten der Vergangenheit verunsichert haben viele Christen den Mut zur kritischen Hilfe und zur Unterscheidung der Geister verloren. Das hat unter anderem zur Folge, daß gelegentlich der Verweis auf die einheimische Authentizität und Identität wie eine Berufung auf eine letzte dogmatische Instanz aufgefaßt wird.

Im Spektrum von Nairobi haben alle eben charakterisierten Haltungen ihren Niederschlag gefunden. Immerhin ist es auch gelungen – und zwar nicht zuletzt durch die Hilfe der Hauptbetroffenen –, sich auf einige wichtige Grundgegeben-

heiten zu besinnen. Das kann dazu beitragen, daß nicht der Kontinentalismus an die Stelle des Konfessionalismus tritt und ein Mythos von Blut und Boden die christliche Botschaft zurückdrängt. Auf die diesbezüglichen wechselseitigen Aufgaben hat namentlich die Sektion III verwiesen. Sie hat zwei akute Gefahren signalisiert: „einerseits die Arroganz, die im Kulturimperialismus zum Ausdruck kommt, und andererseits die Gefahr des Egoismus, der sich im kulturellen Isolationismus widerspiegelt“ [44]. Der Auftrag der Kirche lautet entsprechend, „zu jeder Kultur kritisch, schöpferisch und erlösend in Beziehung zu treten“ [45]. Die Glaubens- und Lebensgrundlage für solch einen Einsatz ist in Jesus Christus – und nur in ihm – gegeben. Er „bejaht und richtet“ alle Kultur und alle Kulturen. „Jesus Christus stellt das wahrhaft Menschliche in jeder Kultur wieder her... Jesus Christus bietet uns Befreiung von kultureller Überheblichkeit und Selbstgenügsamkeit an, er vereinigt uns in einer Gemeinschaft, die alle individuellen Kulturen transzendiert“ [46]. Jesus Christus beruft und sendet jeden einzelnen und alle zusammen zum Dienst an der ganzen Welt.

d) DIE GANZE WELT

Nairobi war in mehrfachem Sinn eine *Welt*konferenz. Wiederholt konnte man den Eindruck gewinnen, den Realitäten der Welt sei die Direktive überantwortet worden. Manchem drängte sich zudem die Sorge auf, selbst die Methode würde maßgeblich von der Welt geprägt: von ihren gruppen- und massenpsychologischen Finessen sowie von ihren politischen Interessen, Systemen und Praktiken. Auf der Bühne der Vollversammlung trat in Erscheinung, was die Mitglieder des Ökumenischen Rates jahrelang leidenschaftlich bewegt hatte. Erneut stellte sich die Frage: Was fordert die Welt in dieser unserer Geschichtsstunde von den Christen? Vor und während der Konferenz gingen die Antworten auf diese Frage weit auseinander. So kann man denn auch nicht sagen, diese Frage sei erledigt worden. Eher läßt sich behaupten, sie sei erst jetzt in ihrer Totalität und ihrer Radikalität bewußt geworden. Eben dieses Geschehen, das auf den ersten Blick wie ein Fehlschlag anmuten mag, ist – genau gesehen – ein Gewinn, der allen zugute kommen kann: In neuer Weise zeigten sich die Dimensionen unserer Welt (1) und unserer Weltverantwortung (2).

1. Dimensionen

Es lag nahe, daß die erste Vollversammlung in Afrika besonders durch die Dritte Welt herausgefordert wurde. Erstmals war von den Gliedgemeinschaften her eine wirkliche Repräsentation der Weltchristenheit und nicht nur eine mehrheitlich westlich geprägte Konferenz gegeben. Vertreter der Dritten Welt tauchten nicht wie exotische Randsiedler auf; sie bestimmten auf weite Strecken nicht

nur optisch und akustisch die Szene. Der Ort Nairobi tat ein Übriges. Er konfrontierte tagtäglich mit den Realitäten der Dritten Welt. Auf engstem Raum begegneten gekonntes Management und unbewältigte Not, Hypermodernes und Uraltes, unermeßlicher Reichtum und bitterste Armut. Das kirchliche Leben im allgemeinen und mancherlei Beiträge zum Gelingen der Vollversammlung im besonderen vermittelten tiefe Eindrücke von der spezifischen Begabung und schöpferischen Vitalität der einheimischen Christen. So kam es, daß die Dritte Welt nicht als Empfänger westlicher Wohl- oder Untaten in Erscheinung trat, sondern als andersgearteter, aber gleichberechtigter und -befähigter Partner agierte. Andeutungsweise zeichnete sich ab, wie eine wahrhaft katholische Fülle aussehen kann, wenn Christen aus aller Welt ihre je besonderen Gaben und Gnaden ins Ganze einbringen.

So viel und so gut man sich mit der Dritten Welt befaßte, wichtiger und am Ende auch für diese hilfreicher war es, daß aus der Konzentration nicht eine Fixierung wurde, daß man den Blick über ihre Grenze hinaus auf den gesamten Erdkreis lenkte. – Bei Licht betrachtet ist bereits das Reden von „der Dritten Welt" eine problematische Sache. Die einen tun es überheblich, indem sie ihre Zugehörigkeit zur ersten oder zweiten Welt als besonderen Vorrang werten, andere reden von der Dritten Welt so ähnlich wie man seinerzeit in Deutschland vom „Dritten Reich" sprach. In Wahrheit gibt es nicht mehrere „Welten" nebeneinander; wir leben in *einer* Welt; allen Spaltungen zum Trotz zeigt sich immer mehr ihre vielfältige Verbundenheit. Das nimmt dem Skandal der kulturellen und sozialen Diskrepanzen nichts von seiner Härte, macht diese vielmehr erst voll bewußt. Würde es sich um verschiedene Welten handeln, brauchten einen enorme Unterschiede weder zu verwundern noch zu bedrücken. Geht es aber um *eine* Welt, dann sind deren Mißstände eine Herausforderung aller Verantwortlichen.

In unseren Tagen ist die Situiertheit unserer Welt zu einer lebensgefährlichen Bedrohung aller geworden. Das hat namentlich der australische Methodist Charles Birch der Vollversammlung bewußt gemacht[47]. Er zeigte auf, daß die konkreten Einzelprobleme lediglich die Spitzen von Eisbergen sind, die das Schiff der Menschheit gefährden. „Die Welt gleicht einer Titanic auf Kollisionskurs", lautete seine einprägsame Formulierung. Er fügte hinzu: „Den großen unsichtbaren Teil des Eisbergs bilden die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen und die geistige Desorientierung über den Sinn des Lebens."[48] Letzten Endes geht es um die Grundfragen des Menschen nach dem Woher, Wohin und Wozu. Eben deshalb ist der Glaube gefragt. Allzulange haben die Christen das nicht erkannt. So trifft die alarmierende Feststellung von Birch auch sie: „Noch tanzt die politische und wirtschaftliche Führung auf Deck, der

Kurs aber bleibt unverändert."[49] In hohem Maße hat die Spaltung der Christenheit zu diesem Desaster beigetragen. Sie brachte es mit sich, daß viele Energien gegeneinander mobilisiert wurden, die der aktiven Weltverantwortung entzogen blieben. Streitigkeiten über Kontroversfragen absorbierten Kräfte, die man den Mitmenschen schuldete. So kam es, daß man wer weiß wie oft vor den stärker werdenden weltlichen Mächten kapitulierte, zunächst vor der einen und andren und schließlich vor der Welt insgesamt. Dadurch wiederum degradierte man sich selbst zu einem belanglosen Teil in der Welt, statt mit ganzer Kraft für das Ganze einzustehen. Um nichts weniger geht es aber. Auch wenn man sich in den globalen Dimensionen der gesamten Menschheit bewegt, ist der Horizont noch zu eng. Zu unserem Lebensbereich und zu unserer Verantwortung gehört alles, was ist.

Während andere Wesen in eine Umwelt gebannt sind und nur von dieser berührt und gefordert werden, ist der Mensch ins Ganze der Welt hineingestellt. Deshalb lassen sich seine Probleme erst dann vollauf bewältigen, wenn sie im Bezug auf das Ganze gesehen und angegangen werden. Eindrucksvoll hat Charles Birch das im Blick auf die konkreten Herausforderungen unserer Zivilisation bewußt gemacht. Er hat damit eine wahrhaft ökumenische Aufgabe in den Blick gerückt. Noch so gut gemeinte Einzelaktionen helfen nicht weiter, wenn es nicht gelingt, das Verhältnis zur gesamten Schöpfungswirklichkeit grundlegend zu erneuern. Damit ist einer jener Punkte markiert, an denen zutage tritt, daß die Christen gerade dann der Menschheit den größten Dienst erweisen, wenn sie ihr Ureigenstes unverkürzt in den Weltprozeß einbringen. Daß sie diesbezüglich – nicht zuletzt der Glaubensspaltung wegen – immer wieder versagt haben, hat unsere katastrophale Situation entscheidend mitbedingt. „Eingeschüchtert von der säkularen Welt haben Kirchen und Theologen die Aufgabe der Interpretation des Verhältnisses des Menschen zur Natur offenbar einer mechanistischen (falsch verstandenen) Wissenschaft und materialistischer Philosophie überlassen... So kam es zur stillschweigenden Übernahme der herrschenden Weltsicht, und keine klare, einheitliche Stimme erhob sich, um das Gegenteil zu sprechen"[50]. Auch in Nairobi ist das nicht geschehen. Immerhin finden sich wichtige Anstöße und Ansätze. Die theologisch dichteste Aussage bietet die zweite Fassung des Sektionsberichtes VI. Dort heißt es: „Wir haben unsere Beziehungen zueinander und zur ganzen Schöpfung mißbraucht, weil wir vergessen haben, wer wir sind und woher wir kommen. Die Schöpfung ist Ausdruck der überströmenden Liebe des Schöpfergottes, sie ist die Verkörperung des Lebens der Trinität selbst. Sie sollte Ausdruck des Lebens Gottes sein. Die Harmonie der Schöpfung ist Abbild der trinitarischen Gemeinschaft Gottes. So wäre die Menschheit eins mit der Schöpfung gewesen. Die Erbsünde der Menschheit bestand darin, daß sie sich

zur Ichbezogenheit entschloß, statt Sinn und Erfüllung ihres Lebens in der Bezogenheit auf Gott in seiner Schöpfung zu suchen. Darin besteht auch heute unsere Sünde, die Ursache unserer gegenseitigen Entfremdung, unserer Entfremdung von der Natur, vom Kosmos und von Gott" [51]. Aus dieser Not kann sich keiner aus eigener Kraft befreien. Hier sind alle auf die Hilfe des Herrn angewiesen. Der Glaube weiß, daß Christus diese Hilfe schenkt. Er will mehr als das Heil einzelner Seelen. „Er ruft uns aus der Sklaverei in unserer quälenden Ichsucht in die wahre Freiheit der Kinder Gottes und in ein Zu-Hause-sein in der Schöpfung. Er ruft uns zur Freiheit in der Gemeinschaft, in der Heiligung, in der Fülle, in unseren mitmenschlichen Beziehungen, in einem sinnvollen Leben, in aufopfernder Liebe und Freude. Das ist neue Schöpfung und die Wiederherstellung der Schöpfung" [52]. Der Christ darf diese Wahrheiten nicht für sich behalten. Sie gehören zu dem Brot des Lebens, das er mit allen zu teilen hat.

2. Weltverantwortung

Wie vom Wort Gottes kann man auch von dem, der es weitergibt, sagen: „Das Feld ist die Welt" [53]. „Unser Gehorsam gegenüber Gott und unsere Solidarität mit der menschlichen Gemeinschaft fordern von uns, Christi Gebot zu erfüllen und Gottes Liebe allen Menschen, allen Klassen und Rassen, auf allen Kontinenten, in allen Kulturen, in allen Situationen und in allen geschichtlichen Zusammenhängen kundzutun" [54]. Uns ist aufgetragen, zur ganzen Welt und für sie zu sprechen und in bestimmtem Sinn auch für sie zu handeln.

„In all unserer Unvollkommenheit und Gebrochenheit sind wir aufgerufen, uns demütig und freudig in den Dienst der noch unerfüllten Mission zu stellen. Wir sind beauftragt, das Evangelium in die ganze Welt zu tragen und ihm den Weg in alle Bereiche des menschlichen Lebens zu bahnen" [55]. Das ist nur zu verwirklichen, wenn wir in tiefer und fester Gemeinschaft mit Christus und mit allen unseren Mitmenschen leben. Daher müssen wir „nach einer *Gemeinschaft der gemeinsam Suchenden* streben" [56]. Von uns aus haben wir nicht das Recht, irgendeinen daraus auszuschließen. In besonderer Weise ist den Christen die Solidarität mit den anderen Religionen aufgetragen. Viele werden Tag für Tag mit dieser Aufgabe konfrontiert. Angesichts der drückenden Mehrheit Andersgläubiger stellt sich mit der Frage nach dem eigenen Glauben auch die nach dem Heil der anderen. Sie spüren besonders, daß es nicht genügt, nach guten Spielregeln ein faires Miteinander einzuüben. Echte Begegnung und wesentliche Hilfen sind vonnöten. Was wäre das auch für ein Dialog, wenn man dem anderen die wichtigsten Wahrheiten vorenthielte! Wie schwer das ist, Glaubensaussagen für und über die Nichtchristen zu machen, hat Nairobi aufs neue gezeigt. So kam man im wesentlichen nicht darüber hinaus, die recht unterschiedlichen Positionen

innerhalb des Weltrates nebeneinanderzustellen. Selbstverständlich dürfen wir dabei nicht stehenbleiben, wir liefen sonst Gefahr, „die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe“ [57] des Christusmysteriums zu verfehlen. Es geht ja nicht darum, neben und außer Christus andere Heilsmöglichkeiten und Heilsmittler anzunehmen, es kommt vielmehr darauf an, zu entdecken und zu bezeugen, auf welche Weise Christus allenthalben am Werk ist. Noch erreichen wir „keinen Konsensus darüber, ob und in welcher Weise Christus in anderen Religionen gegenwärtig ist, aber wir glauben, daß Gott sich in keiner Generation und in keiner Gesellschaft unbezeugt gelassen hat. Und wir können auch nicht die Möglichkeit ausschließen, daß Gott von außerhalb der Kirche zu Christen spricht“ [58]. Ob man gut daran tut, in diesem Zusammenhang von einem „Ökumenismus im weiteren Sinn“ zu reden [59], sei dahingestellt; auf jeden Fall ist die christliche Ökumene hier vor eine Aufgabe gestellt, die ihren gemeinsamen Einsatz fordert. Noch zeigen die unterschiedlichen Einstellungen, wie tief bis zur Stunde konfessionelle Gräben gehen; vielleicht wird ein gemeinsam gefundener Konsens – nicht also ein miteinander ausgehandelter Kompromiß – einmal dartun, wie man in Wahrheit zusammengehört.

In vielem sind die Christen über die Partner- und Zeugenschaft hinaus berufen, Treuhänder der Welt zu sein. Sie haben das Recht und die Pflicht, für deren Belange bei Gott und den Menschen einzutreten. „Wenn der Heilige Geist uns befähigt, Christus heute zu bekennen, sind wir aufgerufen, mit Bedacht und Solidarität für Gottes gesamte Schöpfung zu sprechen und zu handeln“ [60]. Eigentlich gilt das von allem spezifisch christlichen Tun. Was die Bibel auf vielfältige Weise bezeugt, soll bei jedem Glaubenden aufs neue Wirklichkeit werden: daß stellvertretend geredet, gehandelt und gelitten wird. Die Konferenz von Nairobi hat die Christenheit erneut mit dieser Pflicht konfrontiert; daß sie selbst auch versucht hat, ihr nach Kräften sofort zu entsprechen, verleiht ihren Appellen Eindringlichkeit und Überzeugungskraft. Die Skala der Hilfsmöglichkeiten und -notwendigkeiten ist weiter und vielfältiger, als es den meisten bewußt ist: Sie reicht von der Fürbitte bis zum politischen Engagement, von dem einsamen Einsatz des einzelnen bis zur im vollen Licht der Öffentlichkeit unternommenen gemeinsamen Aktion der Weltchristenheit.

Eine fundamentale Bedeutung kommt dabei dem konkreten Sein der Kirche selbst zu: Wenn dort die Einzelaktionen nicht verwurzelt sind, ist es um deren Früchte schlecht bestellt. Überdies hat die Existenzweise der Kirche als solche eine unverzichtbare Funktion für das Schicksal der Welt. In Uppsala hatte man erklärt: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen“ [61]. Kurz zuvor hatte das II. Vatikanische Konzil in einer seiner grundlegenden Aussagen erklärt: „Die Kirche ist ja in

Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ [62]. Die Vollversammlung von Nairobi geht noch weiter: sie sieht in der Kirche geradezu eine Antizipation der neuen, alle vereinenden Gesellschaft: „Als ‚neue Gemeinschaft in Christus‘ ist die Kirche aufgerufen, diese Weltgemeinschaft vorwegzunehmen“ [63].

Die „Weggemeinschaft“ von Nairobi hat wichtige Schritte dazu gewagt. Nun liegt alles daran, daß möglichst viele sich anschließen und weitermachen.

ANMERKUNGEN

[1] II, n. 15, in: H. Krüger und W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 33 (in der Folge mit N zitiert).

[2] Vgl. den Bericht der Sektion I: „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“, in: N. Goodall (Hrsg.), Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, 3–18.

[3] I, n. 68: N 19.

[4] I, n. 63: N 18.

[5] IV, n. 29: N 64.

[6] I, n. 57: N 16.

[7] Gal 1,8.

[8] I, n. 58: N 17.

[9] I, n. 57: N 17.

[10] I, n. 53: N 16.

[11] I, n. 55 f.: N 16.

[12] I, n. 49: N 15.

[13] Vgl. auch die Trinitätszeugnisse I,11: N 7; I, n. 33: N 11 und III, n. 6: N 43.

[14] Vgl. den Beitrag zur Vorbereitungstagung vom 7. bis 10. Oktober 1974 in Arnoldshain: „Der Auftrag von Nairobi in katholischer Sicht“, in: ÖR 24 (1975) 32–48, bes. 34–38.

[15] Vgl. I, n. 33: N 11: „Die Doxologie ist das allerhöchste Bekenntnis, das alle unsere Trennungen übersteigt.“

[16] I, n. 1: N 5; I, n. 33: N 11.

[17] I, n. 3: N 5.

[18] I, n. 7–11: N 6 f.

[19] So die vorläufige Konferenzübersetzung (V, n. 2), die dem (mißverständlichen) revidierten Text vorzuziehen ist, der von „Gottes vollkommener Identität mit der Menschheit“ spricht (V, n. 3: N 74).

[20] V, n. 3: N 74.

[21] I, n. 10: N 6.

[22] V, n. 8: N 75.

[23] II, n. 1: N 25.

[24] I, n. 32: N 11.

[25] I, n. 33: N 11.

[26] I, 16: N 8.

[27] Im Bericht des Generalsekretariates heißt es: „Hier wird die grundlegende Funktion des Rats zum erstenmal positiv formuliert", in: Offizieller Bericht des ZA des ÖRK an die Fünfte Vollversammlung Nairobi 1975, Von Uppsala nach Nairobi, Bielefeld und Frankfurt 1975, 32.
[28] N 327.
[29] Vgl. insbesondere das Referat von J. Deschner: „Sichtbare Einheit als konziliare Gemeinschaft", N 136 f.
[30] Vgl. K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, Stuttgart 1971, 172–240.
[31] I, n. 3: N 5.
[32] 1Kor 9,22.
[33] I, n. 13: N 7.
[34] I, n. 43: N 13.
[35] I, n. 34: N 11.
[36] IV, n. 22: N 62 f.
[37] V, n. 29: N 79.
[38] I, n. 73,6: N 21.
[39] I, n. 47: N 15.
[40] I, n. 61: N 18.
[41] Zweiter Bericht der Sektion V, II.4; vgl. N 89.
[42] II, n. 8: N 28.
[43] II, n. 8: N 28 f.
[44] III, n. 25: N 48.
[45] III, n. 30: N 49.
[46] III, n. 29: N 49.
[47] Vgl. N 146–149.
[48] epd-Dokumentation, Nr. 1/76, 35.
[49] A.a.O. 2.
[50] A.a.O. 10.
[51] VI, n. 57: N 115.
[52] VI, n. 58: N 115.
[53] Mt 13,38.
[54] I, n. 60: N 18.
[55] I, n. 65: N 18.
[56] III, n. 15: N 45.
[57] Eph 3,18.
[58] I, n. 25: N 9.
[59] III, n. 14: N 44.
[60] I, n. 37: N 12.
[61] Sektionsbericht I, n. 20, in: N. Goodall (Hrsg.), Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, 15.
[62] Kirchenkonstitution n. 1.
[63] III, n. 35: N 50.

Die Teilnahme der Orthodoxen Kirche an der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi

VON CHRYSOSTOMOS ZAPHIRIS

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Afrika

Kein anderes Thema wäre so willkommen und so hoffnungsvoll für die ganze christliche Welt, vor allem aber für die Dritte Welt, gewesen wie das Thema der Fünften Vollversammlung „Jesus Christus befreit und eint". Die Bevölkerung Afrikas, die lange unter der Herrschaft unterschiedlicher Mächte gelebt hat, beginnt nun langsam, aber entschieden den Sauerstoff der Freiheit zu atmen und erste schüchterne Schritte in Richtung auf eine ökonomische Selbständigkeit zu tun. Mit Sehnsucht haben die Afrikaner erwartet, aus dem Mund der Kirche das Kerygma Jesu zu hören und so in das Geheimnis des Kreuzes miteinbezogen zu werden. Sie hatten gehofft, die Teilnehmer der Fünften Vollversammlung würden sie an der unaussprechlichen Freude der Auferstehung des Herrn teilnehmen lassen und sich ihrer Armut, ihrer Sklaverei und sozialen Ungleichheit annehmen. Sie wollten die geoffenbarte Wahrheit durch die Tat bewiesen sehen, um durch sie befreit zu werden (vgl. Joh 8,32). Sie wollten persönlich erfahren, daß der Mensch kat' exochen, d.h. daß unser Herr Jesus Christus, der „von dem Gesetz der Sünde und des Todes" (Röm 8,2) befreit und den Menschen „in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes emporhebt" (Röm 8,21), mit ihnen in ihrem schweren Kampf um das Leben ist. Sie haben erwartet, das Kerygma des Apostels Paulus zu hören, das deutlich besagt, daß „Christus uns in der Freiheit befreit hat" (Gal 5,1). Denn „da ist nicht mehr Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus" (Kol 3,11).

Man sollte glauben, daß alle Delegierten der verschiedenen Kirchen in den afrikanischen Kontinent gekommen waren, um „Freiheit zu verkünden" (2Petr 2,19). Wir müssen jedoch eingestehen, daß wir nicht in der Lage waren, den afrikanischen Völkern tatsächlich Künder (ἄγγελοι) der Freiheit zu sein. Denn es gelang uns nicht, uns selbst wenigstens für einige Tage von der westlichen oder sozialistischen Denk- und Lebensweise zu befreien und das Drama der Dritten Welt zu erleben. Durch unsere Anwesenheit in Nairobi konnten wir

nicht in dem erwarteten und erhofften Maß die moralische Solidarität der christlichen Welt mit dem sozialen und politischen Kampf der gesamten afrikanischen Bevölkerung kundtun, ein Kampf, der vom Kerygma und von der Lehre unseres Herrn Jesus Christus und der Apostel nicht unabhängig ist. Unsere Anteilnahme beim unaussprechlichen Drama der afrikanischen Länder war bedeutungslos. Das Mißtrauen der Afrikaner gegenüber allen, die aus der westlichen Welt kamen, war groß und deprimierend. Sie betrachteten uns als Freie, sie glauben jedoch, „daß wir die Freiheit zum Deckmantel für das Böse hätten" (1Petr 2,16).

Immer wieder war in Nairobi die Rede von Freiheit, von sozialer Gerechtigkeit und von Befreiung des Menschen aus etablierten Ordnungen und rassischer Diskriminierung. Der Ökumenische Rat hat es jedoch systematisch vermieden, gegen die soziale Ungleichheit in Kenia selbst Stellung zu nehmen, wo die weißen Reichen von einigen neuen schwarzen Reichen ersetzt wurden, deren luxuriöses Leben ein großes Skandalon für die gesamte Bevölkerung darstellt. In zahlreichen Resolutionen hat man sich einiger ganz bestimmter politischer Themen angenommen, aber niemand hat seine Stimme für jene armen Menschen erhoben, die seit Jahren in den Gefängnissen Kenias leben. Eine solche Tat hätte dem ÖRK moralisches Prestige gegeben und das Mißtrauen der Völker der Dritten Welt gegenüber der christlichen Welt des Westens verringert. Deswegen sollte der ÖRK der afrikanischen Bevölkerung auch durch Taten beweisen, daß er sich weder mit dem Kapitalismus noch mit dem Sozialismus identifiziert, sondern unabhängig von politischen Systemen und Situationen handelt, gemäß dem wahren Wort des Evangeliums (Kol 1,5), das „nicht gefesselt ist" (2Tim 2,9).

Die Anwesenheit der Orthodoxen Kirche

Die Teilnahme der Orthodoxen Kirche war sehr spürbar und fruchtbar. Man kann sagen, daß sie wesentlich zum Erfolg der Fünften Vollversammlung beigetragen hat, zumindest was die theologische Arbeit anbelangt. Obwohl aus unterschiedlichen nationalen Kirchen zusammengesetzt, stellte sich die Orthodoxe Kirche als eine geschlossene Kirche dar, die sich immer in organischer Einheit mit der Alten Kirche befand und als solche ihre Einheit im Glauben, im Kultus und im Erleben ihrer geistigen Tradition bewahrt hat und sich mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche identifiziert.

In Nairobi hat sich die Orthodoxe Kirche nicht auf eine passive Teilnahme an den theologischen Gesprächen beschränkt, wie dies in der Vergangenheit des öfteren der Fall war. Im Gegenteil, ihr Einfluß reichte bis in die Formulierung der verschiedenen Berichte der Sektionen und Subsektionen. Der theologische Charakter einiger dieser Berichte ist ausschließlich auf das Drängen und Be-

harren der orthodoxen Delegierten zurückzuführen. Als Beispiele wären zu nennen: die Betonung des dynamischen Charakters jeder eucharistischen Versammlung, die durch die Heilige Eucharistie die Gemeinschaft der Gläubigen zur Kirche macht und so die Einheit der Lokalkirchen verwirklicht; die Theologie der Lokalkirche in ihrer Beziehung zur Gesamtkirche als einer festen Basis für eine zukünftige Einheit aller Kirchen; die Bedeutung der Einheit der Kirche nicht nur in sich, also horizontal, sondern vor allem in Christus, also vertikal; das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht nur als eine individuelle, sondern auch als eine gemeinschaftliche Praxis; die besondere Bedeutung des Heiligen Geistes bei einem solchen gemeinschaftlichen oder kirchlichen Bekenntnis zu Jesus Christus; die Herausstellung der Liturgie als der wesentlichen Ausdrucksform für das Bekenntnis zu Jesus Christus; das Verständnis von Evangelisation und Mission auf der Basis der kirchlichen Tradition.

Daß alle diese orthodoxen Beiträge das theologische Gespräch in Nairobi so nachhaltig beeinflußt haben, ist nicht nur auf das persönliche Engagement der anwesenden orthodoxen Delegierten zurückzuführen, sondern vor allem auf ihre gründliche Vorbereitung. Eine Veröffentlichung unter dem Titel „Orthodox Contributions to Nairobi" faßte die Ergebnisse der orthodoxen Vorbereitungstagungen in Athen, Zagorsk, Bukarest und Kreta zusammen und diente als Basis für die Gespräche mit den übrigen Mitgliedskirchen des ÖRK. Sie wurde gerade auch von nichtorthodoxen Delegierten dankbar aufgenommen. Hier hat sich bewährt, daß sich die Orthodoxen zum erstenmal seit ihrer Mitgliedschaft im ÖRK nicht mehr getrennt je nach ihren nationalen Kirchen, sondern als eine geschlossene Gruppe auf die Vollversammlung vorbereitet haben.

Diese neue Art und Weise der Mitarbeit der Orthodoxen Kirche im ÖRK entspricht völlig dem Geist ihrer Eingliederung als volle Mitglieder und nicht dem Status eines einfachen Beobachters. Als ein existentielles Glied des ÖRK begnügt sie sich nicht mehr damit, den eigenen Glauben durch Sondererklärungen ihrer Delegierten darzulegen bzw. die offiziellen Berichte der Vollversammlungen abzulehnen. Dadurch wirft sie m.E. die gesamte Frage der orthodoxen Beteiligung an der Arbeit des ÖRK erneut auf. Diese Frage betrifft nicht nur die Orthodoxe Kirche selbst, sondern auch alle anderen Mitgliedskirchen, wenn sie sich ernsthaft um das Ziel bemühen, zu dem sie den ÖRK gegründet haben. Der Rat wird nur dann seinem Ziel näher kommen, wenn die von den Orthodoxen gestellten Voraussetzungen erfüllt werden. Eine vollgültige Mitarbeit der Orthodoxen Kirche müßte voll und ganz ihrer ekklesialen und traditionellen Struktur entsprechen. Darüber hinaus sollte das Ansehen der Orthodoxen Kirche geschützt, ihre Mitarbeit verstärkt und ein Klima der Versöhnung und des Abbaus von gegenseitigem Mißtrauen geschaffen werden, damit der theologische Dialog

der Gleichberechtigten reibungslos und zum Nutzen aller verlaufen kann. Sollte dieser neuen Art der orthodoxen Mitarbeit nicht auf breitester Ebene Rechnung getragen werden, so ist zu befürchten, daß eines Tages die Teilnahme der Orthodoxen im ÖRK überhaupt schwierig, wenn nicht gar unmöglich würde. Weil wir als Orthodoxe Kirche großen Wert auf unsere Mitarbeit im ÖRK legen, appellieren wir an alle, daß sie dieses Problem rechtzeitig und in seinem ganzen Umfang erkennen und sich ihm stellen.

Um nur einige Dimensionen dieses Problems aufzuzeigen, möchten wir zunächst das Beispiel des theologischen Dialogs anführen. Obwohl die protestantische Welt inzwischen begonnen hat, die Theologie der Orthodoxen Kirche des Ostens sowohl in der Praxis als auch in der Theorie zu verstehen, so gibt es doch noch eine Reihe von theologischen Fragen, in denen nicht nur gegensätzliche Positionen, sondern auch ein ausgesprochenes Klima der Reizbarkeit herrscht. Das läßt sich gut an der Frage der eucharistischen Koinonia aufzeigen. Für die Orthodoxie ist im Gegensatz zur protestantischen Auffassung die eucharistische Koinonia kein Mittel, wodurch die von allen erwünschte Einheit der Kirchen erreicht werden kann. Im Gegenteil, sie ist die Krönung der Einheit aller heute in Trennung befindlichen Kirchen, und als solche setzt sie die Einheit des Glaubens voraus, die leider heute nicht gegeben ist. Wir arbeiten für die Einheit der Kirchen, um die eucharistische Koinonia zu erreichen, wir praktizieren nicht die eucharistische Koinonia, um die Einheit der Kirchen zu erreichen, die Gegenstand theologischer Diskussion, Forschung und des Gebetes ist. Obwohl diese These der Orthodoxen Kirche in der protestantischen theologischen Welt bekannt ist, verzichten die Protestanten dennoch nicht darauf, bei jedem theologischen Gespräch und bei jeder Versammlung ihre Kommentare und Bemerkungen über die Nichtteilnahme der Orthodoxen an der sakramentalen Koinonia abzugeben. Das Beharren andererseits der Orthodoxen auf diesem Standpunkt führt zu starken Reaktionen seitens der Protestanten, die, das muß hier gesagt werden, von dieser negativen Haltung der Orthodoxen gereizt werden. Der Dialog darüber ist sehr schwierig und verlangt viel Zeit, guten Willen und Ehrlichkeit, damit ein gegenseitiges Verständnis in diesem wichtigen und grundsätzlichen Problem erreicht werden kann.

Für den erfolgreichen Ausgang des theologischen Dialogs innerhalb des ÖRK scheint uns eine grundlegende Neugestaltung des ganzen Funktionssystems des ÖRK nötig zu sein. Dabei geht es vor allem um die Frage der Gleichberechtigung der Partner des Dialogs und um die Basis, auf der er geführt wird, ob diese nämlich in einem demokratischen oder in einem synodalen System zu suchen ist. Gerade bei der Plenardebatte der Fünften Vollversammlung, weniger in den einzelnen Sektionen, zeigte sich, daß hier die größten Probleme liegen. Und es

scheint uns, daß dies auf die Arbeitsweise der Vollversammlung zurückzuführen ist, die entsprechend der Satzung des ÖRK eindeutig dem föderativen Funktionssystem zwischen den verschiedenen protestantischen Kirchen entspricht und in keinem Zusammenhang zum Verwaltungssystem der orthodoxen Kirchen steht. Von daher ist es selbstverständlich, daß die ganze Problematik, die sich aus diesem nicht praktischen, sondern in erster Linie theologischen Thema ergibt, mit großer Vorsicht und tiefgehendem Studium von beiden Seiten behandelt werden muß, damit solche Mißverständnisse, die auch bei der Fünften Vollversammlung aufgetaucht waren, künftig vermieden werden. Dies kann nur geschehen, wenn die nichtorthodoxen Mitglieder des ÖRK und vor allem der Zentralausschuß rechtzeitig erkennen, daß die Methode und Funktionsweise des ÖRK bei jeder Vollversammlung nicht allein demokratisch, sondern vor allem ekklesial sein muß. Eine rein ekklesiale Basis, nach orthodoxem Verständnis und Bedeutung des Wortes, beinhaltet naturgemäß auch die demokratischen Prinzipien, während bei einer rein demokratischen Funktionsweise nicht unbedingt alle ekklesialen Komponenten mitgegeben sind.

Innerhalb des ÖRK im allgemeinen und bei der Fünften Vollversammlung im besonderen wurde der Versuch unternommen, rein theologische Themen auf einer rein demokratischen Basis zu diskutieren. Die Orthodoxe Kirche kann und darf keine Themen, die den Glauben, den Kultus und die Ordnung der Kirche betreffen, zur Abstimmung stellen, ohne daß dies zu bedeuten hat, daß sie eine weitere theologische Verdeutlichung ihres Glaubens ausschließt. Die Lehre der Orthodoxen Kirche im allgemeinen und speziell ihr Glaube stehen in keinem Zusammenhang mit der Idee oder dem System der Demokratie, so daß sie jedesmal, wenn ein Glaubensproblem oder die Überprüfung ihrer dogmatischen bzw. ihrer liturgischen Praxis zur Diskussion stehen, sich verpflichtet fühlt, der Auffassung der Mehrheit zu folgen. Diese aber kann sich irren, wie die Geschichte der Arianer zeigt, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort die Mehrheit der an Christus Glaubenden darstellten. Im Gegenteil, Glaube und Lehre der Orthodoxen Kirche stehen in engem Zusammenhang zu der geoffenbarten Wahrheit, die als solche von der Kirche angenommen wird. Der Versuch der nichtorthodoxen Mitglieder des ÖRK, reine Glaubensthemen der Kirche unter allen Umständen zur Abstimmung zu bringen, wie dies in Nairobi der Fall war, dient keineswegs dem Ziel, für das der ÖRK gegründet wurde, und trägt auch nicht zu einer guten Zusammenarbeit mit den Orthodoxen bei. Wenn die nichtorthodoxen Mitglieder weiterhin auf diesem Prinzip bestehen, dann wird es zwangsläufig dazu kommen, daß die Orthodoxen Kirchen zum alten Modus ihrer Teilnahme im ÖRK zurückkehren werden, der sich wie bekannt auf die Vorlage einer Sondererklärung ihrer Delegierten vor der Vollversammlung be-

schränkte. Die ersten Reaktionen seitens orthodoxer Theologen für eine solche Rückkehr wurden bereits in Nairobi deutlich.

Dazu kommt die Frage der Vertretung der Orthodoxen Kirche im Zentralausschuß (ZA). Bekanntlich hat die Orthodoxe Kirche bei der neuen Zusammensetzung des ZA in Nairobi nicht wenige Positionen verloren, die an neue Mitgliedskirchen aus der Dritten Welt vergeben wurden, die alle der anglikanischen oder protestantischen Tradition angehören. Von daher fragt man sich, warum der Nominierungsausschuß einen solchen Beschluß gefaßt hat, der letzten Endes dem ÖRK selbst schadet, zumal eine zahlenmäßig starke Vertretung der Orthodoxen Kirche nicht nur für diese selbst, sondern auch für den ÖRK von großem Nutzen sein kann. Die gegebene Antwort darauf war eher eine phänomenologische Erklärung und für die Orthodoxen nicht befriedigend.

Wir meinen, daß es an der Zeit ist, daß der ÖRK in erster Linie der qualitativen und nur in zweiter Linie der quantitativen Vertretung seiner Mitgliedskirchen Bedeutung und Priorität geben muß. Um das tatsächliche Gleichgewicht der Kirchen innerhalb des ÖRK zu wahren, ist es unerläßlich, daß die Art der Vergabe der Stellen in seinem ZA aufs neue bedacht wird. Gleichgewicht der Kräfte im ÖRK bedeutet zugleich auch eine gleichgewichtige Vergabe der Stellen im ZA zwischen der protestantischen und der orthodoxen Welt. Die heute geltende ungleichmäßige Vergabe der Plätze im ZA bedeutet, daß die Orthodoxen niemals in der Lage sein werden, ein vor der Vollversammlung zur Diskussion gestelltes Thema in ihrem Sinne zu entscheiden, weil die Orthodoxen die Minderheit darstellen. Wer über das heute innerhalb des ÖRK fehlende Gleichgewicht der Kräfte im Bilde ist, der fragt sich, aus welchem Grunde einige Themen vor der Vollversammlung zur Abstimmung gebracht werden, zumal man von vornherein weiß, daß die protestantische Seite diesem Thema zustimmen, die orthodoxe Seite es hingegen ablehnen wird.

Dieser Mangel an Gleichgewicht innerhalb des ÖRK würde selbstverständlich durch einen möglichen Beitritt der römisch-katholischen Kirche beseitigt werden, denn die protestantischen Kirchen würden ihre absolute Mehrheit in allen Bereichen, auch auf dem Personalsektor, verlieren.

Solange dieses Gleichgewicht der Kräfte nicht besteht und der Rat deshalb der Förderung der ökumenischen Bewegung zur Erlangung der Einheit der Kirchen nicht fähig ist, halten wir die Aufnahme bilateraler theologischer Gespräche bzw. die Verstärkung derer, die bereits stattfinden, für sehr notwendig. Der bilaterale Dialog, der auf gleicher Ebene und auf ekklesialer Basis geführt wird, kann eher zu positiven Ergebnissen führen. Das bedeutet natürlich keineswegs, daß die schon bestehenden multilateralen Gespräche abgeschafft werden müssen; es bedeutet lediglich eine Priorität und Bevorzugung der bilateralen Gespräche, bei

denen ein besseres Kennenlernen der Teilnehmer, ein offeneres Gespräch, das Bewußtwerden der bestehenden Unterschiede, die beseitigt werden müssen, die gegenseitige Annäherung und die Schaffung engerer Beziehungen möglich ist. Die Orthodoxe Kirche ist mehr platonisch und weniger aristotelisch, was bedeutet, daß sie in erster Linie eine Kirche des Dialogs ist. Sie sollte das Gewicht ihrer ökumenischen Bemühungen auf die bilateralen Gespräche legen, ohne daß sie die multilateralen Gespräche aufgibt, damit sie in der Lage ist, der ökumenischen Bewegung in einer möglichst kurzen Zeit das zu geben, wozu sie aufgrund ihrer besonderen organischen Beziehung zu der Alten Kirche sowie ihrer reichen theologischen, liturgischen und pastoralen Erfahrung berufen ist. Indem sie aber auch ordentliches Mitglied des ÖRK bleibt, müßte sie unbedingt ihre Teilnahmebedingungen im ÖRK überprüfen, zu ihren Gunsten, zugunsten der ökumenischen Bewegung, der Einheit der Kirchen und zur Wiederbelebung der Ekklesiologie der Väter.

Die Arbeit der Fünften Vollversammlung und ihre Sektionsberichte

Die Arbeit der Vollversammlung hat, wie zu erwarten war, in einem Klima der brüderlichen Zusammenarbeit und des gegenseitigen Verständnisses stattgefunden. Alle Teilnehmer haben den guten Willen zur Zusammenarbeit und Unvoreingenommenheit gezeigt. Jedoch waren die zur Verfügung stehende Zeit sehr begrenzt und die zur Diskussion anstehenden Themen sehr vielfältig. Des öfteren mußte den Gesprächen ein Ende gesetzt werden, weil es an Zeit fehlte. Dies war vor allem, um nur ein Beispiel zu nennen, bei den langen Diskussionen der Fall, die über die Änderungsvorschläge der Verfassung des ÖRK geführt wurden.

Dazu gehört auch die Frage der Aufnahme neuer Mitgliedskirchen in den ÖRK. Dies gilt vor allem für kleine und nicht bedeutende protestantische Gruppen, die um Aufnahme im ÖRK ersuchen. Wir meinen, daß dies der gesuchten Einheit der Kirchen schadet, weil dadurch die Gründung neuer Kirchen und ihr Beitritt zum ÖRK trotz sehr geringer Mitgliedszahl begünstigt wird. Der ÖRK sollte vielmehr durch seine neue Verfassung versuchen, die bereits existierenden kleinen protestantischen Kirchen in die größeren Kirchen gleichen Ursprungs und Bekenntnisses einzugliedern. Dazu braucht der ÖRK aber eine ekklesiale Basis und Struktur. Weil also der Verfassung eine besondere Bedeutung auch für das Vertrauen seiner Mitglieder zukommt, hätte viel mehr Zeit zur Diskussion ihres Wortlauts gegeben werden müssen, als dies in Nairobi der Fall war.

Wegen der Kürze der Zeit und des Fehlens einer Koordination zwischen den verschiedenen Sektionen sind in den Sektionsberichten einige Widersprüche festzustellen. Eine gute Abstimmung der Texte aufeinander ist nur bei den Be-

richten der ersten zwei Sektionen zu beobachten. Wir werden eher versuchen, im Folgenden den Text der 1. Sektion, und zwar ihrer 1. Subsektion, aus orthodoxer Sicht und in der Form eines Beispiels zu analysieren.

Dieser Text kann als der beste und ausgeglichenste angesehen werden. Er beinhaltet viele positive Elemente für jede christliche Kirche und gibt dem Leser die Möglichkeit, ein deutliches Bild von der Mitarbeit der orthodoxen Theologen zu erhalten. Er kann im allgemeinen auch von den Orthodoxen Kirchen angenommen werden. Wir sagen „im allgemeinen" deswegen, weil der Text aus orthodoxer Sicht und theologisch betrachtet doch auch einige sehr grundsätzliche Mängel aufweist:

1. In diesem Text ist die Rede vom Bekenntnis Christi, vom Bekenntnis des Heiligen Geistes zu Christus, vom Bekenntnis des Christen, vom Bekenntnis der Kirche oder der Gemeinde zu Christus, nirgendwo aber ist die Rede vom Bekenntnis des himmlischen Vaters zu Jesus Christus. Der Vater bezeugt nach dem Evangelium Jesus Christus im Heiligen Geist, und der Sohn bezeugt seinen Vater vor den Menschen ebenfalls im Heiligen Geist (vgl. Mt 3,16–17; Mk 1,10–11; Mt 2,25–27; 1Kor 12,3). Das Christentum (oder die Kirche) bekennt oder bezeugt den Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Dasselbe gilt auch für diejenigen, die sich weigern, Jesus Christus zu bekennen, und dadurch auch das Bekenntnis zum Vater verneinen (vgl. 1Joh 2,23; 2Joh 9). Dieser triadologische Charakter des Bekenntnisses fehlt.

2. In diesem Text ist öfters die Rede von der „Discipleship" (Jüngerschaft). Wir meinen, daß nicht so sehr dem Begriff „Jüngerschaft" als vielmehr dem Begriff „Sohnschaft" eine besondere Bedeutung gebührt. Der Begriff der Sohnschaft fehlt gänzlich, obwohl er nach dem Neuen Testament (vor allem Paulus und Johannesbriefe) ein Wesensmerkmal jedes Christen aussagt. Wir bekennen uns zum Herrn, indem wir seine Jünger sind; wir bekennen ihn aber vor allem als Erlöser und werden dadurch von der Sünde und vom Tode befreit, weil wir durch seinen Kreuzestod und durch seine Auferstehung nicht nur seine Jünger, nicht nur seine Freunde (vgl. Joh 15,14 ff.), sondern Söhne geworden sind. Durch den Empfang „des Geistes der Sohnschaft und nicht der Sklaverei" (Röm 8,15) sind wir von Sklaven zu Söhnen des erhöhten Herrn (Lk 6,35), des lebendigen Gottes (Röm 8,14; 9,26; Gal 3,26; 4,6), des Lichtes und des Tages (Joh 12,36; 1Tim 5,5), des Bräutigams (Lk 5,34) geworden, teilhaftig des Heiligen Geistes (Hebr 6,4), der uns „vom Gesetz der Sünde befreit hat" (Röm 8,2). Dieser Sohnschaftsbegriff, von dem in dem Text dieser Sektion keine Rede ist, muß unbedingt im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus sowie mit dem zentralen Thema der Fünften Vollversammlung, d. h. mit der Freiheit,

gesehen werden. Wir werden vom Herrn deswegen befreit, weil „der Herr der Geist ist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2Kor 3,17).

3. In dem Bericht dieser Sektion ist auch nirgendwo die Rede von dem eschatologischen Charakter des Bekenntnisses zu Jesus Christus. Indem der Christ in der Kirche lebt und durch die Kirche heilsmäßig wirkt, bewegt er sich immer auf das Eschaton hin, in dem Gott vollkommen und von Angesicht zu Angesicht geoffenbart werden wird. Und indem der Christ auf dieses Eschaton schaut, bekennt er Jesus Christus innerhalb eines christologischen und eschatologischen Rahmens, der im Zusammenhang mit der Ankunft der Herrschaft Gottes und dem Beginn des ewigen Lebens steht, das die Frucht schlechthin des heilbringenden Werkes unseres Herrn Jesus Christus ist.

4. Im Text der Sektion fehlt der ekklesiale Kontext des Bekenntnisses. Natürlich wird aus den Berichten der übrigen Sektionen deutlich, daß die Praxis des Bekennens zu Jesus Christus eine Praxis der Gemeinde oder auch der Einzelperson ist, die jedoch immer innerhalb der Kirche ihren Ausdruck findet. Wenn die Kirche existiert, dann nur, um den Menschen und die Welt zur Heiligkeit zu führen und Jesus Christus immer und überall als ihren göttlichen Gründer zu bekennen. Von daher ist die Erwähnung der Kirche in diesem Bericht absolut notwendig.

5. Betrachtet man diesen Text aus theologischer Sicht, so muß man sagen, daß der Gebrauch des Verbs „to convert" ungenau und mißverständlich ist. Für die orthodoxe Theologie steht dieses Verb immer im Zusammenhang mit der Praxis des Proselytismus und bezeichnet nicht das, was der Text eigentlich aussagen will. Der Mensch, der einmal zum Christentum oder zu der eschatologischen Gemeinde Christi bekehrt wurde, lebt nach seiner Bekehrung innerhalb der Kirche, wird durch ihre Sakramente geheiligt und aufgefordert, Jesus Christus nicht durch seine Konversion, sondern durch eine dauernde Metanoia, innere Umwandlung und Erneuerung, zu bekennen. Darüber hinaus muß gesagt werden, daß das Verb, so wie unser Text es gebraucht, im Neuen Testament völlig unbekannt ist. Um eine genauere und theologisch gerechtere Auslegung der Bedeutung des obigen Begriffs zu erreichen, wäre es angebracht, andere neutestamentliche Termini zu benutzen wie z.B. „μεταμορφοῦσθαι" (vgl. Röm 12,2; 2Kor 3,18), „μετασχηματίζειν" (Phil 3,21) und besonders den Terminus „ἀνακαινοῦσθαι" (2Kor 4,16; Kol 3,10) oder „ἀνακαινίζειν" (Hebr 6,6).

Denn das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt immer eine innere Metanoia und Erneuerung des Menschen ein (2Kor 4,16). Diese Erneuerung geschieht durch das „Bad des Heiligen Geistes" (Tit 3,5), der letzten Endes durch uns Jesus Christus bezeugt. Mit anderen Worten: Das Bekenntnis zu Jesus ist keine „Konversion", sondern eine Metanoia, Erneuerung und Umwandlung des inneren

Menschen, der versucht, durch das Bewußtmachen der erneuernden Kraft des Heiligen Geistes in der Welt dem Fleischgewordenen Sohn und Logos Gottes ebenbildlich zu werden.

6. Ein weiteres Problem dieses Textes liegt in der Art und Weise, wie er das Verhältnis zwischen Freiheit und Tod sieht. Jesus Christus befreit uns von der Sklaverei, d. h. vom „Gesetz der Sünde", zugleich aber auch von der Furcht des Todes. Eine solche Befreiung ist für den Christen von größter Wichtigkeit, die als solche von der Vollversammlung hätte diskutiert werden müssen.

Ehe ich zum Schluß komme, möchte ich noch betonen, daß die Verfasser der Sektionsberichte von Nairobi einige Termini der Vätertheologie benutzt haben, die jedoch nicht ihrem Sinn nach, sondern rein grammatikalisch aufgenommen wurden, so daß es in der ökumenischen Bewegung zu einer Verwirrung der traditionellen theologischen Termini kommt. So ist z. B. in den Sektionsberichten des öfteren die Rede von Konziliarität, von der Einheit der Kirche, von der Lokalkirche und ihren Beziehungen zur Gesamtkirche, nirgendwo jedoch ist die Rede von dem Episkopos. Aus der Sicht der Vätertheologie ist eine Diskussion über solche ekklesiologischen Probleme und Wahrheiten ohne eine Bezugnahme zum Episkopos, ohne den die Kirche nicht denkbar ist, schlechthin unmöglich.

Die aus technischen und theologischen Gründen festgestellten Gegensätze und Mängel, die Nichtausschöpfung des Hauptthemas der Vollversammlung in seiner vollen Tiefe und Breite sowie auch einige andere negative Momente der Fünften Vollversammlung vermögen jedoch nicht ihren Erfolg zu mindern. Es kann mit Recht gesagt werden, daß sie besser war als die Vollversammlung von Uppsala. Freilich bleiben viele Probleme: die finanziellen Schwierigkeiten, das Nachlassen des ökumenischen Engagements, die zunehmende Krise in der heutigen Gesellschaft. Auch die Einmischung des ÖRK in die Weltpolitik ist problematisch. Sie könnte den Rat zu einer zweiten UNO machen und von seiner Aufgabe, der Einheit der Kirche und der Welt zu dienen, ablenken. Dennoch kann Nairobi als „stärkende Spritze" für die ökumenische Bewegung wirken, wenn die dort aufgetretenen Probleme mit Ernst und Entschlossenheit angegangen werden.

Nairobi aus freikirchlicher Sicht

VON HELMUT BINTZ

FREIKIRCHLICHE DELEGIERTE IN NAIROBI

Unter den stimmberechtigten und Befreundeten Delegierten der beiden deutschen Staaten auf der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi befanden sich drei Mitglieder von Freikirchen. Frau J. Hildebrandt vertrat die Mennoniten, Bischof G. Hasting aus Herrnhut die Europäisch-Festländische Brüder-Unität. Ich selbst, ebenfalls Mitglied der Brüder-Unität, nahm als Befreundeter Delegierter des Deutschen Evangelischen Missionsrats an der Vollversammlung teil. Außerdem hatte die Altkatholische Kirche zwei Delegierte entsandt, nämlich Frau Dr. I. Brinkhues (BRD) und Frau Dr. U. Buschlüter (DDR).

Die kleine Anzahl freikirchlicher Vertreter widerspiegelt die Tatsache, daß zwei der größeren deutschen Freikirchen, die Evangelisch-methodistische Kirche und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland im Gegensatz zu verschiedenen ihrer Schwesterkirchen in anderen Ländern und Kontinenten nicht Mitglied des Ökumenischen Rates sind. In ihr kommt aber auch zum Ausdruck, daß die Freikirchen in Deutschland im Vergleich zur EKD und der römisch-katholischen Kirche überhaupt eine Minorität darstellen.

GESICHTSPUNKTE ZUR BESTIMMUNG EINES FREIKIRCHLICHEN STANDPUNKTES

Nun sind Kleinheit und Minderheitsstatus keineswegs Wesensmerkmale der Freikirchen. Dies zeigte sich auch in Nairobi, wo etwa die Methodisten einen beachtlichen Anteil der Delegierten ausmachten. Selbst die relativ kleine Brüdergemeine war in Nairobi durch sieben stimmberechtigte Delegierte vertreten. Von ihren 17 über verschiedene Kontinente verstreuten „Unitätsprovinzen" sind acht dem Ökumenischen Rat angeschlossen, eine weitere, die Brüdergemeine in Surinam, wurde in Nairobi Mitglied.

Die freikirchlichen Teilnehmer hatten in Nairobi meist schnell Kontakt mit den Angehörigen ihrer Schwesterkirchen in anderen Kontinenten und fühlten sich in diesem Kreis mindestens ebenso „zu Haus" wie in der kirchlich gemischten Gruppe der Delegierten ihres eigenen Landes.

Der freikirchliche „Standpunkt" kann also nicht von vornherein als „Minderheitsstandpunkt" charakterisiert werden. Betrachtet man als wesentliche Kennzeichen der Freikirchen ihre finanzielle und institutionelle Unabhängigkeit vom Staat, so wird man den größten Teil der außereuropäischen Kirchen, in einigen Ländern sogar die römisch-katholische Kirche, als Freikirche ansprechen müssen. Auch wenn man innerhalb dieser Gruppe die Kirchen unberücksichtigt ließe, die ihren freikirchlichen Status mehr erleiden als bejahen, bliebe die Fülle der innerhalb all dieser Denominationen vertretenen Auffassungen zu groß, um Halt für einen sie alle umfassenden spezifisch „freikirchlichen" Standpunkt zu bieten. Bei der Suche nach einer möglichen freikirchlichen Betrachtungsweise gehen wir daher von dem Erbe aus, das die in der Vereinigung evangelischer Freikirchen in Deutschland zusammenarbeitenden oder wie die Brüder-Unität als Gast mitarbeitenden Kirchen verbindet. All diese Gruppen sind bei ihrem Entstehen und in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch den Puritanismus und den Pietismus geprägt worden. Das haben sie mit den pietistischen Kreisen innerhalb der Landeskirchen gemein. Die Betonung des persönlichen Glaubens als ein für die Mitgliedschaft in der Gemeinde konstitutives Merkmal, der starke Nachdruck auf die Praxis des Glaubens im Leben des einzelnen und der Gemeinde sind ein Echo auf dieses Erbe. Die „Konnexion mit dem Heiland" (Zinzendorf), die „Heiligung" (Wesley) und die damit verbundene Sündenerkenntnis führten zur Abgrenzung von der Welt, aber wegen des gleichzeitig erkannten Missionsauftrages nicht zur Weltflucht. Die weltweiten Beziehungen der Freikirchen, die nicht zuletzt Folge ihrer Missionstätigkeit sind, bieten bis heute eine Hilfe, bei aller Kritik an der Welt die Welt und ihre Probleme nicht aus dem Auge zu verlieren.

Die Betonung des persönlichen Glaubens und des Missionsauftrages der Gemeinde verbindet die Freikirchen auch mit den Evangelikalen. Viele freikirchliche Christen arbeiten in evangelikalen Organisationen und Konferenzen mit. Ähnliche Schwierigkeiten wie bei der Definition des Begriffs „Freikirche" treten bei einem Versuch auf, einen gemeinsamen Nenner für die Kräfte zu finden, die sich in der evangelikalen Bewegung zusammenfinden. Dazu ist hier tatsächlich zu viel in Bewegung. Dennoch wird man sagen müssen, daß „freikirchlich" und „evangelikal" bei allen Überschneidungen der Begriffsinhalte doch nicht einfach identisch sind. So haben viele freikirchliche Gemeindeglieder aufgrund der Geschichte ihrer eigenen Kirchen Schwierigkeiten mit der in einigen Strömungen der evangelikalen Bewegung zutage tretenden Überzeugung, Erkenntnisse in die Form von Erklärungen fassen zu sollen, die schon der Form, aber doch wohl auch der Intention nach den

Charakter von schriftlichen Bekenntnissen haben. Formulierte Bekenntnisse machen vielen Mitgliedern von Freikirchen aber nun einmal Mühe. Sie haben in der Geschichte nicht nur den befreienden, sondern auch repressiven Charakter von Bekenntnisschriften erfahren. Hier schwingt noch die Spannung nach, in der der Pietismus zu gewissen Formen der lutherischen und reformierten Orthodoxie und zu der Überbetonung von Lehrfragen überhaupt stand.

Wenn man als Mitglied einer Freikirche nach Nairobi fuhr, wird man also etwa diese Frage an die Arbeit und die in einzelnen Gruppen erzielten Ergebnisse der Vollversammlung gestellt haben: Inwieweit verhilft die Versammlung der hier vertretenen Kirchen zur Verstärkung einer gemeinsamen, weltweiten und missionarischen Praxis christlichen Lebens, welche Ausdruck des persönlichen Glaubens ihrer Mitglieder an Jesus Christus ist?

FREIKIRCHLICHE MITARBEIT

Weil man sich in Nairobi aber ja nicht nur bedienen lassen, sondern an der Arbeit aktiv beteiligen wollte, ist die vorgängige Frage zu klären, inwieweit freikirchliche Gruppen die Möglichkeit der Mitgestaltung der Vollversammlung hatten.

Da fiel es bald auf, daß allein drei der Hauptreferenten und einer der Korreferenten aus dem Bereich der Methodistenkirche kamen. Es waren dies Bischof Mortimer Arias aus Bolivien, Professor Charles Birch aus Australien, Ministerpräsident Manley aus Jamaika und Professor John Deschner aus den USA.

Nun waren die Referenten offensichtlich nicht unter dem Gesichtspunkt des konfessionellen Proporzes gewählt worden — so fehlte etwa ein Referent aus dem lutherischen Bereich —, vielmehr hatte man über geographische Überlegungen hinaus offensichtlich Referenten gesucht, die sich als engagierte Fachleute auf den Gebieten ausgewiesen hatten, mit denen sich die Konferenz beschäftigte. Es bleibt aber auffällig, daß die die Konferenz vorbereitenden Gremien solche engagierten Christen offenbar besonders stark in der Methodistenkirche vertreten fanden, eine Tatsache, die sicher nicht nur dadurch erklärt werden kann, daß auch der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. Philip Potter, Methodist ist.

SPIRITUALITÄT

Nun ist die Auswahl der Referenten nur einer der eine Konferenz bestimmenden Faktoren. Wichtig ist in unserem Zusammenhang auch die Frage, inwieweit Delegierte aus dem freikirchlich-pietistischen Raum Gelegenheit

hatten, etwas von ihrer „Spiritualität" in die Vollversammlung einzubringen oder in ihr wiederzufinden. Für mich waren drei Erscheinungen, die der Tagung das Gepräge gaben, hilfreich: Es war erstens eine gute Idee, die große Zahl der Delegierten und Beobachter in achtzig kleine Arbeitsgruppen einzuteilen. In diesen geographisch und konfessionell bunt zusammengewürfelten Gruppen entstand Gemeinschaft durch Bibelarbeit, offenes brüderliches Gespräch und spontanes Gebet. Die Arbeit dieser Gruppen hat sich nicht immer in schriftlichen Protokollen oder Resolutionen niedergeschlagen, sie hat aber indirekt stark in die Plenar- und Sektionssitzungen hineingewirkt, weil sie viele Delegierte anregte und geistlich ermutigte, nun auch im größeren Kreis das Wort zu ergreifen und mitzuarbeiten.

Zweitens empfand ich es als dankbar, daß die ganze Vollversammlung in gottesdienstliches Geschehen eingebettet war. Lobpreis, Anbetung und Fürbitte rahmten die Sitzungen im Plenarsaal nicht nur ein, sie wirkten sich auch auf das Reden und Hören, ja auf die ganze Arbeit aus. Daß sich Beten und Singen im großen Plenarsaal in liturgischen Formen vollzog, war für mich als Herrnhuter kein Hindernis — doch wurden diese Liturgien durch freiere Gebetsformen in den Sektionen und Gruppen ergänzt.

Drittens: Die starke „vertikale" Ausrichtung des Konferenzgeschehens machte sich auch im Stil einiger Referate bemerkbar. Ich denke hier nicht nur an den Vortrag von Bischof Mortimer Arias, sondern auch an das Referat zum Gesamtthema der Konferenz von Professor Robert McAfee Brown. Man wird diesem Vortrag wohl nicht gerecht, wenn man an ihn die für theologische Vorlesungen maßgeblichen Kriterien anlegt. Bei der Bestimmung der Gattung dieses Referats wird man wohl eher den englischen Begriff der „Key note address" (Grundstimmungsvortrag) als den deutschen des „Grundsatzreferats" wählen. Noch näher kommt man der Sache, wenn man den pietistischen Begriff des Zeugnisses anwendet. Brown sprach über das Thema „Wer ist dieser Jesus Christus, der befreit und eint?" und ging dabei von den Fragen Jesu in Matthäus 16 aus: „Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei?" und „Wer sagt ihr, daß ich sei?". Für Brown konnte diese Frage nicht ohne eigenes Engagement, nicht ohne die Tat des eigenen Bekenntnisses, in diesem Fall des Bekenntnisses der Schuld des Staates, dessen Bürger er ist, erfolgen. Er wollte offensichtlich nicht nur reden, sondern dabei sogleich auch etwas tun. Er gab dieser Einheit von Reden, Zeugnis und Handeln Ausdruck, indem er, den englischen „Sprachimperialismus" durchbrechend, den zweiten Teil seines Vortrags auf Spanisch hielt, das für ihn eine Fremdsprache ist.

Der Inhalt dieses und anderer Referate ließ Fragen offen und sollte ja wohl auch zum eigenen Fragen anregen. Man wird aber, bevor man sich mit Ein-

zelheiten des Inhalts der Referate auseinandersetzt, gerade in dem Versuch, Wort und Tat sowie sachbezogene und persönliche Aussage miteinander zu verbinden, ein Bestreben anerkennen, das der freikirchlichen Spiritualität nicht fremd ist.

DIE „ERGEBNISSE" VON NAIROBI

Waren die Delegierten und unter ihnen die der Freikirchen in der Lage, auch die Ergebnisse der Vollversammlung wesentlich mitzubestimmen? Diese Frage kann nur für den merkwürdig klingen, der nicht weiß, in welch hohem Maße die Vorbereitung einer Konferenz ihren Verlauf beeinflußt und welche Rolle bereits im Geist oder gar auf Papier mitgebrachte Ergebnisprotokolle auf solchen Versammlungen spielen können. In Nairobi haben sich die Tagungsteilnehmer wiederholt gegen Protokollanten, die sich zu weitgehend auf ihre Arbeit vorbereitet hatten, erfolgreich zur Wehr gesetzt und sich überhaupt — obwohl die meisten zum ersten Mal eine Vollversammlung besuchten — sehr emanzipiert gezeigt. Nairobi mag im ganzen weniger progressive und zukunftsweisende Ergebnisse gezeigt haben als andere Vollversammlungen. Es wird der ökumenischen Bewegung aber zugute kommen, wenn das ökumenische Fußvolk hier einmal wieder Schritt fassen konnte.

Wenn man dafür dankbar ist, daß die Verlautbarungen von Nairobi stark den Stempel der Delegierten tragen, wird man sie auch entsprechend lesen müssen. Man kann nicht alles haben: wohlausgewogene, stilistisch bruchlose, aber gleichzeitig von einer großen Anzahl von Menschen in kurzer Zeit erarbeitete Papiere. Denn 750 Leute (plus eine große Zahl von nicht stimmberechtigten Delegierten und Beratern) können solche perfekten Papiere nicht in knapp drei Wochen liefern. Ebensowenig wie für einige der in Nairobi praktizierten Vortragsformen haben wir für die Literaturgattung „Konferenzergebnis" den richtigen Begriff gefunden. Man wird die „Ergebnisse" von Nairobi nur als Anregungen zum weiteren Denken, Reden und Handeln betrachten können. Man wird manches an ihnen vermissen, über das eine oder andere stolpern, man wird auch als Delegierter mit Bedauern einiges von dem, was man selbst beizusteuern bestrebt war, im Ergebnis doch nicht berücksichtigt finden. Es wäre dennoch falsch, die Papiere von Nairobi satzweise mit einem neuorthodoxen Hämmerchen auf Häresien hin abzuklopfen. Die Papiere wollen im Kontext ihres Entstehens gelesen und verstanden werden. Die Spiritualität von Nairobi, der Zeugnischarakter vieler Stücke sind zu berücksichtigen, die durch die Entstehung der Papiere gewissermaßen eingebaute Unvollkommenheit muß in Kauf genommen werden. Nairobi lieferte keine Bekenntnisschriften. Es wäre dies für freikirchliche Christen — und

nicht nur für diese — auch kaum tragbar. Die Vollversammlung hat aber ihren Mitgliedskirchen viel Stoff zum Nachdenken erarbeitet, mit dem sich unsere Gemeinden beschäftigen und auch zu eigenem Handeln anregen lassen sollten.

DER ZENTRALAUSSCHUSS

Wenn man über Möglichkeiten der Mitarbeit freikirchlicher Christen im Ökumenischen Rat spricht, darf man den Zentralausschuß nicht vergessen, der in Nairobi neu gewählt wurde. Von den auch in Deutschland arbeitenden Freikirchen sind die folgenden im Zentralausschuß vertreten: Die Methodisten durch 16, die Baptisten durch 6, die Brüder-Unität durch 2 Mitglieder, die Pfingstler, Altkatholiken, Quäker sowie die Heilsarmee durch je 1 Mitglied.

Freikirchliche Mitglieder des ÖRK werden sich über die starke Vertretung in diesem wichtigen Ausschuß freuen. Dennoch scheint mir die Weise, in der die „Wahl" dieses Ausschusses durchgeführt wird, den Grundintentionen des Ökumenischen Rates nicht genügend zu entsprechen. Zugegeben, es ist sehr schwer, bei der Zusammenstellung eines 130-köpfigen Gremiums allen gerecht zu werden. Hier muß der geographische und konfessionelle Proporz ebenso wie eine angemessene Berücksichtigung von Laien, Geistlichen, Frauen, Männern, jungen und alten Leuten gewährleistet werden. Völlige Ausgewogenheit ist unmöglich. Ein Nominierungsausschuß schlug sich mit diesen Problemen herum. Daß er aber etwa im Falle der Zentralausschußmitglieder aus der Republik Südafrika seine erste Vorschlagliste auf unbekannt gebliebene Einsprache hin veränderte, ohne den Betroffenen oder gar dem Plenum hierüber Gründe mitzuteilen, stimmt recht bedenklich und stärkt auch nicht die Autorität eines so zustandegekommenen Gremiums.

ZUM INHALT DER ARBEIT

Bei einer Stellungnahme zum Inhalt der Arbeit von Nairobi — der aber von der Form, in der diese sich vollzog, nicht zu trennen ist — will ich mich hier auf einige Themen aus dem Bereich der Sektionen I und III beschränken. Es waren sicher nicht nur freikirchliche und evangelikale Kreise, die darüber besorgt waren, das starke soziale und politische Engagement des Ökumenischen Rates könnte sich von seiner theologischen Motivation lösen oder mit ihr nur noch in einem oberflächlichen Verhältnis stehen. Damit zusammen hing die andere Befürchtung, der durch dieses Engagement notwendig werdende Dialog mit nichtchristlichen Gruppen und Kräften könnte auf Kosten des Missionsauftrags der Kirche Jesu Christi gehen. Schließlich beseelte und beseelt viele von uns die Frage, ob bei diesem Dialog der Skandaloncharakter des Evangeliums durch-

gehalten werden könne und bei dem Streben des Rates nach mehr Gerechtigkeit der eschatologische Vorbehalt, unter dem dieses Streben steht, im Auge bleiben würde.

Gerade weil viele Delegierte mit solchen Fragen nach Nairobi fuhren, sind diese in den Sektionen — vielfach jedoch bereits in den Referaten — aufgenommen und diskutiert worden. Anhand von Sätzen aus den Sektionsberichten könnte man zeigen, daß Nairobi sich der genannten Gefahren bewußt war und sie abzuwehren versuchte. So heißt es im Bericht der Sektion I: „Nichts von dem, was wir als einzelne, als Kirchen oder als Gesellschaft vollbringen, wird als solches in der Lage sein, das messianische Zeitalter herbeizuführen. Menschen konnten niemals durch Werke gerechtfertigt werden."

In der Endfassung des Sektionsberichtes III wird gesagt: „Wir stimmen alle darin überein, daß der ‚Stolperstein' (skandalon) des Evangeliums immer gegenwärtig sein wird ..." und „Wir stimmen alle darin überein, daß der Missionsbefehl Jesu Christi ... weder verworfen, veruntreut, mißachtet oder kompromittiert noch mißbraucht werden sollte. Dialog bedeutet nicht lediglich, den Glauben anderer zu hören und zu verstehen, sondern auch das Evangelium Jesu Christi zu bezeugen." Nun wird man sicher diesen Sätzen andere, weniger glückliche und unsicherer formulierte entgegenstellen können, welche sich ebenfalls in den Berichten befinden. Zudem darf nicht übersehen werden, daß die aus Sektion III zitierten Sätze in einer Präambel stehen, die erst im zweiten Arbeitsgang der Sektion formuliert wurde, nachdem das Plenum den ersten Berichtsentwurf wegen offenkundiger Mängel an die Sektion zurückverwiesen hatte. Im ersten Arbeitsgang war es in der Sektion schwieriger gewesen, Gedanken, wie sie jetzt in der Präambel stehen, in dem Sektionsbericht Aufnahme finden zu lassen.

Man wird sich also auch hier nicht so sehr an guten oder weniger guten Sätzen festklammern, sondern durch die Arbeitsberichte der Sektionen zu eigenem Denken aufrufen lassen.

DIMENSIONEN DER HEILIGUNG

Eine Beschäftigung mit Nairobi wird freilich nur dann sinnvoll sein, wenn man auch zur immer erneuten Überprüfung der eigenen Position bereit ist.

Es ist alte pietistische Tradition, den Glauben eng mit der Tat des Glaubens verbunden zu sehen. Es führte dies zu einer starken Betonung der Heiligung, des „neuen Lebens", des Zeugnisses durch den Lebenswandel des einzelnen. Man wird aber nicht sagen können, daß die starke Betonung der Ethik sich nur im Bereich der Individualethik vollzog. Das Zusammenleben in „Ortsgemeinen"

führte in der Brüdergemeine zum Beispiel durchaus zu sozialethischen und sogar zu bescheidenen ersten wirtschaftsethischen Überlegungen.

Wenn in Sektion I eine „weitverbreitete ‚billige' Bekehrung, eine Bekehrung ohne Konsequenzen" beklagt wird, wird jeder, der sich dem pietistischen Erbe verpflichtet weiß, die dieser Klage zugrundeliegende Sicht der Bekehrung teilen. Daß der Ökumenische Rat Glauben, Zeugnis und Tat so eng aufeinander bezieht, geht sicher nicht zuletzt auf den Beitrag zurück, den Theologen aus der puritanischen und pietistischen Tradition in ihm leisten. Werden hier beim Ökumenischen Rat und den Freikirchen also viele gleichgestimmte Saiten zum Klingen gebracht, so ertönt in dem politischen Engagement des Ökumenischen Rates, in seinem Eintreten für mehr Befreiung auch von politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, die „das Bekenntnis zu Christus erschweren", für viele in den Freikirchen beheimatete Christen zu sehr ein politisches und daher garstiges Lied. Eine Einübung in diesen Problembereich fehlte im deutschen freikirchlichen Bereich lange Zeit, schon weil lange Zeit die Frage nach dem Verhältnis zur Obrigkeit zu sehr durch das Bestreben nach bloßer staatlicher Duldung und Toleranz bestimmt sein mußte.

Im Neuen Testament ist der Aufruf zur Buße mit der Verkündigung des kommenden Reiches Gottes verbunden. Soll das Wort Gottes nicht nur mit dem Wort, sondern auch immer mit der sich in dieser Welt vollziehenden Tat verkündet werden, so wird sich diese Tat nicht nur in der Abgrenzung von der alten Welt, sondern auch in der Setzung deutlicher Zeichen für die neue Welt bewähren. Ein Beitrag zu mehr Frieden und Gerechtigkeit kann ein solches Zeichen sein. Erkennt man an, daß es im Grunde inkonsequent ist, die politische Dimension der „Heiligung" zu verkennen, kommt freilich alles auf das „Wie" des Beitrages an, den hier etwa die Freikirchen leisten könnten.

Stellungnahmen zu einzelnen, komplizierten Weltproblemen, Appelle an in Konflikte verwickelte Kontrahenten, Aufrufe zur Besinnung und zum Frieden sind sicher ein Weg, dem Frieden zu dienen. Die Vollversammlung hat verschiedene solcher Resolutionen verfaßt.

Ein ebenso wichtiger, wenn nicht noch wichtigerer Weg ist das Gespräch mit Andersdenkenden, um Konflikte zu vermeiden oder zusammen mit ihnen Lösungen für die Welt bedrängende Probleme zu suchen. Die Vorgänge in Nordirland und dem Libanon zeigen uns, wie lebenswichtig solche Gespräche sind.

AUF DER SUCHE NACH ZUSAMMENARBEIT

Die Vollversammlung hat sich diesem Problem in ihrer dritten Sektion gestellt. Das Arbeitsthema der Sektion lautete: „Auf der Suche nach Gemeinschaft — das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, ver-

schiedener Kulturen und Ideologien." Im englischen Text steht anstelle des Wortes „Gemeinschaft" das Wort „community". Der englische und deutsche Begriff decken sich nicht ganz. Das Wort Gemeinschaft bezeichnet ein engeres und tiefer begründetes Zusammensein, als es das Wort „community" zunächst beinhaltet. In der Arbeit der Sektion wurde zwischen der Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde Christi und der im Gespräch mit Andersdenkenden angestrebten Gemeinschaft unterschieden. Das Ziel dieser Suche nach Gemeinschaft kann zunächst nur die Gemeinschaft des Gesprächs und der Zusammenarbeit für bestimmte, von allen bejahte Zwecke sein. Dies sollte man beim Lesen des deutschen Textes vor Augen behalten.

Ich hatte mich für die Mitarbeit in dieser Sektion gemeldet, weil ich hier Hilfe zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem Missionsauftrag und der Verpflichtung zum Gespräch mit Andersgläubigen erwartete und weil ich von der Missionstheologie Zinzendorfs viel gelernt habe, in der bereits im Ansatz glühender Missionseifer mit einer nachdrücklichen, biblisch begründeten Ablehnung jeden Zwanges zur Bekehrung und der Mahnung zur Toleranz verbunden sind.

Die Delegierten waren offensichtlich mit recht unterschiedlichen Erwartungen an die Arbeit in der Sektion herangetreten. Teilnehmer aus Asien und aus den Ostblockstaaten hofften auf praktische Hilfen für den bei ihnen bereits im Gang befindlichen oder sich anbahnenden Dialog mit andersdenkenden Gruppen, die in ihren Ländern oft die Majorität bilden. Andere Teilnehmer an der Arbeit wünschten eine gründliche Klärung der theologischen Grundlagen einer solchen Suche nach Zusammenarbeit mit Nichtchristen. Diejenigen, die sich auf besondere Weise den Fragen der Mission verpflichtet wissen, wünschten den Bezug von Dialog und Sendung zur Sprache zu bringen. Der Sektionsleitung unter Vorsitz von Metropolit Paulos Gregorios (Paul Verghese) aus Indien lag an Impulsen für eine Weiterführung der bereits zum Teil unter Auspizien des Ökumenischen Rates vollzogenen praktischen Experimente auf diesem Gebiet. Metropolit Gregorios betonte, daß das Thema der Sektion nicht der „Dialog" an sich sei, über den es nun theoretisch zu diskutieren gelte, sondern die an praktischen Aufgaben orientierte Suche nach „community" mit anderen Kulturen, Religionen und Ideologien. Das erst nach Rückverweisung des ersten Entwurfs durch das Plenum erzielte Ergebnis ist recht buntscheckig und befriedigt wohl niemand so recht. Es sind zwar vor allem in der Präambel und der Einleitung theologische Voraussetzungen erörtert, aber oft mehr in der Form der Errichtung abgrenzender „Zäune"; also in Beantwortung der Frage: Was ist dieses Streben nach Gemeinschaft nicht, was kann es nicht sein? Dort, wo positive theologische Gründe für den Dialog angegeben werden, konnte gelegentlich nur auf unterschiedliche Auffassungen und Ansätze verwiesen werden, wie in Abschnitt 14

des Sektionsberichtes bei der Erörterung der Frage, ob Jesus Christus etwa auch unter Menschen anderer Religionen am Werk sei.

Der Sektionsbericht blieb auch hinter den Erwartungen derer zurück, die gehofft hatten, das Papier selbst könnte zu einer Einladung Andersdenkender werden, in das Gespräch einzutreten. Dazu ist der Inhalt des Berichtes noch zu sehr innerkirchliches Selbstgespräch; er ist mehr Aufarbeitung als Weiterführung.

ANREIZ ZUR WEITERARBEIT

Dennoch braucht niemand angesichts des unfertigen Zustandes des Papiers allzusehr enttäuscht zu sein, ist er doch gerade so ein Anreiz zur Weiterarbeit. Zum erstenmal war wohl dieses Thema in dieser Breite auf einer Vollversammlung diskutiert worden. Viele Teilnehmer betraten trotz des zur Verfügung gestellten Vorbereitungsmaterials hier ein neues Feld. Ohne Anregungen ging niemand nach Hause. Wer im freikirchlichen und lutherischen Raum der Unterstützung oder gar der Anwendung von Gewalt seitens der Kirchen zur Durchsetzung von Befreiung und Gerechtigkeit in der Welt ablehnend gegenübersteht, wird sich einer aktiven Mitarbeit an der Suche nach Kooperation und am Dialog nicht verschließen können.

Eine theologische Begründung für diese Suche kann für den reformatorischen Christen von einer Theologie des Kreuzes her geführt werden.

Dasselbe „Skandalon des Kreuzes", das durch den Dialog nicht beseitigt werden kann und soll, kann Ausgangspunkt und Impetus für diesen Dialog sein. Weil auch unser alter Mensch am Skandalon des Kreuzes zerbrechen muß, macht es uns bescheiden und weist uns den Ort an, von dem aus Gespräch und Zeugnis allein erfolgen können.

Das unfertige Papier der Sektion III könnte so gesehen zu einem der fruchtbarsten Ergebnisse der Fünften Vollversammlung werden.

Christus befreit und eint — aber wie?

Gedanken und Überlegungen zur Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975

VON ULRICH BETZ

I.

Es fällt nicht leicht, sich über das, was in Nairobi geschah, ein wirklich umfassendes Bild zu machen. Zu bunt und verschlungen waren die Fäden, die hier zu einem theologischen Teppich zusammengewoben wurden, als daß man überall klare Strukturen und Muster hätte erkennen können – auch im Nachhinein nicht. Und welche Ergebnisse der Konferenz welche Wirkungen in der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen hervorrufen werden, ist noch nicht abzusehen. Dazu ist der zeitliche Abstand zu kurz. Darum ist eine umfassende Beurteilung, die allem und jedem gerecht wird, so gut wie unmöglich. Man kann unter seinen Eindrücken und Erfahrungen nur auswählen und damit Schwerpunkte setzen. Das ist das eine.

Dazu kommt ein anderes. Es ist nämlich zusätzlich noch schwerer, sich als einer, der sich zu dem evangelikalen Teil der Weltchristenheit rechnet, zu *der* Großveranstaltung des ÖRK in diesem Jahrzehnt zu äußern. Denn ihm hängt von vornherein das Rüchlein an, jenem Micha ben Jimla aus dem Alten Testament zu gleichen, den sein König gar nicht erst zu Rate zog, weil er sich von ihm, durch Erfahrung gewitzt, doch keine Zustimmung zu seinen Plänen versprach. Mit notorischen Neinsagern will man es schließlich gar nicht erst zu tun haben. Denn was kann, nicht von Nazareth, wohl aber von den Evangelikalen schon Gutes kommen, wenn es um die Wege und Ziele der ökumenischen Bewegung geht!

Es mag nun sein, daß dieses Vorurteil Ursachen und Gründe hat. Und es ist nun müßig, sich darüber zu verbreiten, ob oder in wieweit diese Gründe zu recht bestehen. Es gilt davon auszugehen, daß dieses Vorurteil da ist.

Darum scheint es mir angebracht zu sein, im voraus über die Kriterien Rechenschaft abzulegen, die meine Auswahl aus der Fülle des Konferenzstoffes bestimmten und die mich zu der Beurteilung führten, die dann dazu gegeben wird. Es sind vier Kriterien, die allesamt aus dem Bedenken des Generalthemas der Voll-

versammlung erwachsen sind. Nämlich, was es heißt, daß Christus befreit und eint. Oder: Christus befreit und eint – aber wie?

II.

Auf die Frage, wie Christus befreit und eint, scheinen mir von der Heiligen Schrift her vier wesentliche Antworten gegeben zu werden. Diese vier Antworten bilden die obengenannten vier Kriterien.

1. Christus befreit und eint – zur Gemeinschaft der Glaubenden

Wo ein Mensch unter dem Hören des Wortes von der Versöhnung zum Glauben kommt, wird er von Christus befreit: von der Gottlosigkeit, von der Sünde, von den ihn beherrschenden Mächten des Satans. Diese Befreiung macht ihn frei zur Gottesliebe, zur Bruderliebe, zum Halten der Gebote Gottes, die ihn an den Nächsten weisen und in dem allen zu echter Gemeinschaft.

Der persönliche Glaube an Jesus Christus bindet aber jeden einzelnen und damit alle Glaubenden zusammen an den einen Herrn und Erlöser. Die allen gemeinsame eine Heilserfahrung und die allen gemeinsame Bejahung der Herrschaft Christi bewirken Glaubensgemeinschaft und Liebesgemeinschaft über die Grenzen der Konfessionen hinweg. Um johanneisch zu sprechen: Der aus Gott Gezeugte liebt den, der ihn gezeugt hat, und die, die gleich ihm von Gott gezeugt sind.

2. Christus befreit und eint – zur Gemeinschaft der einen Kirche

Jesus Christus, der Erlöser und Herr, ist zugleich auch das Haupt seiner Kirche. Jeder Glaubende ist darum notwendigerweise als Glied in den einen Leib Christi, die Kirche, eingefügt. Damit ist die grundsätzliche Frage nach der Einheit der Kirche als in Christus längst vorgegeben schon längst gelöst.

Auf der anderen Seite ist es jedoch eine unleugbare Tatsache, daß es heute hunderte von konfessionsverschiedenen Kirchen und christlichen Gemeinschaften gibt, die durch geschichtliche und soziale Barrieren, durch geistliche Traditionen und grundlegende theologische Lehr- und Meinungsverschiedenheiten (z. B. im Bibelverständnis, in der Lehre von den Sakramenten und vom Amt) voneinander getrennt sind und sich gegenseitig nicht als wahre Kirchen anerkennen. (Das ist abzulesen an der Möglichkeit oder besser Unmöglichkeit einer bewußten und begründeten Abendmahlsgemeinschaft.) Die ökumenische Bewegung hat versucht, durch schrittweise Annäherung der Kirchen die Überwindung dieser Trennung zu erreichen. Man hat dabei m. E. aber außer acht gelassen, und das hat eben Folgen, daß nicht alle Mitglieder der Kirchen zugleich auch glaubende, geistliche Glieder am Leib Christi sind. Das bedeutet, daß der Leib Christi nicht identisch ist mit der Summe der christlichen Kirchen. Von daher stellt sich die

Frage nach der einen Kirche, zu der Christus befreit, erneut mit aller Dringlichkeit. Die Antworten, auf die es hier ankommt, sind m. E. in zwei Richtungen zu suchen.

a) Christus befreit und eint alle in den Kirchen lebenden Menschen zur Glaubensgemeinschaft, die dann dazu verhilft, alles Trennende zu überwinden und sich in der einen Kirche zu finden. Dazu bedürfte es einer enormen Intensivierung der Evangelisation innerhalb der Kirchen sowie einer Überprüfung der Aufnahmepraxis (Tauffrage).

b) Christus sammelt die in den vielen Kirchen verstreuten Glieder aus diesen heraus und führt sie zur Gemeinschaft seines Leibes zusammen. (Damit käme das in der Apokalypse beschriebene endzeitliche Geschehen in den Blick.)

3. Christus befreit und eint – zur Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst

Auch wenn die Einheit der einen Kirche noch nicht sichtbare Wirklichkeit ist, kann es Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst geben. Denn: Die Sendung der Christen in der Aufnahme der Sendung Jesu Christi ist eine und ist unverwechselbar. Die Botschaft von der Versöhnung ist eine und ist unverwechselbar. Und auch der Dienst, die Tat der Versöhnung ist eine und ist unverwechselbar.

Dort, wo Sendung in die Welt gehorsame Ausführung des vernommenen und bejahten Auftrags Jesu Christi ist, wird man sich die Hand reichen. Man tut ja nichts voneinander Verschiedenes. Und die von Christus gestellte und bis heute unerfüllte Aufgabe ist schließlich wichtiger als alle vorhandenen und meist auch bleibenden Unterschiede in Fragen der Lehrbildung und des christlichen Verhaltens, zumal diese bei allen, die in Christus sind, ihre angemessene Relativierung erfahren.

Dennoch darf nicht übersehen werden, daß gemeinsames Handeln in Zeugnis und Dienst nicht unbedingt zu dauerhafter Gemeinschaft führen muß. Die zu gewinnende Einheit kann darum auch nicht das letzte und eigentliche Ziel dabei sein. Selbst der vielzitierte Satz aus Joh 17 sieht nicht in der Einheit als solcher das Eigentliche, vielmehr sieht er in ihr ein entscheidendes Indiz dafür, „daß die Welt erkenne, du habest mich gesandt". Wo es also zur Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst kommt, erweist sich das Gebet Jesu an einem Stück als erhört und bekommt diese Gemeinschaft die auf Christus weisende Funktion.

4. Christus befreit und eint – zur Gemeinschaft im Leiden und im Hoffen

Das ist eine Erfahrung, die sich durch die ganze Kirchengeschichte zieht und die heute in vielen Teilen der Welt gemacht wird. Leiden für Christus ist nur möglich in der Kraft der Nachfolge Jesu und bemißt sich an der Nachfolge des Gekreuzigten. Solches Leiden schließt zusammen. In den Katakomben wird klar,

wer zu wem gehört. Und aus welcher Hoffnung man gemeinsam lebt und durchhält.

III.

Wenden wir uns nun von diesen grundsätzlichen Überlegungen dem zu, was in Nairobi geschah.

1. Zur Frage der Glaubensgemeinschaft

Daß Christus zum Glauben befreit und zur Glaubensgemeinschaft eint, hat die Vollversammlung durchgehend beschäftigt. Das allerdings, was diese Beschäftigung an Ergebnissen zeitigte, war dann sehr unterschiedlich. Da war z. B. die Dramatisierung des Gleichnisses von den verlorenen Söhnen, jener Kernparabel für das, was Evangelium meint. Man kann nun darüber geteilter Meinung sein, ob dieses Gleichnis von seiner Anlage her dazu geeignet ist, als Modell für den Generationenkonflikt zu dienen – und weiterführend als Modell für die Konflikte zwischen Überlegenen und Unterlegenen in der Gesellschaft überhaupt. Denn in den gesellschaftlichen Konflikten ist ja die Schuld unterschiedlich verteilt, was im Gleichnis nicht der Fall ist. Aber sei es wie es sei – die Zuspitzung des Dramas löste die bedrängende Frage aus, wie denn nun die zerbrochene Gemeinschaft wieder zu heilen sei und wie dabei die Freiheit gewahrt würde. Die Antwort auf diese bedrängende Frage erwartete man vom Generalthema her: Christus befreit und eint. Aber eben die von hierher erwartete Antwort kam nicht in dem erwarteten Ausmaß. Es wurde ein Preislied auf die grundlose Liebe Gottes gesungen, in der sich alle bergen können. Und sicherlich war von daher mitgemeint, daß aus der Erfahrung dieser grenzenlosen Liebe Gottes Menschen in den zwischenmenschlichen Spannungen liebesfähig werden und damit echte Gemeinschaft bewerkstelligen können, die nicht unterdrückt. Aber eben dies ist nur die eine Seite. Die andere Seite des Gleichnisses – und hier rächte sich die Anlage der Dramatisierung! – kam nicht zum Tragen. Nämlich, daß das Sich-Hineinstellen in die Liebe Gottes Sündenerkenntnis, Sündenbekenntnis und das Wort von der Vergebung in sich trägt. Liebe und bewältigte Schuld ermöglichen Gemeinschaft. Liebe und bewältigte Schuld machen frei. Aber eben diese Aussage blieb aus. Warum eigentlich?

Da war der Vortrag des südamerikanischen Methodistenbischofs Arias zur Sache der Evangelisation. Es war ungemein beeindruckend, wie er der Versammlung die Dringlichkeit der Evangelisation auf die Seele legte. Wie er ein Modell der ganzheitlichen Zuwendung zum Menschen entwickelte, in dem das Wort von der Versöhnung und der Dienst der Versöhnung Hand in Hand miteinanderstehen. Wie er es unter die grundlegenden Menschenrechte erhob, daß den Menschen die Heilsbotschaft gesagt, ihnen der Name Christi bezeugt werde. Doch

dann fiel sein Bekenntnis zum Universalismus wie ein dunkler Schatten über all das Hervorragende, das er ausgeführt hatte. John Stott trat ihm in seinem kurzen Korreferat besonders an dieser Stelle pointiert entgegen. Und auch er erhielt wie Arias zuvor viel zustimmenden Beifall. Nur, fragt sich der Beobachter der Szene nun etwas verwirrt: Was gilt nun? Was gilt nicht? Oder gilt gar beides?

Da war die Arbeit in der starkbesuchten Sektion I zur Frage des Christusbekenntnisses heute. Man spürte an der Art und Weise, wie die Teilnehmer das Vorbereitungsmaterial umarbeiteten und ihm manchen neuen Akzent gaben, ihre starke innere Beteiligung an dieser Frage. Hier waren die Herztöne der Konferenz sicherlich besonders deutlich zu hören. Und dennoch blieb auch hier ein gewisser Zwiespalt nicht verborgen. Das wurde daran erkennbar, daß die beiden Sektionsberichte in vielem nicht das zum Ausdruck bringen, was in den Besprechungen durch die Teilnehmer vorgebracht wurde. Und es zeigte sich zum anderen darin, daß man sich scheute, als Hauptziel des Christusbekenntnisses heute die Rettung der Verlorenen zu nennen. Warum eigentlich? Ist Joh 3,16 außer Kurs? Oder uninterpretierbar?

Da war aber auch die Predigt von Festo Kivengere und John Gatu am 1. Advent im Uhuru-Park. Es war einfach eine Freude, im Zusammenwirken der beiden afrikanischen Kirchenführer bei der Bezeugung des Evangeliums handgreiflich vor Augen geführt zu bekommen, wie wahr das ist, daß Christus befreit und eint.

Und da waren die vielen persönlichen Begegnungen während der Konferenz, die Glaubensgemeinschaft erleben ließen – über Konfessionen und Hautfarben und was sonst der Unterschiede sein mögen hinweg. Sie ließen es zur Gewißheit werden, daß hier und nirgendwo sonst die Grundmuster der Einheit zu suchen und zu finden sind, der Einheit, zu der Jesus Christu befreit.

2. *Zur Frage der Kirchengemeinschaft*

Das Bild, das sich vom Weg der Kirchen zur Einheit hin abzeichnete, war eher in dunklen Farben, war gedämpft. Es zeigte sich, daß die Aufgabe, die sich der ÖRK gestellt hat, nicht nur noch riesengroß, sondern so gut wie ungelöst ist. Eine resigniert klingende Feststellung sprach davon, daß man eigentlich über interkonfessionelle Zusammenkünfte nicht hinausgekommen sei. Und bei der Behandlung der Frage, welches die größten Hindernisse für die Einheit seien, wurde festgestellt, daß es an der Übereinkunft über den Glauben, das Amt und die Eucharistie fehle – und das sind in der Tat *die* Grundfragen. Darunter litt auch die Praxis der Vollversammlung, etwa bei bzw. durch die verschiedenen Abendmahlsfeiern.

Hinzu kamen erschütternde Berichte aus Nordirland, Ceylon und Südafrika, die besonders die nichttheologischen Gründe der Zerrissenheit der Christenheit grell beleuchteten.

Und auch der Handel bei den Besetzungen von Präsidium und Zentralausschuß des ÖRK ließ wenig davon erkennen, auf einer Versammlung von Kirchen zu sein, die der Vision der geistlichen Einheit sich verpflichtet fühlen. Regierte hier nicht ein ausgefeiltes Proporzdenken? Und ist ein solches der geistlichen Entwicklung einer Bewegung zuträglich? Die Sektion II, die sich mit den Einheitsfragen beschäftigte, hat ein theologisch wohlabgewogenes Papier erstellt. Es muß sich nun zeigen, ob man in den Kirchen bereit ist, seine Empfehlungen als richtungsweisend anzunehmen. Dann mag manches neu in Bewegung geraten.

Oder, um einen Hinweis Philip Potters aus seinem Rechenschaftsbericht zu folgen, in dem er auf jenen großen Satz von Stockholm 1925 deutete: „Je näher wir Christus kommen, um so näher kommen wir einander!" – so wäre hier tatsächlich die Lösung. Nur – man müßte m. E. sehr viel mehr Engagement auf eben dies verwenden, was man schon so lange als einen Leitsatz bejaht. Und Engagement wäre hier Bemühung um die Vertiefung des Glaubens und die Intensivierung der Liebe und das Heller-Leuchten-Lassen der Hoffnung.

3. Zur Frage von gemeinsamem Zeugnis und Dienst

In diesem Fragenkreis geht es vor allem um das Wie des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes. Für den ersteren Bereich ist hier neben dem bereits unter dem Gesichtspunkt der Glaubensgemeinschaft Gesagten besonders die Frage des Dialogs mit Menschen lebendiger Glaubensweisen und Ideologien von Bedeutung. Die Verfechter des Dialogprogramms gingen in ihrem Sektionsbericht eindeutig den Schritt über die Grenze zum Synkretismus hin. Das veranlaßte die Vollversammlung, diesen Bericht als unbefriedigend zurückzuweisen und seine Neufassung mit einer Präambel zu versehen, die eine ebenso eindeutige Grenzziehung vornahm, trotz der zornigen Proteste einiger weniger. Auf der anderen Seite wurde von der gleichen Vollversammlung der Fortsetzung des Dialogprogramms in einer Studienabteilung des Genfer Stabes grünes Licht gegeben, und das trotz massiver Kritik in dem diesem Programm zugeordneten Hearing an der bisherigen Praxis und ohne die Forderung des Personalaustausches. Hier klafft also irgendwo eine bedenkliche Lücke.

Zum Bedenklichen in diesem Zusammenhang gehörte auch das offensichtlich als Hauptvortrag der Konferenz gedachte Referat des amerikanischen Theologieprofessors McAfee Brown. Entgegen dem Skopus des Textes vom Petrusbekenntnis, den er zur Grundlage für die Beantwortung seiner Themafrage „Wer ist der Christus, der befreit und eint?" gemacht hatte, kam er zu einer Fülle von aktio-

nistischen Aussagen. Bekenntnis zu Christus, dem Sohne Gottes, wurde einseitig als Kampf gegen alle die zerstörerischen Ismen in der Welt von heute verstanden. In Browns Worten gewann eine moderne Form von Werkgerechtigkeit Gestalt, gerechtes Handeln dem gerechtmachenden Glauben substituiert. Damit wird aber die Ethik exzentrisch, sie verselbständigt sich und steht in der ständigen Gefahr, den Geistesmächten dieser Welt zu verfallen. Wo aber das geschieht, wird das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst problematisch.

Ähnliches gilt es auch zu den Referaten von Michael Manley zur politischen Verantwortung und von Charles Birch zur Weltverantwortung der Christen bzw. der Kirchen anzumerken. Es bleibt einem Politiker unbenommen, ein utopisches Konzept humaner Herrschaft in der Welt zu entwickeln und dazu aufzurufen, sich an seiner Verwirklichung mit aller Kraft zu beteiligen. Und es kann nicht schaden, sich von einem Naturwissenschaftler hohen Ranges darüber informieren zu lassen, daß die Menschheit nicht so weiter leben und so weiter wirtschaften kann, wenn sie nicht in berechenbarer Zeit Selbstmord begehen will. Wichtig wäre aber nur gewesen, das Gesagte in den Kontext von „Christus befreit und eint" einzubringen und deutlich zu formulieren, was das in den Zusammenhängen von politischer und Weltverantwortung heute konkret bedeutet. Also: Wie es zur Veränderung der Menschen kommen kann, damit die Gesellschaft menschlich werde und die Erde als Lebensort geschützt und bewahrt werden kann. Also: Wie Christus zu rechter Haushalterschaft befreit. Und wieweit die Wirkungen solcher Haushalterschaft gehen können in einer Menschheit, die nicht als Ganze von Christus befreit ist zu Glauben, Liebe und Hoffnung und die darum nicht in der Lage ist, gemeinsam das Gute zu tun, und zwar aus Überzeugung freiwillig, weil der sündige Egoismus nicht überwunden ist.

4. Zur Frage von Leiden und Hoffnung

Auch in diesem Bereich ist die Vollversammlung nicht untätig gewesen. Das weisen eine Fülle von Resolutionen aus, die auf jene Gebiete der Erde ihr Augenmerk richteten, in denen Christen und Menschen aus unterschiedlichen Gründen leiden unter Ungerechtigkeit und Gewalt. Und es ist sicher gut, daß die Vollversammlung hier ihre Stimme erhoben hat. Auch wenn das manchmal ein wenig einseitig war und deutlich wurde, daß auch andere Motive eine Rolle spielten als nur die des brüderlichen Mitleidens (etwa in der Israelfrage oder der Frage der Wahrung der Menschenrechte in den Ostblockstaaten). Offen ist nur, ob das, was mit den Resolutionen geschah, genug war. Ob die Brandmarkung offenkundigen Unrechts schon Teilhaben am Leiden der Leidenden ist. Ob die Fortsetzung des Antirassismus-Programms wirklich zu einer geistlichen und geistigen Überwindung des Rassimus hilft und damit Leiden wendet? Ob es nicht noch unbegan-

gene Wege gibt, in denen den Verfolgten nahegebracht wird, daß sie nicht allein und vergessen sind? Wo blieb das in diesem Zusammenhang so notwendige Element der Ermutigung zum Kreuztragen, wo dieses unabwendbar ist; wo die Ermächtigung zur Hoffnung, ohne die es nur das Sterben am Wege gibt?

Es ist unverkennbar, daß die Verfasser der Schlußbotschaft der Vollversammlung an die Kirchen etwas davon ausdrücken wollten. In ihr finden sich Spuren jenes brüderlichen Mittragens und Hoffnung Erweckens. Doch wieviel wirksamer wäre es wohl gewesen, wenn die Resolutionen davon fermentiert gewesen wären und wenn man ermutigende Worte zu den Leiden und Hoffnungslosigkeiten der Kirchen in den westlichen Demokratien gefunden hätte – als Ausdruck der Bruderschaft in einem anderen Abschnitt der gleichen Front.

IV.

Es waren viele und bunte Fäden, die in Nairobi zu einem theologischen Teppich zusammengewoben wurden, und es ist klar, daß hier nur einige, wie ich hoffe, wesentliche Stränge hervorgehoben wurden, nur einige Muster im Gewebe, wie ich hoffe, wichtige, kritisch nachgezeichnet wurden. Damit mag es sein Bewenden haben.

Nur eines scheint mir noch nachzutragen zu sein. Das hat mit den zu Beginn notierten Vorurteilen gegenüber den Evangelikalen zu tun. Sie kommen zum Teil ja daher, daß man ihnen vorwirft, daß sie sich in allen Dingen ihrer Sache sicher, ja allzu sicher seien. Daß man meint, daß ihre Urteile selbstgerecht seien und sie ihren eigenen Weg allzu triumphalistisch darstellten.

Eben hier gilt es zu bekennen, daß die Fragen, vor denen die Vollversammlung in Nairobi stand, auch die Fragen der Evangelikalen sind. Daß sie die Kriterien, die sie an andere anlegen, also auch die vier Kriterien, die hier zu der Frage, wie Christus befreit und eint, aufgestellt wurden, auch an sich selbst anlegen müssen. Daß sie wissen, daß selbst die beste biblische Theologie, wenn sie sie hätten, und tiefe Glaubenseinsichten wenig bedeuten, wenn sie nicht Gestalt gewinnen im Leben der einzelnen Christen und ihrer Kirchen. Auch die Evangelikalen leiden unter der Spannung von Erkenntnis und dem dieser Erkenntnis entsprechenden kraftvollen und verändernden Leben. Sie können diese Spannung nur ertragen, indem sie sich an den Worten des Paulus orientieren: „Nicht, daß ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen möchte, nachdem ich von Christus ergriffen bin ... Eins aber sage ich: Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, das da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus." Aus dieser Haltung heraus ist alles

Bedenken des in Nairobi Geschehenen erwachsen. Als die tief ernstgemeinte Frage, ob da nicht Hindernisse für das „Nachjagen" gewesen sind, die beiseitegeräumt werden können und müssen, damit man dem „vorgesteckten Ziel" (das Ziel ist also vorgegeben, man braucht es nicht immer wieder neu zu suchen!) immer näher kommt.

Nairobi 1975 und die Dritte Welt

Reflexionen aus einer lateinamerikanischen Perspektive

VON ARTURO BLATEZKY

Kein Teilnehmer, und in besonderer Weise kein Delegierter, der bei der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi dabei war, wird sich bedenkenlos bereit erklären, „über Nairobi zu berichten". Inmitten eines Massengeschehens, an dem an die dreitausend Personen beteiligt sind, erlebt der einzelne entweder *seine eigene* Vollversammlung oder er erlebt überhaupt nichts. Dieses gilt sicherlich für alle Delegierten, aber in besonderer Weise für jemanden, der als einziger Teilnehmer seiner Kirche dabeisein durfte und gewissermaßen „seine eigene Delegation" war. Das nötigt zu einem noch intensiveren Partizipieren und emotionalen Erfahren, als es vielleicht in einer größeren Delegation der Fall ist. Fast wie selbstverständlich bezieht man das, was geschieht, auf sich selbst und fühlt sich auch persönlich dafür verantwortlich. Eine Rolle spielt dabei ohne Zweifel das (neue) Bewußtsein, als Südamerikaner nun einen (eigenen) Stand in der Ökumene zu haben. *Südamerikaner* sein zu dürfen und *es sein zu können.*

So wäre es mir unmöglich, irgendeine Art von „Bericht" „über" Nairobi zu versuchen. Statt dessen möchte ich es wagen, etwas von *„meinem"* Nairobi '75 mitzuteilen. Von dem, was für mich als Delegierter einer kleinen südamerikanischen Kirche, die inmitten enormer sozio-politischer Spannungen ihre Identität zu finden versucht, die Fünfte Vollversammlung bedeutet (oder nicht bedeutet) hat.

VON GENF 1966 NACH NAIROBI 1975

Um von dem zu reden, was Nairobi war (oder hätte sein können), muß man m.E. bei der Genfer „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft" von 1966 ansetzen. Erstmalig in der Geschichte der Ökumene wurde in der Vorbereitung und im Verlauf dieser Konferenz für die *gesamte* ökumenische Bewegung der

Zusammenhang zwischen der „Unterentwicklung" der Länder der Dritten Welt und der Politik der herrschenden Industrienationen unübersehbar. Zwar hatte schon auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem (1928) der mexikanische Theologe Guy Inman die Imperialismustheorie als Schlüssel zur Interpretation der „Unterentwicklung" benutzt und die Dritte Vollversammlung des Internationalen Missionsrates in Tambaram (1938) die Lösung der Krise einer im Umbruch begriffenen Welt in einer gerechten internationalen Ordnung gesehen, aber erst die Entwicklungsdebatte von Genf 1966 ließ in aller Deutlichkeit den Gegensatz zwischen den traditionellen (technokratischen) Entwicklungskonzepten nordatlantischer Provenienz und den neuen, radikaleren und viel umfassenderen Ansätzen (hauptsächlich lateinamerikanischer Vertreter wie C. A. Méndez de Almeida und Hiber Conteris) erkennen.

Welche Tragweite für die ökumenische Bewegung die Aufnahme dieses veränderten Ausgangspunktes in der Entwicklungsdiskussion gehabt hat, läßt sich unschwer an der Bedeutung ermessen, die der Vierten Vollversammlung des ÖRK von Uppsala zukommt. Im „Siehe, ich mache alles neu!" von Uppsala ist das große Thema der Ökumene für die folgenden Jahre, das Thema der *Befreiung*, gewissermaßen programmatisch vorgegeben. Und in Uppsala erfuhr der neue Denkansatz: Nicht von unterentwickelten Nationen, sondern von *unterentwickelt gehaltenen* Nationen muß geredet werden, seine Ausweitung auf die gesamtgesellschaftliche Situation. Programmatisch war in Uppsala das vorgegeben, was seit Genf 1966 für die Ökumene notwendig geworden war: Eine *theologische* Reflexion angesichts eines soziopolitischen Diskurses, der eine Schwerpunktverlagerung von dem Thema der *Entwicklung* auf das der *Befreiung* erfahren hatte. Denn von *Befreiung* zu reden bedeutet, daß wir *alle* in einer (wie unterschiedlich auch immer gestalteten) Situation der Unfreiheit und der Unterdrückung leben.

Daß innerhalb der weltweiten Christenheit diese notwendig gewordene theologische Neuformulierung stattgefunden hat, kann sicherlich nicht ausschließlich auf den Ökumenischen Rat zurückzuführen sein. Sie ist aber andererseits ohne dessen Programme und Studien, seiner *hermeneutischen Funktion* also, in der Tragweite, die diese neue Sprachfindung für die Theologie (insbesondere für die der Kirchen der Dritten Welt) erfahren hat, nicht zu erklären.

Welche Bedeutung dieser „theologischen Hermeneutik der Befreiung" in der Gesamtökumene zukommt, kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Ich möchte mich lediglich auf das beschränken, was m. E. das bedeutendste Geschehen in der Theologie „zwischen Genf und Nairobi" ausmacht: Eine theologische Reflexion im Kontext der Befreiung, wie sie in Lateinamerika, Afrika und den USA stattgefunden, oder besser gesagt, sich *ereignet* hat. Denn dieses: *Theologie*

als ein Ereignis, Theologie als die „aus dem christlichen Glauben heraus stattfindende Reflexion eines Handelns, das sich an der Befreiung des *gesamten* Menschen orientiert", ist die Antwort der Dritten Welt auf eine mediterrane (nordatlantische) Theologie, die es versäumt hat, die Gesamtheit des menschlichen Lebens- und Handelnsbereiches als den eigentlichen Ort theologischer Reflexion zu erkennen.

DIE „PRAXEOLOGISCHE VERPFLICHTUNG" DER ÖKUMENE

Diese „praxeologische Notwendigkeit" einer jeglichen Theologie ist eine Erkenntnis, die eine Verpflichtung und eine Verantwortung für die ökumenische Gemeinschaft darstellt. Der „Einbruch" der jeweils situationsbezogenen „Befreiungstheologien" in das ökumenische Geschehen kann nicht mehr rückgängig gemacht werden, wenn man weiterhin ernsthaft ökumenisch denken und handeln will, und seine Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn (und dieses wurde vielfach im mediterran-theologischen Raum verkannt) es geht dabei nicht lediglich um die Erstellung theologischer Gedankensysteme, sondern um die reflexive Begleitung eines geschichtlichen Prozesses.

In diesem Sinne kann von der Wesentlichkeit einer an der Wirklichkeit orientierten „Theologie der Befreiung" für die Ökumene auf drei Ebenen gesprochen werden:

a) Für die Kirchen und die Menschen aus der Dritten Welt stellt es die erste *reale* Theologie dar, da es zum erstenmal (wie man es in Lateinamerika ausgesprochen hat) das Wort Gottes für Lateinamerika ist. Es ist die *verzögerte Offenbarung Gottes* für den lateinamerikanischen Menschen. Das gleiche gilt sicherlich auch für den schwarzen Menschen Afrikas oder der USA. Für die „Schwarze Theologie" ist Gott erst jetzt Mensch geworden, indem er auch ein schwarzer Gott geworden ist.

b) Die zum Teil begeisterte Aufnahme, auf jeden Fall aber ernsthafte Beschäftigung mediterraner Studenten und Theologen mit den theologischen Denkansätzen aus der Dritten Welt offenbaren die Krise einer nordatlantischen Theologie, die sich in ihrer Selbstbezogenheit an der Lebenssphäre des Menschen, für den sie da sein sollte, vorbeientwickelt hat. Denn eines wurde durch die ökumenisch-theologische Diskussion der letzten Jahre deutlich: die mediterrane (und besonders die deutsche) Theologie wird erst wieder eine reale Bedeutung haben, wenn sie ihre *eigene* praxeologische Dimension findet.

c) Wenn, wie schon gesagt, der Stellenwert, den die „Befreiungstheologien" in der Ökumene erlangt haben, nicht ohne die hermeneutische Funktion des Ökumenischen Rates zu verstehen ist, so muß zweifelsohne festgestellt werden, daß der „theologische Aufbruch", der sich im ÖRK zwischen Genf 1966 und

Naiorbi vollzogen hat, nicht ohne die praxeologischen tertiaterranen Theologien erfolgt wäre. Es war die Dritte Welt, die *den Menschen* (und nicht die „Tagesordnung der Welt") zum Thema des Ökumenischen Rates gemacht hat. Und sie hat mittels ihrer keimhaften, zaghaften, eher stümperhaft als ausgereift vorgetragenen Versuche einer eigenen Theologie erreicht, daß aus ihren Themen die großen Themen der Ökumene der vergangenen Jahre wurden. Mit dem Aufgreifen dieser Themen: Rassismus, Gewalt – Gewaltlosigkeit, „Unterentwicklung" – „Befreiung", Konsumgesellschaft – Überleben der Menschheit, Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche, hat der ÖRK sich für eine hermeneutische Funktion entschieden, die ihn auf der Suche nach der Einheit von Aktion und Reflexion zwar in Konflikte führte, dafür aber auch zu einem wahren Werkzeug „auf dem Wege zum Menschen unserer Zeit" werden ließ.

Wenn also (wie ich meine) eine „praxeologische Verpflichtung" und eine „praxeologische Notwendigkeit" in der Ökumene besteht, so muß die Fünfte Vollversammlung nach den Kriterien der praxeologischen Eigenschaft und der hermeneutischen Funktion beurteilt werden. Oder in anderen Worten: An der *Wirklichkeitsnähe,* mit der sie die Themen behandelt hat, die sie sich gestellt hatte, und an der *Relevanz* ihrer Ergebnisse und der Erklärung, die sie dazu abgegeben hat.

AUF DEM WEGE NACH NAIROBI

Auch wenn jede Vollversammlung des ÖRK schon zu Hause, bei der Vorbereitung jedes einzelnen und seiner Delegation und Kirche begonnen hat, so gilt dies sicherlich in ganz besonderem Maße für die Fünfte Vollversammlung von Nairobi. Gerade die spannungsreiche Entwicklung der ökumenischen Gemeinschaft in den letzten Jahren hat ja (und nicht nur innerhalb der EKD) so etwas wie eine „Angst vor Nairobi" aufkommen lassen. Das „Erlebnis Bangkok" unter anderem hat zu einer (m.E. hauptsächlich emotionalen) Befürchtung geführt, das, was in der Ökumene geschieht und den mediterranen Delegierten in Nairobi eventuell erwarten könnte, mit den Mitteln der traditionellen Theologie nicht mehr „in den Griff zu bekommen". (In ähnlicher Weise waren ja schon früher Äußerungen und Darstellungen von Theologen aus der Dritten Welt als „Angriffe und Beschuldigungen" mißverstanden und mißdeutet worden, während es sich eigentlich um Kommunikationsversuche handelte. Eine Kommunikation, die in einer Welt mit Interdependenzstrukturen, die nicht zu übersehen sind, manchmal nur dann ernsthaft sein kann, wenn sie konfliktive Formen annimmt.)

So dürfte es dann auch niemanden verwundert haben, daß (trotz gegenteiliger Erklärungen von seiten einiger Theologen aus der Dritten Welt) sich fast ausschließlich nordatlantische Teilnehmer auf eine Konfrontation vorbereitet haben.

Ich kann und möchte es nicht versuchen, hier eine Antwort auf die Frage zu finden, warum die mediterranen Teilnehmer diese Konfrontation erwartet haben, aber es wäre schade, wenn „nach Nairobi" dieses Problem „unter den Tisch fiele".

Was die Delegierten aus der Dritten Welt betrifft, so meine ich, hatte man sich gar nicht auf eine Konfrontation vorzubereiten brauchen, da die Themen der Dritten Welt ohnehin „zwischen Uppsala und Nairobi" die Tagesordnung des ÖRK bestimmt hatten, und (nicht zuletzt durch die Rezeption der „Befreiungstheologien" im mediterranen Raum und der hermeneutischen Funktion des ÖRK) eine ernsthaftere Kommunikation zustande gekommen war. Vielleicht, und ich möchte auch diese Frage offen lassen, meinte man sich (zum erstenmal) verstanden fühlen zu können. Immerhin wurden ja die Bücher einiger Theologen „der Befreiung" im mediterranen Raum zu theologischen Bestsellern.

NAIROBI I ODER: EIN HOFFNUNGSVOLLER ANFANG

Daß man sich (zumindest als Lateinamerikaner) ansatzweise in der Ökumene verstanden fühlen konnte, wurde in dem ersten Abschnitt der Vollversammlung im „Informationsteil" deutlich.

Von M. M. Thomas „Spiritualität des Kampfes" (ein Stichwort, das die Theologie der Befreiung schon seit langem kennt, nachzulesen bei Gustavo Gutiérrez unter dem Abschnitt „Eine Spiritualität der Befreiung") bis zu Birchs Gedanken einer „notwendigen Befreiung des gesamten Menschen und aller Menschen" (sogar der gesamten Natur), stellten die Berichte und Hauptreferate m. E. eine Kommunikation dar, wie sie von seiten tertiaterraner Theologen immer erwartet und versucht worden war. Um die Aufnahme im mediterranen theologischen Raum eines Satzes wie den von Birch: „Es ist Zeit zu erkennen, daß die Befreiungsbewegung letztlich eine einzige Bewegung ist, die die Befreiung der Frau, des Mannes, der Wissenschaft und Technik, des Tieres, der Pflanze und auch die Befreiung der Luft und der Ozeane, der Wälder, Wüsten, Berge und Täler einschließt" (und die nicht auf den Rücken der Armen und Unterdrückten ausgetragen werden darf) haben ja die Theologen aus der Dritten Welt seit Jahren gearbeitet. (Und man warf ihnen für diese ihre Beschäftigung mit dem unmittelbaren Leben noch bis vor kurzer Zeit „Abweichung von der *eigentlichen* Funktion des Evangeliums" vor.)

Der erste Teil der Vollversammlung war ohne Zweifel ein hoffnungsvoller Anfang, weil er der Versuch einer wirklichen Kommunikation war. Sicherlich keine unkritische Kommunikation, und zwar für alle Anwesenden, aber dadurch auch konstruktiv und weiterführend. Und eines möchte ich hinzufügen: Es war eine *echte* Kommunikation, weil es hier nicht um eine emotionale Selbstverstüm-

melung von seiten nordatlantischer Christen ging (die die Christen aus der Dritten Welt nie von ihnen erwartet und auch nicht gewollt haben, und die man auch jemandem wie McAfee Brown nur schwerlich, und zu Unrecht, anlasten kann), sondern um ernsthafte, realitätsbezogene Überlegungen.

Dieser „Auftakt" der Vollversammlung hat eine ganz besondere Bedeutung gehabt, die m.E. verkannt worden ist, und die direkt die Haltung der tertiaterranen Teilnehmer (und dadurch indirekt die der mediterranen) beeinflußt hat.

War man schon von vornherein nicht einer Konfrontation wegen aus der Dritten Welt nach Nairobi gegangen, so wurde nun endgültig deutlich, daß man meinte, die Basis für einen Dialog gefunden zu haben.

Diese dialogische Einstellung der tertiaterranen Teilnehmer wurde von vielen Delegierten nordatlantischer Kirchen, die sich auf eine Konfrontation vorbereitet hatten, mißverstanden und mißgedeutet. Um schon hier etwas vorwegzunehmen, von dem noch die Rede sein wird, meine ich erkennen zu können, daß dieses nach der Vollversammlung zu einer Fehlinterpretation derselben geführt hat oder führen könnte. Zumindest angesichts dessen, was einige Teilnehmer aus der Bundesrepublik zu Nairobi geäußert haben, wenn sie in der ausgebliebenen Konfrontation das Eingeständnis von seiten „der" Dritten Welt des „Irrtums" ihres bisherigen Denkens und Handelns innerhalb der ökumenischen Bewegung meinen feststellen zu können.

NAIROBI II ODER: JESUS CHRISTUS BEFREIT, WER EINT?

Zu der „ausgebliebenen Konfrontation" hinsichtlich grundsätzlicher theologischer Fragen fügte sich ein zweites Motiv, das den Ablauf und das Ergebnis der Fünften Vollversammlung grundlegend mitgeprägt hat. Man könnte, in vielleicht überspitzter Weise, von einer vom Genfer Stab „programmierten Konfliktlosigkeit" reden.

Deutlich wurde im Verlauf der beiden folgenden Teile der Vollversammlung (Reflexion und Ausarbeitung der Berichte und Erklärungen), daß die auftretenden Konflikte nach Möglichkeit „vom Tisch organisiert" wurden. Das mag verständlich sein, wenn man bedenkt, daß gerade „Genf" in den letzten Jahren zur Zielscheibe der Angriffe (oder Apologien) mancher Kreise aus den mediterranen (nordatlantischen) Kirchen geworden war. (Man sagte „Genf" und meinte doch eigentlich die Art und Weise, in der in der Dritten Welt Theologie getrieben wurde und wird.) So konnte sicher in Nairobi niemand vom Genfer Stab an der Austragung irgendwelcher bestehenden Konflikte interessiert sein.

Bei allem Verständnis für diese Bemühung um einen konfliktlosen Dialog und bei aller Anerkennung des Auftrages, den der ÖRK gemäß der neuen Verfassung zu erfüllen hat, nämlich „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Ein-

heit 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", muß doch gefragt werden, ob in Nairobi nicht eine unangebrachte Art von „Konfliktentschärfung" stattgefunden hat. Gerade dadurch, daß man versucht hat, eine offene Austragung der Spannungen zu verhindern, unter anderem indem man so wichtige Problemkomplexe wie die multinationalen Konzerne, die (Ent)Militarisierung, die Religionsfreiheit in sozialistischen Staaten, die Menschenrechte, die „Unterentwicklung" – Unterdrückung, den Rassismus (man könnte fast alle politisch-theologischen Themen nennen, die in Nairobi aufgegriffen wurden) bewußt allgemein diskutiert hat, ohne von konkreten Situationsanalysen auszugehen, sind (besonders für Teilnehmer, die in Konfliktsituationen leben) die bestehenden Konflikte aufgekommen, ohne daß sie dann in einer offenen Diskussion hätten ausgetragen und (vielleicht) überwunden werden können.

Das beste Beispiel für die Frustration, die durch diese oberflächliche und allgemeine Behandlung von zum Teil im wahrsten Sinne des Wortes *lebenswichtigen* Problemen entstanden ist, sind sicherlich die Plenardiskussionen zu den sozialen und politischen Erklärungen der Vollversammlung. Ähnlich war es auch bei den Sektionsberichten. Ist es wirklich nicht möglich, eine Vollversammlungsstruktur zu finden, die es erlaubt, alle die Probleme, die sie behandeln will, auch konkret, also realitätsbezogen, zu diskutieren? Dieses würde doch verhindern, daß man einen Scheinanspruch erhebt, von dem man weiß, daß man ihm nicht gerecht werden kann.

Ich glaube, ein auf Konkretion und Situationsnähe hin orientierter Vollversammlungsaufbau ist möglich. Er erfordert aber eine veränderte Grundeinstellung der Teilnehmer: ein größeres Vertrauen zueinander. Müssen denn unbedingt alle Vollversammlungsteilnehmer alles das „kontrollieren", was zu den verschiedensten Themen gesagt wird? Von einem „demokratischen Verfahren" kann ohnehin in einer so nervenaufreibenden und trickreichen Angelegenheit, wie sie eine Plenarsitzung nun einmal ist, keine Rede sein.

Halten wir einmal fest: In Nairobi sollte man doch (das hoffe ich jedenfalls) möglichst konkret werden. Fast alle Teilnehmer sprachen zum Teil sehr deutlich aus ihrer jeweils besonderen Situation heraus. Von den Redaktionskomitees wurden dann (möglichst allgemein und Konflikte ausklammernd) dem Plenum Berichte vorgelegt, die in der Hoffnung verabschiedet wurden, einmal eine konkrete Bedeutung zu erlangen.

Wäre es nicht sinnvoller oder wäre es nicht möglich, daß man sich einander so weit vertraute, daß man es der jeweils von einem konkreten Problem betroffenen Gruppe von *Brüdern* (die wir ja in der ökumenischen Gemeinschaft sind)

anvertrauen könnte, zu diesem besonderen Themenkomplex, der sie direkt angeht, eine (so konkret wie möglich gehaltene und in einem Prozeß, in dem die bestehenden Konflikte *wirklich* ausgetragen worden sind, entstandene) Erklärung abzugeben, die in aller Namen Gültigkeit besitzt?

Daß dieses in der Ökumene nicht möglich ist, daß wir einander nicht genügend vertrauen, ist der Grund dafür, daß wir es uns nur leisten können, so allgemein zu reden. Dabei hat gerade in Nairobi die überaus positive Beurteilung, die die Arbeitsgruppen erfahren haben, gezeigt, daß es gerade dort zu einer befriedigenderen und weiterführenden Konfliktbewältigung kommen kann, wo diese bestehenden Konflikte (wie es etwa in den Arbeitsgruppen durch die geringe Teilnehmerzahl gezwungenermaßen der Fall war) offen ausdiskutiert werden.

Weil wir uns nicht das nötige Vertrauen entgegengebracht haben, hatten wir in Nairobi nicht den Mut, wirklich relevante Aussagen zu machen. Deswegen haben wir auch unsere *„praxeologische Verpflichtung"* nicht ernst genug genommen und es anscheinend nicht begriffen, daß die *hermeneutische Funktion* der ökumenischen Gemeinschaft die Basis ist, auf die sich alle Aufgaben stützen, die zu erfüllen der ÖRK aufgerufen ist. Und mir scheint, daß wir uns in der Ökumene nicht nur zu wenig Vertrauen entgegenbringen, sondern daß wir auch dem ÖRK als solchen, also *uns selber*, nicht vertrauen. Darum haben wir auch nicht den Mut, es wirklich ernsthaft zu versuchen, in dieser Ökumene und durch sie die bestehenden Konflikte offen auszutragen. Dabei haben wir ja (wie M. M. Thomas in seinem Bericht sehr angebracht bemerkte) Nairobi trotz aller Konflikte der letzten Jahre als eine Gemeinschaft von Kirchen erreicht, die sich einander verpflichtet wissen.

Oder nehmen wir etwa unsere *eigenen* (manchmal krampfhaften) Einheitsbemühungen zu ernst?

Sollten wir vielleicht vergessen haben, daß nicht *wir* es sind, die die Menschheit befreien und vereinen können, sondern der Jesus Christus, der auch der Herr der Ökumene ist?

NAIROBI III ODER: WAS WIRD NUN AUS NAIROBI?

Es stimmt ganz ohne Zweifel, daß die Bedeutung einer jeden (Voll-)Versammlung in dem liegt, was im Nachhinein aus ihren „Ergebnissen" gemacht wird. Das hat sich von Edinburgh 1910 bis Uppsala 1968 (und Nairobi 1975) nicht geändert.

Trotzdem muß ich sagen, daß ich (für mein Gefühl) schon in Nairobi selbst eines *zu oft* gehört habe (so daß es für mich beinahe in den „Alibibereich" gerückt ist), nämlich: Wir können ja die Bedeutung der Ergebnisse der Fünften Vollversammlung jetzt noch gar nicht richtig ermessen. (Vielleicht war sie gar

nicht *so* schlecht . . .) Drei Monate nach Nairobi kann man nun sagen, daß genau das eingesetzt hat, was zu befürchten war.

Die relative Undeutlichkeit der Aussagen und die von vielen erwartete, aber ausgebliebene Konfrontation hat (zumindest im Bereich der EKD) zu einer Auseinandersetzung über die „wahre Interpretationsautorität" geführt. In der Interpretation selbst aber gehen die Meinungen in extremer Weise auseinander. Ohne auf alle Fragen eingehen zu können, die die Vollversammlung aufgeworfen hat, müssen wir uns angesichts dieser verschiedenen Interpretationen fragen, welche Zielsetzungen sie für die zukünftige Arbeit des ÖRK aufgestellt hat.

NAIROBI IV ODER: WELCHEN ÖRK HAT SICH DIE VOLLVERSAMMLUNG FÜR DIE KOMMENDEN JAHRE GEWÜNSCHT?

Es war Ernst Lange, der in seiner „Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer" geschrieben hat: „Die westdeutsche Christenheit ist etwas, sofern sie die westdeutsche Provinz der Weltchristenheit ist, und sonst gar nichts." Er war auch der Mahner vor dem „westdeutschen Provinzialismus", der sich von dieser Weltchristenheit abzukapseln versucht. Gerade gewisse „Symptome" dieses „provinzialistischen Denkens" meine ich in einigem von dem wiederzuerkennen, was in den letzten Monaten über Nairobi gesagt worden ist.

Geht man nicht in beschränkter Weise von seinen eigenen „Vor-Nairobi"-Ängsten aus, von der defensiv-apologetischen Einstellung, mit der man nach Nairobi gefahren ist, wenn man die ausgebliebene Konfrontation, die dialogische Bereitschaft der Teilnehmer aus der Dritten Welt gewissermaßen als eine „Bankrotterklärung" ihrer tertiaterranen Theologien mißdeutet? Wie anders ist es sonst zu erklären, daß etwa die Anfrage von Burgess Carr an Michael Manley, mit welchem Recht es sich dieser anmaßen kann, zu erklären: „er sei einer der Wortführer der Dritten Welt" (was dieser wörtlich so gesagt hatte), und die darauffolgende eindeutige Kritik Carrs am kenianischen System (im Schutze der Vollversammlung), zu so etwas wie die „große Selbstkritik des Burgess Carr" umfunktioniert worden ist? Wurde jemals in Nairobi erkennbar, daß die Vollversammlung von dem ÖRK so etwas wie eine „Kurskorrektur" gefordert hätte und daß dieser seinen „Irrtum eingesehen hätte" und eine „Wende vollzogen hätte", um seinen „falschen Kurs zu korrigieren"?

Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß hier in Form eines „provinzialistischen Wunschdenkens" argumentiert wird, wenn man eine angebliche „Rückkehr zur Spiritualität" (von der in dieser Weise in Nairobi nie die Rede war) benutzt, um den theologischen Ansatz, nach dem in der Dritten Welt (und zum Teil auch im ÖRK) theologisch gearbeitet wird, abzuqualifizieren.

Welche Richtlinien hat nun aber die Fünfte Vollversammlung von Nairobi für die zukünftige Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen aufgestellt? Dem *Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien* (der von der Vollversammlung angenommen und bestätigt wurde) zufolge und als Mitglied (in Nairobi) eben dieses Ausschusses, meine ich folgendes feststellen zu können:

Die Vollversammlung hat den bisherigen Kurs des ÖRK und alle seine Programme bestätigt und ihre Weiterführung empfohlen.

Für die (jährlich) im Zentralausschuß stattfindende Bewertung und Zwischenplanung der verschiedenen Programme hat die Vollversammlung folgende Kriterien vorgeschlagen:

a) *Angemessenheit:* welchen Wert das Programm für das ökumenische Handeln und Denken im ÖRK hat,

b) *Durchführbarkeit:* angesichts der Kapazität des ÖRK als einer Organisation,

c) *Dringlichkeit:* angesichts der Bedürfnisse der Kirchen und der Welt,

d) *Wirksamkeit:* wie wird sich das Programm im Blick auf greifbare Ergebnisse vermutlich auswirken,

e) *Integriertheit:* welche Elemente enthält das Programm, um die Integriertheit von theologischem Denken und Handeln zum Ausdruck zu bringen?

Hinsichtlich der künftigen Programmgestaltung hat die Vollversammlung außerdem drei Richtlinien speziell betont, die (wie im Bericht zu lesen ist) „der ÖRK von Anfang an eingeschlagen hat", die aber noch einmal unterstrichen wurden, da sie von besonderer Bedeutung für die drei Programmeinheiten des ÖRK sind.

Danach soll der Ökumenische Rat: hinarbeiten auf die Verwirklichung einer *wahrhaft ökumenischen Gemeinschaft* unter den Mitgliedskirchen; mitwirken zu einer wahrhaften *Konkretisierung unseres christlichen Glaubens* in den konkreten historischen Gegebenheiten; und sich beteiligen am *Kampf um wahre Menschlichkeit* und soziale Gerechtigkeit.

Wer die ökumenische Entwicklung der letzten Jahre kennt, wird in diesen Richtlinien für die Zukunft nichts Neues entdecken, sondern die Bestätigung des bisherigen Weges des ÖRK feststellen. In einer gewissen Weise könnte man dieses auch als das Fazit der Fünften Vollversammlung ansehen.

Von Uppsala nach Nairobi. Vom Aufbruch des Exodus hin zu dem ernüchternden und aufreibenden *gemeinsamen* Weg durch die Wüste, wie Philip Potter es nannte. Manche Sorgen und die vielen Möglichkeiten der Ökumene als „Ernstfall des Glaubens" sind die gleichen geblieben. Hoffentlich auch die Hoffnung der ökumenischen Utopie . . .

Als Rabbi in Nairobi

VON ARNOLD JACOB WOLF

Ich bin der einzige Jude, der jemals vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zu einer der Vollversammlungen, deren letzte Ende 1975 in Nairobi zusammenkam, eingeladen wurde. Drei lange Wochen hörte ich zu, sprach mit hunderten von Delegierten, wurde vom Fernsehen interviewt, vertrat mit Zurückhaltung die Interessen meines Volkes und aß nur Gemüse und Früchte. Ich traf einige Christen, die ihr Leben für Juden riskiert hatten, und offene Antisemiten in priesterlichen Gewändern, gelehrte Kirchenmänner und unwissende Frömmler. Die Dritte Welt bildete den Hintergrund der Vollversammlung und war Herkunftsgebiet vieler ihrer Hauptakteure, aber das Drehbuch hätte ebensogut aus New Haven oder Chicago stammen können. Es gab eine Fülle leidenschaftlicher (und demagogischer) Reden, aber das Abstimmungsergebnis war immer maßvoll und die Vollversammlung im allgemeinen geduldig. Ich selbst war von Freunden und Förderern umgeben, fühlte mich aber sehr einsam.

Es gibt eine christliche Kirche und nicht nur Kirchen. Es gibt eine Bewegung und nicht nur viele Delegationen aus der ganzen Welt. Es gibt eine Leitung. Sie besteht aus dem Generalsekretär, aber nicht aus allen Präsidenten, und einem indischen Professor, aber nicht dem Erzbischof von Canterbury, aus vielen Holländern, aber wenigen Amerikanern. Es gibt einen gemeinsamen Glauben, aber einen, der nicht so genau in Worte gefaßt werden darf, da er sonst zu viele Protestanten ausschließen würde. Er darf aber auch nicht zu frei interpretiert werden, damit er die Orthodoxen nicht vertreibt. Die letzteren sehen mit einem Auge nach Rom, und die große und ausgezeichnete Gruppe katholischer Beobachter ist brüderlich, hüllt sich aber auch in vorsichtiges Schweigen. Außer mir waren auch ein Sikh, ein Muslim, ein Hindu und ein Buddhist als Ehrengäste eingeladen.

Und ich wurde tatsächlich geehrt. Ich saß neben Margaret Mead, dem legendären Pastor Niemöller und dem indischen Botschafter (High Commissioner) von Guyana. Ich wurde begrüßt, gefeiert, bewirtet und umsorgt, aber ihre Spielregeln verboten mir nicht nur die Abstimmung, sondern auch das Reden, solange ich nicht ausdrücklich dazu aufgefordert wurde. Unsere Einladung zur Teilnahme an der Versammlung war überhaupt umstritten, und viele Delegierte ignorierten uns oder wünschten offenbar, daß wir nicht gekommen wären.

Unsere Vorstellung im Plenum kurz vor der ersten Abstimmung über die Fortsetzung des Dialogs mit „Menschen verschiedener Religionen" (und zwar Nicht-Christen) mag zu einer plötzlichen negativen Abstimmung geführt haben, die die führenden Persönlichkeiten, die für unsere Einladung verantwortlich waren, zutiefst bestürzte. Ich weiß nicht, ob Gäste jemals wieder eingeladen werden. Man sollte nicht zuviel Aufhebens davon machen, aber mein Name stand auf einem gelben Abzeichen. Die Freundlichkeit und Weisheit von Dean Krister Stendahl von Harvard, dem Vorsitzenden der Kommission für die Beziehungen zu den Juden, und von Franz von Hammerstein, dem mutigen Direktor der Kommission, waren immer gleichbleibend, aber anderswo gab es Kühle und auch viel Verlegenheit.

Viele Delegierte sprachen hebräisch mit mir. Geistliche aus Kamerun und Äthiopien, sogar Metropolit Nikodim aus Leningrad, Leiter der großen, gemäßigten russischen Delegation. Viele leben jetzt in Israel oder haben dort gelebt, aber die einzige Delegation von dort nannte sich nicht „Israel", sondern „Jerusalem", um sich nicht festzulegen auf den Status ihrer Stadt oder ihre persönliche und politische Loyalität. Der schlaue armenische Erzbischof von Jerusalem vermittelte taktvoll zwischen den ägyptischen Vertretern der harten Linie einerseits und seinen eigenen Bedürfnissen und denen seiner Gemeinschaft andererseits. Aber der Hauptunterschied hinsichtlich der Reaktion auf die jüdische Frage lag bei denen, die die Massenvernichtung persönlich miterlebt, und denen, die sie nicht miterlebt hatten. Die Holländer, Deutschen und einige Amerikaner verfolgten alle jüdischen Themen mit tiefer Sorge. Die Australier, die meisten Afrikaner und die jungen Leute waren meistens gelangweilt, manchmal feindselig. Araber und Kommunisten strebten nach härterer Verurteilung, als es die Dritte Welt im allgemeinen gutheißen würde. Einige Asiaten meinten, es würde einfach zuviel geredet über Judaismus und den Nahen Osten, aber hier und da hörte man auch einen mächtigen schwarzen oder indischen Freund. Mehr Amerikaner und Skandinavier, als ich angenommen hätte, wählten eine sichere „Neutralität" und verbargen manchmal ihr Unbehagen. Als Robert McAfee Brown „Auschwitz" erwähnte (das einzige Mal), bedauerte ein Deutscher, daß das Wort bekannter sei als „Kindergarten" (er irrt sich – viele Nichteuropäer wußten im Grunde nicht, über was man diskutierte), und ein ägyptischer Kopte antwortete mit Behauptungen über Konzentrationslager in Israel, als ob Auschwitz dort oder anderswo seinesgleichen hätte.

Und dann sagte er: „Schließlich war Jesus in Wirklichkeit kein Jude." Hier begann eine höchst faszinierende und entscheidende Meinungsverschiedenheit. Ein schwarzer amerikanischer Bischof sagte mir, daß ich kein Recht hätte, Bemerkungen über die persönliche Geschichte Jesu zu machen, da ich ihn ausdrück-

lich als meinen Erlöser verworfen hätte. Eine Frau aus Holland behauptete, daß Jesus schließlich auch ein Fremder für sein eigenes Volk war. Einige Afrikaner riefen nach einem schwarzen Jesus, insbesondere Canon Burgess Carr, die eindrucksvollste Stimme in ganz Nairobi. Viele Europäer erröteten wegen des reinen Provinzialismus eines jüdischen Herrn. „Jesus Christus befreit und eint" war das Thema der Vollversammlung, aber einen historischen Jesus meinten sie überhaupt nicht. Der norwegische Bischof, der später den Kampf führte gegen den Dialog mit anderen Religionen, erinnerte daran, daß nur die erste Vollversammlung (Amsterdam 1948) hauptsächlich von Gott gesprochen habe. Seitdem ist es nur ein kirchlicher Christus, der anscheinend seine Kirche einen kann. Und ein solcher Retter darf nicht zu eng, zu jüdisch, zu fern sein.

Mission, Bekehrung wurden ein Hauptziel der Versammlung. Die ganze Welt zu Christus zu bringen, schien oft den Wunsch in den Schatten zu stellen, die Welt zu ernähren oder gemeinsam mit anderen die Ungerechtigkeiten der Welt zu bekämpfen. Die Vollversammlung stimmte ab über Angola, Lateinamerika, Abrüstung und Armut (aber natürlich nicht über Minderheiten in China oder Syrien und nur indirekt über die UdSSR), doch ihr Herz blieb in engerem Sinne „christlich". Die Kirche hat vorrangige Aufgaben, die die Politik als solche kaum in Frage stellen oder ersetzen könnte. Schön, wenn sie auch für die Unterdrückten sprechen kann, aber wesentlich ist es, daß sie ihre eigenen Prioritäten klar erkennt. Auftrag der Kirche bleibt schließlich die Mission. Die Rettung der Seelen ist ein älteres und populäreres Ziel als die Durchführung von Revolutionen. Dialog kommt erst an dritter Stelle. Das Christentum sollte mit Juden und anderen nur reden, sofern es sich daran erinnert, über wen es stets reden muß. *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche kein Heil) war voll wirksam in Nairobi im Dezember 1975.

Die Erklärung der Vollversammlung über den Nahen Osten war das Modell eines schwachen Kompromisses, aber vielleicht das beste, das von einer Gruppe erwartet werden konnte, in der jede Meinung gehört wurde außer der von Juden. Die Erklärung forderte den Rückzug Israels aus den 1967 besetzten Gebieten, das Recht aller Staaten einschließlich Israels, innerhalb sicherer Grenzen in Frieden zu leben und die Selbstbestimmung der Palästinenser. Sie drückte die Hoffnung aus, daß die arabischen Staaten (und die PLO) nun bereit sein mögen, sich um eine Einigung mit Israel auf diesen Grundsätzen zu bemühen. Niemand kann, so hoffe ich, an diesen Vorschlägen herumnörgeln, aber ebensowenig kann jemand frohlocken, als wäre es ein Durchbruch auf eine höhere politische Ebene. Eine allgemeine amerikanische Auffassung, der ÖRK befinde sich in den Händen hitziger Radikaler, ist einfach nicht wahr. Er wird stark bestimmt von einer sehr bürgerlich linksliberalen Mentalität, die gegenüber den Juden weder feind-

lich gesinnt ist noch sich sehr um sie sorgt. Im großen und ganzen spürt man, daß ihre Führer auf den Frieden im Nahen Osten hoffen, wenn sie nur nicht mehr länger durch mögliche Zerreißproben beunruhigt werden. Der wirkliche Feind des ÖRK ist weder Israel noch die arabischen Staaten, sondern Uneinigkeit an sich.

Ihre Erklärung über Jerusalem befaßte sich fast ausschließlich mit dem Schutz von (insbesondere nicht-römisch-katholischem) Kircheneigentum und traditionellen konfessionellen Vorrechten. Obwohl die Erklärung ein hervorragendes Beispiel für Eigeninteresse ist, unterstützt sie jedoch dennoch nicht irgendeinen gefährlichen utopischen Plan für Jerusalem, der jüdischen Ohren mißfallen würde. Israel ist vielleicht ein oder zwei Zugeständnisse wert, und mehr verlangt diese Erklärung auch nicht. Die Juden können damit rechnen, daß die Kirchen vielmehr Vorrechte als politische Programme anstreben. Wir sind immer besser dran bei den Selbstsüchtigen, nur fanatische Christen würden Israel verzweifelt angreifen, und es gab sehr sehr wenige Fanatiker in Nairobi.

Einige protestantische Christen, die aus Ländern kamen, in denen ihre Konfession fast ein Monopol hat (Norwegen, Süd-Dakota), neigten zum Triumphalismus, sie sind an Macht und Sieg gewöhnt. Aber andere, die aus multikulturellen Gegenden wie Indien und New York oder aus Enklaven wie Ostdeutschland und Argentinien kommen, sind viel eher an Maßhalten, ja sogar an Niederlagen gewöhnt. Einige von ihnen mögen das Gefühl gehabt haben, das Judentum liege ihnen zu fern, um ihre Aufmerksamkeit zu finden. Sie waren aber nicht geneigt, Mission als einen äußerst rücksichtslosen Dialog anzusehen. Sie *müssen* in enger Verbindung leben mit Buddhisten (Sri Lanka) oder Marxisten (Rumänien) und neigen dazu, die Begegnung mit den Juden etwas leichter zu finden. Es bestand keine Einmütigkeit bei der Vollversammlung darüber, ob das Judentum dem Christentum tatsächlich nähersteht als Hinduismus oder säkularer Humanismus, und es herrschte ein ständiger Widerstand, uns (oder mich) in irgendeiner Weise auszusondern. Aber obwohl das der Geschichte Gewalt antun würde, könnte es im Grunde dazu beitragen, die jüdische Frage zu entmythologisieren und wäre damit für uns letzten Endes sicherer.

Der Stil dieses 20tägigen Marathon-Ereignisses unterschied sich sehr von vielen jüdischen Treffen. Christliche Geduld ebenso wie eine fast masochistische Bereitschaft, täglich neun Stunden durchzusitzen, schienen mir unglaublich. Als schließlich ein Vormittag den Frauen zur Verfügung gestellt wurde, sprachen *sieben* von ihnen nacheinander, und alle erhielten Beifall. In Arbeitssitzungen wurden häufig 20 enggetippte Seiten mit Vorschlägen erörtert. Selbst die Abende waren gefüllt mit Ausschußsitzungen und Hausaufgaben. Der Stil des ÖRK ist verkündigend, proklamierend. Ich habe wahrscheinlich in drei Wochen

500 christliche Predigten gehört. Aber etwas fehlte auch. Nur wenige Stunden standen dem Bibelstudium zur Verfügung und keine Stunde für irgendeinen anderen Text. Als Jude vermißte ich die genaue Beachtung traditioneller Quellen, die unser Glaube beansprucht. Man hatte beinahe das Gefühl, daß der ÖRK manchmal Christentum improvisierte, ökumenisch redete anstatt hebräisch, griechisch oder lateinisch. Kein relevantes Thema blieb ohne eine Abstimmung (Rassismus, Sexismus, u. a.).

Aber keins wurde hinreichend im Lichte der Geschichte oder der Offenbarung behandelt. Dies kam teilweise daher, daß einige überragende theologische Köpfe fehlten (ich denke an Ellul, Cobb und Pannenberg), und einige, die da waren (z. B. Moltmann), wurden kaum bemerkt. Die anwesenden Vertreter waren christliche Staatsmänner, keine unbedeutenden Leute, aber ihr Schwerpunkt lag auf der Taktik und nicht auf der Wissenschaft und noch viel weniger auf der Frömmigkeit. Generalsekretär Potter selbst schien manchmal das rein Zeitbedingte zu durchbrechen durch seinen persönlichen Mut und beinahe biblischen Zorn. Aber die meisten der Beratungen waren technisch professionell, bürokratisch und sträflich gut funktionierend.

Gelegentlich gaben Delegierte das zu. Mit dem längsten Applaus wurde ein junger Stipendiat aus Oxford begrüßt, der die Delegierten unter den Unterdrückten der Welt aufführte. Wir waren tatsächlich oftmals am Ende aufgrund der endlosen Reden, nur um in Rekordzeit über schwierige Fragen durch die Debatten geschleust zu werden. Aber das war nicht gerade Manipulation. Es war vielmehr eine Sache, die ich als neuchristlichen Stil bezeichnen möchte. Man begegnete ihm beim II. Vatikanum und bei Zusammenkünften von Geistlichen in der ganzen Welt. Wenn Christen nicht mehr länger heilige Texte studieren, was können sie tun außer verkündigen?

Und die Christenheit bleibt auch entschlossen klerikal. Nicht nur die Römisch-katholischen, die Orthodoxen, die Anglikaner, sondern selbst die amerikanischen und westeuropäischen Kirchen waren durch viele Bischöfe und Kleriker in Nairobi vertreten. Die Gewänder aus Äthiopien und Bulgarien waren überwältigend, aber die Wirkung so vieler Priester und Metropoliten, die das Geschehen beherrschten, entmutigten nicht nur einen australischen oder kalifornischen Laien. Ist die Kirche Jesu – ein Am-Haaretz fand diese scharfen Worte für klerikalen Pomp – den Händen einer sadduzäischen Hierarchie ausgeliefert worden?

Ich war eingeladen worden, nach der Versammlung mit einer ÖRK-Delegation nach Ägypten zu reisen, und hatte erfreut angenommen. Aber der für den Besuch verantwortliche koptisch-orthodoxe Bischof erklärte mir in Nairobi, daß ich natürlich als Privatperson reisen müsse, da sie keine interreligiöse Gruppe empfangen könnten. Er hoffte sehr, ich würde verstehen, und ich verstehe nur zu

gut! Es bleiben große Gräben zwischen Christen und Juden, einige von ihnen scheinen sich sogar zu vergrößern. Es gibt noch ein riesiges christliches Potential des Mißtrauens und der Bigotterie. Aber ich glaube, der ÖRK ist eher eine Verteidigungsmauer als ein Schlachtfeld für unsere endgültige Zerstörung. Im ÖRK gibt es christliche Staatsmänner und Führer, die unser Wohl suchen, sie dominieren den ÖRK, jedenfalls bis heute. Aber ich bin froh darüber, daß wir letzten Endes unser Vertrauen nicht in ihre derzeitige Macht setzen, sondern in den einen Herrn, der sie ebenso richtet wie uns.

Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi

Die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat vom 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi, der Hauptstadt Kenias, stattgefunden. Unter dem Leitwort „Jesus Christus befreit und eint" führte sie – zum ersten Mal auf afrikanischem Boden – fast 700 Delegierte aus den 286 Mitgliedskirchen und zahlreiche Berater, Beobachter, befreundete Delegierte, Pressevertreter und Gäste zusammen. In Gottesdienst, brüderlicher Begegnung und gegenseitiger Befragung suchten sie Klarheit über Gottes Weisung für Weg und Auftrag einer noch immer gespaltenen Christenheit angesichts der überwältigenden Herausforderungen und Nöte unserer Zeit.

Kritische Herausforderung

Die Versammlung in Nairobi stand für alle Teilnehmer im Zeichen gespannter, ja kritischer Erwartung. In vielen Mitgliedskirchen war ein Unbehagen über eine als einseitig empfundene theologische und politische Orientierung des Ökumenischen Rates entstanden. Das hatte zu eindringlichen Anfragen an ihn und zu merklichen Spannungen in der ökumenischen Gemeinschaft geführt. Es ging um den Einklang von biblischem Christusbekenntnis und christlicher Weltverantwortung. Das Handeln und Hoffen der Kirchen sollte auch unter den Bedingungen der heutigen Welt auf die Wahrheit unseres überlieferten Glaubens gegründet bleiben. Darüber hinaus waren mancherorts erhebliche Zweifel daran wachgeworden, ob der Ökumenische Rat dem missionarischen Auftrag der Kirche bei seinem Bemühen um Gemeinschaft und Dialog mit allen Menschen treu bleiben würde. Es kam vereinzelt sogar die Frage auf, ob eine weitere Mitarbeit im Ökumenischen Rat noch vertretbar sei.

Die zahlreichen Krisenherde auf unserer Erde stellten die Kirchen vor die Frage, welchen Beitrag sie aufgrund der ihnen aufgetragenen Botschaft der Versöhnung zur Lösung der Konflikte leisten können. Die Notwendigkeit, zu einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung zu kommen, in der alle Nationen als gleichberechtigte Partner mitentscheiden, forderte gerade von den Christen beispielhaftes Verhalten. Angesichts der gesteigerten wirtschaftlichen und sozialen Notstände in Entwicklungs- und Industrieländern galt es, sich auf die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Freiheit zu besinnen, die im Evangelium bezeugt werden.

Ökumenische Ermutigung

Auf der Vollversammlung in Nairobi kam es zu einer umfassenden und freimütigen Aussprache über die vielfältigen Fragen, die die Kirchen und ihre Gemeinden im Blick auf die ökumenische Bewegung und auf die weltpolitische Lage beschäftigen. Dabei hat es sich gezeigt, daß im Ökumenischen Rat eine

Gemeinschaft von Kirchen entstanden ist, in der tiefgreifende Gegensätze und Spannungen kraft der uns alle verpflichtenden Christusliebe offen besprochen und ausgehalten werden können. In dem gemeinsamen Ringen um die Wahrheit kam ans Licht, wie sehr wir alle von unterschiedlichen Glaubenserfahrungen und widerstreitenden Lebenssituationen geprägt sind. Die gegenseitige kritische Befragung nach dem Verständnis des biblischen Zeugnisses und das Eingeständnis eigenen Versagens vor den anderen haben in Nairobi zu einer Festigung der ökumenischen Gemeinschaft inmitten der noch bestehenden Gegensätze beigetragen. Freimut in den Sachfragen und der Wille zur Gemeinschaft haben die Konferenztage in Nairobi gekennzeichnet. Dadurch werden wir ermutigt, die uns bedrängenden Fragen offen anzusprechen und in Konfrontationen den Geist der Brüderlichkeit durchzuhalten.

Nähe zur Gemeinde

In Nairobi ist sichtbar geworden, daß der Ökumenische Rat eine Gemeinschaft von Kirchen ist, in denen Pastoren und Laien, Männer und Frauen, Kirchenführer und Gemeindeglieder, Junge und Alte miteinander Verantwortung für Zeugnis und Dienst der Kirche und für den Fortgang der ökumenischen Bewegung tragen. Die Vollversammlung in Nairobi spiegelte in Zusammensetzung, Arbeitsweise und Meinungsbildung wohl stärker die Gemeindewirklichkeit in den Mitgliedskirchen wider als bei früheren Gelegenheiten. Diese Gemeindenähe läßt hoffen, daß es gelingt, die ökumenische Bewegung auch unseren Gemeinden noch näherzubringen.

Die Teilnehmer an der Konferenz in Nairobi trafen sich nicht nur als Delegationen in den Plenarsitzungen, sondern begegneten sich zu freier Aussprache in kleinen Gesprächsgruppen, wo sie sich über ihre Erfahrungen, Einsichten und Schwierigkeiten als Christen in ihren Ländern austauschten. Lesungen aus der Heiligen Schrift, gemeinsames Singen und das Gebet um Gottes Gegenwart begleiteten die Vorträge und Aussprachen während des ganzen Konferenzablaufs. So erhielt die Fünfte Vollversammlung einen gottesdienstlichen und geistlichen Charakter.

Schwerpunkte künftiger Arbeit

Jede Vollversammlung des Ökumenischen Rates hat die Aufgabe, sich über den Weg des Rates in den vergangenen Jahren Rechenschaft zu geben, die ihm jetzt gestellten Herausforderungen zu erkennnen und Richtlinien für die kommende Zeit zu bestimmen. Es wurde in Nairobi ausgesprochen, daß der Ökumenische Rat der Kirchen angesichts seiner allzu umfangreich gewordenen Aufgaben, der verminderten finanziellen Einnahmen und der Erwartungen in seinen Mitgliedskirchen für seine künftige Arbeit bestimmte Schwerpunkte setzen muß. Diese Aufgabe konnte die Vollversammlung selbst nicht abschließend lösen. Sie wurde dem neugewählten Zentralausschuß übertragen, in dem die Evangelische Kirche in Deutschland mit sechs Mitgliedern vertreten ist. Der Ausschuß der Vollversammlung für Programmrichtlinien hat jedoch drei allgemeine Zielangaben für die Arbeit des Rates in den nächsten Jahren genannt: Verwirklichung wahrhaft ökumenischer Gemeinschaft, Bekennen unseres Glaubens in der heutigen Zeit, Kampf um wahre Menschlichkeit. Diese drei Programmschwerpunkte ergeben sich aus den Vorträgen, Aussprachen und Ausschußberatungen während

der Vollversammlung. Sie können auch unserer Kirche als eine Hilfe bei ihrer eigenen ökumenischen Arbeit dienen. Sie entsprechen dem Dreiklang von Einheit, Zeugnis und Dienst, mit dem die Dritte Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 die ökumenische Zielsetzung umrissen hat. Die damalige Leitfrage nach der Zusammengehörigkeit und Wechselbeziehung von theologischem Bekenntnis, missionarischer Arbeit und diakonischem Handeln bleibt auch nach Nairobi bestimmend für die Arbeit des Ökumenischen Rates und seiner Mitgliedskirchen.

Unteilbare Mission

Die Vollversammlung selbst hat sich bemüht, ihre Aufgabe in dem theologischen Bemühen um ein gemeinsames Verständnis der biblischen Christusbotschaft anzugehen. Es war bezeichnend, daß das Thema der Sektion I „Bekenntnis zu Christus heute" das stärkste Interesse fand. Es prägte auch die Verhandlungen in den weiteren fünf Sektionen und das übrige Konferenzgeschehen überhaupt. So gewann der im letzten Jahrzehnt zurückgetretene oder aber im Sinne gesellschaftspolitischer Veränderung interpretierte evangelistisch-missionarische Auftrag wieder an Eindeutigkeit, Profil und Gewicht. Die vom Weltkongreß für Evangelisation in Lausanne 1974 erhobenen und von nicht unerheblichen Kreisen in den evangelischen Kirchen des In- und Auslandes unterstützten Forderungen nach einer klareren biblisch-theologischen Grundlegung im Reden und Handeln des Ökumenischen Rates sind in Nairobi weitgehend zur Geltung gekommen. Diesem Anliegen muß auch unsere weitere Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung dienen.

Gleichzeitig wurde in Nairobi nachdrücklich die Unteilbarkeit der Mission betont, die der christlichen Kirche anvertraut ist. Der Auftrag zur Weltevangelisation und die Verpflichtung zur sozialen Weltverantwortung können nicht voneinander getrennt oder gegeneinander ausgespielt werden. Die beständige Erinnerung an die unteilbare Mission der Kirche in der Welt gehört zu dem Dienst, den wir uns innerhalb der ökumenischen Bewegung gegenseitig schulden.

Politisches Zeugnis

In ihren Äußerungen und Appellen zu aktuellen internationalen Problemen – wie zu den Konflikten im südlichen Afrika, in Angola und im Mittleren Osten sowie zu der Frage der Menschenrechte in der Sowjetunion – hat die Vollversammlung dem schon vor 50 Jahren auf der ersten Weltkirchenkonferenz in Stockholm umschriebenen Auftrag der ökumenischen Bewegung gerecht zu werden versucht, die „Stimme des christlichen Gewissens" in der Welt zu sein. Dabei ist freilich erneut deutlich geworden, wie tief politische Gegensätze und Auffassungen auch in die Gemeinschaft der Kirchen hineinreichen und nicht selten zu einer Zerreißprobe zu führen drohen. Diese Spannungen werden uns in der ökumenischen Bewegung auch in Zukunft immer wieder beschäftigen. Um so dringender stellt sich die Aufgabe, geduldig die Bedingungen zu erkunden, unter denen ein gemeinsames Wort christlicher Überzeugung angesichts einer widersprüchlich beurteilten Krisensituation gefunden und so zur Geltung gebracht werden kann, daß die Wahrheit gesagt, die brüderliche Liebe nicht verletzt und die ökumenische Gemeinschaft nicht zerstört wird.

Die auf der Vierten Vollversammlung in Uppsala 1968 vorherrschende Überzeugung, daß es dem entschiedenen Zeugnis und Einsatz der Kirchen gelingen

würde, einen raschen und entscheidenden Beitrag zur Schaffung einer gerechteren Weltordnung zu leisten, ist in Nairobi einer nüchternen, selbstkritischen Einschätzung des eigenen Vermögens gewichen. Doch darf das für niemand unter uns ein Grund sein, im Eintreten für Gerechtigkeit und Versöhnung in der Welt nachzulassen.

Geistlicher Kampf

Daß die ökumenische Gemeinschaft in Nairobi allen Belastungen durch theologische Unterschiede, politische Bindungen und sachliche Meinungsverschiedenheiten standhielt, hängt wohl nicht zuletzt mit der neuen Erfahrung der geistlichen Dimension im Leben der Kirchen und der ökumenischen Bewegung während der letzten Jahre zusammen. Angesichts der vielen ungelösten Fragen und unbefriedigenden Antworten, die auch die Vollversammlung in Nairobi hinterläßt, ist es kennzeichnend, daß ihre Schlußbotschaft eine Aufforderung an die Mitgliedskirchen zum Gebet ist. Darin kommt zum Ausdruck, daß die Erfahrungen von Gemeinschaft und Uneinigkeit, von gegenseitiger Glaubensstärkung und Infragestellung uns nach dem dreieinigen Gott und seiner befreienden Gegenwart fragen lassen. Dies um so stärker, je mehr wir uns der Grenzen unserer eigenen Möglichkeiten als Einzelne, als Kirchen und als Ökumenischer Rat bewußt werden.

Eine besondere Rolle spielte in Nairobi das Fragen nach den Gaben des Heiligen Geistes, die uns befähigen, in unseren Auseinandersetzungen Zeugen des befreienden Evangeliums für den anderen zu werden und auch bei unserem Mühen um eine menschlichere Welt den Weg der persönlichen Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu gehen.

Die Forderung, das geistliche Leben des Christen und sein Engagement in den Spannungsfeldern der Welt zu einer „kämpferischen Spiritualität", zu einer geistlichen Weise des Kampfes um Freiheit und Gemeinschaft zu verbinden, ist eine der bleibenden Herausforderungen der Vollversammlung in Nairobi an die Kirchen der ökumenischen Bewegung.

Einige Aufgaben

In ihren achtzehntägigen Verhandlungen hat sich die Vollversammlung von Nairobi fast allen Gebieten kirchlicher, politischer, wirtschaftlicher, kultureller und menschlicher Problematik zugewandt. Es ist unmöglich, in dieser Stellungnahme auf alle dort behandelten oder noch offenstehenden Fragen einzugehen. Der in diesen Tagen erscheinende Dokumentarband über den Ablauf und die Ergebnisse der Vollversammlung stellt eine Aufforderung zur Mitarbeit an den Aufgaben dar, die den Kirchen gestellt bleiben. Es sei nur auf einige Themen hingewiesen, die von uns beachtet und bedacht werden sollten:

a) Die Notwendigkeit eines *gemeinsamen Christuszeugnisses* aller Kirchen in der Welt ist heute größer denn je. Deshalb sollten auch die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Gliedkirchen den evangelistisch-missionarischen Auftrag – wo immer möglich – zusammen mit den anderen christlichen Kirchen in unserem Land wahrnehmen. Das Zeugnis, das wir als noch getrennte Kirchen jetzt schon von der Botschaft des Evangeliums gemeinsam zu geben vermögen, wird sich als stärker erweisen als die uns scheidenden Faktoren kirchlicher Lehraussagen, Traditionen und Strukturen.

b) Auf dem weiteren Weg zur Wiedergewinnung der *Einheit* aller Christen stellt sich uns die Aufgabe, durch gemeinsame Studien und praktische Erprobung auch für unseren Bereich zu erkennen, was unter der „konziliaren Gemeinschaft" als Ausdruck möglicher Einheit zu verstehen ist. Vor allem sollten wir uns über die konkreten Schritte klar werden, die sich für uns und unser Verhältnis zu unseren Schwesterkirchen aus den Lehrübereinstimmungen ergeben, die durch ökumenische Konsultationen und Dialoge in den letzten Jahren erzielt worden sind.

c) Die *Abwehr eines unbiblischen Synkretismus,* die in Nairobi ausgesprochen wurde, ist für uns wie für alle Kirchen ein Anlaß, beim Dialog mit Menschen anderer politischer und religiöser Überzeugungen sowie in der praktischen Zusammenarbeit mit ihnen den zentralen Gehalt der christlichen Verkündigung immer neu in Klarheit zur Geltung zu bringen und einer Vermengung der Wahrheit bei uns selbst und bei anderen zu wehren.

d) Die Arbeit an einem umfassenden christlichen Verständnis der *Menschenrechte* und das Eintreten für ihre Beachtung im Leben der Völker hat den Ökumenischen Rat der Kirchen vor und in Nairobi besonders in Anspruch genommen. Wir sollten in unseren Gottesdiensten konkrete Fürbitte für verfolgte und unterdrückte Menschen in allen Ländern üben. In diesem Zusammenhang geht es auch um die Durchsetzung der Gleichberechtigung der Frau und die Bekämpfung der rassischen Diskriminierung in allen ihren Formen. Hier können die Evangelische Kirche in Deutschland und ihre Gliedkirchen mit anderen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates bei der Aufarbeitung der noch umstrittenen Fragen zusammenwirken.

e) Die bewußtseinsbildende Funktion christlicher *Erziehung* ist in Nairobi als ein wichtiger Faktor kirchlicher Verkündigung und christlichen Lebens hervorgehoben worden. Er ist für die Weitergabe der christlichen Botschaft, für den Aufbau der christlichen Gemeinde und die Verwirklichung ökumenischer Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Der Erziehungsaufgabe sollte daher in unseren volkskirchlichen Verhältnissen, auch unter Berücksichtigung der ökumenischen Zielsetzung, Vorrang und Förderung eingeräumt werden.

f) Der in Nairobi gefaßte Beschluß, den Appell der Vierten Vollversammlung von Uppsala zu erneuern, daß die Kirchen einen Teil ihres Einkommens der *Entwicklungshilfe* zur Verfügung stellen sollen, ist für die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland ein Anlaß, diesen Akt der ökumenischen Solidarität zu bestätigen und in unseren Gemeinden noch mehr Verantwortung und Aufgeschlossenheit gegenüber den menschlichen und sozialen Notständen in den Entwicklungsländern zu wecken.

g) Während der Vollversammlung in Nairobi ist immer wieder der Mangel an wirksamer *Kommunikation* zwischen der Leitung des Ökumenischen Rates und seinen Mitgliedskirchen sowie unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates selbst beklagt worden. Es fällt daher auch in die Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Gliedkirchen, mit dafür zu sorgen, daß zwischen dem Ökumenischen Rat und uns die wechselseitige Information über die beiderseitigen Anliegen und die gegenseitige Vermittlung von Anstößen zum ökumenischen Handeln besser gelingt.

h) Zu den in Nairobi neu hervorgetretenen Themen ökumenischer Verantwortung gehört das Eintreten der christlichen Kirchen für die Bewahrung der natürlichen Lebensumwelt vor hemmungsloser Ausbeutung und unwiederbringlicher Zerstörung durch den menschlichen Herrschaftswillen. Als Kirche in einer der entwickelten Industrienationen können wir durch unsere Verkündigung und unser Beispiel dazu helfen, einen Lebensstil größerer Einfachheit und Selbstbescheidung zu fördern, dem das brüderliche Teilen mit dem Bedürftigen und die Bewahrung von Gottes Schöpfung für die kommenden Generationen selbstverständlich ist.

Weiterführende Gemeinschaft

Die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates ist nach ihrer Zielsetzung und in ihrem tatsächlichen Geschehensablauf eine eindrucksvolle Zusammenkunft der weltumspannenden christlichen Gemeinde gewesen. Sie hat erwiesen, daß der Ökumenische Rat für seine Mitgliedskirchen ein notwendiger Helfer und ein brüderlicher Mahner bei der Wahrnehmung ihres kirchlichen Auftrages ist. Christliche Kirchen gehören zueinander, weil das Zusammensein im Namen ihres Herrn über alle Grenzen der Sprache, Kultur und Konfession ein Wesensmerkmal der Gemeinde Jesu Christi ist. Aus dieser Überzeugung bejaht die Evangelische Kirche in Deutschland ihre Mitarbeit und Mitverantwortung in der ökumenischen Bewegung. In ihr gewinnen wir Anteil am Leben, am Dienst und am Leiden unserer Schwesterkirchen jenseits unserer Grenzen. Wir lernen, füreinander einzustehen und empfangen voneinander Ermutigung und Zurechtweisung im Namen Gottes für unseren eigenen Weg. Die Fünfte Vollversammlung in Nairobi hat die ökumenische Erfahrung des gegenseitigen Gebens und Nehmens bestätigt. Das dort geführte weltweite Gespräch ist nicht abgeschlossen, sondern muß jetzt in unseren Kirchen weitergehen. Wir rufen unsere Gemeinden auf, sich daran zu beteiligen, und sind überzeugt, daß wir reichen Gewinn davon haben werden.

18. Februar 1976

D. Claß, Landesbischof und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland

Chronik

Die Vollversammlung der Pazifischen Kirchenkonferenz hat Ende Januar die Aufnahme der römisch-katholischen Kirche als Vollmitglied beschlossen.

Das Präsidium der Konferenz Europäischer Kirchen und Vertreter des Rates der Katholischen Europäischen Bischofskonferenzen beschäftigten sich auf einer Sitzung, die vom 29. 1. – 2. 2. in Bad Gandersheim stattfand, mit Fragen der Achten Vollversammlung der KEK, der Weltkirchenkonferenz in Nairobi und mit der Situation in Nordirland.

Unter dem Vorsitz des Metropoliten von Chalcedon, Meliton, als Exarch des Ökumenischen Patriarchats, fand vom 1.–3. Februar in Chambésy/Genf zum erstenmal eine Konferenz aller in Europa residierenden orthodoxen Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats statt. Die Konferenz befaßte sich u. a. mit Problemen der kirchlichen Ordnung und Verwaltung, der Seelsorge, der Mischehe und des Gottesdienstes. Ein besonderer Akzent lag auf den Fragen, die die orthodoxen Diasporakirchen in ihren ökumenischen Aktivitäten und Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen betreffen. Die Beschlüsse der Konferenz wurden als Empfehlungen an das Ökumenische Patriarchat weitergeleitet.

Auf Einladung der Lybischen Arabischen Republik und des Vatikanstaates fand vom 1.–6. Februar in Tripolis ein Seminar für den christlich-islamischen Dialog statt.

Erzbischof Dr. J. J. Degenhardt, Stellvertretender Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, hat in einem „Wort zur ökumenischen Zusammenarbeit" die Position der römisch-katholischen Kirche im interkonfessionellen Dialog dargelegt.

Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland hat am 15. 12. 1975 neben Metropolit Irineos und Bischof von Elaia Augoustinos einen dritten Bischof erhalten. Archimandrit Vasilios Tsopanas, seit 1966 Pfarrer der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Rom, wurde am 1. Februar in Chambésy zum Bischof von Aristi geweiht.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD und Berlin (West) wählte am 14. Januar turnusmäßig einen neuen Vorstand: Landesbischof Dr. Gerhard Heintze (Wolfenbüttel) zum Vorsitzenden, Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt (Paderborn) und Bischof von Elaia Augoustinos (Bonn) zu Stellvertretenden Vorsitzenden.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR wählte auf ihrer Januarsitzung Bischof Horst Gienke (Greifswald) und Unitätsdirektor Theodor Gill (Herrnhut) zum Vorsitzenden bzw. Stellvertretenden Vorsitzenden.

Unter dem Thema „Wozu verpflichtet Ökumene die Gemeinden?" führte die Ökumenische Centrale drei Regionaltagungen in Bendorf (26.–29.1.), Georgsmarienhütte (2.–5.2.) und Loccum (9.–12.2.) durch.

Von Personen

Die äthiopische Militärregierung hat das Oberhaupt der Orthodoxen Äthiopischen Kirche, Patriarch Theophlos, wegen angeblicher Korruption abgesetzt. Zu seinem Nachfolger wurde Bischof Yohannes ernannt. Die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz (AACC) hat eine dreiköpfige Delegation nach Äthiopien entsandt, um sich über die Situation der Kirche nach der Absetzung von Patriarch Theophlos zu informieren.

Der Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Bolivien, Mortimer Arias, einer der Hauptredner auf der Fünften Vollversammlung in Nairobi, hat nach fast vierjähriger Amtszeit seinen Rücktritt erklärt, um wieder ein Gemeindepfarramt zu übernehmen.

Weihbischof Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn und Mitglied des vatikanischen Einheitssekretariats ist von der Deutschen Bischofskonferenz zum Vorsitzenden der Ökumenischen Kommission gewählt worden. Erzbischof Dr. Johannes Degenhardt übernahm den Vorsitz der Kommission für Erziehung und Schule.

Pastor Dr. Hans-Wilhelm Florin, Generalsekretär der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission in Hamburg, ist zum Generalsekretär des Weltbundes für Christliche Kommunikation (WACC) in London ernannt worden.

Zum neuen Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes (VELKD) wurde Dr. Günther Gaßmann, Professor am Institut für ökumenische Forschung (Straßburg), berufen.

Pastor Gerhard Thomas aus Schwerin (Mecklenburg/DDR) hat für ein Jahr eine Tätigkeit im Stab des Lutherischen Weltbundes in Genf übernommen.

Unser Mitherausgeber D. Dr. Friedrich Wunderlich, von 1953–1968 Bischof der Methodistenkirche in Deutschland, von 1971–1973 Leiter der Geschäftsstelle des Methodistischen Weltbundes in Genf und 21 Jahre lang Vertreter seiner Kirche in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, beging am 23. Januar seinen 80. Geburtstag.

Pfarrer D. Joachim Lell, Direktor des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, wurde am 5. Februar 60 Jahre alt.

D. Dr. Rudolf Weeber, der Vorsitzende des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik und Schatzmeister des Lutherischen Weltbundes, vollendete am 25. Februar sein 70. Lebensjahr.

Dr. Dr. Hans Luckey, von 1961–1965 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, starb am 20. Februar im Alter von 75 Jahren.

Kirchenrat Robert Geisendörfer, Direktor des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik und Fernsehbeauftragter der EKD, starb am 25. Februar im Alter von 65 Jahren.

Zeitschriftenschau

Artikel und Aufsätze über die Fünfte Vollversammlung des ÖRK
(abgeschlossen am 10. März 1976)

Wie bisher haben wir für unsere Zeitschriftenschau nur auf kirchliche Wochen- und Monatsschriften zurückgegriffen. Auch hier haben wir nicht jeden Artikel, sondern nur zusammenfassende oder unserer Meinung nach weiterführende Stellungnahmen verzeichnet. Daß diese Bibliographie keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, dürfte angesichts der Fülle des Materials verständlich sein. Wichtige Nachträge werden im Juli-Heft veröffentlicht. Für die Berichterstattung in den Tageszeitungen verweisen wir auf den Pressespiegel I und II der Pressestelle der EKD-Kirchenkanzlei.

Alt-Katholische Kirchenzeitung, Nr. 1/1976, S. 7: *Ilse Brinkhues*, „Jesus Christus befreit und eint"; Nr. 2/1976, S. 15: *dies.*, „Jesus Christus befreit und eint".

Der Brüderbote, Nr. 319, Februar 1976, S. 19–24: *Helmut Bintz*, „Nairobi 1975"; Nr. 320, März 1976, S. 25–29: *Günther Hasting*, „Die Einheit der Kirchen – Voraussetzungen und Forderungen".

Catholica, Heft 4/1975, S. 285–307: *Hans Jörg Urban*, „Im geschichtlichen Vorfeld von Nairobi. Zur theologischen Begründung des politischen Engagements des ÖRK".

Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 4, 2. Heft Februar 1976, S. 90–92: *Helmut Hild*, „Nairobi – und die Folgen?"; Nr. 5, 1. Heft März 1976, S. 122–125: *Wolf-Dieter Just*, „‚Nairobi' in der kenyanischen Presse".

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 50/1975, S. 9: *Siegfried von Kortzfleisch*, „Sie brauchen seine Huld".

Deutsche Zeitung, Nr. 52/1976, S. 20: *Walter Allgaier*, „Die Ökumene ist unregierbar".

Der Evangelische Bund, Nr. 1/1976, S. 1–2: *Reinhard Frieling*, „Einheit wird komplizierter".

Evangelische Kommentare, Heft 1/1976, S. 6–10: *Eberhard Stammler/Jürgen Moltmann*, „Ein zweiter Frühling in Nairobi".

Evangelischer Nachrichtendienst, Nr. 49/1975, S. 12 f.: „Afrikanisches Christentum"; S. 13–15: „Spiritualität – ein Schlüsselwort in Nairobi"; Nr. 50/1975, S. 12 f.: *Gerhard Thomas*, „Wir lesen miteinander aus der Bibel"; S. 15 f.: „Weltkirchenkonferenz in Nairobi beendet. Stellungnahmen zu weltpolitischen Fragen"; Nr. 52/1975, S. 2 f.: „Ökumene ist immer ein Abenteuer".

Der Gärtner, Nr. 3/1976, S. 53–55: *Ulrich Betz*, „Christus befreit und eint"; Nr. 4/1976, S. 74 f.: *ders.*, „Christus befreit und eint".

Herder-Korrespondenz, Heft 2/1976, S. 93–99: *Hans Georg Koch*, „Christus befreit und eint".

idea, Nr. 51, 52, 53/1975: Laufende Berichterstattung über Nairobi; Nr. 54/1975: *Rolf Scheffbuch*, „Sektion I", *Reinhard Slenczka*, „Sektion II", *Peter Beyerhaus*, „Sektion III", *Horst-Klaus Hofmann*, „Sektion IV", *Ad de Boer*, „Sektion V", *Hans Helmut Eßer*, „Sektion VI".

Junge Kirche, Heft 1/1976, S. 2–9: *Jan M. Lochman*, „Verlust an ökumenischer Dynamik?"; S. 10–14: *Gabriele Dietrich*, „Nairobi – Es lohnt die Anstrengung"; Nr. 2/1976, S. 70–75: „Weiter-

machen nach Nairobi – Warum – Wie? Offener Brief an die Delegierten aus der EKD für die Weltkirchenkonferenz 1975 in Nairobi".

Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information, Nr. 49/1975, S. 5–7: *Karlheinz Schuh*, „Halbzeit in Nairobi"; Nr. 50/1975, S. 5–8: *ders.*, „‚Nairobi' und die Ökumene"; Nr. 1/2/1976, S. 5–7: *Paul-Werner Scheele*, „Jesus Christus befreit und eint"; Nr. 9/10/1976, S. 5–7: *ders.*, „Evangelisation heute – Bekenntnis zu Christus heute".

Kirche und Mann, Nr. 12/1975, S. 2: *Hildegard Zumach*, „Aus der Enge in die Weite. Die Weltkirchenkonferenz und die Frauen".

Lutherische Kirche, Heft 2, Februar 1976, S. 33–36: *Gerhard Rost*, „Was geschah in Nairobi?".

Lutherische Monatshefte, Heft 1/1976, S. 28–31: *Siegfried von Kortzfleisch*, „Das Abenteuer der Ökumene"; S. 32–34: *Geiko Müller-Fahrenholz*, „Verheißungsvolle Ungeduld. Voraussetzungen und Forderungen der Einheit"; Heft 2/1976, S. 64 f.: *Barbara Brandes*, „Frauen in Nairobi"; S. 81–83: *Peter Lengsfeld*, „Warum, bleibt Rom draußen?"; S. 83–86: *Gerhard Grohs*, „Die eigenen Kräfte mobilisieren"; S. 86–88: *Karl Ernst Nipkow*, „Erziehung soll befreien".

Lutherischer Weltbund – Pressedienst, Nr. 59/1975, S. 13: *Gerhard Thomas*, „Nairobi hat kirchlichen Einheitswillen verstärkt"; Nr. 60/1975, S. 10 bis 13: *Peter Braunschweig*, „Lebensqualität auch für die Armen".

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 6/1975, S. 103: *Reinhard Frieling*, „Rom und Nairobi"; Nr. 1/1976, S. 1–10: *ders.*, „Zum Problem einheimischer Theologien. Christliche und kulturelle Identität in ‚Rom' und ‚Nairobi'".

Mennonitische Blätter, Heft 2/1976, S. 17 f.: *Hans-Wolfgang Heßler*, „Nairobi 75. Die Chance der Gemeinschaft des Volkes Gottes".

Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Heft 1/2/1976, S. 1–5: *Hermann Dietzfelbinger*, „Nairobi und die Konsequenzen".

Ökumene am Ort, Heft 12/1975, S. 1–5: *Ansgar Ahlbrecht*, „Balanceakt Nairobi".

Publik-Forum, Nr. 25/1975, S. 5: „Weltgespräch für das Kommen Gottes"; Nr. 26/1975, S. 8 f.: Fortsetzung; Nr. 1/1976, S. 14: *Christa Tillar*, „Weltgespräch über das Kommen Christi".

Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 1/1976, S. 12 f.: *Wilhelm Niesel*, „Erster Bericht aus Nairobi"; Nr. 2/1976, S. 20 bis 22: *Wilhelm Niesel*, „Zweiter Bericht aus Nairobi".

Rheinischer Merkur, Nr. 51/52/1975, S. 16: *Hanfried Krüger*, „Die Frage nach dem Auftrag".

Standpunkt, Heft 2/1976, S. 29 f.: *Eberhard Klages*, „Zum Ertrag von Nairobi".

Unsere Kirche, Nr. 3/1976, S. 14: *Klaus von Stieglitz*, „Die Einheit der Kirchen wie nie zuvor erlebt".

Weg und Wahrheit, Nr. 50/1975, S. 2 und 6: „Von der Weltkirchenkonferenz in Nairobi"; Nr. 52/1975: „Weltkirchenrat untersucht Religionsfreiheit in KSZE-Staaten".

Wort und Weg, Heft 4/1976, S. 56: *Friedrich Wunderlich*, „Eindrücke in Nairobi".

Das Wort in der Welt, Nr. 1/1976, S. 10 f.: *Klaus Viehweger*, „Ökumene in Nairobi".

AUSLÄNDISCHE STIMMEN ZU NAIROBI

British Weekly, 16.1.1976: *Richard Holloway,* „Nairobi '75 – three perspectives on the world".

Christianity Today, Nr. 7/1976, S. 10–12: *Harold Lindsell,* „Nairobi: Crisis in Credibility".

Ecumenical Review, Nr. 1/1976, S. 97–104: *Albert H. van den Heuvel,* „The Fifth Assembly at Nairobi. Ecumenical Dairy."

Episkepsis, Nr. 137/1975, S. 2–5: „Fin des Travaux de la 5ème Assemblée Générale du COE"; No. 140/1976, S. 3 f.: *Metropolit Meliton von Chalcedon,* „Nairobi et des rapports orthodoxes-catholiques romains".

com/nuovi tempi, Nr. 44/1975, S. 4: *G. Girardet,* „la liberatione qui in Africa viene prima dell'unità"; Nr. 45/1975: *ders.,* „riconoscere i diritti degli oppressi vuol dire dover fare politica"; Nr. 46/1975: *ders.,* „un equilibrio provvisorio tra gruppi conservatori e chiese del terzo mondo"; Nr. 47/1975, S. 6: „difficile confronto delle chiese con la realtà politica"; Nr. 1/1976, S. 4: *Julio de Santa Ana,* „non tutte le strade sono chiuse, neppure per le chiese".

One World, Nr. 13, January/February 1976, S. 3: *Stephen Whittle,* „A Pilgrim Assembly"; S. 8: *Margaret Nash,* „Confessing Christ today"; S. 10: *René Beaupère,* „New look at unity"; S. 11: *Lee Soo Jin,* „Whose search for community?"; S. 12: *Bob Lear,* „Education: signs of liberation"; S. 13: *Daniel Ako'o and Frances Smith,* „Structures of injustice"; S. 14: *Bruce Best,* „Ambiguities of human development"; S. 15: *Jonas Johnson,* „Spirituality: a way to organize life"; S. 18 f.: *Frances Smith,* „Logs and Splinters"; S. 18 f.: *Albert van den Heuvel,* „Did Jesus Christ free and unite in Nairobi?"; S. 20 f.: *Henry Okullu,* „Where was the confrontation?"; S. 24: *Seshagiri,* „Hindu reflection"; S. 26: *John Bluck,* „We can't go on meeting like this"; S. 26 f.: *Janice McLaughlin,* „Roman Catholics: In or Out?".

Réforme, Nr. 1603/1975, S. 7–10: *Daisy de Luze,* „Les eaux vives de Nairobi"; Nr. 1606/1976, S. 7 ff.: *Daisy et Bertrand de Luze,* „Nairobi: miroir de nos divisions"; Nr. 1610/1976, S. 6 f.: *Bertrand de Luze,* „Pour une théologie l'engagement politique"; S. 10: *Yvan Lombard,* „plus à l'aise depuis nairobi"; Nr. 1611/1976, S. 5 f.: *Daisy de Luze,* „unité de la nature de l'homme et de Dieu".

Unter den deutschen Zeitschriften brachten: idea, Nr. 52/75, S. I–III: *Byang Kato,* „Muntu – Afrika zwischen Christus und den Religionen"; die Lutherischen Monatshefte, Heft 1/1976, S. 22–24: „Besser Dialog als Angriff. Gespräch mit dem AACC-Präsidenten John Gatu"; S. 25–28: „Alles soll allen nützen. Gespräch mit WSCF-Präsidentin Mercy A. Oduyoye". Zeitschrift für Mission, Heft 1/1976, S. 46–48: *Jacques Rossel,* „Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen".

VORTRÄGE UND STELLUNGNAHMEN IN NAIROBI

Einige der in Nairobi gehaltenen, aber nicht in den Berichtsband aufgenommenen Vorträge und Stellungnahmen sind in folgenden Zeitschriften abgedruckt:

A. In Englisch bringt The Ecumenical Review Nr. 1/1976: *Robert McAfee Brown,* „Who is this Jesus Christ who Frees and Unites?", S. 6–21; *John Deschner,* „Visible Unity as Conciliar Fellowship", S. 22–27; *Cyrille Argenti,* „Christian Unity", S. 28–34; *Una Kroll,*

„Some Obstacles to Liberation of Women", S. 35–38; *Prakai Nontawasee*, „Toward Identity and Self-Respect among Thai Women", S. 39–41; *Annie R. Jiagge*, „Exploitation of Women in Third World Perspective", S. 42–48; *Michael Manley*, „From the shackles of domination and oppression", S. 49–65; *Charles Birch*, „Creation, Technology and Human Survival: Called to Replenish the Earth".

B. Vorträge und Stellungnahmen in deutscher Sprache brachte vor allem die epd-Dokumentation. So Nr. 52/1975 den Vortrag von *Robert McAfee Brown*, S. 62–83; Nr. 1/1976 den Vortrag von *Charles Birch*, S. 34–49, zusammen mit den Stellungnahmen von Dr. *Kosuke Koyama*, S. 50–53, und *Bischof Paulos Gregorios*, S. 54–59; ferner zum Thema „Die Frau in einer sich wandelnden Welt" außer den Beiträgen von *Prakai Nontawasee*, S. 19 ff., *Annie R. Jiagge*, S. 42 ff., und *Una Kroll*, S. 30 ff., die Stellungnahmen von *Takeda Cho*, S. 3 ff., *Dorothy McMahon*, S. 8 ff., *Teni Simonian*, S. 13 ff., und *Julia Ojiambo*, S. 16 ff. Die Nummer enthält außerdem den Vortrag des Ministerpräsidenten von Jamaika *Michael Manley*, „Befreiung von Herrschaft und Unterdrückung", S. 61–80. Und schließlich bringt Nr. 3/1976 die Vorträge von *Cyrille Argenti*, „Die Einheit der Christen", S. 3–9, und *John Deschner*, „Sichtbare Einheit als konziliare Gemeinschaft", S. 10–16, *Mortimer Arias*, „Damit die Welt glaube", S. 22–36, und *John Stott*, S. 37–40. Drei Beiträge zum Thema „Auf daß alle eins seien": *Wesley Ariarajah*, S. 17 f., *Manas Buthelezi*, S. 18 f., und *Gordon Gray*, S. 20 f.

Die Stellungnahmen von *Buthelezi*, *Gray* und *Ariarajah* bringen auch die Lutherischen Monatshefte, Januar 1976, S. 43–45, ebenso wie den Vortrag von *Charles Birch*, S. 12–21. idea, Nr. 51/1975 brachte *Stotts* Erwiderung auf das Referat von Bischof Arias, S. I–III, sowie die Stellungnahme von *Rolf Scheffbuch* zum Vortrag von McAfee Brown, S. V f.

C. Wichtiger Hinweis!

Die wichtigsten der in Nairobi gehaltenen Vorträge, u. a. McAfee Brown, Birch, Manley etc., erscheinen im Mai als Beiheft Nr. 30 zur „Ökumenischen Rundschau". Vorbestellungen an die Ökumenische Centrale erbeten.

Nachwort der Schriftleitung

An Stelle eines zugesagten, aber leider dann ausgebliebenen Artikels über die Frauen auf der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi durften wir mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung der „Konsequenzen" (Stuttgart) den dort erschienenen Beitrag von Frau Dr. Viola Schmid übernehmen. Dafür sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt!

Die Rubrik „Neue Bücher" haben wir aus Raumgründen in diesem Heft aussparen müssen.

Unsere Abonnenten bitten wir um freundliches Verständnis dafür, daß wir den ungewöhnlich großen Umfang dieses Heftes in den nächsten beiden Nummern des laufenden Jahrgangs auszugleichen bemüht sein müssen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Dr. Ulrich Betz, Bendemannstraße 4, 4000 Düsseldorf / Pfarrer Dr. Helmut Bintz, Friedrich-Weiher-Weg 3, 7325 Bad Boll / Vikar Arturo Blatezky, Kalckreuthweg 89, 2000 Hamburg 52 / Dr. Gabriele Dietrich, Tamilnadu Theological Seminary, Arasardi, Madurai 10, Indien / Prof. Dr. Hans Helmut Eßer, Schloßstraße 15, 4435 Horstmar / Pfarrer Dr. Ullrich Lochmann, Kniebisstraße 39, 7700 Singen / Prof. Dr. Hans Jochen Margull, Jenischstraße 29, 2000 Hamburg 52 / Bischof Lesslie Newbigin, Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LE, England / Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstraße 49, 7400 Tübingen 9 / stud. theol. Heinz-Hermann Nordholt, Obere Karspüle, 3400 Göttingen / Weihbischof Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Domplatz 6, 4790 Paderborn / Dr. Viola Schmid, Vogelsangstraße 62, 7000 Stuttgart / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Moltkestraße 6, 6900 Heidelberg / Superintendent Dr. Klaus von Stieglitz, Jägerstraße 5, 4600 Dortmund / Pastor Gerhard Thomas, 33 Rue Daubin, CH-1203 Genf / Rabbi Arnold Jacob Wolf, 35 High Street, New Haven, Conn. 06510 / Prof. Dr. Chrysostomos Zaphiris, Metropolit von Gardikion und Direktor des Interorthodoxen Zentrums von Penteli, Athen, Griechenland.

Beihefte zur „Ökumenischen Rundschau"

Lieferbare Hefte		Preis und Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift
5	Wort und Abendmahl. Bericht über die zweite theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche von Deutschland. Hsg. von Ronald R. Williams 110 Seiten	DM 7,– / für Bezieher 5,80
6	Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen von Friedrich Heiler. Vorwort von Hanfried Krüger 56 Seiten	DM 5,50 / Bez. 4,50
7/8	Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Vorwort von Lukas Vischer 120 Seiten	DM 9,– / Bez. 7,50
14/15	Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente. Hsg. von Klaus Martin Beckmann 140 Seiten	DM 9,– / Bez. 7,50
16	Experiment Glaube. Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hsg. von Claus Kemper 62 Seiten	DM 6,– / Bez. 5,–
17	Addis Abeba 1971. Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 94 Seiten	DM 9,– / Bez. 7,50
18/19	Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung für Glauben und Kirchenverfassung. Mit Vorwort von Lukas Vischer. Hsg. von Konrad Raiser 260 Seiten	DM 15,80 / Bez. 13,80
22	Christus – Das Heil der Welt. Zweites theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 4.–8. Oktober 1971. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt. Mit Vorwort von Adolf Wischmann 128 Seiten	DM 10,80 / Bez. 9,50
23	Utrecht 1972. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 110 Seiten	DM 10,50 / Bez. 9,–
24	Genf 1973. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 116 Seiten	DM 11,50 / Bez. 10,–
25	Interkommunion – Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Hsg. von Richard Boeckler 180 Seiten	DM 15,80 / Bez. 13,80
26	Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD. Mit Vorwort von Adolf Wischmann. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt 132 Seiten	DM 12,50 / Bez. 10,80
28	Ökumenische Bewegung 1969–1972. Von Hanfried Krüger 193 Seiten	DM 18,50 / Bez. 16,80
29	Ökumenische Bewegung 1973–1974. Von Hanfried Krüger 168 Seiten	DM 17,80 / Bez. 15,80

Sonderdruck aus Nr. 27: Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt
Hsg. von G. Müller-Fahrenholz 2. Aufl. DM 6,80 / Bez. 6,–

VERLAG OTTO LEMBECK Leerbachstraße 42 6 Frankfurt am Main 1

Aus unserer aktuellen Reihe „Grenzgespräche"

Naturwissenschaft und Theologie

Texte und Kommentare. Herausgegeben von Helmut Aichelin und Gerhard Liedke.

304 Seiten, Paperback DM 10,–

Das Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie ist heute neu in Bewegung gekommen; die Bereitschaft zum Gedankenaustausch ist gewachsen. In dieser Situation bringt dieser Band Stimmen aus der Geschichte des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu Gehör – kurze Texte von der Antike bis zur Gegenwart, die jeweils von einem Wissenschaftler unserer Tage kommentiert werden.

Die Texte stammen u. a. von Aristoteles, Platon, Galilei, Descartes, Newton, Kant, Nietzsche, Darwin, Marx, Heisenberg und Schelsky. Zu den Kommentatoren gehören z. B. Altner, Picht, Link, Mildenberger und Tödt.

Bert V. A. Röling

Krieg ist kein Schicksal

20 Fernsehvorträge zum Thema Frieden

275 Seiten, engl. brosch. DM 15,–

Sind Kriege Schicksalsschläge, denen die Menschheit wehrlos ausgeliefert ist – oder sind sie das Ergebnis bestimmter Verhaltensweisen und ungelöster Spannungen, von Unterlassungen oder unkontrollierten Aktivitäten? Sind Kriege vermeidbar, kann Frieden „gemacht" werden? Die Friedensforschung ist eine noch junge Wissenschaft, aber ihre Arbeit ist ein hoffnungsvolles Zeichen dafür, daß Kräfte am Werk sind, die Zusammenhänge durchsichtig und greifbar zu machen, denen sich die Menschen oft hilflos ausgesetzt wähnten.

Mit dem vorliegenden Buch, das aus einer zwanzigteiligen Fernsehserie hervorgegangen ist, gibt Röling eine vorzügliche Einführung in die Probleme der Friedensforschung. In allgemeinverständlicher Sprache deckt er die Ursachen kriegerischer Auseinandersetzungen auf und zeigt die Kräfte, die gelenkt, und die Wege, die beschritten werden müssen, damit diese Erde in Frieden leben kann.

Die erste Auflage dieses Buches erschien 1970 unter dem Titel „Einführung in die Wissenschaft von Krieg und Frieden".

Neukirchener Verlag – 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Gott der Lebenden und der Toten

von Franz Kamphaus, Johann Baptist Metz und Erich Zenger

48 Seiten. Kt. 5,80 DM

„Gott der Lebenden und der Toten" ist das gemeinsame Thema dreier Ansprachen, welche die bekannten Theologieprofessoren aus Münster gehalten haben. Ihr besonderer Reiz liegt darin, daß ohne Kathedersprache und doch auf dem vollen Hintergrund heutiger Glaubenserkenntnis das zentrale Problem des Menschen zu Worte kommt.

Franz Kamphaus zeigt in seiner Ansprache „Mit den Toten leben" auf, wie die Fortschrittsbotschaften die Toten im Stich gelassen haben; ihr Leben ist nach christlichem Glauben in Gott gesichert; das Gedächtnis der Toten hat seinen guten Sinn.

Johann B. Metz geht es in seiner Ansprache darum, den Sinn der Auferweckungsbotschaft zu verdeutlichen.

Erich Zenger kommt in seiner Ansprache „Mit Gott ums Leben kämpfen" zu dem Schluß: Nicht der Blick auf ein jenseitiges Leben, nicht das Aufgehen im eigenen Leben, sondern das Engagement für das Leben Gottes in den Menschen hilft, das eigene Leid und den eigenen Tod zu bestehen.

GRÜNEWALD

F. Kamphaus/ R. Zerfaß (Hg.) Predigtmodelle

Bd. 1. Festzeiten. 112 S. Kt. 10,80 DM

Bd. 2. Gott – Jesus – Kirche – Leben aus dem Glauben. 116 S. Kt. 11,80 DM

Bd. 3. Taufe – Buße – Ehe – Krankheit – Begräbnis. 115 S. Kt. 11,80 DM

J. B. Metz (Hg.) Weltverständnis im Glauben

2. Aufl. 314 S. Pb. 9,80 DM

J. B. Metz Zur Theologie der Welt

Topos-Taschenbuch 11. 152 S. Kt. 5,80 DM

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Früher sind erschienen:

Lukas Vischer

Ökumenische Skizzen

Beiträge und Aufsätze
Mit einem Vorwort von
Bischof Oliver S. Tomkins
244 Seiten DM 18,–

Dieser Band bietet Verstehenshilfen für die Ergebnisse der Sektionen I und II von Nairobi, vor allem im Blick auf die Konzepte der Einheit.

Dialog mit anderen Religionen

Material aus der ökumenischen Bewegung
herausgegeben von Hans Jochen Margull und Stanley J. Samartha
186 Seiten DM 18,–

Eine Dokumentation über die offiziellen Begegnungen zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und Muslimen, Buddhisten, Hindus u. a. mit den maßgeblichen offiziellen Erklärungen.

Um Einheit und Heil der Menschheit

herausgegeben von J. Robert Nelson und Wolfhart Pannenberg

Mit Beiträgen von J. G. Arapura, Hassan Askari, Luis Gonzáles Rodríguez, Moshe Greenberg, Christian Maurer, Jürgen Moltmann, J. Robert Nelson, Eugene A. Nida, Nikos A. Nissiotis, Wolfhart Pannenberg, David A. Robinson, Stanley J. Samartha, Bernard Towers, Lukas Vischer und einer vollständigen Bibliographie der Veröffentlichungen von Willem A. Visser 't Hooft.
342 Seiten Leinen DM 34,–

Ein Beitrag zur Diskussion der Sektion III über den Dialog. Aussagen von Vertretern verschiedener Religionen zum Thema Einheit der Menschheit.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42
6000 Frankfurt/Main

Neuerscheinungen:

Harriett M. Bartlett
Grundlagen beruflicher Sozialarbeit
240 Seiten, Alcor, DM 28,–

Peter R. Day
Kommunikation in der Sozialarbeit
160 Seiten, Alcor, DM 18,50

Herman Frese
Erwachsenenbildung – eine Praxistheorie
168 Seiten, Alcor, DM 19,80

Werner Lauer (Hrsg.)
Das therapeutische Team im Krankenhaus
144 Seiten, Alcor, DM 16,80

Peter R. Wellhöfer
Statistik für Sozialarbeiter/ Sozialpädagogen
144 Seiten, Alcor, DM 18,50

Neuauflagen:

333 „Soziale Fälle"
aus der Familienfürsorge.
Von der Arbeitsgruppe 5, 2. Auflage,
288 Seiten, DM 32,80

Behinderte Menschen
Hilfen im Kindes-, Jugend- und Erwachsenenalter. 3. überarb. Auflage,
160 Seiten, Forco, DM 14,80

Anna Goeken (Hrsg.)
Gruppenarbeit mit älteren Menschen
Ein Werkbuch. 3. überarb. und erweiterte Auflage, 128 Seiten, DM 12,80

Verlangen Sie das Gesamtverzeichnis 1976.

LAMBERTUS VERLAG GMBH
D 78 Freiburg · Postfach 1026

V&R Die Kirche in ihrer Geschichte

Hrsg. von Bernd Moeller

NEU

O. E. Strasser / Otto J. de Jong

Frankreich und die Niederlande seit dem 16. Jahrhundert

Lfg. M 2. 103 Seiten, kart. DM 29,80, Subskr. brosch. DM 23,80

In komprimierter Form stellt O. F. Strasser eine Geschichte des französischen Protestantismus dar, indem er sich auf die wesentlichen Linien der Ereignisgeschichte beschränkt und vornehmlich die in ihr enthaltenen Sachprobleme erörtert. Dabei werden die Besonderheiten einer Kirche deutlich, die einen großen Teil ihrer Geschichte als unterdrückte Kirche durchlebte und an der in neuerer Zeit exemplarisch die Probleme einer Minderheitenkirche erkennbar wurden.

Die ausführliche Bibliographie nennt neben grundlegenden älteren Werken auch neuere Veröffentlichungen.

Das Werk von O. J. de Jong füllt in ähnlicher Weise eine Lücke aus; der Hauptakzent liegt hier auf der Behandlung der reformierten Kirchen, doch finden auch die übrigen Kirchen und Gruppen gebührende Aufmerksamkeit, was auch für den römischen Katholizismus gilt.

F. Flückiger / W. Anz · Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert

Lfg. P. 216 Seiten, kart. DM 59,—, Subskr. DM 47,—

Felix Flückiger zeichnet ein Bild der protestantischen Theologiegeschichte im zusammengefaßten Durchblick, während Wilhelm Anz die Geschichte der Philosophie in der Weise darstellt, daß er einige führende Denker — Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey — herausstellt und sich um ein sorgsames Nachvollziehen ihrer Denkbewegungen bemüht. Die Beiträge ergänzen einander und geben einen Eindruck von dem dichten Zusammenhang von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert.

Karl Kupisch · Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert

Lfg. R 2. 2., verb. Aufl., 132 Seiten, kart. DM 26,—, Subskr. DM 20,80

Als Meister des historischen Erzählens läßt der Verfasser dem Leser den Geschichtsraum von den Befreiungskriegen bis zum Zusammenbruch des Dritten Reiches lebendig werden. Ein sorgfältig ausgewählter Literaturanhang ermöglicht das Weiterstudium.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Ein ökumenisch gelebtes Leben

Zum 70. Geburtstag Dietrich Bonhoeffers

VON FERDINAND SCHLINGENSIEPEN

Am 4. Februar dieses Jahres wäre Dietrich Bonhoeffer 70 Jahre alt geworden. Angehörige, Freunde und Schüler haben dieses Datum zum Anlaß genommen, um bei einem Symposion über Bonhoeffers Leben, sein Werk und seine Wirkung nachzudenken.

Für die Teilnehmer wurde dieses Symposion, das in einem Tagungshaus katholischer Schwestern in Genf stattfand, zu einem Fest. Die Dokumentation darüber, die der Kaiser-Verlag in Kürze herausbringen wird, macht vor allem deutlich, wie lebendig die ökumenische Wirkungsgeschichte Bonhoeffers ist. Bonhoeffers Leben war so reich an „modellhaften" Situationen, und er hat über diese Situation so eigenständig nachgedacht, daß ein Weißer in Südafrika 1976 mit Bonhoeffer in ein Gespräch darüber eintreten kann, ob es geboten sei, zu emigrieren oder dem kommenden Sturm standzuhalten. Südamerikaner haben von Bonhoeffer ausgehend eine „Theologie des Widerstandes" diskutiert und haben in ihrer jetzigen Situation den Bonhoeffer der Nachfolge entdeckt. In den Ländern des Ostblocks sucht man nach den Möglichkeiten, die eine „Kirche ohne Privilegien" hat, das Evangelium zu verkündigen.

Die Bundesrepublik liegt ein wenig im Windschatten dieser ökumenischen Entdeckungen; allerdings sind bei uns besonders wichtige Beiträge katholischer Autoren, wie die Bücher von Ernst Feil und Tiemo Rainer Peters, erschienen. Auch in anderen Ländern sind die konfessionellen Grenzen bei der Diskussion Bonhoeffers längst überschritten worden.

Es ist auffallend, wie sehr bei allen Arbeiten über Bonhoeffer die heutige Situation und die Suche nach der Lösung von Gegenwartsproblemen im Vordergrund steht. Die historische und die dogmengeschichtliche Bemühung um sein Werk haben dabei nur Hilfsfunktionen. Das bringt die oft beobachtete Gefahr mit sich, daß Autoren sich „ihren" Bonhoeffer zurechtmachen oder daß sie den historischen Bonhoeffer an heutigen Maßstäben messen und verurteilen. Den einen ist er „beinahe ein Sozialist", den anderen ein „typischer Vertreter des Bürgertums". Tagungen wie das Symposion in Genf bringen darum nicht nur heiße Diskussionen, sondern führen auch zu notwendigen Korrekturen.

Wer Eberhard Bethges Bonhoeffer-Biographie liest, entdeckt die große Weite Bonhoeffers, ohne die die heutige Wirkungsgeschichte nicht denkbar wäre. Er sieht aber auch, wie eingeengt dieses Leben – vor allem seit 1933 – verlaufen ist. Wenn man ökumenisch als „weltweit" verstehen würde, dann wäre das Leben der meisten Touristen heute ökumenischer als das Dietrich Bonhoeffers, trotz seiner Reisen und Auslandsaufenthalte. Auch hat jeder Student heute bessere Möglichkeiten, sich Informationen und Arbeitsunterlagen zu beschaffen, als der theologische Lehrer Bonhoeffer sie hatte. Bonhoeffers Leben umfaßt nur wenig mehr als die Spanne zwischen den beiden Weltkriegen. Acht Jahre vor dem Ersten Weltkrieg wurde er in Breslau geboren und wenige Tage vor dem Ende des Zweiten wurde er in Flossenbürg in der Oberpfalz hingerichtet. Berlin wird von den Kindertagen bis zur Verhaftung das eigentliche Zentrum seines Lebens und Wirkens, aber es ist seit 1933 nicht mehr die „geistig vielleicht regsamste Stadt der Welt", wie sein Bruder Klaus sie genannt und er sie wohl auch empfunden hat, sondern die Stadt Hitlers. Daß Bonhoeffer sich gegen die Einengungen, denen damals alle unterlagen, besser als die meisten anderen Theologen gewehrt hat, macht sein Leben so exemplarisch. In diesem Kampf war es ökumenisch gelebtes Leben.

Es kann nicht die Aufgabe eines kurzen Gedenkaufsatzes sein, biographische Stationen aufzuzählen oder gar zu erörtern. Die Leser, die Eberhard Bethges große Biographie nicht gelesen haben, können sich jetzt leicht mit Hilfe seiner ro-ro-ro-Biographie informieren.

Hier muß es genügen, einige Akzente hervorzuheben und so zu begründen, wieso man bei Bonhoeffers Leben von einem ökumenisch gelebten Leben sprechen kann.

Wenn wir die Zeit bis 1933 als eine Zeit des Lernens und der Vorbereitung betrachten, so fällt hier vor allem die Fülle der positiven Einflüsse auf, denen Bonhoeffer ausgesetzt war und die er genützt hat. Da ist an erster Stelle das Elternhaus. Bonhoeffer ist nicht wegen, sondern trotz seines Elternhauses Theologe geworden. Was die meisten Theologen durch ihr Studium erwerben müssen: die Fähigkeit zur kritischen Reflexion bringt Bonhoeffer von Haus aus mit. Was andere mitbringen: Begeisterung für die Botschaft, oder wie immer man es nennen will, ergreift ihn erst später, ohne daß es die Fähigkeit zur Kritik oder zum Durchdenken anderer, auch bibel- und kirchenferner Anschauungen eingeengt hätte.

Die Romreise des Achtzehnjährigen wird zu einer ersten Begegnung mit der katholischen Kirche. Der junge Pfarrer will von Ghandi lernen. Der brillante Schüler der Berliner Fakultät, der sich mit 24 Jahren habilitiert, lernt von Karl Barth, dem Antipoden seiner Lehrer. So kennzeichnet ihn eine ökume-

nische Weite bereits, ehe er sich durch den ersten USA-Aufenthalt prägen läßt. In Genf trug die Amerikanerin Ruth Zerner die These vor, Bonhoeffer sei durch die Neger von Haarlem sehr viel tiefer beeinflußt worden, als man den schriftlichen Quellen entnehmen könne.

Auch das „Social Gospel" hat er aufgenommen und verarbeitet. In den USA ist er dem Franzosen Jean Lasserre begegnet, einem konsequenten christlichen Pazifisten. „Was es mit der konkreten Antwort auf das biblische Friedensgebot und mit konkreten Schritten gegen Kriegsanstrengungen auf sich hatte, das hat ihn seit dieser Begegnung nicht wieder losgelassen", schreibt E. Bethge, der hier auch den ersten Anstoß zu Bonhoeffers „Nachfolge" sieht.

Noch ein Einfluß muß genannt werden, wenn man Bonhoeffers ökumenische Existenz verstehen will: durch seinen Schwager Leibholz und seinen Freund Franz Hildebrandt wurde Bonhoeffer schon vor 1933 auf die Judenfrage aufmerksam. Beide waren nach antisemitischem Denken „Nichtarier". Während die meisten Theologen damals den Antisemitismus als Randproblem ansehen zu können meinten, sieht Bonhoeffer darin eine Grundsatzfrage und folgert bereits 1933, daß man einer Kirche, die Judenchristen ausschließt, nicht angehören dürfe.

Als Bonhoeffers Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage" im Druck erschien, lag die Zeit des Lernens und der Entwicklung hinter ihm. Was kam, waren die Jahre des Kirchenkampfes, die Teilnahme am Widerstand, die Untersuchungshaft und der Tod. Keine idealen Vorbedingungen für ein ökumenisches Wirken, und doch muß von dieser Zeit vor allem geredet werden, wenn von Bonhoeffers ökumenisch gelebtem Leben die Rede sein soll.

W. Visser 't Hooft hat am 4. Februar dieses Jahres bei dem Festakt im Ökumenischen Zentrum, der den Auftakt des eingangs erwähnten Symposions bildete, geschildert, wie wenig selbstverständlich es gewesen ist, daß Bonhoeffer eine offizielle Funktion in der ökumenischen Bewegung bekleidet hat. Es waren sehr viel ältere Männer, die dort den Ton angaben. Nicht Karl Barth, sondern Adolf von Harnack übte den entscheidenden theologischen Einfluß aus, und wäre Bonhoeffer nicht bei aller Bestimmtheit durch andere Einflüsse auch Harnackschüler gewesen, er wäre 1931 vielleicht gar nicht zu jener ökumenischen Konferenz nach Cambridge geschickt worden, von der er als einer der Jugendsekretäre des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen" zurückgekehrt ist. In seinem Aufsatz: „Die Bekennende Kirche und die Ökumene" hat er 1935 geschrieben: „Der deutsche Kirchenkampf ist nach den Anfängen der ökumenischen Bewegung die zweite große Etappe ihrer Geschichte und wird in entscheidender Weise mitbestimmend sein für ihre Zukunft." Bonhoeffer sah die

Ökumene vor die Bekenntnisfrage gestellt und damit vor die Frage, ob sie Kirche werden wollte.

So ist sein ökumenischer Kampf zuerst ein Kampf um das richtige Verständnis der Ökumene gewesen. Höhepunkt dieser Auseinandersetzung war die Konferenz von Fanö 1934. Dort war auf Bonhoeffers Betreiben und kraft der Autorität Bischof Bells, dessen Freundschaft er gewonnen hatte, die Nazidiktatur verurteilt worden, und man hatte ein kräftiges Wort für die Bekennende Kirche gesagt. Bonhoeffer hat das 1934 für einen Anfang gehalten. In Wirklichkeit ist die Ökumene damals nicht darüber hinausgekommen. Sie tut sich bis heute schwer mit diesem Problem.

In einer späteren Phase wird Bonhoeffers ökumenischer Kampf ein politischer Kampf. Er trägt keine Bedenken, Freunde wie Bell und Visser 't Hooft zu Mitkämpfern zu machen. In der Zeit des Widerstandes, als Bonhoeffer vielen Freunden aus der Bekennenden Kirche nicht sagen durfte, was er tat und was er hoffte, waren Bell und Visser 't Hooft voll eingeweihte Gesprächspartner. Der 31. Mai 1942, an dem der deutsche Pfarrer Dietrich Bonhoeffer dem englischen Bischof George Bell in Schweden Mitteilungen der Verschwörer für die britische Regierung anvertraute, ist aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht wegzudenken. Bonhoeffer hat damals Hochverrrat begangen, und doch dürften sich Bell und er bewußt gewesen sein, daß dieser Akt zugleich legitimes ökumenisches Handeln war. An Bell und Visser 't Hooft gingen auch die letzten ökumenischen Überlegungen. Sie richteten sich schon ganz auf die Zeit nach dem Kriege. Es ging Bonhoeffer um einen Neuanfang aus dem Geist der Buße. Visser 't Hooft hat berichtet, wie sehr diese Gedanken dazu beigetragen haben, daß es 1945 zum Stuttgarter Schuldbekenntnis gekommen ist. Dieses Bekenntnis hat den deutschen Kirchen den Weg in den Weltrat der Kirchen geöffnet. Bonhoeffers Name ist damals viel genannt worden. Wie deutlich er selbst noch reden würde: durch „Widerstand und Ergebung", durch die „Gesammelten Schriften" und Eberhard Bethges Biographie, konnte noch niemand ahnen.

Durch diese Texte und durch Bonhoeffers Tatzeugnis ist es zu der ökumenischen Wirkungsgeschichte gekommen, die weitergehen wird. Es ist gut, daß Bonhoeffer gerade heute mitreden kann.

Nairobi im Spiegel der Weltökumene

VON RICHARD BOECKLER

Das halbe Jahr, das seit Nairobi vergangen ist, hat das Bild dieser Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen bereits zurücktreten lassen aus der Szene des kirchlichen Lebens. Was war dies für eine Versammlung? Wie wird sie in den Mitgliedskirchen der ökumenischen Gemeinschaft beurteilt? Wird sie, „die erste Vollversammlung auf dem afrikanischen Kontinent", sich in eigener Weise in die Geschichte der ökumenischen Bewegung einschreiben? Entscheiden wird sich das in den Mitgliedskirchen selbst, wenn auch nicht allein in den deutschen Kirchen. Immerhin jedoch, was hier in der Bundesrepublik Deutschland aus der Publizistik der ersten Monate nach Nairobi zu entnehmen war, klang eher wie ein gebrochenes, wie ein zwiespältiges Echo. Hat Nairobi wirklich „aus der Enge in die Weite" (Hildegard Zumach) geführt, oder offenbarte die Vollversammlung einen „Verlust an ökumenischer Dynamik" (Junge Kirche)? Hat es „die Anstrengung gelohnt" (Gabriele Dietrich), war „Nairobi 75 die Chance der Gemeinschaft des Volkes Gottes" (Hans-Wolfgang Heßler) oder zeigte der „Balanceakt Nairobi" (Ansgar Ahlbrecht), daß die „Einheit komplizierter" (Reinhard Frieling), ja vielleicht sogar „die Ökumene unregierbar" (Walter Allgaier) geworden ist? Unsere deutsche Publizistik enthüllte ein zwiespältiges Bild, ließ einen zurück in dem Gefühl, daß „die Frage nach dem Auftrag" (Hanfried Krüger) doch wohl neu gestellt werden müßte. Und wie soll man die Beobachtung deuten, daß Nairobi auch längst nicht die publizistische Breitenwirkung erreichte wie 1968 Uppsala? Daß sich, abgesehen von der allerersten Nairobi-Berichterstattung, die publizistische Auseinandersetzung weitgehend auf Expertenbeiträge beschränkte? Ein Zeichen, daß Nairobi eine viel speziellere, viel eindringlichere Nacharbeit verlangt? Vielleicht gar eine Änderung kirchlichen Bewußtseins? Jedenfalls sollte unsere Nacharbeit das Echo aus den Kirchen im Ausland nicht unberücksichtigt lassen, sollten wir die Stimmen aus anderen christlichen und ökumenischen Kontexten, wenigstens in ihren Hauptvertretern, nicht überhören!

Keine Konferenz des Aufbruchs

Auch außerhalb der deutschen Kirchengrenzen ist man das Gefühl des Unfertigen und Ungewissen nirgends ganz los geworden. Eine zukunftweisende

oder gar eine revolutionierende Vollversammlung kann Nairobi nicht gewesen sein. Auch wenn man Kritikern eine Portion Übertreibung zugute hält: Mußte der Anspruch: „Jesus Christus befreit und eint" in der gegenwärtigen theologischen wie soziopolitischen Konstellation nicht in die Enttäuschung führen, wenn damit eine wirkliche Überwindung der vielfältigen Formen von Unfreiheit, Bevormundung und Unterdrückung intendiert gewesen sein sollte? „Alle Formen der Gefangenschaft blieben im wesentlichen in der bisherigen Form bestehen. Die Gefangenschaft des ÖRK gegenüber dem reichen Norden wurde nicht einmal angefochten, seine Gefangenschaft gegenüber dem weißen Westen wurde verstärkt, die Gefangenschaft in der Herrschaft des Mannes bleibt unverändert, die Gefangenschaft in Strukturen des Mittelstandes wurde nicht einmal in Frage gestellt, die Gefangenschaft im Übergewicht des mittleren Alters bleibt unangefochten, die Gefangenschaft im Protestantismus hat sich nicht sichtbar verändert . . . Ferner besteht in allen Kirchen wie auch im ÖRK eine schleichende Gefangenschaft in der Mittelmäßigkeit" (Paul Verghese, jetzt Metropolit Paulos Gregorios, Freiheit in Gefangenschaft. Weltkirchenkonferenz: kein Leuchtfeuer für die Zukunft, Luth. Monatshefte 15/1976, S. 208).

Wer dieses – zugestandenermaßen – überspitzte Urteil mit einer Handbewegung beiseite schieben will, möge sich fragen, welchen Widerhall denn die brisanten wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Nairobithemen – ökologische Krise, Machtmißbrauch, Entwicklung einer menschlichen Gesellschaft – bei den Berichterstattern und Nairobikommentatoren gefunden haben! Alles „klare Fragen, aber kaum klare Handlungsmuster!" schreibt Bruce Best (Ambiguities of the human development, in: One World 13, January/February 1976, S. 14). Schon das erste Problem, den „Gott des Fortschritts" nicht mehr anbeten zu wollen, kommt uns schwer an. Zu tief eingewurzelt ist das „Hauptdogma des Fortschritts, daß es für Vernunft und Technik kein unlösbares Problem gibt". Zugleich aber entsteht die andere Schwierigkeit: wie sich zurechtfinden im Labyrinth der technischen und wissenschaftlichen Möglichkeiten? Hat die Vollversammlung den menschlichen Aspekt des Entwicklungsproblems deutlich genug herausgearbeitet? „Zwei Grundprobleme stehen an: das eine betrifft die Rohstoffausnutzung und den Gebrauch der Macht, das andere die ökonomische Struktur unserer Lebenswelt . . . Sind die Kirchen in der Lage, nicht nur die Umrisse, sondern wirklich auch die Wesensmerkmale einer gerechten und lebensfähigen Gesellschaft anzugeben?" (Bruce Best, a.a.O.) „Der Rat – so Stephen Whittle – sprach wirkungsvoll, als er das Unrecht geißelte. Aber was ist diese ‚gerechte und lebensfähige Gesellschaft', von der wir behaupten, daß wir sie brauchen? Wie sieht sie aus? Wie erreichen wir sie? Wie bauen wir an einer Welt ohne Ungerechtigkeit und Unterdrückung? Welches sind unsere Optionen,

welches unsere Ziele?" (A Pilgrim Assembly, in: One World 13, January/ February 1976, S. 3)

Nicht besser steht es um die Fortschritte auf dem Gebiet der Menschenrechte. Einmal abgesehen vom Problem der Religionsfreiheit in der Sowjetunion, das in einem späteren Zusammenhang zur Sprache kommen wird: Wurden nicht bestimmte Aspekte in dem Dilemma „Staatsraison und menschliche Gerechtigkeit" reichlich oberflächlich behandelt? Lesslie Newbigin: „Ich selbst habe in dieser Sektion (V) hinreichende Anzeichen dafür vermißt, daß auch die Probleme staatlicher Macht angemessen beachtet worden sind. Wäre es beispielsweise möglich, daß ein Land tatsächlich nicht mehr mit normalen demokratischen Mitteln zu regieren ist? Wie läßt sich der jeweilige Grad der Ungerechtigkeit messen, die durch zu viel oder zu wenig staatliche Einflußnahme verursacht wird?" Newbigin zeigt sich einigermaßen verwundert über die Rede des Premiers von Jamaica; sie „ging von dem Glauben Rousseaus aus, daß der Mensch von Natur gut sei; für einen so erfahrenen Staatsmann wahrlich überraschend" (Nairobi 1975. Ein persönlicher Bericht, in: ÖR 25, 1976, S. 157, 156).

Daß Nairobi wohl nicht durch das Programmatische neuer Inhalte in die Geschichte eingehen wird, zeigt sich auch an den beiden – an sich revolutionierenden – Themen: „Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft" und „Sexismus". Der Sexismus, diese „wichtigste neue Frage, die in Nairobi zutage trat" (Newbigin), hat doch ein vergleichsweise geringes Echo gefunden. Man ist sich darüber klar, daß „wir mit der Behandlung der damit verbundenen Probleme noch ganz am Anfang stehen" (Newbigin). Man ahnt die Bedeutung des Themas, fragt sich aber auch, ob nicht der „unglückliche Ausdruck" Sexismus das Gespür für die Problematik abstumpfen läßt, weil „manche im Geist sogleich ihre Ohren verstopfen, wenn das Wort fällt" (Evelyn Mahlatsi aus Südafrika, A woman's view, Kairos, January/February 1976, S. 10). Und vollends wirkungslos scheinen die Appelle der Sektion IV: „Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft" zu verhallen, obgleich es hier um die neuen Verantwortlichkeiten ging, die dem ÖRK mit der Integration des Weltrates für christliche Erziehung zugefallen sind. Newbigin: „Ich vermute, daß der ganze Bereich der Erziehung in künftigen Vollversammlungen eine wesentlich wichtigere Rolle spielen wird" (a.a.O.).

Nein, das Bild dieser Vollversammlung, wie es uns aus dem Spiegel der Stellungnahmen entgegentritt, zeigt wenig von dem Vorausweisenden, wenig von der Durchschlagskraft neuer Ideen, wie man sie in Uppsala 1968 erlebt hatte: „Eine Versammlung neuer Fragen eher als eine Versammlung klarer Lösungen" (Stephen Whittle, a.a.O. S. 3).

„In erster Linie erlebte, erfahrene Weltkirche"

Trotzdem stellt sich Nairobi im Nachhinein dar als eine Versammlung ganz eigenen Gepräges, ja bisweilen eigener Faszination: „Die bedeutendste der fünf Vollversammlungen" (Newbigin). Was das Besondere dieser Vollversammlung ausmacht? Sie war „in erster Linie erlebte, erfahrene Weltkirche" (Verghese). Und noch nie hatte es die Gemeinschaft im ÖRK so nötig gehabt, den Anspruch zu erproben, „daß Kirche eine weltweite Gemeinschaft ist", „daß Jesus Christus nationale, kulturelle und ideologische Schranken aufhebt"! Sollte der Anspruch nur „ein Schlagwort sein, das in den Mauern eines Ghettos widerhallt"? (Newbigin). Nairobi brachte „viele kleine, oft verstreute und isolierte Kirchen" zusammen. Und wenn sie auch verwirrt sein mußten „wegen der politischen, wirtschaftlichen und spirituellen Spannungen, die die eine Kirche Jesu Christi trennten – den Westen vom Osten, die Reichen von den Armen, die Protestanten von den Orthodoxen, die konservativen Evangelikalen von den gemäßigten Liberalen –", so konnten sie doch auch „erleben, wie eine derart vielgestaltige und streitsüchtige Menge ihre Treue zu dem einen Herrn Jesus Christus bekundete" (Verghese). Den Orthodoxen aber brachte Nairobi erstmals das Gefühl, „nun wirklich Mitglieder des ÖRK zu sein", zumal „die Vollversammlung die orthodoxen Beiträge sehr positiv aufgenommen und auf seiten der anderen Kirchen ein wirkliches Eingehen auf die orthodoxe Position stattgefunden hat" (Metropolit Meliton von Chalkedon, episkepsis Nr. 140, 27. 1. 1976, S. 3). Und schließlich mußte Nairobi auch für die römisch-katholischen Beobachter wichtig sein, weil „doch auch sie die weltweite Kirche außerhalb ihrer Begrenzungen neu erleben konnten" (Verghese).

So erscheint Nairobi als „die bisher am meisten repräsentative Versammlung. Die Vertreter der größeren protestantischen und orthodoxen Kirchen waren zugegen. Die verstärkte Teilnehmerschaft aus der Dritten Welt zeigte an, daß der ÖRK aufhört, eine ausschließlich europäisch-amerikanische Organisation zu sein. Und ebenso hatte sich der Anteil der Frauen, der Laien und der Jugendlichen vergrößert . . . Der Einfluß nicht-europäischer Kulturen trat in allen Verhandlungen zutage." Nur möchte man hoffen, daß dieses Beispiel der Repräsentativität sich auch auf lokaler und nationaler Ebene in kirchlichen Leitungsgremien durchsetzt (Milan Opočensky, communio viatorum 18, 1975, S. 256).

Doch wie stellt sich im Rückblick diese Erfahrung weltweiter Gemeinschaft dar? Wie begegneten sich Kulturen, Kontinente, Ideologien? Ein optimistisches Urteil: „Die Fünfte Vollversammlung war ein realistischerer Prüfstand für den christlichen Anspruch als alle ihre Vorgängerinnen. Wenn ich es einmal ganz

vereinfachend ausdrücken darf, so würde ich sagen, daß die Führungsrolle der alten etablierten Kirchen (weiß, westlich, ‚entwickelt') bei den ersten drei Vollversammlungen unumstritten war; die übrige Welt war zwar präsent, sie spielte jedoch nur eine sekundäre Rolle. In Uppsala hatte sich die übrige (schwarze, junge, arme) Welt häufig lautstark Eingang in das Bewußtsein der Vollversammlung verschafft. Nairobi brachte eine klare Verlagerung der Führungspositionen. Bei dieser Vollversammlung wurde mehr als bei allen ihren Vorläuferinnen die Führung in vollem Umfang geteilt; kein Teil der Welt konnte der übrigen Welt die Tagesordnung aufzwingen" (Newbigin, a.a.O., S. 150).

Nimmt man zunächst Afrika selbst, den schwarzen Kontinent mit seinem verzweifelten Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit und Unabhängigkeit, mit seinen erfolgreich und weniger erfolgreich operierenden Befreiungsbewegungen, mit der kirchlichen Forderungen nach einem Moratorium der personellen und finanziellen Mittel und dem drohenden Gewitterleuchten schließlich, das die Angolakrise in den Tagen von Nairobi heraufbeschwor – nimmt man dieses Afrika, so muß einem das Beherrschte der rückgewandten Urteile auffallen. Nicht „Muntu", die vehemente afrikanische Anklage an das Christentum, die Byang Kato zum Zielpunkt einer scharfen Kritik machte (Muntu – Afrika zwischen Christus und den Religionen, in: idea 52/4. Dezember 1975 S. If), erscheint als Symbol der Begegnung mit dem schwarzen Kontinent. Eher hat das Gefühl des Aufeinanderangewiesenseins in Schuld und Versagen, in Vergebung, aber auch im Kampf nach einem bleibenden Ausdruck gesucht. Daß Robert McAfee Brown so „ruhig und ehrlich und ohne schrille Selbstanklage die Sünden des Herrschaftssystems bekannte, das er repräsentiert", daß Kanonikus Burgess Carr in seinem unerwarteten und bewegenden Votum „seine Not bekannte, als er an das Versagen der Regierungen der neuen Nationalstaaten in Afrika erinnerte" (Newbigin, a.a.O., S. 151; ähnlich Henry Okullu, Where was the Confrontation?, in: One World 13/1976, S. 20), diese entwaffnenden Redeauftritte und dazu „die offensichtliche Bereitschaft zur Selbstkritik, die alle Teilnehmer nach Nairobi mitbrachten" (Henry Okullu), haben eine eigene Atmosphäre der nordatlantisch-afrikanischen Begegnung geschaffen. Sie haben manchem Afrikaner das Bewußtsein für die eigene gegenwärtige Situation geschärft: „daß in beinah allen afrikanischen Staaten in erschreckendem Maße ungerechte Strukturen herrschen", daß es afrikanische Staaten gibt, „wo im politischen und sozialen Bereich schwarze Kolonialherren die Rolle der früheren kolonialistischen Ausbeuter übernommen haben", daß der „gerechte Krieg, den die Befreiungsbewegungen in Südafrika führen" nicht die Frage verschleiern darf, „was geschieht, wenn nationale Bewegungen im befreiten Land ihre eigenen Volksangehörigen unterdrücken" (Henry Okullu, a.a.O., S. 20). Solche Beispiele realistischer Einschät-

zung, dazu das Besondere afrikanischer Gastfreundschaft – „alle afrikanischen Kirchen, und nicht nur die Kirchen von Kenya, wollten sich als Gastgeber verstanden wissen" (André Appel) –, haben dem Treffen den Anstrich einer „sehr vorsichtigen Versammlung (Henry Okullu) gegeben. Nordatlantische Teilnehmer sahen sich in dieser Atmosphäre um so deutlicher auf die Notwendigkeit des Umdenkens und auf die Einsicht verwiesen, „daß afrikanische Probleme aufs engste mit den europäischen und nordamerikanischen verbunden sind", daß die afrikanischen Christen „die für uns traditionelle Teilung zwischen geistlichen und weltlichen Fragen" nicht leicht mitvollziehen können, daß man „also nicht zu rasch von einer Politisierung des Weltkirchenrates sprechen sollte" und daß das Thema: „Christus befreit und eint" im afrikanischen Kontext „nicht nur auf der Ebene der persönlichen Erlösung oder der Einheitsfrage der Kirche zu sehen ist, sondern ebenfalls auf dem ganz konkreten Boden der Überwindung einer Situation, die die Afrikaner zwingt, in völliger Abhängigkeit von Europa und Nordamerika zu leben . . . Für Afrikaner gehört zum Ausdruck der Einheit mit uns die Korrektur so vieler menschlicher und wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten" (André Appel, Brückenschlag in Europa. Die Region als Subjekt ökumenischen Handelns, Luth. Monatshefte 15, 1976, S. 267).

Entgötterung der „westlichen Zivilisation"?

Das Ausbleiben der nordatlantisch-afrikanischen Konfrontation mag vielleicht die Bereitschaft zur Selbstkritik nur vortäuschen, und mit Bischof Okullu möchte man warnen, daß „zu tolerante Kirchen" auf künftigen Vollversammlungen „den echten und wirklichen Dialog ersticken" könnten (One World 13/1976, S. 20) – wenn nicht zum Bild von Nairobi und zur erlebten Weltkirche auch das harte Gericht gehörte, das asiatische Christen über die westliche Zivilisation gesprochen haben. Sie konnten sich des Gefühls nicht erwehren, daß „die Tagesordnung von den westlichen Kirchenführern", „den Vertretern der westlichen reichen Nationen bestimmt" wurde (Yap Kim Hao, Im Leiden hoffen, in: Wort in der Welt Nr. 2/1976, S. 12). Die westliche Zivilisation aber, dieses „Supermonstrum unserer Zeit" (Samuel Rayan SJ, The ultimate blasphemy: On putting God in a box, in: International Review of Mission, Nr. 257, 1976, S. 129), das seine Greifarme nach den letzten Winkeln der Erde ausstreckt, ist sie nicht das Symbol einer die göttliche Schöpfung wie die menschliche Würde zerstörenden Anmaßung, der die Christen Asiens in ihrer besonderen Situation nur mit einer Spiritualität des „im Leiden Hoffens" (Yap Kim Hao) begegnen können?

Sicher wird es übertrieben sein, jede kleine Entwicklung im ÖRK, die nicht in den eigenen Rahmen paßt, gleich als eine Regung „dieses Molochs" zu deuten. So wird das Bild, das Paul Verghese, die Schablone „westliche Zivilisation" in

der Hand, von der in Nairobi bestellten neuen ÖRK-Führung zurechtgepinselt hat, wohl wenigen als eine glaubhafte Wiedergabe erscheinen. Denn danach wäre „Generalsekretär Philip Potter nun ausreichend von weißen, westlichen Amtsträgern und Beigeordneten Generalsekretären umgeben, so daß er kaum die Möglichkeit erhalten wird, eine Richtung einzuschlagen, die den weißen, europäischen, amerikanischen und australischen Christen nicht paßt"; ihm und den leitenden Amtsträgern des ÖRK würde man jetzt nicht mehr vorwerfen können, sie „seien prosowjetisch oder nähmen gegenüber Christen in sozialistischen Ländern oder in der Dritten Welt eine beschwichtigende Haltung ein"; die Führungskrise sei „im Sinne der Nordatlantiker entschieden" und die Finanzkrise nun auch wohl allmählich lösbar (Luth. Monatshefte 15, 1976, S. 209). Solche Unterstellungen, die nur geeignet sind, den Ernst der asiatischen Anfragen in Zweifel zu ziehen, erledigen sich von selbst. Aber daß die westliche Zivilisation vielleicht doch Götze und Symbol menschlicher Anmaßung sei – reif für ihre Entgötterung – dieser Ruf ist deutlich aus dem Echo der asiatischen Stimmen herauszuhören. Wie vor diesem Hintergrund für manchen asiatischen Christen die vielberufene kulturelle und wirtschaftliche Interdependenz erscheint! Sie „ist oft hingestellt worden als ein Faktum. Aber was in den meisten Teilen der Welt wirklich statthat, das ist nicht Interdependenz, sondern Vorherrschaft und Abhängigkeit. Nicht alle haben die Macht, Profite zu machen, Reichtum anzusammeln, andere auszuhungern, zu töten. Einige wenige haben sie und ihren Druck machen sie in der ganzen Welt spürbar" (Rayan SJ, a.a.O., S. 129). „Das schäbige Kino in einem armseligen indischen Dorf", „der quäkende Transistor in der Hand eines Analphabeten", diese Symbole westlicher Technik zeigen nur das Aufoktroyierte der westlichen Zivilisation, ihre „Oberflächenrealität". Sollte der christliche Glaube nicht in der Lage sein, die Verbindung mit der gewachsenen Kultur einzugehen, um einen bodenständigen Beitrag für die Entwicklung der asiatischen Gesellschaft zu leisten? Dazu Kosuke Koyama, der Autor von „Waterbuffalo Theology": „45 Jahre bin ich dem Lebensalter nach, aber von der Kultur her gesehen bin ich 2000 Jahre alt." Diese Macht der Kultur können westliche Christen mit ihrer westlichen Zivilisation nicht einfach eliminieren wollen. Paul Verghese spricht sicher nicht für alle, aber er macht den Abstand asiatisch-christlichen Weltgefühls von der westlichen Zivilisation noch einmal mehr deutlich, wenn er selbst hinter Charles Birch's Weltuntergangsvision eine Art Existenzangst unseres westlich geprägten „technischen Zeitalters" vermutet und die Sorge, „es könnte dahin kommen, daß wir als Rasse aussterben", mit der Gegenfrage beantwortet: „Warum nicht? Warum überleben? Was liegt dieser Sorge ums Überleben eigentlich zugrunde?" (Luth. Monatshefte 15, 1976, S. 210).

Am stärksten betroffen hatten sich die asiatischen Kirchensprecher von Verlauf und Ausgang der Dialog-Debatte gefühlt, wo sie eine „lautstarke Kritik gegen die Zaghafttigkeit der Europäer" gerichtet hatten, „die die Asiaten davon abhalten wollten, den Dialog in der Form weiterzuführen, die für die asiatischen Kirchen lebensnotwendig ist" (Newbigin, a.a.O., S. 156). Erhofft hatten sich manche asiatischen Christen eine Unterstützung dieses Dialogs, auch die Anerkennung der Erfahrung, daß im Sich-Einlassen auf das Gespräch mit Hindus, Buddhisten und Muslimen die Bibel neu zu sprechen beginne, so daß sich die Erfahrung bestätigt: „Je näher wir den Menschen kommen, um so näher kommen wir Christus." Vor allem aber hatte man in Asien mit Verständnis dafür gerechnet, daß asiatische Christen angesichts ihrer Dialogsituation sich nicht mit den Positionen abendländischer Theologien zufriedengeben mögen: „Was wir brauchen, ist eine multireligiöse Theologie, gestützt auf den 1. Glaubensartikel und auf das 1. Gebot, eine Theologie, ausgerichtet an dem Dreieinigen Gott und an Christus, der das Geheimnis Gottes birgt, eine Theologie, die ernst macht mit der Wahrheit, daß Christus am Ende seine Herrschaft an Gott übergeben wird, der sein wird alles in allem; eine Theologie im Geist des größten Gebets, das der Kirche geschenkt ist, dem Vater unser, das alle Menschen sprechen können und dem die Kirche nie etwas hinzugefügt hat" (Rayan SJ, a.a.O., S. 131). Aber bei der evangelikalen Stimmung, die aus vielen Christen Skandinaviens, Englands und Westdeutschlands sprach – die aber überhaupt „in allen Kontinenten" ihre Wortführer findet (Milan Opočensky, a.a.O., S. 253) –, sahen sie sich auf die Formel verwiesen, daß „Christus nur in der Kirche und nirgendwo sonst gegenwärtig sei in Wort und Sakrament", sahen sie sich insonderheit gewarnt vor Religionsvermischung und „Synkretismus" und blieben am Ende befremdet über „das summarische Verfahren, wie einige ihrer tiefsten christlichen Erfahrungen abgewiesen und beiseitegeschoben wurden mit schwachen theologischen Argumenten" (Samuel Rayan SJ, a.a.O., S. 131). Diente hier der Begriff Synkretismus „als Schlagwort, um die asiatische Kultur von sich fernzuhalten"? (Verghese, a.a.O., S. 210) Wenn Europäer und Amerikaner besorgt sind, der Synkretismus könne das Ergebnis des interreligiösen Dialogs sein: muß man nicht mit gleichem Recht in Sorge sein vor einem Synkretismus, der aus der Verbindung mit Säkularismus und Säkularisierung hervorgegangen ist? „Kann das Christentum, so wie es sich heute darstellt, bestreiten, daß es synkretistisch ist in seinen theologischen Aussagen, Symbolen und Gebräuchen?" (Lee Soo Jin, Whose search for community?, in: One World 13, January/February 1976, S. 11). Entspringt die Abwehrhaltung der europäischen und amerikanischen Evangelikalen etwa „einem tiefsitzenden Gefühl der Schuld und Angst, hervorgerufen durch den westlichen Kulturimperialismus, der nichtwestliche Religionsformen verurteilte, um nicht-

westliche Völker beherrschen zu können"? (Verghese, a.a.O., S. 210). Oder war es „christliche Selbstgenügsamkeit und die Unangefochtenheit einer Lehnstuhltheologie", was die christlichen Brüder aus der westlichen Zivilisation so sprechen ließ, wie sie es in Nairobi taten? „Was einen jedoch am meisten bedrückt, ist das beschränkte, selbstbezogene Verständnis von Gott und Christus, das sich verrät in dieser Ablehnung des religiösen und theologischen Dialogs . . . Gott in einen Käfig zu stecken und ihm zu sagen, was er tun darf und was nicht – ist das nicht die schlimmste Blasphemie?" (Rayan SJ, a.a.O., S. 133). Im ganzen brachte die Debatte ein „höchst unbefriedigendes Ergebnis", nicht zuletzt aufgrund des „Fehlens einer in sich geschlossenen Theologie des Dialogs mit anderen Religionen" (Newbigin, a.a.O., S. 156, 155). Die Evangelikalen, die „die 2700 Millionen Ungläubigen zu Christus bekehren" wollen, machten sich nicht genügend klar, daß z.B. die 450 Millionen Hindus und die 600 Millionen Muslime in der Welt eben „keine amorphe Masse von Individuen" sind, daß diese Menschen vielmehr „beeinflußt sind von eindeutig bestimmbaren religiösen oder ideologischen Überzeugungen" und daß von der großen Masse der Unbekehrten allein 800 Millionen in der Volksrepublik China leben, dem „Schauplatz des spektakulärsten Zusammenbruchs westlicher Mission im 20. Jahrhundert" (Margaret Nash, Confessing Christ today, in: One World 13, January/February 1976, S. 8). So sind „denn die eigentlichen theologischen Fragen nicht geklärt worden; die Debatte wurde statt auf dem Boden einer gründlichen Untersuchung der Probleme vielmehr aus der emotionalen Konfrontation zwischen Europa und Asien heraus geführt. Der Ausgang dieser Debatte gehört zu den Fehlschlägen der Vollversammlung" (Newbigin, a.a.O., S. 156).

Ein Wort noch zum Echo auf den Ost-West-Konflikt, der die Vollversammlung für kurze Zeit in Atem hielt, nachdem Jacques Rossel die Frage der Religionsfreiheit in der Sowjetunion aufs Tapet gebracht hatte. Es bestätigt sich noch einmal, was Teilnehmer auch schon in Nairobi empfunden hatten: daß die scharfe und erhitzte Debatte die erfahrene Gemeinschaft nicht zerstören konnte, daß man vielmehr, trotz scharfer Konfrontation, „ernstlich versuchte, sich zu verstehen" (André Appel, a.a.O., S. 267). Freilich, so sehr westliche Teilnehmer im nachhinein erleichtert waren, endlich das peinliche und peinvolle „Schweigen in diesem heiklen Punkt gebrochen zu sehen" (J. Robert Nelson, The World Council's second generation takes over, in: The Christian Century 18, February 1976, S. 144), so sehr man vom „ersten Schritt in die richtige Richtung" sprach und davon, daß, „die Situation sich nach dieser Debatte und dieser Resolution grundlegend gewandelt habe" (Newbigin, a.a.O., S. 158): die Russische-Orthodoxe Kirche fühlte sich „tief verletzt" durch „die Eile, mit der das sogenannte ‚Schweigen' der Vollversammlung anläßlich (sic!) unseres Landes gebrochen wurde", sie be-

klagte „die unbrüderliche Atmosphäre, die dabei auf der Vollversammlung geschaffen wurde", und sprach von dem Versuch, „die Stimme der Delegation der Russisch-Orthodoxen Kirche durch die Meinung der kirchlichen Dissidenten zu ersetzen, die in gespannten Beziehungen mit der kirchlichen Autorität sind und von der überwiegenden Mehrheit der Kirche entfremdet sind" (Brief des Hl. Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche an den Weltkirchenrat in Genf, in: epd-Dokumentation Nr. 15 a/1976, S. 10 und 12). Ob man allerdings zu Recht von einer in „abscheulich unehrlichem Geist ‚christlicher Liebe' geführten Kalte-Kriegs-Schlacht von Nairobi" (Verghese) sprechen durfte? Eher wohl hat der Vorfall gezeigt, daß die europäische Ökumene selbst die Frage viel zu lange vor sich hergeschoben hat, daß man hier noch nicht reif, noch nicht genug eingespielt gewesen war, Spannungen dieser Art zu überwinden. „Wenn die Ökumene in Europa wirklich funktionieren würde, so hätte diese Frage eigentlich längst auf europäischem Boden vorgeklärt werden müssen und wäre dann in Nairobi überflüssig gewesen" (André Appel, a.a.O., S. 267). In diesen Zusammenhang gehört dann auch der von den osteuropäischen Nairobiteilnehmern in Budapest geäußerte Wunsch, „daß die Kirchen, die in vollkommen neuer Situation ihr Leben gestalten und ihren Glauben bekennen wollen, als gleichgestellte und gleichwertige Glieder der ökumenischen Familie ernst genommen, brüderlich gehört und voll gewürdigt werden" (Ungarischer kirchlicher Pressedienst, Jg. 28, Nr. 7, S. 2).

Fernziel: konziliare Gemeinschaft

Welches ist der weitere Weg des ÖRK, wie er sich aufgrund der Stellungnahmen zur Nairobikonferenz abzeichnet? Wird es überhaupt möglich sein, eine umfassende Konzeption zu entwickeln, die die verschiedenen Erfahrungen von Weltkirche umgreift? Die Frage hängt davon ab, welche Wirkung die in Nairobi gefundene neue Beschreibung der Einheit auf die Mitgliedskirchen haben wird: ob die „konziliare Gemeinschaft", diese „sichtbare Einheit" von Ortskirchen, die sich gegenseitig in ihrer kirchlichen Existenz, in ihren Ämtern und ihren Sakramenten anerkennen und die ihre Gemeinschaft bekunden in der gegenseitigen Einladung zum Tisch des Herrn – die Frage hängt davon ab, ob die so umschriebene „sichtbare Einheit" wirklich eine Chance hat. Das erste Echo läßt Vorsicht geraten erscheinen: Ist der Sektionsbericht über die Einheit wirklich „einer der besten Nairobitexte", der es allen ermöglicht, „aktiv auf diese konziliare Gemeinschaft hinzuarbeiten"? (René Beaupère, in: One World 13, January/February 1976, S. 10) Oder ist konziliare Gemeinschaft ein noch zu „verschwommener Begriff, der nicht hell genug leuchtet, um den Weg zu zeigen"? (Verghese, a.a.O., S. 211) Schon jetzt kündet sich an, daß der Gedanke der konziliaren Gemeinschaft die westlichen Mitgliedskirchen des ÖRK in einen intensiven Dialog

mit den Kirchen des Ostens führen wird. Daß die protestantischen Kirchen von neuem auf die Fragen der apostolischen Autorität, der Katholizität, des Priesteramts, aber auch der Frauenordination gewiesen werden, da Überlegungen dazu auch „das allgemeine Verständnis für die Eucharistie vertiefen und die Orthodoxen von den theologisch unbegründeten Vorwürfen für ihre Ablehnung der Interkommunionspraxis befreien könnten, die leider in Nairobi stattgefunden haben" (Brief des Hl. Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche an den Weltkirchenrat in Genf, a.a.O., S. 5). Und noch einmal erklingt an dieser Stelle die Warnung vor einer Überschätzung des ÖRK, vor „verschleierten Überlegungen, von einem ‚besonderen prophetischen Dienst' des Genfer administrativen Stabes", als sei er „mehr als ein bloßes Werkzeug im Dienst der Kirchen an der ökumenischen Bewegung" und die Warnung schließlich vor dem „einzigen kurzen Schritt zur versucherischen und gefährlichen Idee von einer besonderen ekklesiologischen Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen und seines Zentralstabes" (Brief des Hl. Synods, a.a.O., S. 3). Seinerseits aber wird der Westen einen anderen Aspekt der „konziliaren Gemeinschaft" einzubringen haben: „daß wir den Kern der Sache verfehlen, wenn wir Einheit der Kirche ausschließlich als Problem der Aussöhnung unserer denominationellen Unterschiede verstehen . . . ‚Da Christus für alle gestorben und auferstanden ist und da seine Kirche das Zeichen der kommenden Einheit der Menschheit sein soll, muß sie für Frauen und Männer jeder Nation und Kultur aller Zeit und aller Orte, jeglicher Begabung und Behinderung offen sein' (Bericht der Sektion II)" (Newbigin, a.a.O., S. 154). Offensichtlich hat ein „weiteres Verständnis von Ökumenismus im ÖRK an Boden gewonnen, wo es bis jetzt darum gegangen war, die Einheit zwischen den Christen und ihren Kirchen wiederherzustellen. Von nun an jedoch wird die Losung ‚Einheit der Menschheit' heißen, ein Ausdruck, der die volle Bedeutung des ursprünglichen griechischen Wortes ‚oikumenè' wieder aufnimmt, das sich auf die ganze bewohnte Erde bezog. Diese Horizonterweiterung scheint uns gerechtfertigt in einer Welt, wo dank moderner Massenkommunikation und vieler Formen der Interaktion die Erde zu einem Dorf geworden ist" (Stéphane Valignette SJ, Council of Churches or Tower of Babel? The Fifth World Assembly of the WCC, in: ecumenism, Montreal, Nr. 43/März 1976, S. 4).

Aber vielleicht sind solche Erörterungen noch theoretisches Gedankenspiel und die ganze Frage nach Weg und Ziel des ÖRK hängt zunächst von anderen Faktoren ab, von Sachzwängen und politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Realitäten, die dem Rat bestimmte Entscheidungen abverlangen. Dann könnte das Zukunftsbild zutreffen, das J. Robert Nelson (The World Council's second generation takes over, a.a.O., S. 144–147) zeichnet. Hier sehen wir eine zweite ÖRK-Generation das Ruder der Ökumene übernehmen. Sie kommt zum größ-

ten Teil aus den Kirchen der „Zweidrittel Welt" – wie auch die nunmehr 286 Mitgliedskirchen vorwiegend dieser Region angehören. Daß Nairobi eine gewisse Konzentration brachte und daß die große evangelikale Konfrontation ausblieb, das wird dieser neuen Führung zugute kommen. Ebenso auch, daß Nairobi das Tabu gebrochen und erstmals die Frage der Menschenrechte in der Sowjetunion angesprochen hat. Denn „seit die orthodoxen Kirchen Osteuropas dem Rat beigetreten sind (1961) hatte ein verwirrtes und verwirrendes Schweigen geherrscht über die Verhältnisse im sowjetischen Machtbereich . . ., hatte der Rat nur diejenigen Länder zur Zielscheibe seiner Resolutionen gemacht, die einer rechtsgerichteten Politik und eines weißen Rassismus beschuldigt wurden" (S. 144). In der Einheitsfrage wird die neue Generation darauf achten, daß Einheit nicht belastet werden darf durch kanonistische Bestimmungen von Kircheneinheit und Eucharistiegemeinschaft, daß vielmehr eine Einheit in Christus erlebt und gefunden wird, bevor der Kirchenrechtler sie in kanonischen Normen festschreiben kann, und daß schließlich auch ethnische, kulturelle, liturgische und auch theologische Unterschiede in dieser Einheit Platz haben. Solche Einheit beginnt sich bereits zu verwirklichen, wenn „Kirchen verschiedensten Typs und verschiedenster geographischer Herkunft, obgleich vielfältig voneinander unterschieden, sich hinbewegen auf eine gegenseitige Anerkennung der Kirchengliedschaft und des Amtes in einer sakramentalen Gemeinschaft" und wenn sie, ohne die völlige Vereinheitlichung der Verfassungen und Kirchenordnungen anzustreben, „weit über das bis jetzt Erreichte hinaus, ein Netz von kirchlichen Beziehungen aufbauen, in denen Raum bleibt für untergeordnete Freiheiten und Identitäten" (S. 145). Beim Dialogthema aber wird die neue Generation „mit einer unausweichlich paradoxen Situation zurechtkommen müssen: mit der Verpflichtung zur apostolischen Sendung einerseits und doch auch zugleich mit dem ehrlichen Wunsch nach einem offenen interreligiösen Gespräch" (S. 146). Doch vor allem bedrängend werden die politischen und sozialen Fragen sein, die Fragen der Erziehung, der Befreiung, der menschlichen Gerechtigkeit, ebenso wie die des zunehmenden Militarismus und der Ausweitung des Waffengeschäfts. „Zehn Millionen Tote und an die hundert Kriege, das ist die schlimme Bilanz seit dem Zweiten Weltkrieg und seit der Gründung der UNO im Jahre 1945!" (S. 146) Doch nicht weniger düster drohen die neuen Probleme, von denen Nairobi bereits eine erste Kenntnis gebracht hat: die Gefährdung menschlichen Überlebens und das Ressourcenproblem. „Gerade diese Fragen sind für den Christen mehr als bloße bevölkerungspolitische und technologische und ökonomische Probleme. Es ist eine primär theologische Frage, auf die wir uns einstellen müssen. Der Glaube an die gute Schöpfung Gottes und an die gute Bestimmung der Menschheit, was besagen sie für die Beziehung des Menschen zur Natur? . . . Gibt uns

biblischer Glaube eine Hoffnung und ein Ziel für die Zukunft des Menschengeschlechts? Und welche ethischen Zielvorstellungen lassen sich aus dem christlichen Glauben ableiten für die überaus schwierigen Fragen der Geburtenkontrolle, der Abtreibung, der Bedrohung durch Hunger und der Vergeudung von Ressourcen durch Konsum? . . . Die Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung haben diese Probleme des späteren Weltrates der Kirchen nicht vorausahnen können, aber die Fragen sind unvermeidlich geworden" (S. 147).

Wird der ÖRK die ganze Spannweite seiner Programme durchhalten? Vielfältiger als viele Kirchenglieder, Pfarrer und Fachtheologen ahnen ist das, was in den vergangenen gut 25 Jahren geleistet werden konnte. Nun zwingen finanzielle Schwierigkeiten zur Beschränkung. Noch weiß keiner, welche Programme eingestellt, welche Prioritäten gesetzt werden müssen. Eine neue Ära hat begonnen. McAfee Brown gab einen Slogan zum besten: Konnte man in Amsterdam sagen: „Wir versuchen beieinanderzubleiben", und in Evanston: „Wir versuchen zusammenzuwachsen", so könnte man in Nairobi sagen: „Wir versuchen uns zusammenzuraufen".

Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive

– Überlegungen zum Accra-Dokument und seiner Rezeption –

VON GERHARD RUHBACH

I. NOTWENDIGE VORBEMERKUNGEN

Wer sich zur Amtsfrage heute zu Wort meldet und damit die kaum noch überschaubare Literatur um einen weiteren Beitrag vermehrt, muß begründen, warum er dies tut. Günther Gaßmann hat das 1974 in Accra von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitete Studiendokument „Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt"[1] ausführlich vorgestellt[2] und den Weg zu der Erklärung über das Amt bis zu seinem ersten Entwurf in Marseille in der „Ökumenischen Rundschau" bereits beschrieben[3]. Eine Analyse der Dokumentveränderung von Marseille über Genf nach Accra wäre noch vorzunehmen, in der die Umarbeitungen der Studie über das ordinierte Amt besonders hervorzuheben wären. Aufs Ganze gesehen sind dies aber Änderungen redaktioneller Art, Retuschierungen über akzentuierte Positionen einzelner Konfessionen und somit Etappen zu einem Minimalkonsens, der immer Kompromißcharakter haben wird.

Hält man sich die Gattung des Studiendokuments vor Augen, die weder mit der Arbeit eines einzelnen Theologen verglichen werden kann, den man auf seine Gewährsleute oder seine Dogmatik befragt, noch mit der Arbeit einer kirchlichen Kommission, die auf Wahrung, Neuakzentuierung oder gar Überwindung des geltenden Bekenntnisstandes der jeweiligen Kirche zu untersuchen wäre[4], so ergibt sich die fundamentale Schwierigkeit, ökumenischen Dokumenten wie diesem wirklich gerecht zu werden. Daß es bei dieser oder jener Einzelaussage um den anglikanischen, orthodoxen, lutherischen oder reformierten Standpunkt geht, bedeutet im Grunde wenig, wenn man weiß, wie offen und unbestimmt anglikanische und orthodoxe Theologie von jeher waren und wie unterschiedlich lutherische oder reformierte Theologie je nach Kirche immer noch sind. Für eine Würdigung dieser Dokumente werden Teilnehmer aus unmittelbaren ökumenischen Gesprächen, die den Hintergrund in ihre Stellungnahme einbeziehen können, das erste Wort haben müssen.

Einen anderen Zugang verschafft die Frage nach der Rezeption ökumenischer Dokumente in den Gliedkirchen, und hier kann der Verfasser dieser Stellungnahme einige Beobachtungen einbringen, die vielleicht nicht nur biographischer Art sind, sondern auch die Wirkungsgeschichte des Studiendokuments in der Auseinandersetzung der westdeutschen Kirchen widerzuspiegeln vermögen. Vom 19. bis 22. 2. 1974 hatte die Ökumenische Centrale zu einer Regionaltagung nach Bensberg bei Köln eingeladen, wo über das Studiendokument zur Amtsfrage in der Marseiller Fassung aus orthodoxer, römisch-katholischer und reformatorischer Sicht referiert wurde und wo der Verfasser das evangelische Votum abzugeben hatte, das im wesentlichen von der noch gemeinsamen reformatorischen Position in der Confessio Augustana ausging. Der Gesamteindruck dieser Tagung war, daß alle Referenten den Versuch des Marseiller Dokuments, zu einer einheitlichen Amtsauffassung zu kommen, zwar würdigten, aber ebenso in der Kritik übereinstimmten, daß das Dokument die bestehenden kirchlichen Gegebenheiten und ihre theologische Begründung wie den gegenwärtigen innerdeutschen Amtsdiskussionsstand zu wenig ernst nähme, um als weiterführend angesehen werden zu können. Erstaunlich war dabei der sich andeutende Konsens zwischen katholischen und evangelischen Gesprächspartnern, daß die Amtsdiskussion heute auf der Grundlage der CA eher zur Verständigung führen könne als etwa vom Ämtermemorandum der ökumenischen Institute oder anderen ökumenischen Verlautbarungen her.

Im Bereich der Evangelischen Kirche von Westfalen hatte der Verfasser dieser Stellungnahme die Anstöße des Studiendokuments zur Amtsfrage weiter in kirchlichen Gremien einzubringen, und zwar sowohl in der Landessynode, die im Rahmen der Strukturdiskussion über das „Gegliederte Amt" verhandelte, als

auch innerhalb eines Pastoralkollegs mit westfälischen Pfarrern über die gegenwärtige Amtsdiskussion und schließlich innerhalb des Theologischen Ausschusses der Landessynode, der unter verschiedenartigsten Aspekten immer wieder auf die Ämterfrage zukam. Nach längerer, intensiver Arbeit in diesen Gremien stellte sich unter den Gesprächsteilnehmern etwa folgender Grundkonsens heraus, der auch als eine Art Rezeption der ökumenischen Überlegungen angesehen werden kann, selbst wenn sich die ausdrückliche Bezugnahme auf das Accra-Dokument und seine Vortexte nicht immer deutlich ergibt.

II. ÜBERLEGUNGEN ZUM GEGLIEDERTEN AMT

1. Es gilt zu beachten, daß es weder im Alten noch im Neuen Testament den Begriff „Amt" gibt. Treten von Gott beauftragte Menschen hervor, so entfaltet sich ihr Amt als Dienst, der je nachdem zeitlich und räumlich begrenzt oder unbegrenzt sein kann und durch Gott bzw. seine Repräsentanten als Auftrag erfolgt. Dabei brauchen Auftrag und Charisma einander nicht immer zu entsprechen.

2. Der Beauftragte befindet sich immer in einer doppelten Ausrichtung: Er repräsentiert Gott vor der Gemeinde durch die Verkündigung von Gottes Wort und er repräsentiert die Gemeinde vor Gott durch Fürbitte, Gabendarbringung, Diakonie etc. Er ist im Hören und Annehmen des Evangeliums solidarisch mit der Gemeinde; er steht in der Verkündigung des Evangeliums der Gemeinde gegenüber.

3. Gottes Heilshandeln auszuüben und der Welt Vergebung der Sünde anzubieten, ist das Amt des auferstandenen Herrn Jesus Christus. Die Kirche lebt, weil der Herr sein Amt wahrnimmt und die Kirche beauftragt, das Amt Christi an seiner Stelle und in seiner Kraft auszuüben. Aufgrund der Taufe ist die Kirche „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk" (1Petr2,9). Die in der Reformationszeit geprägte Formulierung vom „Allgemeinen Priestertum der Gläubigen" nimmt diesen Sachverhalt auf. Sie unterstreicht, daß nicht eine spezielle Ordination, sondern die Taufe das Amt begründet; sie geht aber auch davon aus, daß Amt und Allgemeines Priestertum „kein menschlicher Besitz und ... kein demokratisches Gemeinderecht" (R. Prenter) sind.

4. Alle Glieder der Kirche haben so – nach dem Maß ihres Glaubens (Röm12,3) – Anteil an dem Amt Christi wie dem Amt des Volkes Gottes. Allerdings hat Gott den Glaubenden verschiedene Gaben mitgeteilt, weil niemand das Amt Christi allein wahrnehmen kann. In der Unterschiedlichkeit der Gaben tragen die Glaubenden die Ausübung des Amtes Christi und den Aufbau des Leibes Christi mit.

5. Bestimmte Charismen können, andere müssen innerhalb der Kirche vorhanden sein, damit Kirche ihren Auftrag angemessen wahrnehmen kann. Daher sind gegebenenfalls Aufträge notwendig, zu denen die Kirche entsendet und die sie formell überträgt. Je mehr der Auftrag in die Öffentlichkeit hineinreicht, desto deutlicher wird ihn die Kirche in öffentliche Formen kleiden und Voraussetzungen für die Amtsübernahme für notwendig erachten (z.B. Ausbildungsrichtlinien und Einführungsordnungen).

6. In der Anfangszeit der Kirchengeschichte erfolgte die Mission als Bekehrung des einzelnen und Eingliederung in die Gemeinde. Von daher repräsentiert zunächst ganz natürlich die Gemeinde die Kirche. Im Lauf der Kirchengeschichte hat sich die Kirche von der Gemeinde auf verschiedene andere Ebenen erweitert (z.B. Kirchenkreis – Landeskirche – EKD – Weltrat der Kirchen). Ein nur von der Gemeinde her denkendes Kirchenverständnis entspricht gegenwärtig nicht mehr dem Missionsbefehl Christi und auch nicht der kirchlichen Wirklichkeit. Damit ist aber auch Ordination zum kirchlichen Dienst nicht nur von der Gemeinde her, sondern immer auch von der Gesamtkirche aus zu denken und zu vollziehen. Beauftragung zum kirchlichen Verkündigungsdienst wird zwar in der Gemeinde und für die Gemeinde vorgenommen, jedoch durch Vertreter der Gesamtkirche (Bischof, Präses, Superintendent etc.) und erfolgt im Namen Gottes selbst.

Das Amt hat seinen Grund aber ebensowenig allein in der Qualifikation oder in der Dienstwilligkeit des Amtsträgers wie in der Beauftragung durch die Gemeinde, sondern im Auftrag Gottes. Das Verkündigungsamt darf daher nicht nur horizontal beschrieben werden (als „Zentrum, Bestimmung und Sichtbarkeit der Gemeinschaft“ [5]), auch nicht nur vertikal, da es auf „Erbauung“ und Sammlung der Gemeinde hin angelegt ist. Die Beauftragung zu anderen haupt- und nebenamtlichen Diensten der Kirche geschieht durch den Gemeindepfarrer und daher auch in einem eingegrenzteren Rahmen.

7. Dieser Beauftragungsmodus signalisiert die Unterschiedenheit des Verkündigungsamtes von den anderen Ämtern der Kirche. Zwar gilt, „daß das Zeugnis des Wortes, die Tat der Liebe und alle Dienste im Leben der Gemeinde untrennbar zusammengehören“ [6], aber die Reihenfolge dieser Aufgaben ist nicht beliebig austauschbar. Die Kirche lebt aus dem Wort und bleibt nur dann Kirche, wenn ihr gesamter Dienst verkündigungsbezogen bleibt. Schon die Urkirche hat im Namen Christi die Apostel und ihre Nachfolger mit dem Auftrag *gesamtkirchlicher, öffentlicher* und *kontinuierlicher* Verkündigung in die Welt gesandt (Mt28,19–20). Die Kirche hat bei ihnen das Amt des kirchengründenden Wortes verankert gesehen und in diesem Amt das besondere kirchliche Amt, das ministerium ecclesiasticum, erkannt und von daher das ministerium verbi divini

geordnet (CA V). So ist das evangelische Pfarramt, obschon geschichtlich gewachsen, eine theologisch und bekenntnismäßig zu verantwortende Entscheidung.

8. Im Vollzug des Allgemeinen Priestertums hat die Gemeinde die Aufgabe, ein Gemeindeglied, dessen Befähigung zur Ordination gesamtkirchlich festgestellt wurde, mit dem Mandat zur Verkündigung zu betrauen, das seine Begründung iure divino von Christus selbst empfängt. Das Verkündigungsamt steht daher in der doppelten Beauftragung durch Christus und seine Kirche. Es hat seinen Ort *in* der Gemeinde und ihr *gegenüber*. Ordination bedeutet:

a) Bindung an die Schrift und damit an Christus als den Stifter der Kirche,

b) Verpflichtung auf Bekenntnis und Ordnung der Gesamtkirche und

c) Einbeziehung in den Kreis der Gemeinde und ihrer haupt- und nebenamtlichen Mitarbeiter.

9. In der Kirchengeschichte hat sich das Verhältnis von Amt und Gemeinde den gesellschaftlichen Gegebenheiten und den theologischen Einsichten entsprechend gewandelt. Für eine sich am Evangelium orientierende Kirche ist es keine Frage, daß das Verkündigungsamt Dienstamt ist und keine Überordnung, keinen Amtsanspruch, keine Machtposition, keinen besonderen Status begründet, daß es keinen sakramentalen, sondern diakonischen Charakter hat, daß es über keinen besonderen Inhalt und keine besondere Vollmacht, sondern lediglich eine besondere Beauftragung verfügt. Daher steht der ständige Bezug des Verkündigungsamtes auf die Gemeinde außer Frage. Es gehört leider zu der menschlichen Gestalt der Kirche, daß sie diese Selbstverständlichkeiten immer wieder nicht praktiziert, sondern entweder in die Herrschaft des Amtes und damit zur Entmündigung der Gemeinde pervertiert oder aber die „Gemeinde zur Herrin der Verkündigung gemacht hat“ [7]. Beiderlei Mißbrauch gilt es entgegenzutreten und nicht etwa den einen durch den anderen Irrtum zu ersetzen.

10. Zwischen Verkündigungsamt und Leitungsamt der Gemeinde ist nun aber zu unterscheiden. Gegenwärtig ist weithin eine reichere Gliederung des Gemeindelebens festzustellen und eine stärkere Bereitschaft von Kirche und Gemeinde, ihre Dienste ausbildungsmäßig zu qualifizieren. Der Pfarrer ist nicht mehr der einzige Mitarbeiter seiner Gemeinde. Das bedeutet:

a) Gemeindeleitung vollzieht sich gegenwärtig in einem differenzierten Kooperationsgefüge. Feste „Amts“-Vollzüge von früher sind gegen flexible Formen des Zusammenlebens einzutauschen. Der Pfarrer hat daher die Wechselbeziehung des Verkündigungsdienstes zu den anderen Diensten, die übrigens immer bestanden hat, heute als besondere Chance und Aufgabe wahrzunehmen.

b) Gemeindeleitung wurde in den reformatorischen Kirchen weithin kollegial verstanden, wenn auch nicht immer so praktiziert. Dafür hat sich die Gemeinde die Charismen aus ihrer Mitte zunutze gemacht. So spiegelt das Presbyterium

repräsentativ die Gliederung des Allgemeinen Priestertums wider. Innerhalb des Presbyteriums ist der Pfarrer als Beauftragter des Verkündigungsamtes zwar geborenes Mitglied, aber seine Stimme zählt dort soviel wie jede andere auch.

c) Das bedeutet aber, daß auch dem hauptamtlichen Gemeindemitarbeiter auf dem üblichen Weg der Wahl der Weg zum Presbyterium ermöglicht werden müßte. Ihm den Zugang zum gemeindlichen Leitungsamt zu versperren, hieße: aus der Beauftragung durch die Gemeinde zugleich eine Beschränkung durch die Gemeinde zu machen. Die Gemeindemitarbeiter müssen grundsätzlich für das Presbyterium wie jedes andere zur gemeindlichen Mitarbeit und Verantwortung bereite Gemeindeglied wählbar sein – ohne besondere Ansprüche und ohne Nachteile. Die Sorge vor der Dominanz der Fachleute im Presbyterium ist keine theologisch, sondern eine pragmatisch zu lösende Frage, die sich gegebenenfalls verfassungstechnisch über eine Sperrmajorität lösen läßt.

11. Zwischen theologischen und nichttheologischen Faktoren im Umgang der Amtsträger untereinander ist zu unterscheiden (psychologisch: Statusprobleme; juristisch: Ordination als Bezeichnung der besonderen Rechtsstellung des Pfarrers gegenüber Kirchenbeamten, -angestellten und -arbeitern; soziologisch: Es gibt auf dem Boden verschiedener Traditionen des Amtsverständnisses unterschiedliche Ausprägungen in der Wahrnehmung des Amtes).

12. Die Unterscheidung zwischen dem Verkündigungs- und Leitungs-Amt, zwischen dem ministerium praedicandi und dem ministerium gubernandi, bedeutet somit eine Entflechtung und Entkrampfung der kirchlichen Amtsdiskussion. Auf diese Weise erscheint die angemessene Beziehung aller Ämter untereinander unter Konzentration auf den Verkündigungsauftrag der Kirche realisierbar und auch der Fortschritt innerhalb der Amtsdiskussion der letzten Jahrzehnte angemessen berücksichtigt.

Eine eigentümliche Beobachtung ist allerdings weiterzugeben, die möglicherweise typisch für die Amtsdiskussion in einer Kirche der Union ist. Nachdem sich alle Diskussionspartner darin einig waren, daß die gegenwärtige Amtsdiskussion unter sehr verschiedenen Aspekten zu führen sei und keineswegs nur von überlieferten Traditionen der lutherischen oder reformierten Konfessionalität, ergab sich nach der Beschreibung eines Konsensus sogleich wieder Unsicherheit, wie weit dieser trage, ob er in den Gemeinden überhaupt verstehbar und praktikabel sei und damit eine Problematisierung und Einschränkung der gerade erzielten Übereinkunft. Die persönliche Gewißheit und die in der „Sache" wurzelnde Überzeugung von der – ja immer vorläufigen – Angemessenheit einer Stellungnahme zur Amtsfrage reichen offenbar noch nicht weit, während die Bereitschaft zu immer neuer Kritik, die ja Ausdruck von Unsicherheit ist, nahezu grenzenlos erscheint. Dies macht zwar an der „Basis" verständ-

lich, warum ökumenische Dokumente so allgemein gehalten sein müssen, um überhaupt autorisiert werden zu können, aber ebenfalls wird von daher deutlich, warum die Rezeption solcher Texte auf Kirchen- und Gemeindeebene mit solchen Schwierigkeiten verbunden ist. Von diesem Hintergrund her sei nun eine Stellungnahme zu den Dokumenten von Marseille bis Accra versucht.

III. DAS STUDIENDOKUMENT VON MARSEILLE

Es ist nur konsequent, daß die jahrzehntelange bewährte Kooperation der zur ökumenischen Bewegung gehörenden Kirchen nicht erneut problematisiert, sondern vorausgesetzt und das Ziel, nämlich die weltweite Gemeinschaft christlicher Kirchen, in die Ausgangsposition der Amtsvorstellungen einbezogen wird. Daher steht der erste tragende Abschnitt unter der Überschrift „Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft“ [8] (234–237) und beginnt mit der Feststellung: „Das ordinierte Amt ist als Teil der Gemeinschaft zu verstehen“ (234). Über die christliche Gemeinschaft wird deshalb in einem ersten Teil, über „Das Amt der ganzen Kirche und die Vielfalt der Charismen“ in einem zweiten Teil und erst abschließend über „Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes“ gesprochen. Daß in diesem Abschnitt der Begriff „Rolle“ begegnet und diese in „drei Funktionen“ erläutert wird, enthüllt eine wesentliche Intention des Studiendokumentes. „Die Autorität des Amtsträgers liegt im Dienst an dem von Christus in die Welt gesandten christlichen Volk“, als dessen „Begleiter“ und „Mitdiener“ er seinen besonderen Auftrag hat (237).

Der nächste Abschnitt spricht von der „Apostolizität“ der Kirche wie der apostolischen Sukzession (237–241) und behandelt zunächst die „Apostolizität der Kirche“, darauf die ihr zugeordnete „Rolle des apostolischen Amtes“, das als „Instrument zur Bewahrung und Aktualisierung der Kirche“ verstanden wird, und darauf erst die im katholisch-evangelischen Dialog eigentlich strittige Frage der „bischöflichen Sukzession und der Validität des Amtes“. Vom Duktus dieser Darlegungen her verwundert es nicht, daß die unterschiedlichen Amtsbegründungen von der historischen Entwicklung der Konfessionskirchen aus beurteilt werden und eine doppelte Folgerung am Ende dieser Ausführungen steht:

1. „Bischöfliche im Gegensatz zur presbyterialen Kirchenordnung kann nicht als eine zureichende Rechtfertigung von Trennungen betrachtet werden“ (240).

2. „Mehr und mehr Kirchen zeigen sich bereit, das Bischofsamt als ein besonders wichtiges Zeichen der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche in Glauben, Leben und Lehre zu verstehen und damit als etwas anzusehen, das man erstreben sollte, wo es fehlt.“ Bestritten wird allerdings mit Nachdruck, „daß die bischöfliche Sukzession identisch ist mit der Apostolizität der ganzen Kirche

und diese umfaßt". Daß diese apodiktische Konsequenz, die die Begründung mehr impliziert als sie liefert, den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche erschwert, steht außer Frage.

Hieran knüpft sich der nächste Abschnitt über die „Ordination im speziellen Sinn" (241–248), in dem „die Bedeutung der Ordination", der „Akt der Ordination", die „Ordination von Frauen" sowie „notwendige und nicht notwendige Bedingungen für die Ordination" erläutert werden. „Der ordinierte Amtsträger ist jemand, in dem der Dienst der ganzen Gemeinschaft sein Zentrum, seine Bestimmung und seine Sichtbarkeit findet" (243), und entsprechend erscheint der Ordinationsgottesdienst als „Akt der gesamten Gemeinschaft" und die Ordination von Frauen als „Sache der Ordnung und nicht der Lehre" (245).

Dieser Passus leitet über zum vorletzten Kapitel „Erneuerung des Amtes" (248–252), in dem die gegenseitige Anerkennung der Ämter als Akt „neuer Verpflichtung gegenüber dem Willen Christi für die Welt" bezeichnet wird. Dies führt schließlich zur Schlußüberlegung „Auf dem Weg zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter" (252–256). Aus dem Ziel, die Einheit der Kirche herzustellen, ergibt sich die Notwendigkeit, der „vollen gegenseitigen Anerkennung der Ämter" und damit die Notwendigkeit eines neuen, gemeinsamen Weges der Kirchen aufeinander zu, der nicht nur in der Reflexion der gegenseitigen Situation bestehen darf. Daß es auf diesem Weg zunächst „unterschiedliche Grade der Anerkennung" geben wird und alle Kirchen zu über ihre eigene Tradition hinausführenden Schritten zwingt, wird realistisch gesehen, bis zu einem späteren Zeitpunkt ein „universales ökumenisches Konzil" schließlich Gemeinsamkeiten ermöglicht, die gegenwärtig noch nicht abzusehen sind.

IV. DAS STUDIENDOKUMENT VON GENF

Es war zu erwarten, daß das Marseiller Dokument im ganzen wie im einzelnen Kritik erfahren würde, die dann auch von verschiedenen Seiten massiv vorgebracht wurde. Diese Einwände zwangen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, den Text von Marseille zu überarbeiten, was in der Genfer Konsultation im Herbst 1973 geschehen ist. Zwar ist die Ausgangsposition von Marseille, daß das ordinierte Amt als Teil der Gemeinschaft zu verstehen sei, nicht preisgegeben, aber viel zurückhaltender und vorläufiger formuliert worden.

Der erste Abschnitt trägt auch hier die Überschrift „Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft" und behandelt zunächst nur „die christliche Gemeinschaft" ausführlicher, aber dann wird „das Amt des ganzen Volkes Gottes" besprochen und auf die ausdrückliche Erwähnung der „Vielfalt der Charismen" (Marseille 235) verzichtet. Neu sind die folgenden Abschnitte „Amt und Prie-

stertum" und die „Vielfalt des Amtes", die das Marseiller Kapitel „Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes" ersetzen. Das „Opferpriestertum", wenngleich aus dem „Priestertum der getauften Gemeinschaft" heraus interpretiert, wird neu eingeführt, und die Charismen werden gegenüber dem Dokument von Marseille als „Vielfalt der Amtsstrukturen" beschrieben, eine bezeichnende Umorientierung gegenüber dem früheren Text, in dem das traditionelle Gegenüber von Amt und Charisma der Gemeinschaft ersetzt wurde.

Der folgende Abschnitt „Sukzession und Legitimierung" (statt „die Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession" im Marseiller Dokument) zieht die Konsequenzen aus dem veränderten Ansatz, indem nicht mehr allgemein von der „Apostolizität der Kirche", sondern, speziell auf die Amtsfrage bezogen, von der „apostolischen Sukzession" gesprochen wird, innerhalb deren sich im Laufe der Zeit die bischöfliche Sukzession als „vorherrschende Form des Amtes" für die Wahrung der Kontinuität des apostolischen Glaubens durchgesetzt hat, ohne daß damit andere Sukzessionsformen illegitim wurden. Mit einer Frage statt mit einer These wie im Marseiller Dokument endet der Abschnitt: „Wenn aus seelsorgerlichen und historischen Gründen die charismatischen Ämter aufgegeben wurden, können sie dann nicht aus ähnlichen Gründen wieder aufgenommen werden?"

Das sich anschließende Kapitel über „Ordination" hat zwar manche sprachliche Veränderungen und inhaltliche Erweiterungen erfahren, ist aber in den Abschnittüberschriften weitgehend gleich geblieben. Auf die „Bedeutung der Ordination" folgen „Der Akt der Ordination" und „Bedingungen für die Ordination"; danach erst, in der Reihenfolge bezeichnend anders als im Marseiller Dokument, „Die Ordination der Frauen". Aus einem der Stellung nach zentralen Kapitel ist somit ein Schlußkapitel geworden. Der letzte Abschnitt des vorausgehenden Abschnittes mit dem einleitenden Satz „abschließend ist es wichtig . . ." macht dies deutlich.

Das 5. Kapitel „Das Amt in der Praxis heute" entschärft den Marseiller Text, der programmatisch von der „Erneuerung des Amtes" gesprochen hat. Auch der Unterabschnitt „Erneuerung und gegenseitige Anerkennung der Ämter" fehlt und hat lediglich in einer blassen Formulierung am Ende dieses Kapitels Aufnahme gefunden. Ähnlich entschärft ist das letzte Kapitel „Auf dem Wege zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter", das zwar weitgehende Übereinstimmungen mit dem Marseiller Dokument aufweist, aber auf den Vorschlag eines universalen ökumenischen Konzils verzichtet. Zwar taucht dieser Gedanke in der Schlußüberlegung ausführlich auf, aber als Vision, als Zielvorstellung, als „Zukunftsbild" und nicht mehr konkret als „Vorschlag".

Ganz offensichtlich stellt das Genfer Dokument einen Kompromißtext zwischen den vorangegangenen Vorschlägen und den dagegen eingebrachten Einwänden dar. Wer die ursprünglichen Vorstellungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung studieren will, wird sich daher an das Marseiller Dokument halten müssen. Dieser Text soll daher auch die Grundlage für folgende Stellungnahme abgeben. Es liegt auf der Hand, daß dabei nur einige wenige Grundaspekte, aber nicht die ganze Konzeption im einzelnen besprochen werden kann.

V. VERSUCH EINER STELLUNGNAHME ZUM DOKUMENT VON MARSEILLE[9]

1. Auf alle Fälle verdient es Anerkennung, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich einem der Grundprobleme des gegenwärtigen ökumenischen Gesprächs ausdrücklich zugewandt und mit dem Marseiller Dokument den Kirchen als Resultat einer langjährigen Bestandsaufnahme eine Gesprächsgrundlage unterbreitet hat. Es ist zu begrüßen, daß das Dokument den Zusammenhang von Einheit und Erneuerung deutlich betont (233). Es ist ebenfalls zu bejahen, daß Erneuerung nicht lediglich in „Veränderung, Neuheit oder bloßer Anpassung" gesehen wird (251). Aber damit beginnt bereits die erste Anfrage: Reicht es aus fortzufahren: „Zur Erneuerung gehört immer ein neues Maß an Verpflichtung gegenüber dem Willen Christi für die Welt"? Bedeutet Erneuerung tatsächlich „die Verwirklichung des Planes des ewig schöpferischen Geistes und des Christus, der alles neu macht"? Verpflichtung und Verwirklichung, das scheinen allzu adhortative, vielleicht gar nomistische Kategorien zu sein, als daß der evangeliumsgemäße Umfang von Erneuerung angemessen beschreibbar werden könnte. Nicht nur das Heil, sondern auch die Verwirklichung des Heils liegt allein bei Gott; dies ist zu wenig betont und damit den Wirkungsmöglichkeiten des Menschen zuviel Raum gelassen. Kein Wunder, daß auf den letzten Seiten des Dokumentes Imperative wie „es ist notwendig", „die Einheit fordert bzw. zwingt...", „die Kirchen müssen...", 21mal vorkommen. Dieser gesetzlich-synergistische Akzent erscheint als durchaus problematisch.

2. Es fällt auf, daß das Studiendokument an vielen Stellen vom Heiligen Geist spricht, ohne eine eindeutige Pneumatologie zu entwickeln. Das Verhältnis zwischen Herr und Geist bleibt überdies an mehreren Stellen offen und in der Beziehung beider zueinander undeutlich. So lesen wir: „Durch sein Wort und seinen Geist vergibt Jesus Christus Sünden" (234); oder: „Die Kirche ist als Gemeinschaft des Heiligen Geistes dazu berufen, das Reich Gottes vorweg zu gestalten" (235); oder: „Der Heilige Geist verleiht der Kirche vielfältige und einander ergänzende Gaben" (235), obwohl auf Seite 236 die Charismen auf

Christus zurückgeführt werden und der Geist nur die Kontinuität der Gnadengaben garantiert. Was heißt vollends, daß der Amtsträger sich „durch Gespräch und Gebet mit den Gläubigen dem Wirken des Heiligen Geistes öffnet" (237)? Oder daß die Ordination zu „einer personalen, existentiellen Beziehung zum Heiligen Geist führt" (241 f.)? Oder schließlich, „daß die institutionelle Kirche wie der einzelne ordinierte Amtsträger . . . zutiefst um die Führung des Heiligen Geistes bemüht sind"?

Folgende Einwände ergeben sich gegen diese Feststellungen:

a) Die paulinische Bezeichnung der πνευματικά als χαρίσματα und damit ihre Bindung an das Urcharisma Christus ist nicht gewahrt worden. Die von den Reformatoren z. B. in CA V ausgesprochene Selbstbindung des souveränen Wirkens Gottes im Heiligen Geist an Wort und Sakrament als instrumenta scheint bedenklich aufgeweicht. Was bedeutet es, daß Wort und Sakrament lediglich als besonders hervorgehobene „Mittel zur Ausübung" des Amtsauftrages genannt werden (236)? Die „Führung des Heiligen Geistes" ist keine reformatorische, sondern eine spiritualistische Kategorie.

b) Das Verhältnis zwischen Christus und Geist bleibt ungeklärt oder wird weitgehend als Nebeneinander beschrieben. Das reicht aber weder exegetisch noch dogmatisch aus, auch wenn zugegeben sei, daß eine entfaltete Pneumatologie noch weithin Desiderat an die theologische Forschung ist. Immerhin hat die Auseinandersetzung der evangelischen Kirchen mit Schwärmern und Spiritualisten bis hin zur Pfingstbewegung erbracht, daß eine Lehre vom Heiligen Geist in der Christologie ihren Grund und ihr Ziel hat und haben muß.

c) Die Schwierigkeiten aus einer derart unklaren Pneumatologie für ein begründetes Amtsverständnis liegen auf der Hand. Auf welchem Weg vollzieht sich das Wirken des Heiligen Geistes? Welcher Träger bedient er sich? Wie wird eine Kirche, die sich und ihre Amtsträger nicht eindeutig an Wort und Sakrament bindet, schwärmerische Autoritäts- und Amtsansprüche überzeugt und überzeugend abwehren können? Sollte man einwenden, daß die Berufung auf den Heiligen Geist mit Rücksicht auf die östliche Orthodoxie erforderlich war, so sei zugegeben, daß in der östlichen Orthodoxie zwar häufig in einem formelhaften Sinn vom Heiligen Geist die Rede ist, aber andererseits ist darauf hinzuweisen, daß gerade dieses Lehrstück neuerdings gründlich und jedenfalls klarer interpretiert wurde, als das Studiendokument es tut[10]. Die Leuenberger Konkordie ergibt zudem, daß auch eine Berufung auf eine besondere reformierte Pneumatologie, wie sie etwa im Extracalvinisticum zum Ausdruck kam, keine Legitimation mehr hat. Das ordinierte Amt wird in seinem besonderen Auftrag bedenklich eingeengt, wenn ein besonderes Wirken des Heiligen Geistes neben Wort und Sakrament angenommen wird. Daß mit diesem Einwand nichts

gegen „charismatische Ämter" gesagt wird, bedarf hoffentlich keiner Begründung, aber auch diese haben die ständige Bindung an das Wort nötig. Gerade weil in der Gegenwart immer wieder auf den Heiligen Geist als kirchenkritisches Prinzip hingewiesen wird, erscheint diese Anfrage als besonders notwendig.

3. Das Dokument unterscheidet terminologisch zwischen den Kirchen, wie sie faktisch bestehen, und der Kirche. Ansätze zu einer ökumenischen Ekklesiologie deuten sich damit an. Die Kirche wird nun durchgehend mit einem auffälligen Begriff beschrieben, nämlich als „die christliche Gemeinschaft". Zwar begegnen auch andere termini: Gottesvolk (7mal), umschrieben als christliches Volk (1mal) und Pilgervolk (1mal) sowie als Leib Christi (2mal); verglichen mit der reichen ekklesiologischen Terminologie in Schrift und Tradition ist dies eine in die Augen fallende Reduktion. Im Vergleich mit „Gottesvolk" und „Leib Christi" wird Kirche als „Gemeinschaft" in dem Marseiller Dokument unzählige Male erwähnt, gelegentlich auch als „die ganze Kirche" bezeichnet. Wie aber wird „Gemeinschaft" näher verstanden? Antwort: vornehmlich als Beziehungswirklichkeit, die sich in verschiedenen Gemeinschaftsformen äußert, in der Gemeinschaft mit Gott ihren Grund hat und eine einzigartige Erfahrung von Gemeinschaft unter Menschen ermöglicht (234f.). Mit dem Begriff der Erfahrung tritt damit eine psychologische Kategorie neben die theologische Kategorie der Gemeinschaft mit Gott.[11]

Dieses sehr offen gehaltene Verständnis von Gemeinschaft hat Konsequenzen für das Verständnis von Ordination. „Eigentlich bedeutet Ordination also ein Handeln Gottes und der Gemeinschaft, das eine Beziehung darstellt, bei der der oder die Ordinierte durch den Heiligen Geist für seine/ihre Aufgabe gestärkt wird und durch die Bestätigung und Fürbitte der Gemeinde getragen wird" (242). In der Konsequenz dazu wird wenig später festgestellt: „So verleiht die Ordination dem Ordinierten keinen höheren geistlichen Status in der Gemeinschaft ... der ordinierte Amtsträger ist vielmehr jemand, in dem der Dienst der ganzen Gemeinschaft sein Zentrum, seine Bestimmung und seine Sichtbarkeit findet" (242). Daher „erfüllt das ordinierte Amt eine repräsentative Funktion in der Gemeinde" (248). Auch der Akt der Ordination wird neben der Epiklese um den Heiligen Geist als Beziehungsverhältnis zwischen Ordinanden und Gemeinschaft verstanden. Von daher wird – mit Bezug auf die Löwener Konsultation – die Beteiligung „des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit am gesamten Vorgang der Ordination" gefordert – bis hin zu grundlegenden Änderungen des Ordinationsformulars, die im einzelnen allerdings nicht entfaltet werden. Im Zusammenhang dieser Gedankengänge wird auf die soziale Struktur verwiesen, innerhalb deren sich die Ordination ausgebildet hat, die geistliche Leitung der Kirche anhand der neutestamentlichen Begriffe als „funktional" behauptet und schließ-

lich diese „Ausdrucksform geistlicher Wirklichkeit in vorliegenden sozialen Kategorien als sakramental" bezeichnet, „da Gottes Gnadenhandeln gegenwärtig und wirksam ist in, mit und durch soziale Strukturen, deren er sich bedient" (242). Als Folgerung für die Ordination ergibt sich: „Die Gemeinschaft ordiniert im Vertrauen darauf, daß – frei, wie es der Geist ist – Gott sakramental in geschichtlichen Formen menschliche Beziehungen und Vorstellungen eingeht und sie für seine Zwecke benutzt" (243). Damit liegt eine in sich geschlossene, wenn auch nur in nuce entfaltete Kirchentheorie vor, die empirisch durch Psychologie und Sozialwissenschaften abgedeckt ist und diese in eine theologische Terminologie einkleidet: Der Amtsträger ist der Funktionär und der Repräsentant der Gemeinschaft und darf von daher natürlich keine Gegenüberposition zur Gemeinschaft einnehmen.

Folgende Fragen ergeben sich in diesem Zusammenhang:

a) Sicherlich ist zutreffend, daß Kirche immer auch in sozialen Strukturen in Erscheinung tritt wie daß sie Erfahrungen von Gemeinschaft vermittelt. Damit ist dem, was das Dokument über die Erneuerung der Strukturen bzw. die Rollenerwartungen und Rollenenttäuschungen von Amtsträgern und Gemeindegliedern sagt, in gewissem Umfang durchaus zuzustimmen. Allzu wenig ist sich die Kirche ihrer sozialen und psychologischen Bedingtheit im Lauf ihrer Geschichte bewußt gewesen. Diese nichttheologischen Faktoren bedürfen daher sicherlich der Aufarbeitung. Aber werden dadurch die theologischen Unterschiede in der Amtsfrage gelöst oder nicht vielmehr als eigentlich irrelevant bezeichnet und an den Rand geschoben? Es sieht so aus, als ob kirchensoziologische und psychologische Einsichten den theologischen Disput im Dokument allzu schnell überlaufen haben. Sollte das Gespräch über Berechtigung und Ertrag der genannten Methoden nicht offener geführt werden, damit nicht der Eindruck entsteht, eine soziologische oder psychologische Feststellung und damit eine bestimmte Kirchentheorie hätte eo ipso schon theologische Legitimation?

b) Erneut ergibt sich, diesmal dringender, die Frage nach dem Verständnis von „Gemeinschaft" im Marseiller Dokument. Warum wird dieser Begriff nicht geklärt, sondern wie selbstverständlich gebraucht, als ob er problemlos sei. Eine ähnliche Frage ergibt sich hinsichtlich des Modewortes „Funktion bzw. funktional". Ist der Begriff „funktional" hinsichtlich der neutestamentlichen Amtsvorstellungen untechnisch gebraucht, dann hätte man ihn vermeiden sollen. Ist er jedoch im Sinn einer bestimmten Terminologie verwandt, bedarf er der Klärung. Das heute gebräuchliche Verständnis von Funktion ist exegetisch jedenfalls problematisch. Funktional und relational meinen nicht das Gleiche; das Bild vom Leib Christi und seinen Gliedern ist eine Metapher, die auf lebendige, vielfältig erfahrbare und realisierbare Gliedschaft der Glaubenden an Christus und unter-

einander hinzielt, aber nicht eine formal funktionierende Mitgliedschaft in einer Institution meint. Die pneumatische Wirklichkeit der Gemeinde, die durch die Taufe vermittelt und durch den regressus ad baptismum im Glauben immer neu konstituiert wird, hat im Marseiller Text keine erkennbare Bedeutung mehr. Hier aber liegt ein Grundproblem, das sich nicht dadurch löst, daß man es übergeht.

c) Offenbar interpretiert das Dokument Gemeinde von Gemeinschaft her; die umgekehrte Reihenfolge wäre jedoch nach biblischem und reformatorischem Verständnis angemessen. Die congregatio sanctorum wird nach CA VII konstituiert durch die Predigt des Evangeliums und die dem Evangelium gemäße Austeilung der Sakramente, hinsichtlich der Gemeinde also durch Versammeln, durch Sagen, Hören und Empfangen des Evangeliums, aber eben nicht durch Erfahrung der Individualität des einzelnen oder der Sozialität der Gemeinschaft oder eine so oder so deutbare Führung durch den Heiligen Geist.

d) Das Dokument gebraucht an mehreren zentralen Stellen im Zusammenhang dieser Thematik den Begriff sakramental, ohne ihn auch nur in einem Satz zu erläutern; es sei denn, man nimmt den Kontext als Interpretation, der die „geistliche Wirklichkeit in vorliegenden sozialen Kategorien als sakramental" bezeichnet, „da Gottes Gnadenhandeln gegenwärtig ist und wirksam ist in, mit und durch soziale Strukturen, deren er sich bedient". Gerade weil durch „in, mit und durch" ausdrücklich Begriffe aus der reformatorischen Auseinandersetzung um das Abendmahl aufgenommen, freilich in einen ganz anderen Kontext umgedeutet werden, stellt sich die Frage, ob die Sakramente der Kirche durch soziale Strukturen ersetzt werden sollen. Eine so verstandene Ordination erhielte damit unter der Hand sakramentalen Charakter, allerdings in durchaus neuem, säkularisiertem Sinn des Wortes. Hier kommt ein Sakramentsbegriff in Sicht, wie ihn Dietrich Stollberg in anderem Zusammenhang im Blick auf die therapeutisch betriebene Seelsorge – bezeichnend genug ebenfalls vom Allgemeinen Priestertum aus – formuliert: „Seelsorge ist – theologisch gesehen – das Sakrament echter Kommunikation, welches sich die Partner aus der mit dem Mensch-Sein geforderten Solidarität der Not heraus (im Vollzug ihres Allgemeinen Priestertums) gegenseitig spenden"[12]. Hat das Dokument das überlieferte Verständnis von Sakrament nicht aufgegeben oder zumindest neuartig interpretiert, ohne dies ausdrücklich zu sagen?

Für diese Sicht spricht u. a. die Hineinnahme der Abendmahlsfeier in den Vollzug der Ordinationshandlung. „Durch diese Einordnung des Ordinationsgottesdienstes (in den Zusammenhang der Eucharistie) wird das Verständnis von Ordination als eines Aktes der gesamten Gemeinschaft bewahrt" (243); und etwas später heißt es: „Die Verbindung von Ordination und Eucharistie hält der

Kirche die Wahrheit vor Augen, daß es sich um einen Akt handelt, der einen Menschen in einen Dienst der Koinonia, einen Dienst an Gott wie an den Mitmenschen einführt" (244). Diese Feststellung erscheint durch die enge Verbindung von Ordination und Eucharistie zwar auf den ersten Blick akzeptabel, erweist sich jedoch, sieht man genauer hin, als überaus problematisch, weil sie aus der Eucharistie als einem Akt der Zuwendung Gottes eine Erfahrung der Gemeinschaft macht, eben den Dienst an Gott und Mitmenschen. In diesem Sinn ist offenbar auch die Ermunterung zu „häufigem gemeinsamen Feiern der Eucharistie" (256) auszulegen, wobei der Akzent auf der *„gemeinsamen Feier"*, also der Begegnung von Menschen untereinander liegt. Mit keinem Wort wird die langwierige intensive Interkommunionsauseinandersetzung zwischen den Kirchen angesprochen, die in dem unterschiedlichen Amtsverständnis nach wie vor ihren Grund hat. Kein Wort davon, daß viele evangelische Kirchen die Eucharistie weithin an den Rand gedrängt haben und dringend aufzufordern wären, das Abendmahl ihrem Gottesdienst neu einzugliedern, nachdem die katholische Kirche dem Wortgottesdienst in der Messe wieder gebührendes Gewicht gegeben hat. Auf diese Weise, wie das Marseiller Dokument verfährt, läßt sich eine tiefgehende Divergenz zwischen den Kirchen jedenfalls kaum überwinden.

4. Schließlich noch einige Bemerkungen zum ordinierten Amt selbst nach dem Verständnis des Dokumentes.

a) Weitgehend zu bejahen sind die Verbindung vom Amt der ganzen Kirche und der Vielfalt der Charismen, deren eines das ordinierte Amt ist, wie die Bemerkungen über die Apostolizität der ganzen Kirche und die Ausführungen über die bischöfliche Sukzession.

b) Allerdings stellen sich im einzelnen auch an diesen Abschnitt verschiedene Fragen. Im Kapitel über „Die spezifische Rolle des ordinierten Amtes" vermißt man die längst eingebürgerte Ausdifferenzierung des Amtsbegriffes in das allgemeine Priestertum aller Glaubenden als Teilhabe am Amt Christi, das für alle Glaubenden im Bereich der Kirche als Credendum gilt, in das gegliederte Amt innerhalb der Kirche als Institution, das in unterschiedlicher Weise für alle Dienste der Kirche gilt, und schließlich in das ordinierte Amt innerhalb der Kirche als Institution, das für die zu Verkündigung und Sakramentenspendung in besonderer Weise Berufenen gilt.

Es besteht Übereinstimmung mit dem Dokument, daß jedes Amt als Dienst zu verstehen ist und sich aus dem Dienst der Versöhnung Christi ableitet. Daraus ergibt sich,

- daß das Amt keine Machtposition, keinen Amtsanspruch begründet,
- daß das Amt in eine Dienstgemeinschaft führt und nicht „in Unabhängigkeit und Isolation vom Volk Gottes" ausgeübt werden kann,

– daß das Amt, auch das ordinierte Amt, keinen „höheren geistlichen Status", keine besondere Qualität des Amtsträgers bewirkt.

Andererseits besteht in den Reformationskirchen Übereinstimmung darin – hierzu schweigt sich das Dokument völlig aus –,

– daß das Amt nicht aus der wie immer begründbaren Qualifikation des Amtsträgers abzuleiten ist,
– daß das Amt nicht aus der Dienstwilligkeit des Amtsträgers herzuleiten ist,
– daß das Amt seinen Auftrag nicht dem Mandat der Gemeinde allein verdankt, sondern dem Auftrag Gottes. Der Gesichtspunkt, daß sich die Gemeinde nicht selber leiten kann, ist genuin reformatorisch. Daher wird zwischen dem Amt der Verkündigung, das jedem Christen als Verheißung und Auftrag zuteil wird, und dem Amt der öffentlichen Verkündigung deutlich unterschieden. Melanchthon stellt unmißverständlich fest: der Amtsträger repraesentat Christi personam propter vocationem ecclesiae (Apol. VII. 27). In der Konsequenz davon gilt, daß der Amtsträger nicht für seine eigene Person, sondern für Christus, Christi vice et loco steht.

Daraus ergibt sich im Unterschied zu dem Marseiller Dokument, daß die Ordination zu Wortverkündigung und Sakramentenausteilung eben doch ein Gegenüber zur Gemeinde darstellt, da der Dienstauftrag dem Amtsträger über die Kirche von Christus erteilt wird. Mißverstanden wird ein solches Gegenüber erst dann, wenn es Leitungsansprüche erhebt oder einen höheren Status des Amtsträgers gegenüber den Gemeindegliedern bezeichnet.

5. Schließlich seien noch einige Ergänzungsvorschläge zu dem vorliegenden Dokument vorgebracht.

a) Warum ist die sinnvolle Differenzierung, die die Lehrgespräche von Malta unter dem Gesichtspunkt Consensus, Konvergenzen, Divergenzen erbracht haben, nicht aufgenommen worden? Oder um es reformatorisch zu formulieren, warum ist die hinsichtlich des Amtsverständnisses wichtige Unterscheidung zwischen necesse est und satis est nicht berücksichtigt?

Es ist keine Frage, daß sich das Amtsverständnis der Reformationskirchen seit der Reformation bis in die Gegenwart hinein wesentlich gewandelt und umakzentuiert hat. Die Grundfrage bei jeder Amtsdiskussion scheint zu sein, von welchem Amtsverständnis man gegenwärtig ausgeht, von dem reformatorischen, von dem altprotestantischen oder dem schwer überblickbaren einer gegenwärtigen Position. Je später man einsetzt, desto komplizierter wird jedenfalls eine Festlegung sein. Empfiehlt es sich von daher nicht, keineswegs nur aus historischen, sondern auch aus sachlichen Gründen, in der Anfangszeit der Kirchentrennung, also der Reformationszeit selbst, mit der Neubesinnung über das Amt einzusetzen, weil die reformatorischen Kirchen ihre Ursprungstradition

über lange Zeit hin treu bewahrt, nie aufgegeben, sondern höchstens der Zeit entsprechend anders akzentuiert haben? Eine Einigung auf diesen Ausgangspunkt würde die Auseinandersetzung in zweierlei Hinsicht erleichtern:
– Zwischen den meisten Reformatoren besteht hinsichtlich des Amtsverständnisses eine relativ große Übereinstimmung. Sie haben nicht das Amt als kirchentrennend empfunden, sondern das Zeugnis, die Verkündigung, die vom kirchlichen Amt nicht mehr hinreichend wahrgenommen wurde.
– Daher sind in der Amtsfrage im 16. Jahrhundert viele Aspekte offener geblieben als in der Gegenwart. Einige Beispiele seien genannt:

1. ritus wird von Melanchthon einerseits im Sinn von Sakrament und andererseits von menschlichen Zeremonien gebraucht. Dem „rite vocatus" (CA XIV) eignet daher eine eigentümliche Unschärfe, die es in der Gegenwart zu präzisieren gilt.

2. Der Sakramentsbegriff ist im ganzen Mittelalter nicht eindeutig formuliert worden. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Sakramentalität der Ordination wären neu zu bedenken.

3. Im 16. Jahrhundert ist die Trennung von göttlichem und menschlichem Recht keineswegs so eindeutig formuliert, wie dies heute erscheint. Zu fragen ist daher, ob sich diese Unterscheidung für den gegenwärtigen Disput noch eignet.

4. Der Zusammenhang von Amt und kirchlicher Einheit war im 16. Jahrhundert durchaus unproblematisch und ist deshalb nicht eigens durchdacht worden. Wäre nicht möglicherweise zu überlegen, ob die spätere Konfrontation in der Amtsfrage in problematischen Entwicklungen der Konfessionsgeschichte ihren Grund haben und im Sinne des allen „Konfessionen" gemeinsamen Amtsverständnisses des 16. Jahrhunderts abgebaut werden könnte?

5. Das Bischofsamt ist in der Reformation keineswegs als Schibboleth der Trennung angesehen worden; eine Unterscheidung zwischen der potestas ordinandi und potestas iurisdictionis, wie sie heute vollzogen wird, liegt jedenfalls noch nicht vor.

6. Die Reformatoren haben die katholische Ordination immer anerkannt, eine Reordination stets abgelehnt und die eigene Ordination von Pfarrern als Notrecht (in Analogie zum Notrecht der Taufe) gerechtfertigt, wenn der zuständige Bischof die Ordination evangelischer Pfarrer nicht vollzogen hat.

7. Für die Reformatoren besteht die apostolische Sukzession zwar in der Weitergabe des apostolischen Zeugnisses, aber sie meinen damit nicht eine charismatisch begründete successio fidei allein, sondern wie ihr Festhalten am ordinierten, öffentlichen Amt zeigt, durchaus eine geordnete successio fidei, in der sie die altkirchliche successio apostolica legitimiert sehen und in neuem Ver-

ständnis weiterführen wollen. Wie das gemeint ist und welche Konsequenzen sich daraus ergeben, bedarf gegenwärtig eingehender Überlegungen.

All das zeigt, daß das Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Kirche offener ist als je. Dies stellt die Frage, ob bestimmte Konvergenzen und Divergenzen heute nicht eine Interpretation von bestimmten Übereinstimmungen her erlauben. Jedenfalls ist bedauerlich, daß das Studiendokument diese Aspekte gegenwärtiger Auseinandersetzung beinahe gar nicht anspricht.

VI. DAS DOKUMENT VON ACCRA

Das Accra-Dokument stellt die Endfassung eines intensiven Arbeitsprozesses dar, der nach der 4. Weltkonferenz der Bewegung von Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 einsetzte und über Löwen (1971), Marseille (1972), Genf (1973) und Accra (1974) seinen vorläufigen Abschluß fand und nun den Mitgliedskirchen des ÖRK zur Stellungnahme vorliegt. Nur auf den ersten Blick macht die Erklärung den Eindruck einer in sich geschlossenen Studie; wer genauer hinsieht, wird bald feststellen, wie viele verschiedenen Positionen hier aufgenommen werden, so daß Geiko Müller-Fahrenholz im Nachwort der deutschen Edition der Texte feststellen muß: Die Erklärung über das Amt ist „statt einer Zusammenfassung der Übereinstimmungen ... eher ein Versuch, die gegenwärtige ökumenische Debatte über das Amt zusammenzufassen und daraus folgende gemeinsame Perspektiven aufzuzeigen, die zu der Übereinstimmung führen können, die für volle gegenseitige Anerkennung der Ämter notwendig ist“ [13]. Wenn dem so ist, fragt sich der Leser allerdings, warum die verschiedenen Auffassungen nicht deutlicher gerade in ihrer Unterschiedenheit voneinander abgehoben wurden. Freilich liegt die Antwort auf der Hand: Offenbar wollte die Kommission die im Gemenge der unterschiedlichen Positionen quer durch die Konfessionen hindurch bestehenden Übereinstimmungen nicht dadurch in Frage stellen, daß sie die Unterschiede so herausstellte, daß die Übereinstimmung in den Unterschieden nicht mehr gewahrt blieb, wie sie faktisch doch besteht. Darin liegt deshalb der Fortschritt des Accra-Dokuments gegenüber der bisherigen Gesprächslage, daß nach wie vor bestehende unterschiedliche Auffassungen keinen Hinderungsgrund mehr darstellen, eine gemeinsame Erklärung abzugeben. Dieser Fortschritt ist soviel wert, daß gewisse Unstimmigkeiten in der Argumentation trotz der in V geäußerten Einwände hingenommen werden sollten, falls das Gespräch weitergeht und die Erklärung von Accra nicht als das vorläufig letzte Wort zur Sache angesehen wird.

In Accra wurden die Arbeitsergebnisse von Löwen, Marseille und Genf noch einmal überarbeitet und der Endtext in seinem Umfang, allerdings nicht weiter ins Gewicht fallend, gekürzt. Zwar ist die Gliederung des Dokumentes in 5 Ab-

schnitte beibehalten worden, und drei Abschnitte tragen auch die gleiche Überschrift wie das Dokument von Marseille (I. Das ordinierte Amt und die christliche Gemeinschaft; III. Ordination; V. Auf dem Weg zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter). Abschnitt II lautet jetzt „Apostolische Sukzession" statt in Marseille „Die Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession". Dieser Abschnitt ist in Accra nicht unwesentlich überarbeitet, gekürzt und inhaltlich eingeschränkt, ohne daß aber der Gesamtduktus der Argumentation preisgegeben wurde, daß nämlich das Bischofsamt als wichtiges „Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche" (37) zu gelten habe. Die Diskussion über diese Frage ist in den reformatorischen Kirchen weithin noch nicht geführt, so daß in ihrem Bereich gegenüber diesem Aspekt zunächst Einheit in der Skepsis und in der Anfrage bestehen dürfte. Jedenfalls hat hierzu noch manche Klärung hinsichtlich des Verhältnisses von successio apostolica und successio fidei, hinsichtlich des „wirksamen Zeichens" und der Garantie der bischöflichen Sukzession und schließlich hinsichtlich der Gültigkeit von Ordinationen, die ohne bischöfliche Sukzession vorgenommen wurden, zu erfolgen. Am Rande sei darauf aufmerksam gemacht, daß – trotz der Mitarbeit römisch-katholischer Theologen in der Kommission – die zentrale Frage des Petrusamtes überhaupt noch nicht angeschnitten wurde. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung dieser Tatbestand – und damit die Bewertung des ganzen Dokumentes – für das Gespräch zwischen der römisch-katholischen und der übrigen Christenheit in der Amtsfrage hat, nämlich eine recht geringe.

Abschnitt IV ist im Accra-Dokument überschrieben mit „Das Amt in der Praxis heute" statt „Erneuerung des Amtes" im Dokument von Marseille. Diese Formulierung zeigt, daß der Akzent, der die Gegebenheiten der Kirchen mehr pragmatisch beschreibt, den Vorzug gegenüber den Reformerwartungen erhalten hat; inhaltlich ist allerdings wenig verändert worden, und man wird fragen müssen, ob in Nr. 77 nicht eine einseitige politische Theologie, wenn auch mit Vorbehalten, legitimiert wird, ohne daß das Dokument auch nur mit einem Satz die sich dahinter verbergende Grundsatzproblematik anspricht. Sicherlich wird es gerade zu dieser Stelle verschiedene Anfragen geben.

Abschnitt I ist trotz gleicher Überschrift in Accra noch erheblich erweitert worden, und zwar durch die Unterabschnitte „Amt und Autorität" wie „Amt und Priestertum". Im Unterschied zum Dokument von Marseille entsteht durch diese Verstärkungen der Eindruck, daß das besondere Amt vornehmlich von seiner hierarchischen und sakramentalen Bedeutung her gesehen wird, was von seiten der reformatorischen Kirchen jedenfalls nicht ohne Widerspruch bleiben kann. Auch wenn das herausgehobene Gegenüber des ordinierten Amtes zur Gemeinde bejaht werden kann, so fehlt doch der Hinweis darauf, daß der Amts-

träger nicht nur der Gemeinde gegenübersteht, sondern auch Glied der Gemeinde ist und daher sein Verhältnis zu den verschiedenen anderen Gemeindeämtern bedacht und beschrieben werden müßte, ganz gleich, wie die Antwort ausfallen mag. In der vorliegenden Form erscheint, jedenfalls in diesem zentralen ersten Abschnitt, die christliche Gemeinschaft mehr als Begriff denn als ernst zu nehmende, das besondere Amt mittragende und wohl auch kritisch befragende Wirklichkeit.

Alles in allem bleibt die Frage: So zutreffend und unterstreichenswert es ist, „daß die gegenseitige Anerkennung der Ämter sehr viel mehr als Übereinstimmung über das Amt darstellt" (87), so wenig wird man die gegenwärtige leidenschaftlich geführte dogmatische Auseinandersetzung über das Amt einfach suspendieren oder an den Rand schieben können. Die Vielzahl alter und neuer Aspekte, die im Lehrgespräch noch offen sind, sollten wenigstens Beachtung finden[14].

Zusammenfassend läßt sich sagen, das Accra-Dokument entspricht weitgehend der Genfer Fassung, hat die Marseiller Erklärung gebündelt und präzisiert, in vielem aber auch abgeschwächt oder zumindest gemildert. Das hat Vor- und Nachteile in einem. Im Text von Marseille liegt die eigentliche Intention am deutlichsten zutage; manches, was später gestrichen oder ermäßigt wurde, vermißt man ungern, auch wenn man anderer Meinung zu dem dort Vorgetragenen ist. Deshalb hat die unter V vorgetragene Stellungnahme auch für die Endfassung von Accra Gültigkeit; kein Einwand gegenüber dem Marseiller Dokument ist durch die Accra-Verlautbarung überflüssig geworden. Lediglich die Vision auf ein universales ökumenisches Konzil hin ist, aus sehr verstehbaren Gründen, ganz unterdrückt; aber gerade dieser Verzicht schmerzt, weil hier das ursprüngliche ökumenische Anliegen wieder einmal mit echter Leidenschaft durchbrach und die Dimension zum Vorschein brachte, auf die hin sich recht verstandene „ökumenische Theologie" immer bewegen sollte. So hat sich die Vernunft gegenüber dem Geist, die Wirklichkeit gegenüber der Vision durchgesetzt; so berechtigt dies einerseits ist, so sehr bleibt das Bedauern, das aber in neuem Nachdenken über eine mögliche und notwendige „Anerkennung und Versöhnung der Ämter" fruchtbar werden sollte.

Nehmen wir die unter II angeschnittenen Überlegungen zur Rezeption des Accra-Dokumentes noch einmal auf, so bleibt festzustellen, wie unterschiedlich sich die Problemlage im kleinen und im großen Horizont darstellt. So fehlt im Accra-Dokument manches, was auf der Ebene der einzelnen Kirche besonders beschwert, z.B. eine Reflexion über das Verhältnis von Verkündigungs- und Leitungsamt oder über die Beteiligung der verschiedenen kirchlichen Ämter am Verkündigungsamt der Kirche und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben.

Aber wer nicht konfessionalistisch oder ausschließlich gliedkirchlich fixiert ist, wird auch im Unterschied das Gemeinsame erkennen und sich der notwendigen Rezeption der Accra-Verlautbarung in die kirchlichen Gegebenheiten am Ort hinein nicht verschließen, selbst wenn nicht alles von gleicher und etliches wohl auch von gar keiner Bedeutung sein mag. Über die Methoden und Wege des Rezeptionsprozesses wird freilich noch intensiv nachzudenken sein, vielleicht ebenso intensiv wie über die Rezeption der Inhalte des Dokuments von Accra.

Für die derzeitige innerkirchliche Diskussion sei schließlich auf die instruktive Einführung von Alfred Burgsmüller und Reinhard Frieling verwiesen, die der Dokumentation „Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche" vorangestellt wurde[15]. An dieser Übersicht fällt auf, daß bei sechs Konvergenzen im katholischen und evangelischen Amtsverständnis, denen nur zwei Divergenzen gegenüberstehen, gleichwohl lediglich von einem „Minimalkonsens" gesprochen wird. Vielleicht wäre es angemessen, mit Wertungen dieser Art zunächst zurückzuhalten und nicht allzu hurtig von Konvergenzen und Divergenzen bzw. „Maximal- und Minimalübereinstimmungen" zu sprechen. Möglicherweise trägt ein lebbarer Minimalkonsens weiter als ein dogmatischer Maximalkonsens. Darüber hinaus müßte wohl erst einmal geklärt werden, worin ein Maximalkonsens besteht und wie er zustande kommen könnte. Die Verhandlungen um die Leuenberger Konkordie im innerevangelischen Raum haben für die Prozedur des ökumenischen Gespräches Einsichten und Erfahrungen vermittelt, die freilich noch der Auswertung harren.

Eins sollte freilich nachdrücklich festgestellt werden: Über Amt und Ordination läßt sich gegenwärtig nicht mehr im Blickfeld nur einer Konfessionskirche sprechen. Darin liegt zweifellos die Bedeutung des Accra-Dokuments. So wenig es noch ein gemeinsames lutherisches oder reformiertes Amtsverständnis gibt, so wenig wird man das gegenwärtig in einem allgemein gültigen Sinn von der römisch-katholischen Theologie sagen können. Deshalb hat das Studiendokument gut daran getan, die Amtsproblematik von einer bestimmten Konfessionsposition zu lösen und sie als Aspektproblematik darzustellen, für die die historische Entwicklung, die geographische Situation und das unterschiedliche soziale Milieu einer Kirche jeweils zu berücksichtigen ist. Je nach dem Gesichtspunkt, den man besonders betont, stellt sich so in konfessioneller wie in ökumenischer Perspektive die Amtsfrage anders dar. Auch dieser Aspekt ist für die Rezeption in die Kirchen hinein zu bedenken. Hierin liegt sicherlich die Bedeutung der Dokumente von Marseille, Genf und Accra, daß nicht nur das Ziel, sondern auch die Wege zum Ziel der ökumenischen Bewegung differenziert und eingehend bedacht werden und damit durchaus zur Weiterführung des Gespräches anleiten.

ANMERKUNGEN

[1] Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt, 2. Aufl., Frankfurt 1976.

[2] Günther Gaßmann, Taufe – Eucharistie – Amt, Ökumenische Rundschau 24, 1975, S. 179–206.

[3] Vgl. Ökumenische Rundschau 22, 1972, S. 454 ff.

[4] Vgl. G. Gaßmann, a.a.O., Ökumenische Rundschau 24, 1975, S. 205.

[5] Dokument von Marseille, S. 243 (vgl. Anm. 8).

[6] Westfälische Landessynode 1970.

[7] Bekenntnis und Einheit der Kirche, Witten 1959, S. 19.

[8] Im Folgenden wird auf den Abdruck des Dokumentes in der Ökumenischen Rundschau Bezug genommen: Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, in: Ökumenische Rundschau 22, 1973, S. 231–256.

[9] Die nachfolgenden Darlegungen gehen auf das Votum zurück, das der Verfasser anläßlich der erwähnten ökumenischen Regionalkonferenz der Ökumenischen Centrale am 20. 2. 1974 in Bensberg abgegeben hat.

[10] Vgl. dazu das Sagorsker Gespräch zwischen lutherischen und russisch-orthodoxen Kirchen, in: Vom Wirken des Heiligen Geistes, 1964.

[11] Natürlich kann und soll nicht bestritten werden, daß „Erfahrung" auch eine theologische Kategorie ist, die in jüngster Zeit zunehmend mehr theologisch reflektiert wird; vgl. etwa bei G. Ebeling, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Wort und Glaube III, 1975, S. 3–28. Aber diese Diskussion scheint in dem Dokument von Marseille noch nicht berücksichtigt worden zu sein, so daß der Einwand, Erfahrung sei hier als psychologische Kategorie gebraucht, zunächst sein Recht behält.

[12] D. Stollberg, Mein Auftrag – Deine Freiheit, 1972, S. 63.

[13] Vgl. hierzu die umfangreiche Bibliographie von Vinzenz Pfnür, Kirche und Amt, Beiheft 1 zur Catholica 1975 und den Forschungsbericht von Bonaventura Cloppenburg, Das Amt im Gespräch der Konfessionen, in Antonianum, Rom, 1973; deutsch als Sonderdruck in: Bausteine für die Einheit der Christen, Heft 56, 1974, S. 3–35.

[14] Vgl. G. Müller-Fahrenholz, a.a.O. (Anm. 1), S. 50.

[15] Vgl. A. Burgsmüller – R. Frieling, Einführung, in: Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche, 1974, S. 11–35.

Einheit der Katholischen Kirche in „fragmentarischer" Gestalt?

VON HARALD WAGNER

Das Problem

a) Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ist bekanntlich das Ergebnis von Kompromissen zwischen unterschiedlichen Richtungen katholischer Theologie. Daher erstaunt es nicht, daß man vor Aussagen steht, die mitunter hart an die Grenze des Unausgeglichenen und Gegensätzlichen rücken, um nicht mehr zu sagen.

Die von den Bischöfen geleiteten Teilkirchen bilden zusammen „die eine und einzige katholische Kirche", formuliert die Kirchenkonstitution.[1] Die logische Begründung liefert das Ökumenismusdekret: „Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet."[2] Zwar ist die Sicht des Konzils durchaus biblisch und heilsgeschichtlich, nicht primär juridisch, wie zu früheren Zeiten üblich. Faßt man eine bestimmte „Aussageschicht" des Konzils ins Auge, so kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß die *eine* Kirche jene ist, in der das Apostelkollegium (mit seinem Haupt, Petrus) in gewisser Weise mit Vollmacht fortexistiert, also die *römisch-katholische.* Diese eine Gemeinschaft ist eins „im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes."[3] Kommt hier letztlich etwas anderes zur Aussage als die Trias der „vincula" des Bellarmin („vinculum symbolicum, liturgicum, hierarchicum"), die die Einheit der Kirche begründet und ausmacht? So kann das Konzil auch gleichsam zusammenfassend – und nicht ohne den Beiklang eines Tones, den man überwunden glaubte – sagen: „So ist die Kirche, Gottes alleinige Herde, wie ein unter den Völkern erhobenes Zeichen."[4]

Die Argumente, die diesen Aussagen zugrunde liegen, sind im Grunde jene der Jahrzehnte vor dem Konzil.[5] Man kann sie folgendermaßen zusammenfassen: Christus hat die Kirche als eine beständige Gesellschaft („societas perennis"), als ein einziges Reich und Haus, als eine Herde und einen Leib gegründet. Es handelt sich um eine Einheit „de jure" und um eine Einheit „de facto": sie ist „de jure", weil Christus dem Apostelkollegium die dreigestaltige Gewalt des Lehrens, der Leitung und der Heiligung übergeben hat. Die Menschen hat er

aufgefordert, sich dieser Gewalt zu unterwerfen. „De facto" muß diese Einheit existieren, weil Christus (vgl. Joh17,1–26) um sie gebetet hat. Sein Gebet kann nicht unwirksam geblieben sein. Folglich ist die eine Kirche da: Es handelt sich um die katholische Kirche und ihre Einheit.

In diesem Sinne kann Hermann Volk 1959 formulieren: „Unter der Einheit der Kirche versteht man sowohl ihre Einzigkeit wie auch ihre Einheitlichkeit, so daß mit der Einheit auch die Zusammengehörigkeit aller Glieder in der einen Kirche ausgesagt ist... Die äußeren (d.h. empirisch feststellbaren) Prinzipien oder Momente der Einheit sind die Einheit des Glaubens (unitas fidei), wie er in der Kirche verkündet wird (Lehramt), die Einheit der Sakramente und des Gottesdienstes (unitas liturgica) und die Zusammengehörigkeit aller Glieder (unitas societatis), welche gewährleistet ist durch die Einheit der Leitung (Jurisdiktionsprimat, Amt)." [6] Jedoch wird von Volk im gleichen Atemzug anerkannt, daß „auch bei den Getrennten noch ekklesiologische Elemente der Einheit vorhanden sind." So erscheint „das Gespaltensein der Christenheit immer mehr als sündige Verkehrung." [7] Mit diesen letzten Äußerungen ist der Übergang zu einer anderen „Aussageschicht" des Konzils bezeichnet.

b) Die Kirche Christi ist („est") nicht (undifferenziert und exklusiv) die römisch-katholische Kirche, sondern sie „ist verwirklicht" („subsistit") in der katholischen Kirche. Die Konzils- und Textgeschichte macht deutlich, daß diese Änderung (es handelt sich tatsächlich um eine Änderung) von Gewicht ist.[8] „Kirchlichkeit" fällt nicht einfach mit der katholischen Kirche zusammen. Es muß nämlich anerkannt werden, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind." [9] Das Ökumenismusdekret ist noch deutlicher: Tatsächlich ist eine Spaltung der von Christus gestifteten Kirche gegeben.[10] Somit lassen sich die nichtkatholischen Gruppen nicht pauschal als „sogenannte" Kirchen etikettieren. Sie sind wirklich „Ecclesiae", oder doch mindestens „communitates ecclesiales". Was speziell die Kirchen aus der Reformation angeht, so sind diese „vor allem in der Interpretation der geoffenbarten Wahrheit" von der katholischen Kirche unterschieden.[11] Das ist eine Aussage, die gar nicht genug beachtet werden kann: Hier werden die beiden großen Gruppen, die römisch-katholische und die protestantische, nicht wie Wahrheit und Irrtum gegenübergestellt, sondern als Gemeinschaften, die je verschiedene Auslegung der geoffenbarten Wahrheit besitzen. Die Wahrheit selbst ist aber nur eine. –

Stellt man diese Aussagereihe neben die erste, zuvor skizzierte, so zeigt sich das *Problem.* Es ist in gewisser Hinsicht im Ökumenismusdekret selbst formuliert: „Hinzu kommt, daß einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch

außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: all dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi." [12] Man kann an die Formulierungen dieser Passage Fragen stellen: Wer ist die Kirche, die aus verschiedenen Elementen oder Gütern insgesamt erbaut wird („ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur")? Was heißt: Vieles außerhalb der katholischen Kirche gehört rechtens („iure") zu der einzigen Kirche Christi? Wer ist die einzige Kirche Christi, wenn es doch, wie das Konzil öfters feststellt, mehrere „Kirchen" gibt? Kann man das Problem einfach lösen, indem man an die analoge Bezeichnung „Kirche" für „Universalkirche" und „Teilkirche" denkt? Wenn aber außerhalb der katholischen Kirche viel Kirchliches ist, sind dann jene außerkatholischen Gruppen nicht „Teilkirchen", die (zusammen mit der römischen) die „Universalkirche" bilden?

Sehr deutlich hat das Problem und die Spannung Karl Lehmann 1974 in Accra (vor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) ausgedrückt. Nach dem der Freiburger Dogmatiker vom Wandel der katholischen Sicht von den nichtkatholischen Gruppen geredet hat, fährt er fort: „Unbeschadet dieses Wandels hält die katholische Kirche nämlich daran fest, daß ihr der Herr der Kirche von Anfang an und, nach unserem Glauben unverlierbar, die Einheit geschenkt hat. Die katholische Ekklesiologie sagt, daß ihr darum auch durch die Spaltungen der Christenheit die Einheit der Kirche nicht verlorengegangen sei. Diese Aussage muß natürlich in ihrer stetigen Spannung zu jener Wahrheit des Zweiten Vatikanischen Konzils gesehen werden, daß den nicht-katholischen Kirchen – wenn auch in unterschiedlicher Weise – ein authentischer ekklesiologischer Status zugesprochen wird. Die Spannung zwischen diesen beiden Aussagen ist bis heute theologisch nicht aufgelöst." [13]

Eine Differenzierung

Manche scheinbare Widersprüchlichkeit, die in der aufgezeigten Hinsicht zwischen verschiedenen Konzilsaussagen besteht, löst sich allerdings sehr rasch, wenn man eine – im katholischen wie im protestantischen Raum gleichermaßen (wenn auch in unterschiedlicher Form) beheimatete – Differenzierung beachtet: Die Einheit der Kirche hat einen „sichtbaren" und einen „unsichtbaren" Aspekt. Dies ist nicht so zu denken, als handele es sich um zwei voneinander abhebbare oder gar getrennt existierende Größen. Vielmehr sind es zwei Dimensionen der einen komplexen Realität „Kirche", die hier in den Blick genommen werden.

Die Einheit der Kirche ist vorgegeben. „Credo unam . . . Ecclesiam", bekennen die Christen trotz der Spaltungen. Die eine Kirche existiert schon als Gabe Gottes an die Menschen. Diese Gabe kann vom Menschen nicht geschmälert oder gar unterdrückt werden. Die Einheit der Kirche ist nie aus der Welt verschwunden, obschon die sichtbare Einheit der Kirche in der Welt nicht mehr gegeben war. „Die eine Kirche als die Anwesenheit des einen Christus ist so wesensmäßig eins, daß sie gar nicht gespalten sein kann," – jeder sichtbaren Spaltung zum Trotz.[14] Daß die Einheit der Kirche aber nicht nur unsichtbarer Natur ist, sondern auch sichtbar und *als solche* wesenhaft zur Kirche gehört, darüber besteht heute weitreichender theologischer Konsens (auch interkonfessionell). Unterschiedlich (war und) ist m. E. lediglich die Akzentuierung: Während der Katholizismus die sichtbare Einheit betonte, ohne das Wissen um die unsichtbare verloren zu haben (J. A. Möhler in seiner *Symbolik*, Leo XIII., überhaupt die gängigen Dogmatiken und Schulbücher bis in die jüngste Zeit), akzentuierte der Protestantismus vielfach die unsichtbare (eschatologische) Einheit, ohne den sichtbaren Aspekt zu bestreiten (vgl. O. Cullmann, E. Käsemann u. a.).

So ist offensichtlich auch in den Konzilstexten (ohne daß es im Einzelfall eigens präzisiert würde) gelegentlich die unsichtbare Einheit im Blick, gelegentlich die sichtbare. Beispielsweise ist davon die Rede, daß die Taufe „ein sakramentales Band der Einheit" („vinculum unitatis sacramentale") unter den Getauften begründe.[15] Glaube, Hoffnung und Liebe, das gemeinsam als verbindlich angesehene Wort Gottes usw.: das alles verweist auf eine schon bestehende, nicht sichtbare Einheit. Dennoch ist die sichtbare Einheit wiederherzustellen. Das ist ja Überschrift und Programm des gesamten Ökumenismusdekrets: „Unitatis redintegratio", – „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils." *Die Einheit ist schon gegeben, und doch ist sie – als Aufgabe aller Christen –erst noch herzustellen.* Recht klar ist es im genannten Dekret zusammenfassend so gesagt: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an, je nach seiner Fähigkeit, sowohl in seinem täglichen Leben wie auch bei theologischen und historischen Untersuchungen. Diese Sorge macht schon einigermaßen deutlich, daß eine brüderliche Verbindung zwischen allen Christen schon vorhanden ist; sie ist es, die schließlich nach dem gnädigen Willen Gottes zur vollen und vollkommenen Einheit hinführt." [16]

Ohne die Konzilstexte im Detail zu referieren und zu diskutieren, kann festgehalten werden, daß sich mancher scheinbare Widerspruch glättet, wenn man diese Unterscheidung beachtet.

Nichtsdestoweniger bleibt das von Lehmann apostrophierte Problem in gewissem Umfange erhalten: Wenn es außerhalb der katholischen Kirche Kirchlichkeit gibt, dann kann nicht eigentlich von der römisch-katholischen Kirche als der „einen und einzigen" gesprochen werden. Weiß die früher „eine und einzige" um die *Unvollkommenheit* und *Unvollständigkeit* ihrer Einheit? Liegt hier eine echte theologische Entwicklung im katholischen Raum vor? Die offensichtlich zwingende Konsequenz aus den Implikationen der Konzilsaussagen formuliert Wolfhart Pannenberg (in Zusammenschau der römisch-katholischen mit den orthodoxen Kirchen) so: „Mögen die orthodoxen Kirchen und die Römisch-katholische Kirche die protestantischen Kirchen auch mit Recht als defekte, unvollständige Realisierungen des Wesens von Kirche beurteilen: Wenn sie überhaupt die protestantischen Christen als Christen anerkennen und ihren Gemeinschaften einen doch irgendwie kirchlichen Charakter, wenn auch in defekter Gestalt, zubilligen, muß dann nicht auch für sie selbst ihre eigene Kirche noch defekt sein, solange sie nicht die sichtbare Einheit aller Christen verwirklicht hat?" [17]

Tatsächlich sprechen für die *Unvollständigkeit* katholischer Einheit mehrere theologische Gründe:

(1) Die katholische Kirche sagt von sich selber, „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" zu sein.[18] Theologischer Reflexion erschließt sich diese Funktion der Kirche aus ihrem „sakramentalen" Charakter als Wirksymbol: Die Kirche ist nicht nur Symbol als „Ankündigung" jenes Werkes der Einheit, ist nicht nur „Verweis" auf dieses, sondern enthält (als Realsymbol) die Wirklichkeit des Symbolisierten in sich. Die Kirche als „Ursakrament" ist Realsymbol der Gegenwart Christi, d.h. der definitiven Gabe Gottes an die Menschen (= Gnade).[19] Diese Gabe Gottes, die Gnade, ist aber überall dort gegeben, wo glaubend, hoffend und liebend christliches Leben gestaltet wird. Das Konzil formuliert ausdrücklich, was eigentlich aus katholischer Theologie stets gefolgert werden konnte: „Man darf ... nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde." [20] Daraus folgt: Wenn außerhalb der katholischen Kirche „Gnade" im vollen, unverkürzten Sinn gegeben ist – und eigentlich kann diese nur so gegeben sein –, dann ist auch jenen anderen Gemeinschaften der Charakter eines Realsymbols für Einheit zuzusprechen. Dann aber ist die einheitsstiftende Funktion der Kirche

nicht exklusiv an die katholische Kirche gekoppelt; dann ist deren Einheit selbst (gerade wegen des Charakters der Kirche als Realsymbol) nicht vollkommen und vollständig. „Realsymbole" für christliche Einheit (und damit christliche Einheit selbst) gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche.

(2) Solange verschiedene Kirchen und kirchliche Gruppen „Altar gegen Altar stellen", mit anderen Worten, solange das höchste Realsymbol der Einheit, die Feier der Eucharistie, in Gegnerschaft bzw. in Exklusivität begangen wird, kann von einer vollständigen Einheit unter den Christen keine Rede sein.

(3) Neuere theologische Reflexion, wie sie sich etwa in repräsentativer Weise in den Texten der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" niedergeschlagen hat, sieht „in der Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt." [21] Jedoch ist der Blick hier auf eine Entwicklung gerichtet, in der die kirchentrennenden Gegensätze schon abgebaut sind „und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden." [22] Im gegenwärtigen Status aber gilt, daß die katholische Einheit unvollkommen ist. Die Synode formuliert vorsichtig so: „Aus alledem ergibt sich, daß Spaltung und Trennung der Kirche widersprechen, zu deren Grundbestimmungen die Einheit gehört." [23] Angesichts solcher Aussagen sind bestimmte Formulierungen des Konzils als ergänzungsbedürftig anzusehen.[24]

(4) Die vollkommene Gestalt der Kirche wird erst im Eschaton gegeben sein. „Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen sind und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt." [25] In diesem Sinne bleibt *alles*, was Kirche ist und zur Kirche gehört, unvollständig und unvollkommen, trägt die Gestalt dieser Welt an sich, die vergeht.[26] In eschatologischer Perspektive ist es richtig, von einer „unvollständigen" oder „unvollkommenen" Einheit der katholischen Kirche zu reden.

Einheit in „fragmentarischer" Gestalt?

In Accra legt Karl Lehmann im erwähnten Vortrag – aus der skizzierten Problematik schlußfolgernd – dar, man werde sicher sagen müssen, „daß die der römisch-katholischen Kirche verbliebene Einheit beträchtlichen Schaden erlitten hat und daß sie den inneren Reichtum dieser Einheit – nicht zuletzt durch eigene Schuld – nur in fragmentarischer Gestalt besitzt." [27] Kann es nach dem Stand derzeitiger katholischer Ekklesiologie richtig und sinnvoll sein, von einer Einheit in fragmentarischer Gestalt der katholischen Kirche zu reden? Könnte die beschriebene Unvollständigkeit der Einheit auch so (mit diesem Terminus) bezeichnet werden?

(1) Reale Einheit bedeutet, daß ein Seiendes in sich ungeteilt und geschlossen und so von jedem anderen abgesetzt ist. Von *diesem* (scholastischen) Einheitsbegriff geht in der Regel die These von der „Unitas Ecclesiae" aus, wie man sie in den Handbüchern der letzten Jahrzehnte findet: „Unitas est proprietas qua res indivisa in se et divisa a qualibet alia. Unitas ergo excludit divisionem rei intraneam et non patitur ut res sit pars alicuius totius."[28] In solcher Perspektive hat es keinen rechten Sinn, von einer „fragmentarischen Einheit" zu reden. Es ist im Gegenteil zu sagen, daß die These von der „einen und einzigen" Kirche (= die römisch-katholische) auf der Grundlage *dieses* Einheitsbegriffes im wesentlichen *in Geltung bleibt.* In der Tat läßt sich – mit Modifikationen im Detail[29] – eine „unitas fidei, regiminis et cultus" von der katholischen Kirche aussagen. *Wenn man um den (neuscholastischen) Ursprung und die Bedeutung dieser Begrifflichkeit weiß,* wird man an jener These auch ökumenisch kaum Anstoß nehmen können, zumal wenn sie in der klassischen Form ausgesagt ist: „Unitas est Ecclesiae proprietas necessaria." Diese These dürfte jene erste „Aussageschicht" mindestens zum Teil prägen. Somit wäre diese dann eigentlich kein Widerspruch zur zweiten, sondern es handelte sich um zwei unterschiedliche Sehweisen derselben Sache.[30]

(2) Es gibt eine andere Bedeutung von „Einheit". Sie klingt in der Aussage von Lehmann an. Ihre Wurzeln hat sie im wesentlichen im 19. Jahrhundert. Einheit ist ein gefüllter Begriff: Sie hat zu tun mit Ganzheit, Reichtum und Fülle. Die Romantiker (v. a. Novalis, Fr. Schlegel, auch Schleiermacher und Schelling) sahen in der „organischen Einheit" die ganze Fülle und Dynamik des Lebens realisiert bzw. strebten nach solcher Einheit in allen Bereichen des Wissens und Handelns. Der junge Johann Adam Möhler geht von *diesem* Einheitsbegriff aus, wenn er die „Einheit in der Kirche" als das „Prinzip des Katholizismus" bezeichnet.[31] Die Kirche ist lebendiger Reichtum; eben das macht ihre Einheit aus. – Auch darf man an die Ganzheitsbetrachtung denken, die seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts auf verschiedenen Gebieten (Psychologie, Biologie, Pädagogik, Soziologie usw.) eine zunehmende Rolle spielt. Elemente einer Ordnung – die Teile – machen durch ihr Zusammensein die Einheit aus. Fehlt ein Teil, dann ist das „Ganze" unvollständig, ist selber nur Teil.

Diese Bedeutung von Einheit scheint das Konzil (in der zweiten „Aussageschicht") vor Augen zu haben, wenn es (freilich mehr implizit als explizit) die Aussage macht, daß die katholische Einheit durch die Spaltung in Konfessionen in Frage gestellt, unvollkommen ist. Das läßt sich aus den Konzilstexten erhärten. „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen

Riten sowie der theologischen Ausarbeitung in der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen." [32] Hier ist Einheit auf eine große Vielfalt hin geöffnet und darüber hinaus, ganz im Sinne und Geist Möhlers, mit Katholizität und Apostolizität in Verbindung gebracht. Es gilt, im Dienst an der Einheit „das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener" zu erfassen.[33] Offensichtlich ist an eine Einheit gedacht, die Reichtum und Fülle darstellt. Beim Mühen um die „unitatis redintegratio" geht es darum, „zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi" zu kommen.[34] Die Taufe ist schon eine wirkliche Einheit, bedeutet aber nur Anfang oder Ausgangspunkt, „da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus." [35] An diesen Beispielen aus den Konzilstexten – sie ließen sich vermehren – zeigt sich, daß Einheit vom Konzil (auch) als *lebendiger, gefüllter Reichtum* der Kirche verstanden wird: Reichtum und Fülle im Glaubensspektrum, im geistlichen Leben, in den Gebräuchen, in liturgischen Formen usw. Dieser Reichtum ist, wie das Konzil mehrfach zum Ausdruck bringt, in der katholischen Kirche *nicht in seiner ganzen Fülle* gegeben, denn die katholische Kirche kann in vieler Hinsicht von den anderen christlichen Gruppen lernen; sie besitzt vieles nicht, was jene ihr eigen nennen; ihrer Interpretation der Wahrheit stehen andere Interpretationsweisen gegenüber; bestimmte Aspekte christlicher Wahrheit sind bei anderen Konfessionen deutlicher und intensiver gesehen und verwirklicht. Somit ist der Reichtum katholischer Wahrheit durchaus ergänzungsfähig und -bedürftig durch die „Reichtümer" der anderen Gruppen. Mit den Worten der deutschen Synode: „In dem Maß, in dem eine ... 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 Gemeinschaften. *Dabei können diese ihre eigenen Traditionen und Reichtümer nicht nur bewahren, sondern in ein größeres Ganzes einbringen.*" [36]

Ein Fragment ist ein Teil, ein Bruchstück, etwas Unvollständiges. Solange der katholischen Kirche der „Reichtum" der anderen Gruppen fehlt, ist auch ihre „Einheit" (= Fülle des Reichtums) in *fragmentarischer* Gestalt gegeben.

Zusammenfassung

Bestimmte Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind auf den ersten Blick gegensätzlich: Die katholische Kirche ist die eine und einzige; nichtsdesto-

weniger gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche echte Kirchlichkeit. Handelt es sich hier (nur) um Unausgeglichenheiten eines nicht ganz gelungenen, theologischen Kompromisses? Dies ist nicht für jede einzelne der zur Frage stehenden Aussagen von der Hand zu weisen. Jedoch wird man zunächst an die theologisch bekannte und vertretbare, doppelte Sicht von „Einheit" zu denken haben: „Einheit" ist Gabe Gottes an die Menschen, daher immer vorhanden und unverlierbar. „Einheit" ist aber auch Aufgabe des Menschen. Solche Einheit ist zu Zeiten konfessioneller Spaltung beeinträchtigt, ist zerstört.

Aber auch bei Berücksichtigung dieser Perspektive ist das Problem offensichtlich entgegengesetzter Aussagen nicht vollständig gelöst. In der Tat lassen eine ganze Reihe dieser Aussagen auf eine *unvollständige (unvollkommene)* Einheit der katholischen Kirche schließen. Dies läßt sich durch theologische Reflexion erhärten. Darf man aber von einer Einheit in *fragmentarischer* Gestalt sprechen (K. Lehmann)? Bei der Analyse des Einheitsbegriffs, der in der Regel der klassischen Theorie über die Einheit der katholischen Kirche zugrunde liegt, zeigt sich, daß dieser aus scholastischer Begrifflichkeit kommt. Damit erscheint die „Aussageschicht", die auf der „Einheit und Einzigkeit" der katholischen Kirche insistiert, nicht mehr unbedingt als Gegensatz zur zweiten – echte Kirchlichkeit auch außerhalb der katholischen Kirche –, sondern nur als eine von dieser unterschiedenen Sehweise (bereits vom Ansatz her). Der in dieser zweiten Schicht zugrundeliegende Einheitsbegriff (Einheit als Fülle, als Reichtum) gestattet nicht nur, sondern macht es geradezu sinnvoll, die Einheit der katholischen Kirche (wie die Einheit der anderen „Kirchen") als *fragmentarisch* zu bezeichnen, – bis die Zeit gekommen ist, wo jede Gruppe ihren Reichtum „in ein größeres Ganzes einbringen" wird.

ANMERKUNGEN

[1] LG (= *Lumen gentium)* III, 23: „Una et unica Ecclesia catholica".
[2] UR (= *Unitatis redintegratio)* 1 *(Vorwort).*
[3] UR I, 2.
[4] *Ibid.*
[5] Hier ist nicht die Rede von der Sicht der Einheit der Kirche im Laufe der Jahrhunderte. Dies ergäbe freilich ein recht differenziertes Bild. In diesem Zusammenhang interessiert (und genügt) eine Skizze der vorherrschenden Sicht seit – grob gerechnet – dem Ersten Vatikanum.

Zur zuvor zitierten Aussage des Konzils (und dem Kontext) bemerkt Heinrich Ott kritisch: „Damit ist bei aller Hochschätzung der anderen Konfessionen, um die sich das Dekret sehr bemüht, doch ausgesagt, daß nur die katholische Kirche die Verheißungen Christi in ihrer Fülle in sich trägt und daß damit für die andern die ‚volle kirchliche Gemeinschaft' nicht gegeben ist." *Die Antwort des Glaubens,* Stuttgart 1972, 395.

[6] LThK (2. Aufl.), III, Sp. 754.

[7] Beide Zitate *ibid.*, 755.

[8] Vgl. LThK, Ergänzungsband I, 174 f (A. Grillmeier).

[9] LG I, 8.

[10] UR 1 *(Vorwort).*

[11] UR III, 19.

[12] UR I, 3.

[13] Zuerst in: G. Müller-Fahrenholz (Hg.), *Accra 1974*, Korntal 1975, jetzt Frankfurt. Hier zitiert nach: U. u. D. Trautwein/H. u. I. Gollin, *Mehr Hoffnung – mehr Einheit*, Gelnhausen–Berlin/Freiburg i. Br. 1975, 291.

[14] Heinrich Fries, *Einheit, Dynamik und Pluralität in der Kirche*, in: *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, 71–98 (Zitat 76).

[15] UR III, 22 und öfters. – Hier kann auch auf die bekannte katholische These verwiesen werden, daß alle Getauften Glieder der Kirche sind (und, wie daher kanonistisch gefolgert wurde, ihrer Gewalt unterworfen). So vertrat eine große Gruppe katholischer Theologen die Ansicht, die rein „materialen" Häretiker und Schismatiker (jene also, die nicht aus unüberwindlicher Unwissenheit oder „bona fide" in Häresie bzw. Schisma sind) gehörten durchaus zur Kirche: „Schismaticos mere materiales et manifestos esse Ecclesiae membra, tenent auctores qui idem defendunt de haereticis mere materialibus et manifestis" (Nennung etlicher Theologen). *Sacrae Theologiae Summa*, hg. Span. Theologieprofessoren aus dem Jesuitenorden, I, Madrid 1962, 865. – Heute allerdings ist die Sicht des Problems der Kirchenzugehörigkeit differenzierter.

[16] UR II, 5.

[17] *Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit*, in: J. R. Nelson/W. Pannenberg (Hg.), *Um Einheit und Heil der Menschheit* (= Festgabe Visser 't Hooft), Frankfurt/M. 1973, 7–21 (Zitat 9).

[18] LG I, 1.

[19] Dazu etwa: Karl Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, IV, 275–311 (bes. 296 ff).

[20] UR I, 4.

[21] Synodentext *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit*, 4.33.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

[24] Vgl. etwa UR I, 4: „Dennoch erfreuen sich die von uns getrennten Brüder, sowohl als einzelne wie auch als Gemeinschaften und Kirchen betrachtet, nicht jener Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu einem Leibe und zur Neuheit des Lebens wiedergeboren und lebendig gemacht hat, jener Einheit, die die Heilige Schrift und die verehrungswürdige Tradition der Kirche bekennt."

[25] LG VII, 48.

[26] Vgl. *ibid.*

[27] In: *Mehr Hoffnung – mehr Einheit* (vgl. Anm. 13), 291.

[28] *Sacrae Theologiae Summa* (vgl. Anm. 15), 906.

[29] Die Modifikationen beziehen sich vor allem auf die „unitas fidei". Diese mag heute auf der Ebene des Lehramtlichen gelten. Wie aber steht es mit der Differenz zwischen kirchenamtlichem und faktischem Glauben, die doch heute zweifellos auch im katholischen Raum gegeben ist, und wie groß ist jene Differenz? Vgl. dazu Karl Rahner, *Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?*, Schriften, XII, 547–567 (bes. 547–550).

[30] Damit ist allerdings die Frage nicht beantwortet, ob der neuscholastische Ansatz den heilsgeschichtlichen, biblischen und historischen Dimensionen der Kirche (und ihrer Einheit) gerecht wird. Diese Dimensionen wie auch die sozio-kulturelle Pluralität der Gegenwart, die nicht ohne Einfluß auf das Einheitsverständnis der Kirche sein kann, lassen an der Eignung jenes Ansatzes Zweifel anmelden.

[31] Vgl. seine Frühschrift *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825. Ausführlich handele ich über diese Schrift und die hier angedeuteten, geistesgeschichtlichen Zusammenhänge in meiner Habilitationsschrift über Ekklesiologie und Symbolik des jungen Möhler, die voraussichtlich im nächsten Jahr im Druck erscheint.

[32] UR I, 4.

[33] *Ibid.*

[34] UR II, 11.

[35] UR III, 22.

[36] *Pastorale Zusammenarbeit, 4.32* (Hervorhebung von mir).

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Griechenland nach der Verfassung vom 9. Juni 1975

VON ATHANASIOS BASDEKIS

Mit dem Ende der Militärdiktatur im Juli 1974 und der Wiedereinführung der parlamentarischen Demokratie in Griechenland begann für den griechischen Staat und die griechisch-orthodoxe Kirche ein neues Kapitel ihrer gegenseitigen Beziehungen. Ebenso wie der Staat hatte auch die Kirche durch die maßlose Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten stark unter dem Obristenregime (1967–1974) zu leiden. So gesehen war es die Pflicht des im November 1974 neugewählten Parlamentes, nicht nur die demokratische Ordnung des Staates neu zu regeln, sondern auch den Status der griechisch-orthodoxen Kirche und ihre Beziehungen zum Staat neu zu bestimmen. Dabei ging es der mit der Ausarbeitung einer neuen Verfassung beauftragten parlamentarischen Kommission nicht nur um die Wiederherstellung der Situation vor 1967. Vielmehr sollten die Beziehungen von Kirche und Staat auf eine neue, den Erfordernissen der Zeit entsprechende Basis gestellt werden, unter Vermeidung der Fehler der Vergangenheit. Nach monatelangem Bemühen dieser Kommission und teilweise heftigen Kontroversen wurden die Bestimmungen der Verfassung vom 9. Juni 1975 über das Verständnis von Kirche und Staat auf der Basis des Verfassungsentwurfs und unter Berücksichtigung gewisser Änderungsvorschläge der offiziellen griechisch-orthodoxen Kirche gesetzeskräftig. Im Folgenden sollen die Bestimmungen

über das Verhältnis von Kirche und Staat im Entwurf und dann in der endgültigen Fassung analysiert werden unter Einbeziehung geschichtlicher Fakten, die für das Verständnis der ganzen Debatte wichtig sind.

I.
GESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Mit der Gründung des neuen griechischen Staates nach der Befreiung Griechenlands von der türkischen Herrschaft wird erstmals versucht, das Verhältnis von Kirche und Staat neu zu regeln. Schon vorher jedoch, also noch während des Kampfes um Unabhängigkeit und Freiheit, wollte das tiefreligiöse griechische Volk einige wesentliche Fragen bezüglich der Religionsfreiheit und der Stellung, die der orthodoxen Ostkirche und den anderen Religionen und Konfessionen zukommen sollten, durch die vorläufigen Parlaments- und Regierungsorgane geregelt sehen.[1] So wurde am 20. November 1821 in Amphissa in der „Gesetzordnung für Griechenland" unter anderem folgendes bestimmt: „Obgleich Griechenland alle Religionen und Sprachen genehmigt und ihre Ausübung bzw. ihren Gebrauch in keiner Weise behindert, anerkennt es dennoch nur die Orthodoxe Ostkirche Christi und die heutige Sprache als herrschende Religion und Sprache Griechenlands."[2] Ebenfalls bestimmte die vorläufige Verfassung von Epidavros vom 1. Januar 1822: „Die herrschende Religion im Griechischen Staat ist die der Orthodoxen Ostkirche Christi; die Regierung von Griechenland toleriert jedoch jede andere Religion; die Feiern und Riten jeder derselben können ungehindert ausgeübt werden."[3] Diese und ähnliche Bestimmungen erkennen somit zweifelsohne die Orthodoxie und darüber hinaus die Religionsfreiheit an.

Von ebenso großer Bedeutung für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Griechenland ist der Erlaß der Bayerischen Regentschaft, „Proklamation bezüglich der Unabhängigkeit der Griechischen Kirche" vom 23. Juli 1833. In dieser Proklamation wird u. a. gesagt, daß die Orthodoxe Apostolische Ostkirche des Königreiches Griechenland autokephal und unabhängig von jeder anderen Macht ist. Sie erkennt als ihr eigentliches Haupt den Gründer des christlichen Glaubens, unseren Herrn und Heiland Jesus Christus, an; was die Verwaltung jedoch anbetrifft, den König von Griechenland. In allen innerkirchlichen Dingen handelt die Kirche unabhängig von jeder weltlichen Gewalt; da jedoch die souveräne Oberaufsicht über alle innerhalb des Staates geschehenden Taten, Ereignisse und Beziehungen zur obersten Machtbefugnis des Staates zählt, hat die Regierung das Recht, von dem Verfassungsgegenstand Kenntnis zu nehmen, und folglich kann eine synodale Entscheidung weder bekannt gemacht noch ausgeführt werden, bevor die Genehmigung der Regierung ersucht wurde.[4]

Wie unabhängig die Kirche tatsächlich nach dieser Proklamation war, zeigen die Bestimmungen von Artikel 10, der die Lehre der Dogmen, die Gestalt und Ausübung des Kultes, die religiöse Unterweisung des Volkes, die Jurisdiktion in den eigentlichen kirchlichen Angelegenheiten zu jenen Bereichen zählt, für die der Staat das Vetorecht für sich in Anspruch nimmt. Es kann also keine Rede von einer dem Staat gegenüber unabhängigen Kirche sein. Dies zeigt ebenfalls Artikel 13 derselben Proklamation, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Dort heißt es: „Alle Angelegenheiten, die sich auf die Kirche beziehen, jedoch nicht das Dogmatische betreffen, und die andererseits ohne eigentlich wesentlich zu sein in irgendeiner Weise den Staat und das weltliche Interesse der Bevölkerung betreffen, unterliegen zwar der Zuständigkeit der Heiligen Synode, doch kann sie allein ohne besondere Zustimmung und Mitarbeit der weltlichen Behörden nichts Diesbezügliches verordnen." Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß durch diesen Erlaß von 1833 der Cäsaropapismus der byzantinischen Zeit weit übertroffen wurde.

Erst seit 1923 zeichnet sich ein zögernder Versuch zur Selbständigkeit der Kirche ab, wobei auch in der darauffolgenden Zeit das System des „durch das Gesetz regierenden Staates",[5] das heißt der Staatsherrschaft über die Kirche, zeitweise in gemäßigter, zeitweise aber auch in stark ausgeprägter Form, bis hin zur ausdrücklichen Übernahme dieses Systems in die Verfassung der Militärdiktatur von 1968 Geltung gehabt hat.

Innerkirchlich gesehen sind für das Verhältnis von Kirche und Staat der sogenannte „Tomos" des Ökumenischen Patriarchats vom 29. Juni 1850 und der Beschluß der Patriarchatssynode vom 4. September 1928, wodurch der griechisch-orthodoxen Kirche die Autokephalie verliehen wurde, von größter Bedeutung. Zwar ist auch in der oben erwähnten Proklamation von 1823 die Rede von der Verleihung der Autokephalie an die Kirche Griechenlands, doch ist diese nicht mit der vom Ökumenischen Patriarchat verliehenen jurisdiktionellen Autokephalie gleichzusetzen. Dort handelte es sich vielmehr um eine dem Anschein nach gewährte Selbständigkeit, während durch den Tomos von 1850 die eigentliche Autokephalie der griechisch-orthodoxen Kirche kirchenrechtlich wirksam wurde.

Die Kirche Griechenlands ist zur autokephalen orthodoxen Kirche seitens des Ökumenischen Patriarchats durch seinen Beschluß vom 29. Juni 1850 und einen zweiten, den ersten ergänzenden vom 4. September 1928 erklärt worden. Durch diese Beschlüsse werden sowohl die Grenzen als auch der Umfang der Autokephalie der griechisch-orthodoxen Kirche festgelegt. Für die griechisch-orthodoxe Kirche bedeutet dies, daß die Quelle ihrer Autokephalie, d. h. ihrer Selbständigkeit auch dem Staat gegenüber, das Ökumenische Patriarchat und nicht

der Staat selbst ist. Folglich sind die Bestimmungen dieser Patriarchatsbeschlüsse nicht nur für die Kirche, der nur unter Erfüllung bestimmter und im oben erwähnten Tomos enthaltenen Voraussetzungen die Autokephalie verliehen wurde, bindend, sondern auch für den griechischen Staat, der in seiner Verfassung auch ausdrücklich darauf Bezug nimmt und sie bestätigt. Wie unten gezeigt wird, besagen die Bestimmungen dieser Patriarchatsbeschlüsse, daß im Bereich des Dogmas und des christlichen Kultes jegliche staatliche Einmischung untersagt ist. Ebenfalls geht daraus hervor, daß auch hinsichtlich der kirchlichen Verwaltung und im Bereich des innerkirchlichen Lebens jeglicher Eingriff des Staates de facto oder de jure, das heißt durch gesetzliche Verordnung als dem Tomos des Ökumenischen Patriarchats widersprechender Akt unerlaubt ist. Positiv ausgedrückt bedeutet dies, daß durch die Bestätigung der Patriarchatsbeschlüsse von 1850 und 1928 durch die Verfassung von 1975 automatisch die Selbständigkeit und die Selbstverwaltung der griechisch-orthodoxen Kirche anerkannt wird.

II.
VERFASSUNGSENTWURF UND SYNODENENTWURF

Wie eingangs bemerkt, hat die parlamentarische Kommission zur Erarbeitung der neuen Verfassung des Landes ihre ersten Ergebnisse in einem Entwurf niedergelegt. Die Artikel 4, 16 und 33 dieses Entwurfs,[6] die die Beziehungen zwischen Kirche und Staat betreffen, sowie die anschließende Parlamentsdebatte zeigen deutlich den Versuch des Staates, sein Verhältnis zur Kirche auf der Basis einer möglichst weitgehenden Trennung von ihr neu zu regeln. Diese Intention wurde bei der Diskussion der Artikel des Verfassungsentwurfs über Religion und Kirche fast von allen Parteien verfolgt. Nicht nur die schmerzlichen Erinnerungen an die Monarchie nach der Befreiung von der türkischen Herrschaft drängten auf eine solche Neuregelung, sondern vor allem die innerkirchliche Situation während der Zeit der Diktatur. Die zahlreichen Anträge der Parlamentarier und die Vorschläge über eine völlige bzw. stufenweise Trennung von Kirche und Staat zeigen einerseits den Wunsch des Staates, nicht mehr mit den Problemen der heutigen griechisch-orthodoxen Kirche belastet zu werden, andererseits aber auch den Willen, neue Voraussetzungen für eine freie und vom Staat unabhängige Kirche zu schaffen.[7] Bezeichnend für diese Intention ist die Erklärung des Ministers für Erziehungswesen und Religion, der immer die Funktion eines Bindegliedes zwischen Kirche und Staat hatte, des Professors P. Zepos, der im Parlament sagte: „Theoretisch halte ich das System der Trennung von Kirche und Staat für das richtige; unter den jetzigen Verhältnissen jedoch und mit Rücksicht auf die allgemeine Tradition ist es schwierig, das geltende System im jetzigen Augenblick aufzugeben."[8]

Wie zu erwarten, stieß ein solcher Verfassungsentwurf auf heftige Kritik seitens der offiziellen griechischen Kirche. Diese Kritik faßte die „Ständige Heilige Synode der Kirche Griechenlands", die die gesamte kirchliche Hierarchie repräsentiert, in einer Denkschrift[9] zusammen, die dem griechischen Parlament zugeleitet wurde. In dieser Denkschrift, die bei einer eigens in dieser Sache am 14. Januar 1975 einberufenen außerplanmäßigen Sitzung verfaßt wurde, äußert die Synode der Hierarchie ihre Kritik und ihre dem Verfassungsentwurf gegenüber ablehnende Haltung und schlägt gewisse Änderungen bzw. Ergänzungen in den betreffenden Artikeln vor. Diese Kritik richtet sich vor allem gegen die vom Verfassungsentwurf eingeschlagene Richtung nach einer stillschweigenden Einführung des Systems der Trennung von Kirche und Staat. Ausgehend von der traditionellen Bindung zwischen Kirche und Nation in Griechenland betont die Heilige Synode mit Recht, daß dieses System „ungeachtet seiner Vorteile und unter Berücksichtigung unserer jetzigen Verhältnisse nicht nur der Kirche größten Schaden zufügen würde, sondern auch der Nation selbst, die seit eh und je mit der orthodoxen Kirche aufs engste verbunden ist, ihr nach allgemeiner Auffassung vieles schuldet und auch viel von ihr erwartet . . . Zudem muß berücksichtigt werden, daß die Kirche auf einen so großen Schritt unvorbereitet ist".[10] Während also die Heilige Synode das System der Trennung von Kirche und Staat ablehnt, plädiert sie für das sogenannte System der „Synallilia",[11] welches nach ihrer Auffassung den traditionellen Zusammenhang von Kirche und Staat in Griechenland ausdrückt und das auch dem heutigen Geist und der heutigen Ekklesiologie entspricht.

Der gleichen Auffassung ist auch die Theologische Fakultät der Universität von Athen, die in einer auf Bitten der Heiligen Synode abgegebenen und bis jetzt meines Wissens unveröffentlichten Stellungnahme zum Verfassungsentwurf zu der Feststellung kommt, daß „die Frage einer Trennung von Kirche und Staat in Griechenland für das Volk nicht existiert; die gegenwärtigen Auffassungen aber über staatliche Macht und religiöse Freiheit verlagern das Hauptgewicht dieser Frage in den Raum der Rechte der Person und verfälschen den nationalen Charakter dieses Problems. Eine voreilige Loslösung der religiösen Freiheit vom Kern des nationalen Bewußtseins des griechischen Volkes kann nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Staat selbst höchst gefährlich werden".[12]

Die Hauptkritik der Denkschrift der Heiligen Synode setzt jedoch bei der Frage der Religionsfreiheit und des Schutzes der persönlichen und politischen Rechte ein. Bei genauem Betrachten der entsprechenden Bestimmungen des Verfassungsentwurfs zeigt sich, daß es der parlamentarischen Kommission in erster Linie darum ging, die Religionsfreiheit des ganzen griechischen Volkes und dessen politische und individuelle Rechte auch im Hinblick auf Religion und Kirche

verfassungsmäßig zu untermauern. Auch wenn durch Artikel 4, Abs. 1 die Orthodoxie in Griechenland als „herrschende" Religion anerkannt wird, so kann doch nicht geleugnet werden, daß durch die Absätze 4 bis 8 desselben Artikels eine andere Intention als die oben genannte verfolgt wird. Dadurch wird im Grunde genommen eine neutrale Stellung und eine Angleichung der griechischen Orthodoxie an jede andere Religion oder Konfession angestrebt. So bestimmt beispielsweise Artikel 4, Abs. 4, des Verfassungsentwurfs: „Die Freiheit des religiösen Bewußtseins ist unantastbar. Der Genuß der individuellen und Zivilrechte hängt nicht von den religiösen Überzeugungen des einzelnen ab." Ähnliches ordnet auch Absatz 5 desselben Artikels an, wenn er sagt, daß jede bekannte Religion frei ist und ihre kultischen Handlungen ungehindert und unter dem Schutz des Gesetzes ausüben kann, während Absatz 7 den Proselytismus nicht nur gegen die griechische Orthodoxie, sondern auch gegen jede andere bekannte Religion ausdrücklich untersagt.

Eine solche Gleichstellung der Orthodoxie in Griechenland, die de facto die Trennung von Kirche und Staat sanktioniert, konnte freilich von der offiziellen Kirche nicht widerspruchlos hingenommen werden. Die oben erwähnten Bestimmungen des Verfassungsentwurfs wie auch die Abschaffung der traditionellen Anrufung in der Überschrift der Verfassung, „im Namen der heiligen, wesensgleichen und ungeteilten Trinität", die Nichtanerkennung der im ersten Abschnitt erwähnten grundlegenden Patriarchatsbestimmungen von 1850 und 1928 über die Verleihung der Autokephalie an die griechisch-orthodoxe Kirche und ihre Verwaltung sowie die durch Artikel 16 eingeführte Inanspruchnahme des Staates, das Erziehungswesen allein und ohne jegliche Bindung zur Kirche zu bestimmen, haben der Kirche und anderen offiziellen Institutionen Anlaß zu großer Beunruhigung und Besorgnis gegeben. Die durch die obigen Bestimmungen ausgedrückte „Neutralität" und Gleichstellung der Orthodoxie mit jeder anderen Religion kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier wichtige geschichtliche Fakten und Erfahrungen außer acht geblieben sind. Bei einer solchen Kritik geht es freilich nicht darum, der griechisch-orthodoxen Kirche gewisse Vorrechte einzuräumen, sondern vielmehr darum, daß durch solche Bestimmungen wie die des Verfassungsentwurfs die Bedeutung des Zusammenhangs von religiöser Freiheit und nationalem Bewußtsein für das griechische Volk völlig ignoriert wurde. Zwar muß zugegeben werden, daß die Kirche nicht mit der Nation identifiziert werden darf und kann, für griechische Verhältnisse jedoch hieße die Bedeutung des Zusammenhangs zwischen orthodoxer Kirche und griechischer Nation zu leugnen eine Verkennung der Realität und der geschichtlichen Erfahrung. Es darf nicht übersehen werden, daß 98 Prozent des griechischen Volkes der orthodoxen Kirche angehören und daß das sehr traditionsbewußte grie-

chische Volk nur schwer eine solche Stellung des Staates gegenüber seiner Kirche akzeptieren würde. Ein griechischer Staat, der wenn auch nur theoretisch die Möglichkeit einräumt, daß z. B. der Staatspräsident nicht der orthodoxen Kirche angehören muß, weil er sich durch den Verfassungsentwurf (Artikel 33) nicht zu einem solchen Bekenntnis verpflichtet, oder daß, ebenfalls theoretisch, in den Schulen Angehörige anderer Konfessionen und Religionen unterrichten können, wäre in den Augen des griechischen Volkes ein „nicht christlicher oder zumindest ein nichtreligiöser Staat", wie Professor Demetropoulos von der Theologischen Fakultät der Universität von Thessaloniki in seiner Stellungnahme zum Verfassungsentwurf sagt.[13] Er spricht damit aus, was griechische Mentalität und griechisches Traditionsbewußtsein empfinden, in denen noch ein Stück byzantinisches Erbe im Verhältnis von Kirche und Staat lebendig ist.

Eine solche Stellung des Staates gegenüber der orthodoxen Kirche in Griechenland würde ebenfalls der proselytistischen Propaganda anderer Konfessionen und christlicher Gruppen, trotz des ausdrücklichen Verbots durch Artikel 4, Abs. 7 des Verfassungsentwurfs, neue Türen öffnen, wie die Heilige Synode in ihrer Denkschrift und die Theologische Fakultät der Universität von Athen in der oben erwähnten Stellungnahme zum Verfassungsentwurf befürchten.

Betrachtet man die Bestimmungen des Verfassungsentwurfs in ihrer Gesamtheit, so kann man der Auffassung der Synode der Kirche von Kreta[14] zustimmen, die in den Verordnungen dieses Entwurfs hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zwar ein vollkommenes System theoretisch rechtlicher Bestimmungen sieht, das aber in keinerlei Beziehung zur griechischen Realität steht. Auch für die offizielle griechisch-orthodoxe Kirche besteht kein Zweifel darüber, daß es hier nicht um eine Trennung von Kirche und Staat schlechthin geht, sondern vielmehr um die Einführung des Systems der absoluten Staatsherrschaft, das heißt der völligen Unterordnung der Kirche unter den Staatsapparat. „Wir finden hier" (im Verfassungsentwurf), heißt es in der Denkschrift der Ständigen Synode der Hierarchie, „die Einführung des Systems des durch das Gesetz regierenden Staates in seiner extremen Form vor. Dadurch wird die Kirche in Form einer Organisation in den Staat eingeordnet, ohne daß dabei sichtbar wird, daß sie eine unentbehrliche geistige Überlebens- und Förderungskraft der Nation darstellt. Dies ist die Hauptintention des Verfassungsentwurfs."[15] Soweit die Position der offiziellen Kirche.

Es ist nicht zu verkennen, daß durch den Verfassungsentwurf eine möglichst weitreichende „Befreiung" des Staates von den Problemen und Sorgen der Kirche angestrebt wurde. Tatsache bleibt jedoch, daß diese Intention so extrem verfolgt wurde, daß dabei wichtige Aspekte kirchlichen Lebens und kirchlicher Auffassung der Orthodoxie in Griechenland nicht berücksichtigt wurden. Es wäre

gewiß falsch zu behaupten, die orthodoxe Kirche Griechenlands wäre fortschrittsfeindlich oder gegen jegliche staatliche Einmischung im Leben der Kirche. Im Gegenteil, sie selbst spricht für eine konstruktive Zusammenarbeit mit dem Staat, indem sie, wie oben gesagt, für die Einführung des Systems der Synallilia plädiert und sich bereiterklärt, dazu beizutragen, „daß die Verfassung Griechenlands dem orthodox-christlichen Griechenland angemessen sein wird, fortschrittlich dort, wo Fortschritt möglich ist, und zurückhaltend dort, wo Zurückhaltung geboten ist".[16] Ein Vergleich der Bestimmungen des Verfassungsentwurfs mit jenen der im Juni 1975 verabschiedeten Verfassung unter Berücksichtigung der Änderungsvorschläge der griechischen Synode zeigt deutlich, daß die Kritik der Kirche sowie der übrigen Stellungnahmen zum Verfassungsentwurf sich als durchaus konstruktiv bei der endgültigen Fassung der Bestimmungen des Gesetzgebers erwiesen haben. Dies soll im abschließenden dritten Abschnitt über die Verordnungen der vom Parlament verabschiedeten Verfassung gezeigt werden.

III.
DIE BESTIMMUNGEN DER VERFASSUNG VOM 9. JUNI 1975

Das Verhältnis von Kirche und Staat wird hauptsächlich durch die Artikel 3 und 13 der neuen Verfassung geregelt. Dabei ist zunächst zu erwähnen: Während Artikel 1 und 2 von den grundsätzlichen Bestimmungen sprechen und Artikel 3 allein im zweiten Abschnitt von den „Beziehungen zwischen Kirche und Staat" handelt, wird Artikel 13, der wichtige Aussagen bezüglich unseres Themas enthält, in die allgemeinen Bestimmungen des zweiten Teils über die individuellen und gesellschaftlichen Rechte eingeordnet. Darüber hinaus gibt es in der Verfassung auch eine Reihe von Einzelaussagen,[17] die wie unten zu zeigen sein wird zu demselben Fragenkomplex gehören.

Beginnen wir also mit den Bestimmungen von Artikel 3, Abs. 1 und 2 (Abs. 3 desselben Artikels betrifft die Übertragung der Heiligen Schrift in ein anderes griechisches Sprachidiom und ist für unsere Frage ohne Belang). Bei dem Versuch einer Auswertung der Aussagen von Artikel 3 fällt zunächst auf, daß auch hier eine schon in den Verfassungen von 1844, 1864, 1911, 1927 und 1952 gebrauchte Formulierung über die Anerkennung der Orthodoxie als eine Art „Staatskirche" wortwörtlich übernommen wurde. Dennoch kann ohne Einschränkung gesagt werden, daß durch Artikel 3, Abs. 1 wichtige neue Bestimmungen hinsichtlich der innerkirchlichen Verwaltung hinzugefügt wurden. Die bis dahin geltende allgemeine Formulierung früherer Verfassungen, „die griechisch-orthodoxe Kirche . . . ist autokephal . . . und wird von der Heiligen Synode der Hierarchie verwaltet", wurde durch folgende wichtige Bestimmungen ergänzt:

1. Die griechisch-orthodoxe Kirche steht in dogmatischer Einheit mit dem Ökumenischen Patriarchat und den übrigen orthodoxen Kirchen und ist verpflichtet, die Kanones der Apostel und der Synoden zu wahren. Das bedeutet, daß ihr durch die Verfassung die Ekklesiologie der gesamten Orthodoxie zur Pflicht auferlegt wird. Sie muß in dogmatischer Einheit zu den anderen orthodoxen Kirchen stehen, sonst läuft sie Gefahr, eine häretische Kirche zu werden. Die Kanones und die übrigen kirchenrechtlichen Aussagen sind keine abstrakten Bestimmungen, sondern vielmehr gesetzlicher Ausdruck des dogmatisch festgelegten Glaubens der Kirche, von denen auch das weitere innerkirchliche Leben und die kirchliche Verwaltung bestimmt werden, wobei jegliche Einmischung von außerkirchlichen Faktoren ausdrücklich untersagt wird.

2. Durch Artikel 3, Abs. 1 wird ebenfalls festgelegt, daß die griechisch-orthodoxe Kirche eine autokephale Kirche ist, die durch die Synode der amtierenden Bischöfe und durch die aus ihrer Mitte einzuberufende „Ständige Synode der Hierarchie" verwaltet wird. Einberufung und Zusammensetzung dieser Synode sowie kirchliche Verwaltung und Organisation sind – so der Gesetzgeber – gemäß der Charta der griechischen Kirche und den Bestimmungen des im ersten Abschnitt erwähnten Tomos von 1850 bzw. des ergänzenden Beschlusses des Ökumenischen Patriarchats von 1928 zu regeln. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese letzten Bestimmungen die bedeutendste Aussage für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat enthalten. Dadurch wird nicht nur die Gültigkeit der kirchenrechtlichen Bestimmungen anerkannt, sondern auch das Recht der Kirche auf Selbständigkeit und Selbstverwaltung. Die Anerkennung der Autokephalie für die griechisch-orthodoxe Kirche im Sinne der Bestimmungen des Ökumenischen Patriarchats bedeutet, daß die Patriarchatsdokumente nicht nur für die Kirche, sondern auch für den Staat bindend sind, der sie sich durch diese ausdrückliche Erwähnung und Bestätigung zu eigen macht. Wie diese Selbstverwaltung der Kirche aussehen soll, wird an Hand des folgenden Abschnittes aus dem Tomos von 1850 deutlich, der u. a. bestimmt: „Wir (das Ökumenische Patriarchat) haben als höchste kirchliche Gewalt eine Synode bestellt, die die kirchlichen Angelegenheiten im Sinne der göttlichen und heiligen Kanons *ungehindert und frei von jeder weltlichen Einmischung verwalten soll* . . . Was die innerkirchliche Verwaltung anbetrifft, beispielsweise bezüglich der Wahl und Weihe der Erzbischöfe, Zahl und Name ihrer Sitze, der Weihe der Priester und Diakone, der Trauung und Scheidung, der Verwaltung von Klöstern, der Ordnung und Ausbildung des Klerus, der Predigt des göttlichen Wortes . . ., all dies soll von der Heiligen Synode durch einen Synodalakt geregelt werden, der nicht im geringsten den heiligen Kanones der Heiligen Synoden, den traditionellen Bräuchen und den Bestimmungen der Orthodoxen Östlichen Kirche widerspre-

chen darf." Für das Verhältnis von Kirche und Staat bedeutet die Anerkennung der oben zitierten Patriarchatsvorschriften, daß die Aufsicht und Einmischung des Staates in alle innerkirchlichen Angelegenheiten endgültig aufgegeben wurde. Es wird nicht mehr die Auffassung des Verfassungsentwurfs (Artikel 4) vertreten, wonach die Kirche nicht nach den Bestimmungen und Verordnungen des Gesetzgebers, sondern einzig und allein auf der Basis der Bestimmungen der Kirche selbst verwaltet wird. Die Kirche stellt somit einen selbständigen Organismus innerhalb des griechischen Staates dar und kann ihre diesbezüglichen Forderungen gegenüber dem Verfassungsentwurf als erfüllt ansehen.

3. Was die Bestimmungen von Artikel 13 der Verfassung anbetrifft, so ist zu bemerken, daß auch hier die gleiche neutrale Haltung des Staates gegenüber der Kirche festzustellen ist. Die Anerkennung des Grundsatzes, „die Freiheit des religiösen Bewußtseins ist unantastbar", und die Gleichstellung aller Staatsbürger gegenüber dem Gesetz, ungeachtet der religiösen Überzeugung des einzelnen (Abs. 1), führt zwangsläufig zu der Feststellung, daß jede Religion in Griechenland die gleiche Existenzberechtigung und Bewegungsfreiheit wie die griechische Orthodoxie hat (Abs. 2). Auch in der Frage des Proselytismus wird die Intention des Staates deutlich, der griechisch-orthodoxen Kirche keine Vorzugsrechte einzuräumen. Der Vorschlag der Synode, „der Proselytismus und jeglicher Eingriff in die herrschende Religion (d. h. griechisch-orthodoxe Kirche) ist verboten" (Art. 1, Abs. 7 des Synodenentwurfs), wurde abgelehnt und statt dessen ein allgemeines Proselytismusverbot ausgesprochen (Art. 13, Abs. 2 der Verfassung).[18]

Wenn auch Artikel 3, Abs. 1 die Orthodoxie als Staatsreligion und Staatskirche anerkennt, so hebt doch Artikel 13 diese Vorrangstellung in dem Maße wieder auf, indem er sie de facto den übrigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften oder Religionen gleichstellt. Dafür spricht auch folgendes:

(1) Zwar wurde auf Vorschlag der Synode (vgl. den Synodenentwurf) die Anrufung „Im Namen der heiligen, wesensgleichen und ungeteilten Trinität" zu Beginn der Verfassung anders als im Entwurf doch übernommen, die Bestimmungen jedoch über Religion und Kirche, die sonst, um ihre Wichtigkeit zu betonen, immer in Artikel 1 der Verfassung enthalten waren, wurden hier zum ersten Male erst in Artikel 3 genannt.

(2) Ebenfalls wird zum ersten Mal nicht mehr von der Verfassung ausdrücklich verlangt, daß der Staatspräsident der griechisch-orthodoxen Kirche angehört (Artikel 31). Dasselbe gilt auch vom Antrittseid des Staatspräsidenten, der von nun an ihn zu keinem besonderen Treueeid gegenüber der griechisch-orthodoxen Kirche verpflichtet, wie dies der Synodenentwurf ausdrücklich forderte.

Sowohl Artikel 31 wie auch 33, Abs. 2 enthalten keine Vorschriften mehr über seine Religions- oder Kirchenzugehörigkeit (es genügt, daß er – wie auch die übrigen Parlamentarier – griechischer Staatsbürger ist). Die Tatsache jedoch, daß der Eid des Staatspräsidenten und der Parlamentarier mit der Anrufung der Heiligen Trinität beginnt, erfordert, daß der Staatspräsident zumindest dem Christentum angehört.

(3) Die neutrale Haltung der Verfassung gegenüber der Orthodoxie und die Gleichstellung aller Religionen wird auch dadurch unterstrichen, daß durch Artikel 16, Abs. 2 und 5 das gesamte Erziehungswesen im Gegensatz zu den Forderungen der griechischen Synode[19] von seiner Orientierung und Bindung an das „griechisch-christliche Ideal" losgelöst und zu einer rein staatlichen Aufgabe wurde.

Eine Zusammenfassung des bisher Gesagten führt uns zu den folgenden abschließenden Bemerkungen:

1. Die Stellungnahme der offiziellen griechischen Kirche sowie die Stellungnahme der Kirche von Kreta, der Theologischen Fakultät der Universität von Athen und die verschiedenen Stellungnahmen von Experten zum Verfassungsentwurf vom Januar 1975 haben dazu geführt, daß der griechisch-orthodoxen Kirche die bisher größte Selbständigkeit und Selbstverwaltung in ihrer Geschichte gesetzlich zuerkannt wurde.

2. Es kann mit Sicherheit gesagt werden, daß den Forderungen der griechischen Kirche nach einer Vorrangstellung gegenüber anderen Religionen oder kirchlichen Gemeinschaften nicht entsprochen wurde.

3. Der Verfassungsentwurf, die Diskussionen im Parlament und der endgültige Text der Verfassung zeigen deutlich, daß eine völlige Trennung von Kirche und Staat jedenfalls unter den jetzigen Verhältnissen nicht in Frage kommen kann.

4. Das sogenannte System „des durch das Gesetz regierenden Staates" wird endgültig aufgegeben.

5. Ebensowenig aber kann davon die Rede sein, daß durch die Verfassung das sogenannte System der Synallilia eingeführt wurde, wie die griechische Kirche in ihrer Stellungnahme vom 21. Oktober 1975 zu den Bestimmungen der Verfassung vom 9. Juni 1975 behauptet.[20] Auch die auf Bitten der Synode hin angeforderten Stellungnahmen von Experten[21] bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat nach der neuen Verfassung sprechen nicht, wie die griechische Kirche in ihrer oben erwähnten Stellungnahme behauptet, von einer Einführung dieses Systems.

6. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat liegen demnach in der Mitte zwischen dem System der Trennung von Kirche und Staat und dem der Synallilia.

ANMERKUNGEN

[1] P. Poulitsas, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, in: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Band 1, hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1960, S. 38. Über das Verhältnis von Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht siehe ausführlicher bei: J. Karmiris, Orthodoxe Ekklesiologie, Athen 1973, S. 705/757.

[2] Zit. nach P. Poulitsas, ebda.

[3] Ebda.

[4] Vgl. P. Poulitsas, ebda., S. 39/40.

[5] Dieser Ausdruck steht für den griechischen Begriff „Nomo kratousa Politeia", mit dem staatskirchliche Verhältnisse (Cäsaropapismus) umschrieben werden.

[6] Eine persönliche, offiziell freilich nicht approbierte deutsche Übersetzung der entsprechenden Bestimmungen des Verfassungsentwurfs sowie des Entwurfs der Hl. Synode wurde in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Neue Folge Nr. 5, II/1975, S. 22/24, veröffentlicht. Soweit zwischen diesen beiden Entwürfen und dem endgültigen Text der Verfassung Änderungen festzustellen sind, wurden diese in dem Aufsatz berücksichtigt.

[7] Vgl. die Stellungnahmen von A. Manesis, E. Chaliakopoulos, K. Babouskos und K. Rokophillos zur Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat nach der neuen Verfassung, in: Ekklesia (griech.) Nr. 19/20 (1975), S. 305 und 311.

[8] Zitiert nach der Stellungnahme von A. Manesis und K. Babouskos, a.a.O., S. 306.

[9] Deutsche Übersetzung der Denkschrift der Hl. Synode, in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche, a.a.O., S. 13/24a.

[10] In: Ekklesia (griech.) Nr. 3 (1975), S. 37; vgl. auch Informationen aus der Orthodoxen Kirche, a.a.O., S. 14/15.

[11] Diese Bezeichnung steht für ein Verhältnis von Kirche und Staat, in dem beide ihre Beziehungen als gleichberechtigte Partner regeln und kein Teil den anderen bevormunden darf.

[12] Nicht veröffentlichte Stellungnahme, die mir zusammen mit den Stellungnahmen der Synode der Kirche von Kreta und der von Ch. Demetropoulos, Professor für Ethik und christliche Soziallehre an der Theologischen Fakultät der Universität von Thessaloniki, vom Erzbischöflichen Generalvikariat der Erzdiözese von Athen dankenswerterweise zur Verfügung gestellt wurde.

[13] Ebda.

[14] Ebda.

[15] In: Ekklesia (griech.) Nr. 4 (1975), S. 62.

[16] Ebda., S. 64.

[17] So vor allem in den Artikeln 16, 31, 33 und 59 der Verfassung, die unter dem Titel „Die Verfassung Griechenlands" als Nr. 111, 9. Juni 1975, des offiziellen Regierungsblattes in Athen erschienen ist.

[18] In diesem Zusammenhang scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, daß noch während der Ausarbeitung der Verfassung, also Anfang 1975, die „Freien Evangelischen

Gemeinden" in Deutschland sich für die ersatzlose Streichung des Proselytismusparagraphen einsetzten. So hat z. B. die Zeitschrift „Der Gärtner" (Nr. 8 vom 23. Februar 1975, S. 152) in einem Artikel über „Religionsfreiheit in Griechenland?" die Befürchtung geäußert, daß jeder, der sich des Proselytismus verdächtig macht, mit einer Strafe zu rechnen hätte. Mit Bezug auf Artikel 4, Absatz 7 des Verfassungsentwurfs schreibt die Zeitschrift: „Auf Deutsch heißt das: Wer versucht, Andersgläubige zu ‚bekehren', also zum Wechsel ihrer Glaubensüberzeugung und vielleicht sogar Kirchenzugehörigkeit zu veranlassen, wird bestraft." Unter Hinweis auf das Recht zur Meinungs- und Versammlungsfreiheit auch für religiöse Minderheiten in Griechenland, das, wie oben gezeigt, weder von dem Verfassungsentwurf noch von der Synode noch auch von der endgültigen Verfassung bestritten wird, kommt die Zeitschrift zu der Feststellung: „Deshalb muß das Verbot des sogenannten Proselytismus aus dem künftigen Grundgesetz in Griechenland ersatzlos gestrichen werden." Diese Befürchtung hat sich auch der „Bund Freier evangelischer Gemeinden KdöR" zu eigen gemacht und darüber hinaus versucht, über das Außenministerium der BRD (Brief an Außenminister Hans Dieter Genscher vom 18. 2. 1975) auf die griechische Regierung entsprechenden Einfluß zu nehmen. Es ist hier freilich nicht der Ort, sich mit der Frage des Proselytismus und der Religionsfreiheit zu befassen. Wer jedoch die Verhältnisse in Griechenland kennt und über die proselytistischen Methoden und Erfolge anderer christlicher Gruppen in der Vergangenheit informiert ist, der kann mit Recht nicht für eine Aufhebung dieses Paragraphen plädieren. Außerdem ist es ein falscher Begriff von „Religionsfreiheit", wenn man in ihrem Namen Mission mit Proselytismus verwechselt.

[19] Vgl. Artikel 16 des Entwurfs der Hl. Synode, wonach das Erziehungswesen der Förderung des nationalen Bewußtseins auf der *Basis* der *Prinzipien* der *griechisch-christlichen Kultur* dienen soll.

[20] In: Ekklesia (griech.) Nr. 21/22 (1975), S. 349/350. Daß diese Behauptung zutrifft, hat sich bereits in zwei Fällen gezeigt: Erstens bei der Diskussion um die Reform des Ehescheidungsrechts und zweitens bei der unterschiedlichen Behandlung der Zeugen Jehovas in Griechenland. Vgl. dazu die Berichte in: Ekklesia (griech.), Nr. 23-24/1975 und 1-8/1976.

[21] Die Synode der Griechisch-Orthodoxen Kirche hat mit Schreiben vom 26. 6. 1975 folgende Experten um eine Stellungnahme zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat nach der neuen Verfassung gebeten:

a) den Metropoliten von Tyana und Professor für Kirchenrecht an der Universität von Thessaloniki Panteleimon,

b) die Professoren der Universität von Thessaloniki A. Manesis und K. Babouskos,

c) die Rechtsexperten Ch. Rokophillos und E. Chaliakopoulos,

d) den Rechtsberater der Griechisch-Orthodoxen Kirche, Theophanes Theodorakopoulos.

Diese Stellungnahmen sind in: Ekklesia (griech.) Nr. 19/20 (1975), S. 300-318, veröffentlicht worden.

Entwicklungspolitik als innenpolitisches Problem

VON KLAUS LEFRINGHAUSEN

Im Memorandum zur IV. Welthandelskonferenz in Nairobi (UNCTAD) haben die beiden Kirchen betont, daß sie nicht Anwalt für dieses oder jenes Wirtschaftssystem seien, daß sie aber als Kirchen in einem Land der Marktwirtschaft zumindest bemüht sein müßten, daß die Forderung nach mehr Marktwirtschaft bzw. die Forderung nach internationaler Marktwirtschaft ehrlicher werde. Man kann, so dieses Memorandum, nicht die Versuche der Entwicklungsländer, Rohstoffkartelle zu bilden, als Gefährdung von Marktwirtschaft brandmarken, wenn man nicht im gleichen Atemzug die zahlreichen Exportkartelle der Industrienationen beanstandet. Man kann auch nicht die Entwicklungsländer auf mehr Marktwirtschaft verpflichten wollen, wenn man die den Markt beeinträchtigenden Zölle der Industrienationen drastisch senkt oder nicht gleichzeitig sich für Korrekturen in der europäischen Agrarmarktordnung einsetzt. Die Kirchen messen also die Industrienationen an ihren eigenen Ansprüchen und zeigen auf, daß Marktwirtschaft zunächst Selbstverpflichtung zu fairem Welthandel bedeutet und daß sie keineswegs glaubhaft ist, wenn sie mit einem Vertrag vergleichbar ist, den Storch und Frosch miteinander schließen und in dem sie sich gegenseitig Freiheit der Nahrungsmittelsuche gewährleisten. Es spricht theologisch und politisch einiges für ein solches Vorgehen der Kirchen, die eigenen Ansprüche der Marktwirtschaft zum Maßstab kritischer Rückfragen zu wählen. Da dieses Memorandum auf die Welthandelskonferenz abgestellt war, wäre es sinnlos gewesen, Grundsatzdebatten über Planwirtschaft und Marktwirtschaft zu führen, denn keine Delegation hätte Vollmacht gehabt, darüber in Nairobi zu entscheiden. Es wäre nicht im Interesse der Entwicklungsländer gewesen, durch die Flucht in Grundsatzdebatten konkrete Entscheidungen zu umgehen.

Heinz Koppe wirft den Kirchen vor, sie glaubten „in naiv erscheinender Weise", die Unterentwicklung ganzer Kontinente mit dem Wundermittel Marktwirtschaft lösen zu können (epd Entwicklungspolitik 8/76). Mit keinem Wort haben die Kirchen das behauptet. Sie haben aber darauf hingewiesen, daß es ganz bestimmt kein Beitrag zur Entwicklung sein kann, Marktwirtschaft immer dann zu fordern, wenn es um Interessen der Industrienationen geht, und Marktwirtschaft zu denaturieren, wenn z. B. die Importe aus den Entwicklungsländern einheimische Produkte gefährden.

epd-Entwicklungspolitik erhebt in Nr. 7/76 den Vorwurf, die Kirchen würden jede Form von Handel mit den Entwicklungsländern gutheißen, und zitiert dagegen eine schweizerische Stimme, die unterscheidet zwischen Handel, der der Entwicklung nützt, und solchem, der den Entwicklungsländern durchaus schadet. Bei genauer Lektüre wäre aufgefallen, daß sich wie ein roter Faden durch das Memorandum die Feststellung zieht, Handel sei nur unter bestimmten Bedingungen sinnvoll. Die Bedingungen werden im einzelnen genannt. Offensichtlich basteln wir immer noch lieber an Feindbildern, als daß wir das zur Kenntnis nehmen, was der andere sagt. Daran haben die Ergebnisse der Friedens- und Konfliktforschung selbst bei denen, die sie vertreten, nicht viel geändert. Das Memorandum weist eindringlich darauf hin, daß uns durch die Industrialisierung der Entwicklungsländer ein Strukturwandel bevorsteht, der im Interesse der Entwicklungsländer nicht aufgehalten werden darf. Die Kirchen planen gemeinsam einen entwicklungspolitischen Kongreß, bei dem es vor allem um dieses innenpolitisch kontroverse Thema geht. Die Parteien verschweigen aus wahltaktischen Gründen dieses Problem immer wieder und bitten auf zahlreichen Akademietagungen die Kirchen, doch den Mut zu haben, dieses Thema in die politische Öffentlichkeit zu bringen. Die Vorbereitungen dazu haben begonnen. Doch wenn die Kirchen Unternehmer und Gewerkschaften auf das Strukturthema ansprechen wollen, werden diese vermutlich grinsend die Nr. 4/76 der Dritte-Welt-Information vom epd aus der Tasche ziehen, in der nachgewiesen werden soll, daß Strukturwandel eigentlich unnötig sei, weil er ja doch der Dritten Welt nicht hilft. Zur Begründung werden volkswirtschaftliche Halbwahrheiten aneinandergereiht, die weder dem Stand der Diskussion entsprechen noch den Forderungen, die die Entwicklungsländer nicht zuletzt auch auf den ökumenischen Konferenzen in Montreux erhoben haben. Wenn die Christen aus den Entwicklungsländern bei uns lesen, daß wir den Bestand unserer Beschäftigung retten wollen, indem wir mit linken und rechten Argumenten unsere Märkte abriegeln, werden sie an unserer Lernfähigkeit erheblich zweifeln.

Auf allen internationalen Konferenzen haben die Entwicklungsländer bisher gesagt: Es wird sich keine nennenswerte Entwicklung bei uns vollziehen können, wenn die Industrienationen nicht bereit sind, ihre Märkte für unsere Produkte zu öffnen. Das mag Schrumpfungsprozesse für einzelne Branchen, die unserer Niedrigpreiskonkurrenz nicht gewachsen sind, auslösen, doch da der Strukturwandel langfristig Industrienationen und Entwicklungsländern nützt, ist das das mindeste dessen, was wir von den Industrienationen erwarten können.

Doch Strukturbereinigung ist nicht nur das mindeste, sondern auch das schwerste. Es ist leichter, in Übersee Hilfe zu leisten, als Schrumpfungsprozesse

einzelner Wirtschaftssektoren mit all ihren innenpolitischen Komplikationen hinzunehmen oder gar aktiv vorwegzunehmen.

Die Entwicklungspolitik, insbesondere das Engagement der Kirchen, hat bisher viel guten Willen aktiviert. Mit gutem Willen allein läßt sich aber nicht einmal ein Motorrad reparieren, geschweige denn so etwas, wie die Kompliziertheit eines Strukturwandels einleiten. Wenn moralisierende Stimmen dazu übergehen, aggressiv-eifernd im Namen der Entwicklungsländer überzogene oder auch nur ungeschickt strukturpolitische Forderungen vorzutragen, dann werden sie den Strukturwandel eher verhindern als fördern. Andererseits darf das Struktur- und das Anpassungsproblem der Europäischen Wirtschaft aus dem entwicklungspolitischen Horizont der Kirchen niemals ausgeblendet werden. Es nimmt im Memorandum der beiden Kirchen zu UNCTAD IV einen breiten Raum ein und wird das zentrale Thema des Entwicklungskongresses sein, den die Kirchen für 1978 planen.

Strukturprobleme geben uns nicht nur die Entwicklungsländer auf, das Kieler Institut für Weltwirtschaft schätzt bis 1985 eine jährliche Freisetzung von 35 000 bis 60 000 Arbeitnehmern in der Bundesrepublik durch Importe aus Entwicklungsländern. Da die Entwicklungsländer dadurch Devisen verdienen und mit diesen Devisen Maschinen bei uns kaufen, entstehen jährlich etwa 20 000 Arbeitsplätze durch Exporte in die Entwicklungsländer. Es bleibt also ein Saldo von 15 000 bis 40 000 Freisetzungen. Wenn man davon ausgeht, daß die vom Konjunkturtief bereinigte Sockelarbeitslosigkeit bei 800 000 liegen wird, würde die von Importen aus den Entwicklungsländern verursachte, überwiegend vorübergehende Arbeitslosigkeit 3 bis 5 % der gesamten Arbeitslosigkeit ausmachen. Dieser Prozentsatz ist sehr gering, vor allem dann, wenn man bedenkt, daß die Exportchancen der deutschen Industrie ohne billige Zulieferteile aus den Entwicklungsländern wesentlich sinken würden. Der Exporterfolg der japanischen Industrie ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß die Japaner weitgehend Zulieferteile in den Entwicklungsländern fertigen lassen. Eine so exportorientierte Wirtschaft wie die unsrige würde die Arbeitsplätze gefährden, wenn sie im Glauben, Arbeitsplätze dadurch zu sichern, den Markt für Waren aus den Entwicklungsländern sperrt.

Diese Hinweise sind notwendig, weil innenpolitisch viel daran liegt, das Thema Strukturwandel zu entdramatisieren und zu verhindern, daß alle Ängste und politischen Widerstände, die der Strukturwandel auslöst, auf die Entwicklungsländer gelenkt werden.

Wenn man nach den Konsequenzen fragt, die der Strukturwandel mit sich bringt, dann wird oft mit einem Katalog von Forderungen geantwortet, die alle mit den Worten beginnen: Der Staat sollte ... Ich bewundere diesen ungebro-

chenen Glauben an die Möglichkeiten des Staates in einer Zeit, in der gleichzeitig und mit guten Gründen die These von der zunehmenden Unregierbarkeit der Gesellschaft diskutiert wird. Der Staat wird sowohl von den Betroffenen des Strukturwandels angerufen als auch von denen, die ihn fordern. Wer die Machtverhältnisse abschätzt, wird davon ausgehen, daß der Staat eher geneigt ist, Strukturerhaltung als Strukturwandel zu betreiben. Der anonyme und deshalb zu mehr Härte fähige Markt ist weit eher in der Lage, Strukturwandel zu betreiben als die von zahllosen Rücksichtnahmen geprägte Willensbildung des Staates. Wer Strukturwandel fördern will, darf deshalb nicht nach mehr Staat, sondern muß nach mehr Markt rufen. Keine Regierung kann es sich leisten, eine arbeitsintensive und deshalb wahlpolitisch interessante Branche mit dem Imperativ der Schrumpfung zu belegen, der Markt jedoch kann es und tut es, sofern er nicht durch öffentliche Erhaltungssubventionen oder zollpolitische Handelshemmnisse daran gehindert wird. Die Subventionsbereiche der Bundesrepublik der letzten Jahre sagen aus, daß höchstens 10% der Subventionen dem Aufbau neuer Fertigungsbetriebe dienten und daß 90% als Erhaltungssubventionen anzusehen sind. Es ist deshalb eine erhebliche Akzentverschiebung in der Subventionspolitik notwendig. Da zahlreiche Subventionen der Regionalförderung dienen, ist nur schwer auszumachen, welche Branchen letztlich mit diesen Mitteln begünstigt wurden. Eine wesentliche Forderung wäre deshalb die nach einer sektoralen Subventionsstatistik.

Die Weltwirtschaft entwickelt sich sprunghaft. Niemand kann abschätzen, welche Waren in welchen Mengen die Staatshandelsländer auf den Weltmarkt werfen. Ferner haben innerhalb weniger Jahre die Ölländer eine petrochemische und eine stahlerzeugende Industrie aufgebaut, die ebenfalls auf dem Weltmarkt neue Daten setzen werden. Schließlich gibt es Unsicherheiten in der Rohstoffversorgung. Das überfordert die Prognosefähigkeit der einzelnen Unternehmen und auch der staatlichen Wirtschaftspolitik bis hin zu den Bundes- und Landesraumordnungsprogrammen. Die oft und mit Recht geforderte Arbeitsmarktplanung kann deshalb auch nur auf sehr schwankendem Boden geschehen. Diese Prognoseunsicherheit veranlaßt das Kieler Institut für Weltwirtschaft, Negativlisten für Schrumpfungsbranchen, nicht aber Positivlisten für Wachstumsbranchen aufzustellen. Da Wachstumsbranchen qualitativ höhere Anforderungen an die Beschäftigten stellen als die arbeitsintensiven Branchen, ist eine bildungspolitische Vorbereitung zwar wichtig, konkret aber nur schwer zu realisieren.

Wenn es Investitionsmeldungen gäbe, die Hinweise auf die langfristige Planung der Unternehmen geben könnten, wäre manches leichter. Da solche Investitionsmeldungen aber als Vorstufe zur Investitionslenkung aufgefaßt werden, gibt es erheblichen politischen Widerstand gegen dieses wirtschaftspolitisch wich-

tige Instrument. Wegen der fehlenden Sektorprognose ist eine Berufsprognose kaum möglich. Es gibt nur eine Trendvermutung, die die Meß- und Regeltechnik, die Datenverarbeitung, den Prozeßanlagebau, den Werkzeugmaschinenbau, die Reaktortechnik und die Elektromedizin als wachstumsstark identifiziert. Da die Prognosefähigkeit des Staates und der einzelnen Unternehmen beschränkt ist, könnte die Errichtung eines Sachverständigenrates zur Begutachtung des strukturellen Wandels ein Schritt sein, der Ausgewogenheit und das notwendige öffentliche Echo seiner Aussagen miteinander verbinden könnte. In einem solchen Sachverständigenrat müßten die Industrieverbände und die Gewerkschaften durch je ein Mitglied vertreten sein, so daß die Kontroversen zwischen branchenpolitischen und volkswirtschaftlichen Aspekten jeweils verbandsintern auszutragen wären und die Gefahr öffentlicher Demagogie gemindert wird. Dieser Sachverständigenrat dürfte nicht nur vorhandenen Strukturwandel analysieren, sondern seine Hauptaufgabe bestünde darin, ihn rechtzeitig zu signalisieren und Vorschläge zur Milderung der sozialen Folgen vorzulegen.

Christlicher Widerstand in Südkorea

Von Zeit zu Zeit erreichen beunruhigende Nachrichten aus Südkorea die Öffentlichkeit, zumeist freilich nur im kirchlichen und ökumenischen Bereich.[1] Man erfährt von Konflikten zwischen Christen aus verschiedenen Kirchen und dem Regime, von offener Kritik an Mißständen und demokratiefeindlichen Regierungsmaßnahmen und von um so härteren Repressalien gegenüber den Kritikern, von Verhaftungen und Folterungen, von erzwungener Entlassung von Studenten und Professoren, von Verurteilungen zu langjährigen Zuchthausstrafen bis hin zu einer ganzen Reihe von Todesurteilen. Worum geht es in diesen Konflikten? Womit begründen gerade Christen und Repräsentanten der Kirchen ihren Widerstand? Handelt es sich um singuläre Vorgänge oder um Entscheidungen von grundsätzlicher Bedeutung, aus denen auch andere zu lernen haben? Dem soll im Folgenden anhand von Dokumenten und authentischen Äußerungen nachgegangen werden.

1. Zur Vorgeschichte der jetzigen Situation

Korea stand seit 1905 (nach dem russisch-japanischen Krieg) unter japanischem Protektorat, seit 1910 unter seiner Kolonialherrschaft, wurde 1945 selbständig, 1948 geteilt (im Süden Republik Korea, im Norden Demokratische Volksrepublik). 1950–1953 Korea-Krieg, eine UN-Streitmacht, in der Hauptsache getragen von den USA, übernimmt die Verteidigung Südkoreas. Aufgrund des Verteidigungsbündnisses mit den USA haben diese rund 40 000 Mann im Süden stationiert, heute unter ihrer eigenen Flagge. Gegen das autoritäre Regime Syngman Rhee erheben sich anläßlich seiner vierten Wiederwahl im April 1960 die Studenten, von denen 185 durch die Polizei niedergeschossen werden; Ergebnis aber ist Abdankung und Flucht von Rhee. Jedoch bereits 1961 Staatsstreich und Militärregime unter General Park, der dann Staatspräsident wird. Entscheidender Einschnitt dann im Oktober 1972, als Park die seitherige Verfassung von 1962, die nur zwei Amtsperioden für ihn zuläßt, aufhebt, Kriegsrecht verhängt, das Parlament entläßt und, begründet mit der nordkoreanischen Bedrohung, eine veränderte Verfassung, die „Yushin-Erneuerung", in Kraft setzt, die eine unbegrenzte Wiederwahl des Präsidenten ermöglicht, ihm diktatorische Vollmachten zum Regieren durch Notverordnungen gibt und die Trennung von Exekutive, Legislative und Judikative praktisch aufhebt. Gegen diese Außerkraftsetzung demokratischer Grundrechte, verbunden mit krasser sozialer Ungerechtigkeit und Korruption, wendet sich seit Anfang 1973 die Opposition, getragen von Studenten, überhaupt Intellektuellen, auch unterdrückten oppositionellen Politikern, und unter ihnen allen in erheblichem Maße von Christen, obwohl diese nur etwa 10% der Bevölkerung (35 Millionen) stellen. Als trotz Massenverhaftungen die Demonstrationen nicht endeten, stellte Park Anfang 1974 durch Notverordnungen jede Kritik unter schärfste Strafen. Damit erreichte der Konflikt seine äußerste Verschärfung.

2. *Die Begründung des christlichen Widerstands*

Darüber sind wohl erstmals grundsätzliche Ausführungen in einem „Manifest koreanischer Christen 1973", im März verfaßt, enthalten:

„... Das koreanische Volk schaut auf uns Christen und drängt uns in der gegenwärtigen schlimmen Situation zu einer Stellungnahme ... Wir glauben, daß wir von Gott, dem Herrn und Richter der Geschichte, zu Vertretern des gesamten Volkes bestimmt sind, für die Freilassung der Unterdrückten und unschuldig Leidenden zu beten ... Wir glauben, daß unser Herr Jesus Christus uns abverlangt, wie er in Judäa, mit den Armen und Ausgestoßenen zu leben und ihr Schicksal zu teilen; so wie Jesus vor Pontius Pilatus, dem Vertreter des römischen Imperiums, die Wahrheit bezeugt hat, so sind wir heute gerufen, den Herrschenden die Wahrheit zu sagen. Wir glauben, daß der Geist uns zwingt, nicht nur an der Verwandlung unseres eigenen Charakters, sondern auch an der Umgestaltung der Machtverhältnisse und an der Schaffung einer neuen Gesellschaft und Geschichte teilzunehmen ... Wenn die koreanische Kirche um Glaubensfreiheit kämpft, dann verteidigt sie eben diese Gewissensfreiheit für das koreanische Volk ..." [2]

Das Manifest trägt keine Unterschrift, auch nicht die einer kirchlichen Instanz; offensichtlich entstammt es der Initiative einzelner. Aber schon im Juli 1973 nehmen 21 Delegierte aus koreanischen Kirchen an einer ersten japanisch-koreanischen Konsultation unter Schirmherrschaft der beiden Nationalen Kirchenräte teil und sprechen in einer gemeinsamen Erklärung die kritischen Punkte an. Und bereits im September 1973 beschließt die Generalsynode der Presbyterianischen Kirche in der Republik Korea (PROK) eine Erklärung zum 20. Jahrestag ihrer Gründung, in der es heißt:

„Unsere Kirche sollte die introvertierte Tendenz, eine Tendenz, die nach innen gerichtet ist und die dem Trachten nach Überlegenheit zugrunde liegt, überwinden und nach außen gerichtet versuchen, sich unaufhörlich weiterzuentwickeln, zu verbessern und sich vorwärts zu bewegen ... Deshalb glauben wir, daß die Verkündigung Christi und seines Evangeliums unsere vornehmste Aufgabe ist ... Darüber hinaus sind wir entschlossen, unter Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft uns weiterhin um Einigung zu bemühen und persönliche Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen ... Wir hoffen deshalb, daß Korea ohne Verzögerung den Weg einer freien Demokratie beschreiten möge ..." [3]

Der Weg der Partnerkirche des EMS

Eine kurze Erläuterung über die genannte Kirche erscheint angebracht. Sie besteht erst gut 20 Jahre, und zwar infolge einer Trennung von der größeren Presbyterianischen Kirche in Korea. In der zitierten Erklärung zum 20. Jahrestag heißt es:

„Am 10. Juni 1953 machten wir einen mutigen Neuanfang. Wir waren bereit, eine neue geschichtliche Epoche heraufzuführen, indem wir die Tyrannei kirchlicher Autorität zurückgewiesen haben, die Freiheit eines christlichen Gewissens und der akademischen theologischen Forschung wahrten und gleichzeitig den lebendigen, ganzen Christus in allen Bereichen menschlichen Lebens bezeugten ..." [4]

Im folgenden Jahr wird in einer offiziellen Selbstdarstellung der Kirche, unterzeichnet von ihrem Generalsekretär, gesagt:

„Die koreanische Presbyterianische Kirche ist von Anfang an für ihren missionarischen Eifer bekannt geworden. Dieser Eifer war an eine sehr konservative Theologie gebunden. Die Presbyterianische Kirche in der Republik Korea (PROK) entstand 1953 als eine Heimat für jene Pfarrer und Gemeinden, die aus der Presbyterianischen Kirche von Korea um ihrer Unterstützung für die Theologische Hochschule Hankuk (THH) willen ausgestoßen worden waren. Die THH trat für eine stärker akademisch ausgerichtete theologische Arbeit ein und bestand auf der Erhaltung der Freiheit des christlichen Gewissens. Die THH entwickelte eine Methode der Ausbildung, bei der sich die Stärkung des Glaubens und die Förderung von Initiative und Kreativität in Wissenschaft und Handeln eng miteinander verbinden – eine wagemutige Loslösung vom doktrinären Typ theologischer Erziehung, wie er in Korea beherrschend ist.

Als Ergebnis dieser Entwicklung versuchte die PROK ein tiefes Verständnis für die Teilhabe an der weltweiten Kirche in die koreanischen Kirchen hineinzutragen. Gerade unsere Kirche hat die ökumenische Bewegung in Korea eingeführt und gefördert und darüber hinaus aktive Führungspersönlichkeiten für die regionalen, nationalen und weltumspannenden Kirchenräte zur Verfügung gestellt. Nachdem unsere Kirche von Anfang an Beziehungen mit Kirchen in Übersee, in USA, Kanada und Australien unterhalten hatte, fand sie sich plötzlich vollkommen abgeschnitten von diesen Gruppen sowie von der wichtigsten presbyterianischen Kirche in Korea wieder. Endlich im Jahre 1955 vereinigte sich die United Church of Canada (UCC) mit uns in unserem Ringen um ein Zeugnis, das mit unserem Gewissen übereinstimmt . . .

Zusätzlich zum raschen sozialen Umbruch, zum Aufeinanderprallen der Kulturen, zur wachsenden Ungleichheit und Ungerechtigkeit bedeutet die politische Unruhe unserer Gegenwart eine weitere große Herausforderung an unsere Kirche. Wir glauben, daß die Kirche sowohl Kirche in der Gesellschaft als auch Kirche im Heiligtum zu sein hat. Unter dieser Voraussetzung haben unsere Pfarrer in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen geredet und gehandelt. Mancher wurde aus diesem Grund verhaftet und viele andere stehen unter Verdacht.

Während dieser 20jährigen Geschichte der PROK haben wir die Vorstellung einer Kirche verwirklicht, die bereit ist, vieles für die Sache der sozialen Gerechtigkeit, der Ökumenizität und der Demokratie zu wagen. Wir kehren dieser Vorstellung nicht den Rücken, denn wir sind der festen Überzeugung, daß dies der Auftrag der Kirche ist. Wir haben jedoch erkannt, daß wir während unserer Betonung des obigen Aspektes den Auftrag, evangelisierende Kirche zu sein, vernachlässigt haben, ja daß wir in der Gefahr stehen, die wesentliche Beziehung der Reben zum Weinstock zu vernachlässigen, ohne die wir doch nur verdorren und sterben können. Wir sehen deutlich, daß wir zuerst in Christus stark sein müssen, um in der Welt wirksam zu werden . . ."[5]

Mit dieser Kirche steht das Evangelische Missionswerk in Südwestdeutschland (EMS) in partnerschaftlicher Beziehung. Aus ihrer Aktivität und der Tatsache, daß sie bei ihren nur rund 200 000 Gemeindegliedern eine erhebliche Zahl führender Mitarbeiter in den Gremien des Nationalen Kirchenrates (KNCC) und den größeren christlichen Arbeitszweigen wie Urban and Industrial Mission, Ge-

meinwesenarbeit, Christian Academy oder Studentenarbeit stellt, erklärt es sich, daß sie als erste und im besonderen durch die staatlichen Repressionen betroffen wurde.

Größere Gemeinschaft des Widerstands

Inzwischen aber haben die Kirchen des KNCC, der etwa die Hälfte der Protestanten im Lande in sich vereinigt und in dem auch die einstige Mutterkirche der PROK wieder mit ihr zusammenarbeitet, die entscheidenden Anliegen auf die gemeinsame Verantwortung genommen. So spricht die Erklärung der Menschenrechtskommission des KNCC vom November 1973 eine deutliche Sprache:

„... In der gegenwärtigen Situation werden die Menschenrechte kaltblütig mit Füßen getreten. In politischer Hinsicht wurde das Volk seiner Souveränität beraubt, die Demokratie ist nur noch die äußere Gestalt. Alle Freiheiten werden vorenthalten, wir sind sogar der Glaubensfreiheit beraubt. In dieser Situation müssen wir beschämt bekennen, daß die Haltung unserer Kirche bisher die eines passiven Zuschauers war, und sind nun fest entschlossen, die Durchsetzung der Menschenrechte mit der Gewinnung der Freiheit zu beginnen ... Wir Christen fassen deshalb folgenden Entschluß, um diese Probleme zu lösen: 1. Wir wollen uns um die innere Erneuerung der Kirche bemühen, damit sie eine Kirche des Evangeliums wird, das dem Unterdrückten Befreiung bringt. 2. Die Kirche wird sich nicht nur um das Heil des Einzelnen kümmern, sondern auch um das gesellschaftliche Heil, um die Menschen aus der Gefangenschaft böser Strukturen herauszuführen. 3. Die Kirche wird ihre ganze Kraft darauf konzentrieren, die Menschenrechte durchzusetzen ..." [6]

Aber Engagement und Zusammenarbeit führen nicht nur Glieder verschiedener reformatorischer Kirchen zusammen. Da es um Menschenwürde und Gewissensfreiheit für alle geht, stehen die Engagierten über die Grenzen der Konfessionen und der Religionen hinaus zusammen. Verschiedene Erklärungen und Aufrufe um die Jahreswende 1973/74 tragen die Unterschriften des Generalsekretärs des KNCC und evangelischer Professoren neben denen zweier katholischer Bischöfe, eines buddhistischen Mönchs, eines evangelischen Schriftstellers und eines katholischen Dichters, die Namen von Journalisten und Anwälten neben Politikern und Theologen, ein sichtbares Zeichen für die umfassende Gemeinsamkeit des Widerstandes. Und für die Christen ist dies nicht nur das pragmatisch Naheliegende, sondern geistlich begründet. Ein Passus in der bedeutsamen „Theologischen Erklärung koreanischer Christen" vom November 1974 scheint mir ein Hinweis darauf zu sein:

„... Christus kam nicht in die institutionelle Kirche, sondern er kam in diese Welt, in die Mitte der Geschichte. Diese Tatsache bezeugt, daß die Geschichte der Rettung durch Gott alles Menschliche umgreift. Darum nennen wir diese Tatsache die MISSIO DEI ..." [7]

Aber nicht nur die Gemeinsamkeit des Widerstandes um des Gewissens willen hat diese Menschen verschiedenster Herkunft zusammengeführt, sondern dann auch die Gemeinschaft des Leidens: Der katholische Bischof CHI Hak Sun wurde ebenso wie der Leiter der Gemeinwesenarbeit, der Presbyterianerpfarrer PARK Hyung Kyu, wegen „Anstiftung zum Regierungssturz" zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt, wenn auch mit Rücksicht auf weltweite Proteste später unter Vor-

behalt freigelassen, der erwähnte Dichter KIM Chi Ha zu lebenslänglicher Haft „begnadigt", während die sechs anderen, mit ihm zusammen als angeblich revolutionäre Kommunisten zum Tode Verurteilten, hingerichtet wurden. Dies nur einige Beispiele. Wie der Katholik KIM Chi Ha die Rolle der Kirchen in dem allen sieht, zeigen seine Worte aus dem Gefängnis:

„... Die Intrige des Park-Regimes richtet sich nicht gegen mich als einzelnes Individuum, sondern gegen die ganze Bewegung, die sich um den Wiederaufbau der Demokratie bemüht, und gegen beide Kirchen, die protestantische und die katholische, die den Kampf um die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit aufgenommen haben ..." Und: „... Für unser in die Finsternis und zum Schweigen gezwungenes Volk ist die Kirche nun zu einer reinen Quelle mitten in dem trüben Strom und zu einer leuchtenden Fackel in der Dunkelheit geworden, zu der es voller Hoffnung aufblickt ..." [8]

Zweifellos haben die Kirchen durch Beweise der Solidarität mit den Unterdrückten und Rechtlosen in hohem Maß an Achtung und Vertrauen gewonnen. Nur mit Erschütterung kann man Berichte über den Zustrom zu spontanen Gebetsgottesdiensten für Verhaftete und Verurteilte und deren Angehörige in den letzten Jahren lesen.[9] Dennoch wird man nicht von *den* Kirchen oder *der* Kirche als einer Einheit des Widerstandes sprechen können, auch nicht bei der PROK. Die Engagierten sind wohl überall nur eine Minorität, so gewiß es schon ein wesentlicher Unterschied ist, ob die offiziellen Organe der Kirche hinter ihnen stehen oder nicht. In jedem Fall stehen sie in der Auseinandersetzung mit der Macht überkommener christlicher Traditionen, deren Stimmen bei wachsendem staatlichen Druck gegen die Engagierten – und wie man annehmen muß, auch auf unmittelbares staatliches Verlangen – in letzter Zeit deutlich hörbar geworden sind.

3. Widerspruch und Ablehnung des politischen Zeugnisses

Aus den verschiedenen Erklärungen der engagierten Kirchen und Christen wird bereits etwas von den Widerständen deutlich, mit denen sie sich ständig auseinanderzusetzen haben.

Widerstände aus der Tradition

Sehr konservative Theologie, wesentlich geprägt durch amerikanische, kanadische und australische Missionen, ausgesprochen pietistische Tradition, introvertierte Tendenz und Jenseitsbezogenheit werden genannt. In „Grundsätzen der Mission" der PROK vom September 1973 heißt es sehr pointiert:

„Der vorherrschende christliche Lebensstil in Korea war fanatisch und jenseitsbezogen, gesetzlich und autoritär. Dieser verzerrten Sicht hielt unsere Kirche das Prinzip der Inkarnation als Basis christlichen Lebens entgegen. Wir betonten die positive Bedeutung des Lebens in der Welt. Wir betonten, wie wichtig die Teilnahme der Kirche an sozialem und politischem Handeln ist, und versuchten, die negative Einstellung der Welt gegenüber, bei der man nur nach den Segnungen einer kommenden Welt trachtet, zu überwinden." Praktisch bedeutet das z.B.: „Es ist nicht recht, die Leute auf dem Lande zu drängen, sich mit den Unannehmlichkeiten des Lebens, mit Armut, Ungleichheit und Ungerechtigkeit, von denen sie infolge sozialer Bedingungen unterdrückt werden, um ihres Glaubens willen abzufinden. Statt dessen muß die Kirche den Menschen beibringen, die

sozialen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zu ändern, gegen die Mißhandlung der Menschlichkeit zu protestieren und ein schöpferisches Leben und einen Gemeinschaftsgeist als Lebensprinzipien aufzubauen."[10]

Es war zu erwarten, daß das Regime solche Auffassungen als Angriff auf seinen Absolutheitsanspruch mit allen Mitteln unterdrücken würde. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß man sich zugleich der Vorteile einer traditionellen Christlichkeit bewußt wurde und sich zur Begründung der eigenen Position in einem zu 90% nichtchristlichen Land sogar christlicher Argumente zu bedienen begann. War es schon interessant, daß Billy Grahams Großevangelisation im Sommer 1973, entgegen der sonstigen Abneigung in der Dritten Welt gegen christliche Massenveranstaltungen, jede Förderung erfuhr – koreanische Freunde bezeichneten die Tatsache, daß dabei insgesamt gegen eine Million Menschen zusammenkam, geradezu als Wunder, beurteilten jedoch die Verkündigung nur als Erschwerung und Rückschlag –, wurde im folgenden Jahr das Bündnis des Staates mit einer traditionell unpolitischen Theologie offenkundig.

Die Gehorsamsforderung des Regimes

In den gleichen Tagen des November 1974 erschienen mehrere Dokumente, deren Anlaß und Gegenstand bereits aus dem Titel ersichtlich ist: eine Erklärung der Vereinigung koreanischer Christen zum Schutz der Demokratie „Wir fordern die Rücknahme der Rede des Ministerpräsidenten über die Kirche"[11], die Erklärung des KNCC „zur kürzlichen Äußerung koreanischer Regierungsmitglieder über das Christentum"[12] und in gleichem Zusammenhang die schon zitierte „Theologische Erklärung koreanischer Christen"[13] Die Regierungsäußerungen können nur aus ihnen geschlossen werden. Aber wie zum Beleg dafür, daß es sich nicht um Mißdeutungen handelt, erschien wenige Tage später eine Gegenerklärung eines „Verbandes christlicher Kirchen in Korea"[14], in der der KNCC als „Minderheitsorganisation mit ihren regierungsfeindlichen Äußerungen und ihren unbiblischen Behauptungen" bezeichnet, im übrigen uneingeschränkt die Regierungsposition vertreten und noch biblisch zu begründen versucht wird. Zur Verdeutlichung seien die Aussagen in wesentlichen Punkten einander gegenübergestellt.

Vereinigung zum Schutz der Demokratie: „Ministerpräsident KIM unternahm den Versuch, die Christenheit als ein rein politisches Werkzeug zu mißbrauchen. Er ist des Glaubens, daß die Legitimität des Yushin-Systems (Erneuerung) von Gott komme ... Weiter wird die Forderung aufgestellt, daß man den Autoritäten blind zu gehorchen habe. Er zitierte sogar die Bibel ..."

KNCC: „Alle Gewalten sind von Gott bestimmt (Römer 13,1–7). Dieses Bibelzitat zeigt die Grenzen der politischen Autorität auf sowie das Wesen ihrer Legitimität ... Aber wenn die eingesetzte Macht die Gerechtigkeit Gottes preisgibt, ihre Grenzen überschreitet und den vom Volk übertragenen Pflichten gegenüber untreu wird, dann müssen die Christen als Zeugen des Wortes Gottes die Verantwortung dafür übernehmen, diese Macht zu kritisieren und zu korrigieren ..."

Gegenerklärung: „Der KNCC bringt in seiner Erklärung ein Glaubensverständnis zum Ausdruck, wonach der Staat eine von Gott gegebene Schöpfungsordnung der menschlichen Gesellschaft sei, jedoch mit einem Vorbehalt. Wir aber

sind der Meinung, daß hier kein Vorbehalt zulässig ist. Wir glauben vielmehr, daß Jesus die Haltung der Christen der weltlichen Macht gegenüber eindeutig geklärt hat, indem er sagte: ‚So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist' ..."

Oder zum Verständnis von Staat und Kirche:

KNCC: „Wenn wir uns anhand der Geschichte daran erinnern, daß sich das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche herausbildete, um die Verabsolutierung politischer Macht wegen der symbiotischen Vermischung von politischer Gewalt und religiöser Autorität zu verhindern und um das politische Regime davon abzuhalten, eine bestimmte Religion bevorzugt zu behandeln, dann gibt es ... keinen Grund zu fordern, daß die Kirche schweigen soll zu allem, was das politische Regime auch unternehmen mag."

Die Theologische Erklärung fügt dem gleichen Gedanken hinzu: „Die Trennung von Politik und Religion, Staat und Kirche kann aber nicht bedeuten, daß der Gegenstand und der Bereich der Religion und der Politik getrennt sind. Die alttestamentlichen Propheten haben gegen gewaltige Wirtschaftsmächte, gegen politische Gewalt und gegen Korruption gekämpft ... Hierher gehört auch Jesus, unser Retter, der eher die soziale Gerechtigkeit einem gesetzlichen Gottesdienst überordnete." Oder: „Die Regierung will in Zukunft die religiöse Einstellung kontrollieren. Allein aus diesem Grunde spricht sie andauernd von der Trennung von Religion und Politik sowie von den Grenzen und dem Rahmen der Religion ... Der Ministerpräsident redet, als repräsentiere die gegenwärtige Regierung Gott, und er spricht die Warnung aus, daß jede der Regierungspolitik gegenüber kritische Missionsarbeit bestraft werde. Dies ist eine radikale Herausforderung der Mission der christlichen Kirche."

Die Gegenerklärung jedoch: „Wir stehen fest auf dem Standpunkt, daß in einer demokratischen Gesellschaft Politik und Religion streng zu trennen sind. Dies Verständnis gründet sich auf das Wort aus Röm13: ‚Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet'. Die römische Regierungsform war zu der Zeit, als der Apostel Paulus den Römer-Brief verfaßte, eine Monarchie, die mit Waffengewalt die Welt eroberte. Hätte die Kirche damals der römischen Regierung gewaltsam Widerstand geleistet, würde die Kirchengeschichte heute ganz anders aussehen. Da der Existenzgrund der Kirche nicht im weltlichen Machtkampf, sondern in der Erlösung der menschlichen Seele liegt, haben Jesus und der Apostel Paulus ihre ganze Kraft dafür eingesetzt, sowohl die Seele der Besatzer als auch der Besetzten von Sünde und Tod zu erlösen."

Die kommunistische Gefahr

Zur kommunistischen Bedrohung, deren notwendige Abwehr von niemandem auch unter den Engagierten bestritten wird, heißt es unter Hinweis auf die Unterdrückung jeder freien Meinungsäußerung in der *Theologischen Erklärung:*

„Unter dem Vorwand der Bedrohung durch das nordkoreanische kommunistische System beansprucht die Regierung angeblich im Namen der Freiheit alle Kontrolle. Dadurch jedoch wird der Grund für den Kampf gegen den Kommunismus verdunkelt. Es gibt keinen Weg mehr, die sich im Innern ereignende Ungerechtigkeit und Korruption anzuklagen ..."

In der *Gegenerklärung* wird die Bedrohung ausführlich geschildert und dazu gesagt: „Drittens können es sich die Kirchen nicht leisten, ihre staatsbürgerliche

Verantwortung für die nationale Sicherheit zu vernachlässigen ... Wir müssen es als eine dem Feinde nutzende Handlung betrachten, wenn einige Kirchenführer trotz dieser Lage an aufrührerischen Demonstrationen teilnehmen, die die Eintracht zwischen Regierung und Bevölkerung stören ..."

Natürlich konnte bei dem christlich motivierten Widerstand von Aufruhr, Machtkampf oder Gewalt keine Rede sein, und daß jene Gegenerklärung diese Vokabeln des Systems selbst enthält, kennzeichnet ihren Geist.

Es war zu erwarten, daß die letztgenannte zentrale Begründung des diktatorischen Regimes, die unmittelbare kommunistische Bedrohung, mit dem Zusammenbruch von Südvietnam und der dadurch ausgelösten Unruhe im ganzen ostasiatischen Raum einschließlich der nordkoreanischen Aktivitäten neuen starken Auftrieb bekommen mußte. Es war wohl auch nicht zufällig, daß im Frühjahr 1975 zugleich eine neue Welle von Terrorurteilen und Hinrichtungen aufgrund durch Folter erzwungener „Geständnisse" zu verzeichnen war. In den gleichen Tagen schien dem Regime offenbar die Stunde zu einem Schlag gegen den mißliebigen KNCC gekommen: Generalsekretär KIM Kwan Suk und drei weitere Verantwortliche der Gemeinwesenarbeit in Seoul wurden verhaftet und diesmal eines kriminellen Delikts, der „Veruntreuung von Missionsgeldern" angeklagt.[15] Sie hatten Mittel von „Brot für die Welt" – übrigens unter ausdrücklicher Legitimierung durch die Stuttgarter Zentrale – auch für notleidende Familien verhafteter Mitarbeiter oder deren Verteidigung oder für Kurse zur Weiterbildung von Mitarbeitern der Urban and Industrial Mission verwendet. Alles deutet darauf hin, daß auch innerkirchliche, regimetreue Gegner ihre Hand im Spiel hatten; schon die Verwendung des Begriffs „Missionsgelder" im Sinn der Anklage ist höchst aufschlußreich.

Das Bündnis der politischen Macht mit einem bestimmten Typ christlichen Konservatismus wurde erneut durch die Meldung deutlich, daß die Regierung durch eine – ob erbetene oder angebotene – Dokumentation der sogenannten „Gegenökumene" McIntires Unterstützung erhielt, mit der erwiesen werden sollte, daß der Ökumenische Rat kommunistisch oder prokommunistisch sei, und damit auch der KNCC und alle, die ökumenische Programme in Südkorea fördern, dem gleichen verleumderischen Verdacht ausgesetzt wurden.[16] Schon im November 1974 hatte übrigens der KNCC beklagt, „daß Carl McIntire ... unter der Schirmherrschaft der Regierung so publiziert worden ist, als wäre er ein Repräsentant der zentralen christlichen Tradition".[17] Jetzt forderte der KNCC „sofortige Einstellung des Planes zur Spaltung der Kirche und Schaffung von Mißtrauen innerhalb der koreanischen Kirche sowie zwischen dem koreanischen Volk und den Kirchen in aller Welt durch die Verdächtigung der Veruntreuung von Hilfsgeldern ... Die Missionstätigkeit der Kirche und die Verwendung von Missionsgeldern gehört in die Verantwortung der Kirche."[18] Im Blick auf die Erschütterung durch die Ereignisse in Südvietnam sah sich die PROK zu einer Erklärung veranlaßt, in der, ohne die Gefahr zu verharmlosen, erneut die einzig wirksame Abwehr aufgezeigt wird:

„Wir müssen uns um unserer nationalen Sicherheit und dauernden Entwicklung willen schützen gegen den grausamen Kommunismus, der sich auf Atheismus gründet, und eine Invasion von seiner Seite verhindern. Deshalb bemüht sich die Kirche mit aller Kraft um eine einheitliche nationale Meinungsbildung über ein

demokratisches System, in dem die Wirklichkeit von Freiheit und Gerechtigkeit bestimmt ist. Ausbeuterische Bedingungen der Gesellschaft, die die Brutstätte für den Kommunismus sind, sind die üblichen traditionellen Einfallstore für indirekte kommunistische Invasion", und dann werden die Kluft zwischen arm und reich, die Trennung von Volk und Regierung durch eine diktatorische Politik der Gewalt und des Geheimdienstes und der Zorn des Volkes wegen Korruption und Unehrlichkeit der Bürokratie unverblümt beim Namen genannt.[19]

Die Moon-Sekte

Die vom Regime gewünschte Unterstützung gegen den Kommunismus sah freilich anders aus. Unter dieser Devise meldete sich die höchst fragwürdige Moon-Sekte oder sogenannte „Vereinigungskirche" – in Wahrheit eine religiös verbrämte ideologische Kampforganisation – im Juni 1975 zu Wort. In einer Riesenversammlung von über einer Million Menschen in Seoul betete man für eine „heilige Verantwortung, ihr Heiliges Land vor der kommunistischen Aggression zu sichern".

Moon selbst erklärte, daß „Gott es den nordkoreanischen Kommunisten niemals erlauben wird, den Süden zu unterdrücken, weil Gott die Republik Korea von allen Ländern am meisten liebt", und die über 1000 ausländischen Teilnehmer versicherten: „Wir, die Mitglieder der Vereinigungskirche, International, erklären, daß, sollten die nordkoreanischen Kommunisten jemals in den Süden Koreas eindringen, wir sofort eine freiwillige Armee von ‚Kreuzfahrern' organisieren, um unser Heiliges Land zu erhalten und zu verteidigen."[20]

Eine Missionskonferenz der PROK sah sich daraufhin veranlaßt zu erklären: „Wir müssen klarstellen, daß die Heilig-Geist-Vereinigung (Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity) zur Vereinigung der Weltchristenheit (sog. Vereinigungs-Kirche) und andere wildwuchernde unechte Missionsorganisationen zu Feinden der wahren Verkündigung des Evangeliums werden, und wir beschließen, sie zu bekämpfen."[21]

Wenn man fragen möchte, ob damit der Sache nicht zuviel Gewicht beigelegt wird, darf man doch nicht unterschätzen, welche Verwirrung in der dortigen Situation erneut in unkritische christliche Kreise hineingetragen wurde, die sich von ihrer konservativen Grundhaltung her nur bestärkt fühlen mußten in der Meinung, Christen hätten in allem ihrer Obrigkeit untertan zu sein und die Opponierenden seien nichts anderes als irregeleitete Revolutionäre.

Innerkirchliche Kritiker

Bedenklicher noch war ein unmittelbar gegen den christlichen Widerstand gerichtetes innerkirchliches Dokument vom Juli 1975, eine „19-Kirchenführererklärung" mit Namen und Rangbezeichnungen aus fast allen nichtkatholischen Denominationen. Darin stehen die Sätze:

„In diesen Jahren haben auch einige Kirchenführer Erklärungen und Proteste gegen die Politik der Regierung veröffentlicht. Sie behaupten darin, daß die Regierung die Menschenrechte verletze und die Glaubensfreiheit einschränke. Wir bedauern, daß einige dieser Kirchenführer verhaftet und zwei ausländische Missionare aus Korea ausgewiesen wurden. Als über diese Vorfälle im Ausland Bericht erstattet wurde, geschah dies auf unzulängliche Weise. Es mußte der Ein-

druck entstehen, als würden koreanische Kirchen von der Regierung schwer unterdrückt und verfolgt. Das Gegenteil ist der Fall. Die Regierung hat sich nicht in Glaubensgrundlagen und das Leben der Kirchen eingemischt. Die Missionstätigkeit wird wie üblich in Freiheit und ohne bedeutsame Einschränkungen weitergeführt. Wenn es überhaupt Beschränkungen gibt, dann nur wegen der politischen Spannungen, in denen sich die Republik Korea zur Zeit befindet. Diese Beschränkungen sind jedoch unvermeidbar, zeitlich begrenzte Maßnahmen, und wir glauben und hoffen, daß sich diese Situation in absehbarer Zeit normalisieren wird ... Wir anerkennen, daß die Kirchen in der gegenwärtigen koreanischen Situation ohne die Souveränität der Republik Korea nicht existieren könnten. Wir betrachten die Verteidigung unseres Glaubens und der staatlichen Sicherheit als unsere primäre Aufgabe in dieser Zeit. Sowohl als Christen, wie auch als Bürger dieses Landes glauben wir, daß die verantwortliche Durchführung beider Aufgaben das erste Prinzip unseres christlichen Lebens ist."[22]

Schon unmittelbar nach Erscheinen dieser Erklärung wiesen die Sprecher der Mitgliedskirchen des KNCC auf den rein privaten Charakter der Aktion hin: weder von der Existenz einer „Vereinigung koreanischer christlicher Kirchenführer" noch von der beabsichtigten Erklärung hätten die Kirchen Kenntnis erhalten. Zudem stellte sich heraus, daß Namen und Titel einzelner Unterzeichner ohne deren Wissen mißbraucht worden waren, so daß man nur vermuten kann, daß die Erklärung unter Druck zustande gebracht wurde.

Die danach im September tagende 60. Generalversammlung der PROK, zu der der zu den Unterzeichnern gehörende ausscheidende Moderator nicht erschien, umriß noch einmal, ohne jene Erklärung direkt zu nennen, die Haltung der Kirche zu den brennenden Fragen. Nach einem klaren Bekenntnis zu dem als prokommunistisch verdächtigten ÖRK heißt es dann zum Thema Freiheit der Mission:

„Wir wehren uns ferner dagegen ..., das Heil Gottes, das uns durch Jesus Christus gebracht worden ist, in ein individuelles Heil und ein soziales Heil auseinanderzureißen. Die Aufgabe unserer Mission besteht vielmehr darin, das Evangelium von Jesus Christus dem ganzen Mann und der ganzen Frau zu verkündigen, da beide Leib und Seele (Geist) haben ... Von diesem umfassenden Gesichtspunkt aus weigern wir uns, die Freiheit unserer missionarischen Aktivität auf gottesdienstliche und evangelistische Aktivitäten einzuschränken. Wir können Gottesdienst und Evangelisation nicht von den Ereignissen trennen, die sich in der Welt, in der wir leben, abspielen. Darum schließt die Freiheit der Mission die Freiheit mit ein, Tätigkeiten in allen Lebensbereichen auszuüben, in die uns unsere missionarische Aktivität hineinnimmt. Es gibt einige Kirchenglieder, die unter ‚Mission' das Werk der Kirche in Beziehung zu körperlosen Seelen verstehen, zu einem Himmel ohne Erde, zu einer Zukunft ohne Gegenwart, zu einem Individuum losgelöst vom sozialen Kontext, in dem es lebt. Es ist bedauerlich, daß solche Christen unsere Missionspolitik mißverstehen, indem sie diese als rein politische Meinung ansehen ... Wir sind der Leib Christi für die Mission und nicht für politische Aktivitäten. Darum ist es nicht nur die Macht des Kommunismus, der wir zu widerstehen haben. Öffentlich anprangern werden wir jeden Menschen oder jedes von Menschen gemachte System, welches sich selber vergötzt, und jede Ideologie oder Macht, die den Menschen entwür-

digt und unterdrückt ... Wir sind bereit, mit denen, die eine andere Auffassung haben als wir, einen aufrichtigen Dialog zu beginnen ...“ [23]

Die Hintergründe der Haltung jener Andersdenkenden kennzeichnet ein zur Zeit in der Bundesrepublik lebender Koreaner so:

„... Antikommunismus ist in Süd-Korea ... seit 1945 eine Art Moral. Präsident Park kann deshalb sagen: ‚Antikommunisiert und eint!‘ Berühmte koreanische Geistliche folgen Präsident Park in dieser Überzeugung und sublimieren den Glauben wie er in einem antikommunistischen, dogmatischen Verhalten, das sich bis in Massengebetsveranstaltungen auswirkt ... Christen Koreas müssen über den leeren Antikommunismus-Begriff wegkommen und nach dem Willen Gottes fragen ... Koreaner, auch Christen, leiden unter der weit verbreiteten buddhistisch-schamanistischen Welt- und Lebensanschauung ... Leiden, Armut und Unterdrückung sind Mächte mit fataler Gewalt, man muß sie erdulden ... Der Wille zum Leben, zur erneuernden Mission und totalen Veränderung des Menschen durch Glauben und Liebe wird unter dem Einfluß dieses alten, fatalistischen Glaubens vergiftet. Viele Kirchen verkündigen mehr Fatalismus als freimachende Botschaft. Sie liegen auf einer Ebene mit unserer Regierung. Es bleibt also dabei: Wie seit 90 Jahren werden auch heute in Korea nur solche Christen unterdrückt, die die oben zitierten Probleme durchschaut haben und die sich von Christus in die Welt senden lassen, um sie durch Liebe zu befreien und zu erneuern ...“ [24]

4. Solidarität mit den Bedrängten

Die Missionssynode des EMS hat im Oktober 1975 die Bedrängten erneut ihrer Verbundenheit versichert und auch die andersdenkenden Christen gebeten, „ernstlich zu prüfen, welches Zeugnis Jesus Christus von den Seinen in solcher Lage fordert“:

„Von seiten der Regierung und auch von manchen Christen wird ihnen (den Bedrängten) vorgeworfen, statt ihre ganze Kraft für die Erlösung der Seelen einzusetzen, hätten sie Religion und Politik nicht streng getrennt und nutzten damit dem kommunistischen Feind, vor dem Südkorea zu verteidigen primäre Aufgabe auch der Kirche in dieser Zeit sei. Demgegenüber sind unsere Brüder der Überzeugung, daß der kommunistischen Gefahr aus Nordkorea, die auch uns bewußt ist, nur recht begegnet werden kann, wenn Ungerechtigkeit und Mißachtung des Menschen im eigenen Bereich bekämpft werden. Sie sind davon durchdrungen, daß die Kirche in ihrer missionarischen Verantwortung Seele und Leib, Individuum und gesellschaftliche Nöte nicht voneinander trennen darf und daß ihre Sorge dem ganzen Menschen gilt. Wir nehmen ernst, was sie selber bekennen: ‚Wir Christen in Korea treiben heute Mission im politischen und gesellschaftlichen Bereich nicht deshalb, weil wir nicht wüßten, daß das Reich Gottes als ein Geschenk von Gott, nicht aber durch menschliche Anstrengungen zu uns kommt, und daß politische und gesellschaftliche Aktivitäten letzten Endes eine wirklich ideale Gesellschaft nicht schaffen könnten. Wir treiben diese Mission vielmehr nur, weil wir in den alttestamentlichen Propheten und bei den neutestamentlichen Aposteln, bei den Zeugen und Märtyrern in der Geschichte der christlichen Kirche und vor allem in der Missionsarbeit Jesu Christi das Vorbild für unser Leben und Handeln finden.‘“ [25]

Im Herbst 1975, nachdem auch die Theologische Hochschule Hankuk wie andere Universitäten als Bedingung für ihre Wiedereröffnung zur Entlassung bestimmter Professoren und einer größeren Zahl von Studenten gezwungen und dann die Mitarbeiter von KNCC und Gemeinwesenarbeit zu Gefängnisstrafen verurteilt worden waren, schien die Stimme des kirchlichen Widerstandes zunächst verstummt. Erst einige Zeit später wurde bekannt, daß sich in Seoul eine „Galiläa-Gemeinde" zusammengefunden habe, die sich regelmäßig – unter laufender Überwachung des Geheimdienstes – zum Austausch unter dem Bibelwort und zu Gebet und Fürbitte für die Bedrängten versammelt. Nichts kann das Selbstverständnis dieser Menschen besser kennzeichnen als die Grundgedanken der ersten Predigt, die der aus seinem Amt entlassene Professor AHN Byung Mu dort gehalten hat:

„1. Nach dem Markusevangelium wird Galiläa als Kontrast zu Jerusalem geschildert. Jerusalem war zur Zeit Jesu die religiöse Metropole für alle gläubigen Juden. Sie war aber auch Symbol für das Festhalten an alten Traditionen, das Festhalten am vorhandenen System um jeden Preis, damit Reichtum und Bequemlichkeit erhalten bleiben konnten, Symbol für das ‚Befestigtsein', Gottes Werk allein für sich zu besitzen. Die Pharisäer waren die Repräsentanten des damaligen Jerusalem und deshalb zwangsläufig in ständigem Konflikt mit Jesus.

2. Jesu Missionsbühne war dann nicht Jerusalem, die Metropole, sondern das von Jerusalem diskriminierte Galiläa. Für uns ein wichtiges Vorbild. Dort erwählte er seine Jünger und sammelte den ‚Ochlos' – das einfache Volk – um sich. Seine völlige Hinwendung galt den Verachteten, den Gequälten, den aus der Gesellschaft und aus der religiösen Gemeinschaft Ausgeschlossenen, und ihnen hat er das Reich Gottes verheißen. Für die Pharisäer waren diese Menschen längst als hoffnungslos aufgegeben.

3. Jesus wurde dann in Jerusalem gekreuzigt, er ist dort auferstanden, hat aber – wiederum nach Markus – seine Jünger in Galiläa wiedergesehen.

4. Deshalb trägt unsere Gemeinde den Namen ‚Galiläa', um den ‚Auferstandenen zu treffen'. Da wartet Jesus auf uns, der den Tod überwunden hat und der die vom Tode Bedrohten erretten und erwecken kann.

5. So ist es nun Galiläa, nicht mehr Jerusalem, wo der Neuanfang geschieht, der Ausgang zur Welt, um die neue Welt Gottes zu verwirklichen. Wir müssen weg von ‚Jerusalem', hin zur ‚Gemeinde für die Welt'. Das ist der uns in der Nachfolge gewiesene Weg." [26]

Die letzten Augenzeugenberichte von diesen, in Grundhaltung und Atmosphäre bewegenden Gottesdiensten datieren von März und April dieses Jahres, kurz nachdem auch Professor Ahn mit einer ganzen Reihe anderer verhaftet worden war. Diese erneute Verhaftungswelle war die Reaktion auf einen ökumenischen Gottesdienst in der katholischen Kathedrale von Seoul am 1. März, dem Gedenktag an die blutig niedergeschlagene Unabhängigkeitserklärung 1919 gegenüber Japan. Dabei wurde eine Erklärung mit Namensnennung der zehn Unterzeichner verlesen, in der noch einmal die Wiederherstellung demokratischer Grundrechte, die Aufhebung der Notstandsgesetze und Freilassung der aufgrund dessen Inhaftierten und der Rücktritt von Präsident Park gefordert wurde. Die nationale Wiedervereinigung habe erste Priorität, aber nur eine gesunde und stabile Demokratie könne der kommunistischen Macht begegnen. Zu den Verhafteten gehören namhafte Vertreter des politischen und geistigen Lebens, so

auch der bekannte katholische Oppositionsführer KIM Dae-Jung[27], eine Reihe katholischer Priester ebenso wie evangelische Theologen und Laien. Inzwischen ist gegen 18 Personen Anklage erhoben, darunter acht namentlich bekannte Glieder der PROK. Die Staatsanwaltschaft beschuldigt sie laut Pressemeldungen des Versuchs, „Verwirrung und einen chaotischen Zustand zu schaffen, unter dem sie selber die Macht ergreifen könnten", eine „illegale politische Aktivität, getarnt als religiöse Handlung"! Die Regierungspartei sprach von einer Gruppe von Unruhestiftern, die seit langem den Sturz der Regierung geplant hätten. Der Inhalt der Deklaration wurde wohlweislich nicht wiedergegeben, er sei nicht bekannt – wiewohl der Geheimdienst alle erreichbaren Exemplare konfisziert hatte! Nach allem kann man dem Ausgang des Prozesses nur mit tiefer Sorge entgegensehen. Neben anderen Stimmen aus der Ökumene hat auch der Rat der EKD gegenüber Präsident Park seine Solidarität mit den Angeklagten bekundet, die „im Gehorsam gegenüber ihren Gewissen" gehandelt hätten: „Als Mitglieder der weltweiten Familie der Kirchen sind wir ihrer Sache verpflichtet und anerkennen ihre Integrität und patriotische Motivation".[28]

5. Zusammenfassung

Das Dargelegte dürfte deutlich gemacht haben, daß es hier um Grundsatzfragen und Entscheidungen geht, die weit über die spezielle koreanische Situation hinaus von ökumenischer Bedeutung sind. Drei solcher Aspekte seien genannt:

1) Die von Christen und Kirchen als notwendig erkannte kritische Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Tradition und das Bewußtwerden eines Zeugnisauftrags auch im politischen und gesellschaftlichen Bereich.

2) Das Verlangen der staatlichen Macht, daß Christen und Kirchen sich nicht in politische Dinge einmischen, vielmehr Grundhaltung und Vorgehen des Staates im Namen eines zur Religion hochstilisierten Antikommunismus bejahen und unterstützen.

3) Die Haltung von Kirchen und kirchlichen Gruppen, die jene kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition als vermeintliche Politisierung ablehnen, vielmehr bewußt unpolitisch die eigentlichen christlichen Anliegen vertreten wollen und dabei durch Unterstützung und religiöse Begründung der Ziele des Regimes gerade massiv politisch wirken.

Vergleiche zu verschiedenen Situationen in der Ökumene bis hin zu frappierenden Parallelen etwa im südlichen Afrika drängen sich auf. Aber auch Berührungen mit theologischen Entscheidungsfragen im eigenen Bereich sind unverkennbar, die den Weg unserer Kirchen seit dem Kirchenkampf als unverarbeitete Probleme begleiten. Praktizierte ökumenische Partnerschaft könnte uns zur eigenen Klärung helfen.

Karl Herbert

ANMERKUNGEN

[1] So epd-Dokumentation Nr. 38/74 (künftig zitiert: Dok. 38/74); 33 und 34/75. Ev. Kommentare 5/74, 284 f.; 5/75, 288 ff. Das Wort in der Welt 3/74; 3–6/75. Zeitschrift für Mission 2/75, 103 ff.; 1/76, 6 ff. und 48 ff.

[2] Gemeinsame Schritte 5/73; Dok. 38/74, 5 ff.

[3] Dok. 38/74, 13 ff.
[4] Ebenda.
[5] Ev. Missionswerk in Südwestdeutschland (EMS), Information aus Korea vom 24. 6. 1974.
[6] Dok. 38/74, 17 ff.
[7] Dok. 34/75, 15 ff.
[8] Wer ist KIM Chi-Ha? Hg. MISSIO Intern. Kath. Missionswerk und Ev. Arbeitsgemeinschaft für Weltmission, München und Hamburg 1976, S. 10 und 34 f.
[9] So z.B. im Brief an einen ausgewiesenen amerikanischen Missionar in: Das Wort in der Welt 5/75, 22.
[10] Material des EMS.
[11] Dok. 34/75, 13 f.
[12] Ebenda 22 ff.
[13] Ebenda 15 ff.
[14] Ebenda 25 f.
[15] Anklageschrift vom 3. 5. 1975 und Darstellung des Ausschusses für die Gemeinwesenarbeit in Seoul vom 4. 4. 1975 vgl. Dok. 33/75, 36 ff. und 42 ff.
[16] Informationsmaterial des EMS vom 16. 6. 1975.
[17] Dok. 34/75, 24.
[18] Erklärung vom 8. 4. 1975, Dok. 33/75, 60.
[19] Dok. 34/75, 39.
[20] DOAM-Nachrichten aus dem EMS 5–6/75, 44.
[21] Ebenda 39.
[22] EMS Informationsbrief 5/75, 1 ff.
[23] Zeitschrift für Mission 1/76, 48 ff.
[24] DOAM-Nachrichten aus dem EMS 5–6/75, 46 f.
[25] EMS Protokoll der Missionsynode vom 10.–11. 10. 1975.
[26] DOAM-Nachrichten aus dem EMS 2/76, 13 f.
[27] Kims Entführung aus Tokio im August 1973 durch den koreanischen Geheimdienst erregte seinerzeit weltweites Aufsehen. Seine christliche Grundhaltung wird in einem Interview vom Oktober 1975 deutlich, vgl. Das Wort in der Welt 6/75, 12: „Ich möchte mich der Sache Jesu in der Welt genauso hingeben, wie Jesus dies tat, der auch den Geringsten retten wollte."
[28] epd ZA Nr. 96 vom 18. 5. 1976.

Das Ökumenische Patriarchat und seine Auslandsdiözesen

Bericht über eine Konsultation vom 1. bis 3. Februar 1976 in Chambésy/Genf

Es gehört zum Selbstverständnis des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel wie auch aller anderen autokephalen orthodoxen Kirchen, daß sie sich der Sorgen und Probleme ihrer jeweiligen Auslandsdiözesen und Gemeinden annehmen. Dabei geht es freilich nicht nur um Probleme jurisdiktioneller Art, die in den letzten Jahren zu gewissen Spannungen innerhalb der Orthodoxie geführt haben, wie z. B. zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und den Patriarchaten von Moskau und Alexandrien, als es um die Selbständigkeit der nationalen orthodoxen Kirchen in den USA ging. Vielmehr geht es um eine Hilfestellung seitens der Mutterkirchen, die die Grenzen von Streitfragen

zwischen ihnen übersteigt und die Existenz bzw. Überlebenschance der orthodoxen Auslandskirchen betrifft. Es handelt sich, wenn man so will, um eine Art zwischenkirchlicher und brüderlicher Diakonie und Gemeinschaft mit diesen Kirchen in ihrer gewiß problemreichen Situation in der Diaspora. Das Ausmaß und die Notwendigkeit einer solchen Diakonie und Hilfestellung kann man aus der Situation der jeweiligen Diasporakirche ersehen; sie hängen nicht zuletzt von ihrer Stellung im betreffenden Staat, von ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen am Ort und von ihrer finanziellen Situation ab. Sie beginnt bei der Bereitstellung von Geistlichen und führt durch das komplexe Feld von finanzieller Unterstützung, kirchlicher Diakonie, Seelsorge, Erziehung, sozialer Tätigkeit und Unterstützung bei den Bemühungen für eine bessere Verständigung und Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

In diesem Sinne und von der Öffentlichkeit völlig unbemerkt fand vom 1. bis zum 3. Februar dieses Jahres im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy eine Konsultation statt, an der alle in Europa residierenden Metropoliten des Ökumenischen Patriarchats teilgenommen haben. Der Gedanke einer solchen Zusammenkunft war eigentlich nicht neu, denn er wurde bereits Anfang der 70er Jahre vom damaligen Patriarchen Athenagoras I. ausgesprochen, aus verschiedenen Gründen jedoch hat die Zusammenkunft nicht stattfinden können. Daß dies jetzt erstmalig möglich wurde, ist nicht zuletzt auf die wachsenden Probleme der orthodoxen Auslandskirchen, auf die Sorge des Ökumenischen Patriarchats um diese Kirchen sowie die Fortsetzung der Politik des Patriarchen Athenagoras seitens des jetzigen Patriarchen Demetrios und der Heiligen Synode zurückzuführen. Worum es dabei ging, wird aus einem entsprechenden Schreiben des Ökumenischen Patriarchats an den Vorsitzenden dieser Konsultation, den Metropoliten von Chalkedon Meliton, ersichtlich, in dem zum Ausdruck gebracht wird, daß es an der Zeit sei, die Probleme all dieser Kirchen an Ort und Stelle gemeinsam zu besprechen, um damit die heiligen Ziele der Kirche reibungslos voranzutreiben. Auf den Sinn und die Bedeutung dieses Treffens ist der Metropolit von Chalkedon in seiner Funktion als Vorsitzender der Konsultation und „außerordentlicher Exarch des Ökumenischen Patriarchats" näher eingegangen. In seiner Predigt im Gottesdienst am Sonntag, dem 1. Februar 1976 in Chambésy sowie in seiner Ansprache zu Beginn der Konsultation unterstrich er u. a.:

1. *Die Einheit und Gemeinschaft zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und seinen orthodoxen Auslandsdiözesen.* Der geographische Abstand zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und den Tochterkirchen im Ausland sowie die unterschiedlichen Lebensbedingungen trennen sie zwar voneinander, der Geist jedoch der Orthodoxie eint und hält sie zusammen in der einen Großkirche zu Konstantinopel.

2. *Die Bedeutung dieses Treffens.* Sie liegt nach seiner Meinung viel höher als nur bei der Lösung der Probleme der jeweiligen orthodoxen Auslandskirchen. Hier ist vielmehr die Schaffung eines „neuen Organs kirchlicher Diakonie in Europa und zur Ehre Gottes" anzusehen. Wie Metropolit Meliton weiter sagte, soll dadurch zweierlei angestrebt werden: a) eine Hilfestellung bei der Lösung der wesentlichen Probleme der orthodoxen Diasporakirchen und b) eine Ko-

operation zwischen allen orthodoxen Auslandskirchen zwecks Erhaltung und Entwicklung der Tradition und des Geistes der Orthodoxie als eines einheitlichen geistigen orthodoxen Beitrags in Europa und für Europa überhaupt.

3. *Die Verpflichtung der Großkirche zu Konstantinopel gegenüber Europa.* „Europa ist nicht nur ein geographischer Raum, sondern auch ein großer geistiger Begriff, ein wichtiger und weltweit anerkannter Zivilisationswert sowie Träger großer Traditionen. Als Großkirche zu Konstantinopel können wir nicht fremd und passiv einem solchen Wert gegenüberstehen. Im Gegenteil, wir sind die ersten Europäer aus dem Osten", sagte der Metropolit. Für die Orthodoxie bedeutet dies, daß ihre Zeit gekommen ist, in der sie aufgefordert wird, ihre Vergangenheit konsequent fortzuführen und sie zu rechtfertigen, die Gegenwart entsprechend auszuwerten und ihr das orthodoxe Zeugnis zu geben in Fortführung der Tradition ihrer Väter nicht nur innerhalb der Europäischen, sondern auch in der weltweiten Gemeinschaft für ihre christliche und menschliche Zukunft.

4. *Die ökumenische Bedeutung des Treffens.* Das Ökumenische Patriarchat und seine Auslandskirchen werden heute mehr denn je aufgefordert, mit allen anderen Christen unabhängig von Kirche und Konfession zwecks der Wiedererlangung der ersehnten kirchlichen Einheit zusammenzuarbeiten. Dies allerdings soll auf der Linie „der einen, ungeteilten, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche der Sieben Ökumenischen Konzilien" und immer in panorthodoxer Eintracht als unabdingbare Voraussetzung geschehen, sagte der Metropolit von Chalkedon und hob den guten Willen und die Bereitschaft aller anderen Kirchen zur Zusammenarbeit hervor.

Wie dem am Schluß der Konsultation veröffentlichten Kommuniqué (Episkepsis Nr. 141/75, S. 2 u. 3) zu entnehmen ist, stand im Mittelpunkt der Beratungen die allgemeine Lage der orthodoxen Auslandskirchen und deren eigentliche Problematik in den Beziehungen zum jeweiligen Staat und vor allem in bezug auf die anderen Kirchen und Konfessionen angesichts der Herausforderungen der Zeit und des ökumenischen Dialogs. Dabei konnten freilich keine definitiven Beschlüsse gefaßt werden. Die Ergebnisse der Beratungen wurden lediglich als „Empfehlungen" an das Ökumenische Patriarchat zur Beschlußfassung weitergeleitet, und man hat gute Gründe zur Annahme, daß viele dieser Beschlüsse die Zustimmung der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats finden werden. Dem oben erwähnten Kommuniqué und anderen Berichten zufolge wurde bei dieser Konsultation u. a. folgendes festgestellt bzw. dem Ökumenischen Patriarchat empfohlen:

1. Zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und seinen Auslandsdiözesen besteht nach wie vor eine enge Bindung und ein hervorragendes Klima der Zusammenarbeit.

2. Die Organisation der jeweiligen orthodoxen Kirchen in Europa und deren Verhältnis zum jeweiligen Staat (Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechtes) wurde weitgehend begrüßt und sehr positiv beurteilt.

3. Bezüglich des liturgischen Lebens dieser Kirchen wurde unterstrichen: a) Die Notwendigkeit eigener Kirchen bzw. Gottesdiensträume, die der orthodoxen liturgischen Tradition und Frömmigkeit entsprechen. b) Die Notwendigkeit von entsprechend ausgebildeten Geistlichen, die in kleineren orthodoxen

Gemeinden auch im Schuldienst eingesetzt werden könnten. c) Die Einführung der jeweiligen Ortssprache in das liturgische Leben der Orthodoxie. Dabei wurde übereinstimmend zum Ausdruck gebracht, daß man den tatsächlichen Gegebenheiten und Realitäten Rechnung tragen muß. Dabei geht es nicht um einen Ersatz der Muttersprache durch die Ortssprache, sondern darum, sie parallel zu benutzen. Man muß dabei uneingeschränkt eingestehen, so die Konsultationsteilnehmer, daß wir vor einer orthodoxen Generation stehen, die in einem anderen Land geboren, erzogen und ausgebildet wurde. Sie hat die Sprache dieses Landes in solchem Maß gelernt, daß sie ihre eigentliche Sprache wurde. Man kann nicht übersehen, daß ein Teil der Christen unserer Kirche, der am gottesdienstlichen Leben teilnimmt, die heutige kirchliche Sprache weder kennt noch sie verstehen kann. Auf diesem Hintergrund wurde dem Ökumenischen Patriarchat empfohlen, es möge seine Zustimmung dazu geben, daß der jeweilige Metropolit nach seinem Ermessen und nach Überprüfung der Lage die Ortssprache teilweise in das orthodoxe liturgische Leben einführen kann und, wo es notwendig erscheint, orthodoxe Gottesdienste ganz in der Ortssprache zu erlauben.

4. Die allgemeine Lage, die Lebens- und Arbeitsbedingungen der orthodoxen Arbeitnehmer in den europäischen Staaten sowie das Fehlen von eigenen Kirchen veranlaßten die Konsultationsteilnehmer, daß sie sich für die Einführung von Abendgottesdiensten mit Eucharistiefeier ausgesprochen haben. So wurde dem Ökumenischen Patriarchat empfohlen, es möge dem jeweiligen orthodoxen Metropoliten freigestellt werden, Abendgottesdienste mit Eucharistiefeier einzuführen und die Feier der Eucharistie durch ein und denselben Geistlichen, wo es notwendig erscheint, auch zweimal am Tage zelebrieren zu lassen.

5. Die Frage eines gemeinsamen Osterdatums nur für die orthodoxen Kirchen in Europa wurde zwar vielfach erwünscht, doch erschien es den Konsultationsteilnehmern als nicht angebracht, eine solche einseitige Regelung zu empfehlen. Man war eher der Meinung, daß die Lösung dieses Problems einer künftigen panorthodoxen Synode überlassen werden sollte.

6. In der Problematik der konfessionsverschiedenen Ehen war man sich in folgenden Punkten einig: a) Die Ehen orthodoxer Christen mit Christen anderer Konfessionen und nach deren Ritus sollten die Anerkennung und Zustimmung der Orthodoxie finden vorausgesetzt, daß auch bei diesen Kirchen die Ehe als Sakrament anerkannt wird. b) Bei einer orthodoxen Trauung können Christen anderer Konfessionen als Trauzeugen fungieren, da sie nur die Funktion eines Zeugen bei diesem Sakrament haben. c) Die Zulassung von Paten anderer Konfessionen bei einer orthodoxen Taufe wird nicht empfohlen, weil hier der Taufpate nicht nur das Glaubensbekenntnis im Namen des Täuflings ausspricht, sondern auch die Verantwortung übernimmt, ihn nach dem Glauben der orthodoxen Kirche zu erziehen und deren Lehre ihm zu vermitteln.

7. Bezüglich der Zulassung von Nichtorthodoxen zur Kommunion wurde die Überzeugung geäußert, daß es der seelsorgerlichen Einsicht des jeweiligen Metropoliten überlassen werden sollte, im Sinne christlicher Liebe und kirchlicher Oikonomie die Teilnahme solcher Christen, die es wünschen, an der orthodoxen Eucharistie nicht zu verweigern.

8. In der Frage der zwischenkirchlichen Beziehungen wurde ebenfalls unterstrichen, daß a) jede orthodoxe Metropolie im Rahmen der Beschlüsse der panorthodoxen Konferenzen und auf der Linie des Ökumenischen Patriarchats den ökumenischen Dialog pflegen sollte; b) jede Metropolie an den jeweiligen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen bzw. Nationalen Christenräten aktiv mitarbeiten und c) jede orthodoxe Metropolie eine Ökumene-Abteilung bzw. Ökumene-Kommission gründen sollte. In diesem Zusammenhang wurde außerdem die Herausgabe einer einheitlichen orthodoxen theologischen Zeitschrift sowie eines einheitlichen orthodoxen kirchlichen Kalenders aller orthodoxen Diözesen in Europa für notwendig angesehen.

Athanasios Basdekis

Dialog zwischen Christentum und Islam

Nachstehend bringen wir zwei Stellungnahmen über den Anfang Februar in Tripolis stattgefundenen Dialog, der eine sehr unterschiedliche Beurteilung gefunden hat, aber gerade darum unsere Aufmerksamkeit verdient. Die Red.

I.

Vom 1. bis 6. 2. 1976 wurde in Tripolis sicher nicht der bisher bedeutendste, wohl aber der spektakulärste Dialog zwischen Vertretern von Kirche und Islam durchgeführt. Geplant war die Konferenz als ein Seminar im Rahmen einer Dialogserie, welche das Vatikan-Sekretariat für die Nichtchristen (gegründet 1964) mit Vertretern nichtchristlicher Religionsgemeinschaften durchführt. Die theologische Konzeption für derartige Religionsgespräche ist durch das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung „Nostra aetate" (1965) über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche („Ad gentes" 1965), in der Erklärung über die Religionsfreiheit („Dignitatis humanae" 1965) und in der dogmatischen Konstitution über die Kirche („Lumen gentium" 1964) festgelegt. Daß diesmal Libyen als Seminarort und die Arabische Sozialistische Union Libyens als offizieller Partner des Vatikan-Sekretariats vereinbart wurden, braucht zunächst nicht zu verwundern, da Oberst Muamar El-Kaddafi als Theoretiker der Kombination orthodoxer Islam – radikaler Sozialismus einer gewissen Originalität nicht entbehrt. Spektakulär wurde das Ganze erst dadurch, daß die Regierung Libyens – offenbar ohne Absprache mit dem Vatikan – durch ihre Botschaften und auf Kosten des libyschen Staates sehr kurzfristig ein ganzes Heer von moslemischen und christlichen Persönlichkeiten – einige Hundert – aus der ganzen Welt nach Tripolis kommen ließ und dadurch den für einen begrenzten Kreis von Experten geplanten Dialog ins Rampenlicht der Weltöffentlichkeit brachte. Die Diskrepanz zwischen dem, was auf der Bühne des Theaters am Platz der Freiheit in Tripolis 6 Tage lang ablief, und dem Weltpublikum auf den Rängen war enorm. Dieses Publikum war mehr oder weniger durch Zufall entstanden – welcher reli-

giöse Spitzenfunktionär hat schon solche Lücken in seinem Terminkalender, daß er sich binnen drei Wochen für eine einwöchige Konferenz in Afrika freimachen kann? Es waren dann aber doch etliche Fachleute dabei, die eher für den Dialog kompetent gewesen wären als die Offiziellen auf der Bühne, ich denke an Professor Saijid Hussein Nasr aus Teheran, Professor Nissiotis aus Athen und Professor Fischer-Barnikol aus Heidelberg. Diese Diskrepanz beantwortet auch die Frage, warum bei diesem Weltforum die offiziellen Organisationen des Weltislam und der Ökumenische Rat der Kirchen nicht in Erscheinung traten. Was vom Vatikan aus als ein Abbau alter Aggressionen zwischen zwei Nachbarländern gedacht war – man denke an die Sarazenen, an die italienische Kolonialgeschichte Libyens und die Rolle der römisch-katholischen Kirche und vergesse nicht die Schließung fast aller katholischen Kirchen in Libyen durch den Revolutionsrat –, das wurde durch Libyen zu einem Religionsdialog auf Weltebene hochgespielt – sicher zum Ärger der Offiziellen des Weltislam. Ägypten als Land der Al-Azhar Universität, der geistigen Hochburg des Islam, und Saudi-Arabien als Land der wichtigsten Kultstätten des Islam spielten in Tripolis keine Rolle. Die aus Ägypten angereisten Beobachter waren fast alle Palästinenser, und einen Saudi suchte man auf der am letzten Tag doch noch erscheinenden Anwesenheitsliste vergeblich. Die gegen Ägypten und Saudi-Arabien gerichtete Spitze des Schauspiels von Tripolis war also offenkundig.

Aus der Diskrepanz zwischen geplantem Entspannungsgespräch (auf katholischer Seite) und faktischem Weltkongreß (auf libyscher Seite) war die Zusammensetzung und Arbeitsweise der Delegation des Vatikans zu erklären. Unter der nominellen Leitung des Kardinals Sergio Pignedoli, welcher mehr oder weniger eine Statistenrolle spielte, bestand die Abordnung des Vatikans aus internationalen katholischen Islamexperten (Pater Jacques Lanfry, Algerien; Pater Maurice Bormans, Rom; Professor Arnulf Camps, Niederlande u. a.) und einigen Vertretern des Weltkatholizismus aus Afrika und Asien. Es fehlte aber ein systematischer Theologe von Format, welcher in der Lage gewesen wäre, christlichen Glauben überzeugend zu formulieren. Das schien allerdings auch keineswegs die Absicht des Vatikan-Sekretariats gewesen zu sein. Im Gegenteil – man hatte den Eindruck, daß alle spezifisch christlichen Glaubensinhalte bewußt verschwiegen wurden. Es wurde nur das Gemeinsame zwischen christlichem Glauben und Islam betont (so vor allem Pater Bormans in seinem Referat über „Die gemeinsamen Grundelemente in den beiden Religionen und Berührungspunkte in den Lebensbereichen"), was allerdings sehr formal wirkte und letztlich eine nicht-theologische Arbeitsweise ist. Auf beiden Seiten wurden die Begriffe verwandt, ohne sie zu definieren, während es doch offenkundig ist, daß so wichtige Begriffe wie „Religion", „ein Gott", „Glaube an Jesus" im christlichen Glauben und im Islam völlig abweichend gefüllt sind. So ist etwa im Islam „Religion" (dīn) mit dem Islam identisch, während für nichtislamische religiöse Erscheinungen ein anderes Wort (dijāna) verwendet wird. Diese Feinheiten wurden kaum berücksichtigt, sind aber zum Verständnis dessen, was in Tripolis geschah, unentbehrlich.

In ihrem Bemühen um Entgegenkommen verzichtete die vatikanische Delegation völlig auf die Christologie (man sprach von Jesus als einem Propheten) und Soteriologie. Vom Fall des Menschen und der Realität des Bösen wurde in Tripolis nicht gesprochen. Man gewann den Eindruck, daß für die katholischen

Vertreter die „christlichen Mysterien" ein Zusatz zum Monotheismus sind, jenen wohl vertiefen aber nicht wesentlich bestimmen. Das Stichwort „Inkarnation" tauchte im Referat von Dr. Antony Schulikal (Indien) auf („Kann die Religion eine Ideologie zur Bewältigung des Lebens sein?"), aber der Referent war nicht imstande, von daher eine christliche Ethik zu entwickeln, und mußte sich von islamischer Seite den Vorwurf der Weltferne und Schizophrenie des christlichen Glaubens gefallen lassen. Man hatte nicht den Eindruck, daß die Bescheidenheit (bzw. Verleugnung des christlichen Glaubens) der katholischen Delegation auf das moslemische Gegenüber großen Eindruck machte. Der Verdacht, daß solch ein Dialog des Verzichts doch letztlich ein Proselytismus mit veränderter Taktik sein könnte, schien auf moslemischer Seite nicht ausgeräumt zu sein. Einen wirklichen Durchbruch erreichte erst Pater Lanfry, als er mitten in seinem Referat und abweichend vom Konzept („Wie können die alten falschen Vorurteile und der Mangel an Vertrauen, der uns nach wie vor trennt, aufhören?") die Moslems konkret um Verzeihung bat für alles, was Christen Moslems in der Vergangenheit an Unrecht zugefügt haben. Das war eine echte christliche Geste.

Der katholischen Delegation ist neben der grundsätzlichen Frage nach der theologischen Beurteilung des Islam (man schien dahin zu tendieren, den Islam als ein abgeschwächtes göttliches Heilshandeln und Mohammed als von Gott für die Moslems gesandten Propheten anzuerkennen) und der daraus resultierenden Auffassung vom Dialog vor allem die Frage zu stellen, ob ein Dialog sinnvoll sein kann, in welchem die verwandten Begriffe nicht geklärt werden und in welchem sich die eine Seite nicht zu ihrer Glaubensüberzeugung bekennt (von den moslemischen Rednern wurde wiederholt Offenheit und Ehrlichkeit verlangt!).

Die moslemische Delegation unter Leitung des libyschen Ministers für Erziehung, Dr. Mohammed Ahmed El-Scharif, war in ihren Aussagen eindeutig, kompromißlos und angriffig, ja betont selbstbewußt. Während die Vatikan-Vertreter ihre Aussagen oft als persönliche Meinungen und bescheiden als Anfragen an die moslemische Seite formulierten, sprachen die moslemischen Vertreter im Namen des Islam.

Dargeboten wurde ein vor-kritischer orthodoxer Islam in seinem Anspruch, allein „Religion" zu sein im Gegensatz zu allem, was es sonst noch an religiösen Phänomenen geben mag. Auf das geschichtliche, biblische Christentum gingen die moslemischen Redner nicht sachlich, religionsvergleichend, sondern nur polemisch ein. Sie forderten die Christen auf, zum moslemisch verstandenen „wahren Christentum" bzw. zu einem christlichen Islam zurückzukehren, m. a. W. Moslems zu werden. Oberst Muamar El-Kaddafi ließ es bei seinem Auftritt vor der Konferenz am 2. 2. 1976 in dieser Hinsicht nicht an Deutlichkeit fehlen, und die Delegationsteilnehmer Professor Dr. Ismael El-Faruki (Palästinenser, z. Z. USA), Dr. Izz ed-din Ibrahim (arab. Emirate) und Dr. Subhi Salih (Libanon) standen ihm an Schärfe nicht nach, Dr. El-Faruki vor allem in seinem Referat über „Die gemeinsamen Grundelemente in den beiden Religionen und Berührungspunkte in den Lebensbereichen". Die Ignorierung der faktischen Geschichte war in den moslemischen Referaten sehr auffallend. Der Islam wurde in grenzenlosem Optimismus als das Heilmittel für alle politischen, sozialen, ethischen und kulturellen Miseren der Welt (und natürlich des christlichen Westens) angepriesen, so vor allem in den Referaten von Ibrahim El-Rawil (Libyen) über „Die

soziale Gerechtigkeit als Frucht des Glaubens" und Dr. Abd. er-rahman Ataba (Syrien) zum Thema: „Kann die Religion eine Ideologie zur Bewältigung des Lebens sein?" Auf kritische Rückfragen an die Geschichte der islamischen Welt wartete man in diesen Referaten vergeblich. Der Islam wurde als ein geschlossenes System aus Religion, Denken, Wissenschaft, Politik und Kultur dargestellt – ein System, welches den Verdacht der religiösen Ideologie weckt!

Die moslemische Delegation war also keineswegs auf Dialog gestimmt. Die üblichen Angriffe auf den vermeintlichen christlichen Kolonialismus, auf Zionisten-Freundschaft, westliche Orientalistik, christliche Mission usw. wurden scharf zur Sprache gebracht – einerseits wohltuend im Vergleich zur Taktik der Selbstverleugnung auf seiten des Vatikans, andererseits erschreckend im Vereinfachen und Verzeichnen der geschichtlichen Realitäten. Es war schon erstaunlich, mit welcher Konsequenz und Ausdauer die vatikanische Delegation ihr Konzept des Verzichts und der Versöhnung angesichts der Schärfe der moslemischen Herausforderung durchhielt. Die Freunde einer ehrlichen, offenen Diskussion wurden arg enttäuscht – und von Dialog konnte schon gar keine Rede sein.

Eberhard Troeger

II.

Vom 1. bis 6. Februar 1976 fand in Tripolis in Libyen ein Seminar über den Dialog zwischen Christentum und Islam statt. Es waren verschiedene Gespräche im kleinen Rahmen vorausgegangen. Jetzt, in Tripolis, wurde so etwas wie ein Weltkongreß zwischen den beiden großen Religionen veranstaltet. Die Regierung der arabischen Republik Libyen hatte zu dieser Veranstaltung eingeladen und hatte alle Kosten übernommen. Jede der beiden großen Religionen war durch 14 Delegierte vertreten, aus deren Reihen auch die Vorträge vorbereitet worden waren und dargeboten wurden. An der Spitze der muslimischen Delegation stand Muhammed Achmed Al-Scharif, der Kultusminister der Republik Libyen, und an der Spitze der christlichen der Kardinal Pignedoli aus Rom, der Repräsentant des Vatikans gegenüber anderen Religionen.

Dazu kamen über 400 Beobachter aus beiden Religionen aus aller Welt, die sich in den Diskussionen zu Wort melden konnten. Außerdem verfolgten noch zahlreiche Gäste und Zuschauer das Geschehen. Aus Westdeutschland waren 17 Beobachter eingeladen, darunter ein katholischer Pater als Vertreter der Bischofskonferenz, zwei evangelische Pastoren und im übrigen zwei Muslime, Journalisten, Fernsehreporter und Schriftsteller. In der großen Schar der offiziellen Beobachter sah man Teilnehmer aus allen Teilen der Welt, einschließlich UdSSR und China. Auch die Palästinenser waren vertreten. Für alle wurde die Flugreise bezahlt, die Unterkunft und Verpflegung in Tripolis sowie alles, was zur Abhaltung der Tagung nötig war. Der Tagungsort war das „Theater der Freiheit" in Tripolis, das mit allen nötigen technischen Einrichtungen ausgestattet war. Es erschien jeden Tag eine zweisprachige Sonderzeitung mit parallelen Texten in Französisch und Arabisch, und alle Vorträge wurden simultan in vier Sprachen übersetzt, nämlich Arabisch, Französisch, Englisch und Italienisch, wovon die drei ersten als Konferenzsprachen zugelassen waren.

In gewisser Weise war es ein welthistorisches Ereignis, insofern nämlich, als dieses Seminar in Tripolis das erste offizielle öffentliche Gespräch zwischen Chri-

stentum und Islam war seit den Kreuzzügen des Mittelalters, also seit etwa 700 Jahren. Vorher hatte es öfters Begegnungen zwischen beiden Religionen gegeben, ja der Koran schreibt solche Gespräche geradezu vor, aber nach den Kreuzzügen war die Atmosphäre so vergiftet, daß der Dialog ganz eingestellt wurde. In Tripolis bezeichneten sich Muslime und Christen vor der Weltöffentlichkeit als „Brüder" und ausdrücklich nicht als „Ungläubige". Es wurde auch mehrfach ausdrücklich festgestellt, daß von allen Buchreligionen die Christen den Muslimen am nächsten stehen. Es wurde, angefangen von den Eröffnungsansprachen bis hin zu den Schlußdiskussionen, immer wieder auf die gemeinsame Basis hingewiesen, die in den heiligen Büchern, dem Monotheismus und der Person Jesu besteht.

An vier Tagen, vom 2. bis 5. Februar, wurden folgende vier Themen behandelt:

1) „Kann die Religion eine Ideologie fürs Leben sein?"
2) „Welches ist die gemeinsame Grundlage zwischen Christentum und Islam?"
3) „Soziale Gerechtigkeit – eine Folge des Glaubens an Gott."
4) „Wie können wir Vorurteile und mangelndes Vertrauen, die uns trennen, beseitigen?"

Zu jedem dieser Themen wurde von beiden Seiten je ein Referat gehalten und nachmittags und abends darüber diskutiert. Es kann nicht die Aufgabe dieses Berichtes sein, alle Referate und Diskussionen im einzelnen wiederzugeben, ich möchte vielmehr versuchen, die wichtigsten Probleme und Ergebnisse zusammenzufassen:

An vielen Stellen der Diskussion wurde deutlich, daß oft auf beiden Seiten dieselben Begriffe nicht immer mit dem gleichen Inhalt gefüllt wurden; es war oft schwer, der anderen Seite klarzumachen, was man eigentlich meinte. Manchmal kam auch ein scharfer Ton in die Auseinandersetzung. Da war es mehrmals dem Kardinal zu verdanken, daß man in brüderlicher Gesinnung wieder zum Thema und zu dem beabsichtigten Dialog zurückfand.

Als wesentliche Ergebnisse könnte man wohl folgende festhalten:

a) Es gibt eine gemeinsame Basis für brüderliche Gespräche und gemeinschaftliche Resolutionen und Handlungen.

b) Beide Seiten haben gelernt, auf die anderen geduldig zu hören und sich manches sagen zu lassen, was keineswegs immer angenehm ist. Besonders die christliche Delegation hat sich darin hervorgetan; ich meine so, wie es ihr auch zusteht.

c) Beide Seiten haben offen zugegeben, daß man die Fehler der Vergangenheit einsehen und offen bekennen und dafür um Vergebung bitten müsse. Auch hier hat sich die christliche Delegation durch ihr offenes Bekenntnis hervorgetan und damit durchaus richtig im Sinne des Evangeliums gehandelt. Die andere Seite war aber auch aufrichtig zur Vergebung bereit. Es war ein historisch wichtiger und ergreifender Augenblick, als auf das christliche Bekenntnis hin zwei muslimische Korangelehrte, die Doktoren Ibrahim und Salih, demonstrativ aufstanden, zu dem christlichen Redner gingen und ihn zum Zeichen der Versöhnung umarmten. Es war auch gut, daß die christliche Seite nicht die Kanone der Vorwürfe umkehrte, um sie auf die muslimische Seite zu wenden. Ich meine, daß wir als Christen es uns ruhig leisten konnten, einen etwas einseitigen Eindruck entstehen zu lassen.

d) Interessant war auch, was der Staatspräsident Kaddafi sagte, als er am Montagabend auf muslimischer Seite in die Diskussion eingriff. Besonders zwei Punkte seiner Rede erscheinen mir wichtig:

1) Alle Buchreligionen, also Juden, Christen und Muslime, müssen erkennen, daß der eigentliche Inhalt ihrer heiligen Schriften durch die späteren Traditionen entstellt worden ist. Sie müssen deshalb mit allem Eifer danach streben, zum ursprünglichen Inhalt der heiligen Bücher zurückzukehren. Dann werden sie auch näher zueinanderkommen. Das mag vielleicht allzu optimistisch oder gar naiv erscheinen; aber ich meine doch, daß daran etwas Richtiges ist.

2) Es darf keinen „Heiligen Krieg" gegen die Angehörigen der Buchreligionen geben. Wenn in der Vergangenheit ein solcher Krieg ausgerufen worden sein sollte, dann war das ein Irrtum! Die Anhörigen der Buchreligionen, also Juden und Christen, sind, vom Islam aus gesehen, keine Ungläubigen, sondern Gläubige! Wenn zwischen ihnen Krieg ausbricht, dann ist das kein legitimer „Heiliger Krieg", sondern ein menschlicher Konflikt. Es muß also auch scharf unterschieden werden zwischen dem politischen Zionismus und dem Judentum als Religion. Das erste gehört in den politischen Bereich und das zweite in den religiösen.

Wie wird es weitergehen?

Zunächst können wir dankbar anerkennen, daß ein guter neuer Anfang gemacht worden ist! Es wurde anerkannt, daß eine gemeinsame Basis zum Handeln gefunden werden kann. Darüber hinaus wurden sehr viele gute persönliche Beziehungen angeknüpft, oft in echter Freundschaft mit Austausch von Adressen. In diesem Zusammenhang möchte ich ausdrücklich erwähnen, daß ich viele gute Begegnungen mit Palästinensern hatte und daß ich auch erneut Verständnis für ihre verzweifelte Lage gewonnen habe. Wir als Christen haben angesichts der bestehenden Probleme in Palästina ohne Zweifel die Aufgabe, beide Seiten in der Vollmacht des Evangeliums zur Einsicht, zur Mäßigung und zur brüderlichen Liebe zu ermahnen. Eines wurde mir jedenfalls deutlich, daß nämlich die Lösung des Palästinaproblems ohne das Volk der Palästinenser nicht möglich ist.

Der Dialog zwischen Christentum und Islam war wichtig, notwendig und zeitgemäß, *aber* dabei darf man niemals vergessen, daß bei aller Würdigung der gemeinsamen Basis doch die großen und tiefen Unterschiede der Glaubenslehre bestehen bleiben! Es liegt ja geradezu in der Luft, daß weitere Konferenzen stattfinden müssen. Nun gut! Dann wird man aber auch, bei aller Würdigung der Gemeinsamkeiten, die bestehenden Unterschiede hervorheben und gebührend würdigen müssen: vor allem die Christologie! Darauf wurde besonders in der Abschlußdiskussion am Donnerstagabend hingewiesen.

Ich meine, und das habe ich auch in der Diskussion zum Ausdruck gebracht: Wir alle müssen immer stärker eines lernen, nämlich daß wir niemals den persönlichen Glauben beurteilen oder gar aburteilen dürfen. Gott alleine weiß es! Aber es ist unsere Aufgabe, Lehre und Lehrabsichten zu beurteilen! Da müssen wir klar und deutlich unseren Standpunkt vertreten: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen." Eine solche Haltung kann nur nützlich sein, und eine wankelmütige Haltung kann nur schaden. Wir müssen wohl einmal sagen: „Hier stehe ich, lieber Bruder, und das glaube ich; wenn du mir folgen kannst, ist es gut, wenn nicht, so bleibst du dennoch mein guter Freund, und wir wollen versuchen, auf der möglichen gemeinsamen Basis, soweit es möglich ist,

gemeinsam zu handeln." Dabei müssen wir immer bedenken, daß nur Gott allein das Urteil sprechen kann und daß er allein wohl einstmals die wahre Einheit der Gläubigen zustande bringen wird. Dahin geht unser Gebet!

Ergreifend war es, als ein junger muslimischer Arzt aus Indien darauf hinwies, daß wir doch zunächst einmal das zur Diskussion nehmen sollten, was sich uns anbietet, nämlich die gemeinsame Erwartung der Wiederkunft Jesu zum Gericht am Jüngsten Tage. Das wäre wahrlich ein lohnendes Thema für die nächste Konferenz! Daraus ergibt sich dann auch gleich die Frage, ob es nicht an der Zeit ist, gemeinsam Front zu machen gegen den gemeinsamen Gegner, nämlich den modernen Unglauben und Atheismus!

Wie wird es weitergehen!?

Müssen wir nicht in Zukunft auch das Judentum in den Dialog mit einbeziehen? Werden wir vielleicht in der Zukunft noch gezwungen werden, sogar mit dem Hinduismus oder dem Buddhismus einen ernsthaften Dialog zu führen? Ich weiß es nicht. Eines scheint mir klar zu sein, daß nämlich nur klare eigene Überzeugungen auch den anderen irgendwie nützen können. – Und werden wir nicht auch gar bald sehr eindringlich gefragt werden, ob wir die bisherige Praxis unserer Amtshandlungen noch aufrechterhalten können? Wird es vielleicht in der Zukunft notwendig werden, den Christen bei der Ehe mit Andersgläubigen den Trost und Segen nicht zu verweigern? Ich weiß es noch nicht. Gott möge uns erleuchten.

Schlußfolgerung

Der Dialog war notwendig und wichtig. Wer kann, möge sich für die Zukunft bereiten, durch bessere Kenntnis, durch besseres Verständnis, durch größere Liebe den Dialog zu fördern. Ich jedenfalls wäre gern bereit, wenn ich gerufen würde, weiterhin an dem Dialog zu arbeiten.

In Tripolis wurde, teilweise mit politischen Nebenmotiven, ein Dialog inszeniert, der eigentlich, jedenfalls z. T., kein echter Dialog war. Präsident Kaddafi hatte einen gewissen politischen Erfolg zu verbuchen, denn es gelang ihm, das Palästinaproblem in das Schluß-Kommuniqué hineinzubringen, wenn auch der Vatikan sich später von den antizionistischen Erklärungen distanzierte. Aber, wird das wirklich so bedeutend für die Zukunft sein? Ich glaube es nicht. Die Politik war in Tripolis nur ein Nebenfaktor, der zwar natürlich zunächst in der Weltpresse Aufsehen erregte, aber doch letzten Endes für die geschichtliche Wertung der Konferenz nicht entscheidend sein wird.

Die libysche Regierung, also die muslimische Seite, hatte zur Konferenz nach Tripolis eingeladen; eine Gegeneinladung von christlicher Seite muß nun im Laufe der nächsten Zeit erfolgen. Dabei wird es wichtig sein, den Dialog auf einem Territorium durchzuführen, das im Palästinakonflikt neutral ist, damit eine Konferenz angestrebt werden kann, die möglichst frei von politischen Tendenzen sein möge.

Der versuchte Dialog von Tripolis war nur ein Versuch; er wurde oft mit einseitiger Tendenz geführt, und das Ergebnis wurde von vielen Berichterstattern sehr verschieden interpretiert; und doch war es ein Anfang! Ich bin davon überzeugt, daß es weitergehen wird und daß der echte religiöse Dialog stattfinden wird.

Hans Georg Asmussen

50 Jahre Vereinigung Evangelischer Freikirchen

Im März 1976 fand in Berlin (West) die 20. Konferenz der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) statt. In dieser Vereinigung arbeiten der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), der Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG) und die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) zusammen. Als Gäste gehören ihr an die Europäisch-Festländische Brüder-Unität und der Verband Deutscher Mennonitengemeinden. Die alle drei Jahre stattfindende Konferenz stellt eine Arbeitstagung dar mit einer begrenzten Delegiertenzahl der beteiligten Freikirchen. Sie nimmt die Berichte des Präsidiums, der bestehenden Arbeitsgruppen und der während der Konferenz tagenden Gesprächsgruppen entgegen und beschließt darüber. Sie könnte als eine freikirchliche Synode angesehen werden, wenn den Beschlüssen Verbindlichkeit gegenüber den beteiligten Freikirchen zukommen würde.

Die Berliner Konferenz stand unter dem Zeichen des 50jährigen Jubiläums. Jubeltöne waren nicht zu hören, auch der sonst bei Jubiläen übliche geschichtliche Rückblick fehlte. Der Grundton klang nüchtern und sachlich; die Thematik richtete sich an der Standortbestimmung „Freikirchen heute" aus. Dabei fiel auf, daß die in den Referatsthemen genannten Alternativen (Gemeindebewegung oder etablierte Kirche; Geprägt vom Heiligen Geist oder genormt durch Traditionen; Gesandt in die Welt oder gefangen im Ghetto) nur formalen Charakter bewiesen und so nicht zur Beschreibung der Besonderheiten freikirchlicher Gemeinden geeignet waren. Unter dem Gesichtspunkt dieser Alternativen finden sich auch die Freikirchen im Chor anderer Kirchen wieder, die heute ebenso ein neues Lied anstimmen wollen.

„Vorwärts zu den Vätern" nannte Generalsekretär Gerhard Claas (BEFG) das Wohin eines neuen freikirchlichen Aufbruchs. „Es gibt – auch unter den Freikirchen – die Versuchung, sich immer wieder am Ursprung zu orientieren und Überkommenes festzuschreiben. Wer jedoch den Anfängen und dem Anliegen der Väter entsprechen will, kann nicht zurück zu den Vätern, sondern immer nur ‚vorwärts zu den Vätern'." Bischof Dr. Sommer (EmK) sprach im gleichen Sinne von der Erneuerung durch den Heiligen Geist, die die Tradition fruchtbar machen kann: „Unsere Traditionen werden ein Stück guter Quelle sein, sofern Christus, der Heiland, selber die Quelle ist." Mit den Begriffen „Tradition" und „Väter" wurde vorausgesetzt, daß eine gemeinsame Basis der Freikirchen in der Erweckungsbewegung des vergangenen Jahrhunderts, durch das Erbe des Pietismus und im weiteren Sinne mit der Reformation gegeben ist. „Der Ruf zum Glauben, der in der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus laut wird, führt zum Bekenntnis des Glaubens in Wort und Tat. Das so gekennzeichnete Grundgeschehen von Gemeinde kann als das unseren Freikirchen gemeinsame Strukturprinzip gesehen werden" (Bericht des Arbeitskreises für theologische Fragen). Diese Übereinstimmung ermöglichte eine brüderliche Ver-

bundenheit, die „in den zurückliegenden fünf Jahrzehnten stets das Merkmal für den gemeinsamen Weg gewesen" ist (Bericht des Präsidiums).

Ohne diese brüderliche Verbundenheit in Frage zu stellen, muß jedoch gefragt werden, ob die gemeinsame geschichtliche Herkunft und gewisse Übereinstimmungen in ekklesiologischen Fragen eine tragfähige Grundlage für ein Zusammenstehen oder gar Zusammenrücken der Freikirchen abgeben. Selbst wenn eine gemeinsame Tradition vorausgesetzt werden kann, bleibt zu fragen, wie sich diese Tradition in den einzelnen Freikirchen entwickelt, ausgeprägt und auch verfestigt hat. Heute zeigt sich, daß die VEF diesen Problemkreisen nicht mehr ausweichen kann. Von daher sind die kritischen Stimmen auf der Konferenz zu verstehen, die nach der tieferen, d.h. geistlich motivierten und gemeindlich ausgerichteten Dimension der Zusammenarbeit in der VEF fragten.

Tatsächlich stand am Beginn des „gemeinsamen Weges" eine Reihe von Problemen, denen sich jede Freikirche einzeln gegenübersah und von denen man hoffte, sie gemeinsam lösen zu können. So entstand 1879 unter starker Förderung von Ernst Gebhardt der Christliche Sängerbund mit 14 Chorvereinen aus zumeist freikirchlichen Gemeinden, um erweckliches Liedgut zu pflegen und zu verbreiten; 1885 wurde ein Komitee zur Förderung der freikirchlichen Sonntagsschulen gegründet, das 1891 in den Freikirchlichen Sonntagsschulbund aufging; im Ersten Weltkrieg konstituierte sich ein Hauptausschuß evangelischer Freikirchen, um u.a. gemeinsam Behauptungen abzuwehren, die deutschen Freikirchen seien „englisches Gewächs" und an ihrer patriotischen Haltung müsse gezweifelt werden; 1919 konstituierte sich der „Vohwinkler Ausschuß zur Wahrung freikirchlicher Schulbelange", der später in einem Schulausschuß der VEF aufging; bereits im Januar 1926 gab es eine Lehrerkonferenz freier Predigerseminare, die zum Zwecke der Arbeitsteilung für gemeinsame Lehrmittel einen Ausschuß einberief. Als im April 1926 die Vereinigung Evangelischer Freikirchen gegründet wurde, standen wiederum Fragen gemeinsamen Interesses im Vordergrund. Für die Benutzung von Friedhofskapellen und Friedhöfen strebte man eine Vereinbarung mit den evangelischen Landeskirchen an, die bereits 1927 nach Gesprächen mit den Kirchenleitungen zustande kam. Schulprobleme beschäftigten nicht nur freikirchliche Lehrer, sondern auch die Eltern der als „Sektierer" abgestempelten Kinder. Gemeinsam mit dem Verband evangelischer Schulgemeinden suchte man Lösungen sowie Einwirkungsmöglichkeiten auf die Schulgesetzgebung. Schließlich ging es um die Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts (speziell in Preußen) und damit um die Sicherstellung des Gemeindeeigentums. Eine gleichzeitig eingerichtete Pressezentrale sollte über die Freikirchen und ihre Arbeit informieren und so die unklaren Vorstellungen und verzerrten Berichte in der Öffentlichkeit richtigstellen.

Alle freikirchlichen Zeitschriften nennen diese Zweckorientierung der Gründung. Hierin zeigt sich eine Vorsicht, die bei der Namensgebung schon eine Rolle spielte. Man vermied mit Absicht das Wort „Verband", „damit nicht der Gedanke aufkommen kann, es sei außer gegenseitiger Beratung und gemeinsamem Dienst auch eine rechtliche Verbindung der angeschlossenen Gemeinden und Kirchen in Aussicht genommen". Dennoch wird in der Satzung als erster Zweck aufgeführt: „Förderung eines brüderlichen Verhältnisses der angeschlossenen Freikirchen untereinander." Dieser Ansatz kann mit der Intention der Evan-

gelischen Allianz verglichen werden, weil ebenso wie dort eine gewisse Grundübereinstimmung die Basis bildet. Eine organisatorische Einheit wird abgelehnt als Mißverständnis der geplanten Arbeit, aber genauso werden trennende Faktoren der Kirchenstruktur und der theologischen Erkenntnisse als Gesprächspunkte ausgeklammert. Als Basis der Mitgliedschaft gilt, „auf dem Boden der Heiligen Schrift und dem Glaubensgrund der Reformation" zu stehen. Diese allgemeine Formulierung läßt erkennen, daß theologische Gespräche keine oder aber eine sehr untergeordnete Rolle spielten. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die Freikirchen einen ersten Schritt aus ihrer Isolierung heraus taten, auch wenn dieser Schritt noch lange nicht im Bewußtsein der einzelnen Gemeinden und ihrer Mitglieder verankert war. Vielleicht konnte die Annäherung gar nicht anders beginnen als mit einem Zweckverband.

Nach 50 Jahren praktischer Erfahrung in der Zusammenarbeit hat sich manches verändert. Die Verfassung von 1969 trägt der Wirklichkeit einer Interessengemeinschaft mehr Rechnung, wenn sie als Zweck an erster Stelle nennt „die Vertretung gemeinschaftlicher Belange nach außen". Sie formuliert deutlicher die gemeinschaftliche Basis freikirchlichen Kirchenverständnisses, indem sie für die Mitgliedschaft in der VEF fordert, „die Bibel als verbindliche Grundlage für Lehre und Leben" anzuerkennen und „den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern" zu erwarten. Schließlich sieht die neue Verfassung nicht mehr vor, daß die Vorsitzenden der Arbeitsgruppen aus Proporzgründen vom Präsidium ernannt werden. Das Vertrauen ist gewachsen, die geistliche Verbundenheit vertieft worden, und die Zusammenarbeit hat nahezu alle Bereiche freikirchlichen Gemeindelebens und der Öffentlichkeitsarbeit erfaßt. Arbeitsgruppen befassen sich mit Evangelisation und missionarischem Gemeindeaufbau, Weltmission und zwischenkirchlichen Beziehungen, sozialdiakonischer Arbeit, Rundfunk- und Fernsehverkündigung, Presse- und Verlagswesen, gesellschaftlicher Mitverantwortung, theologischer Ausbildung, Jugendarbeit, Soldaten- und Kriegsdienstverweigererbetreuung, Chordienst und christlichem Liedgut. Ein Arbeitskreis für theologische Fragen beschäftigt sich mit dem Amtsverständnis, dem Verhältnis von Ortsgemeinde und Gesamtkirche, der Abendmahlsfrage und Problemen der Aufnahmepraxis freikirchlicher Gemeinden.

Erstmalig hat die Freikirchenkonferenz 1973 in Kassel einen gemeinsamen Abendmahlsgottesdienst gehalten. Die vorausgegangenen theologischen Gespräche haben grundlegende Gemeinsamkeiten festgestellt: „Die Feier des von Jesus Christus eingesetzten Abendmahls mit den Zeichen von Brot und Wein ist für das Leben der Gemeinde wesentlich. – Wir sind uns einig im Verständnis des Abendmahls als einer Feier zum Gedächtnis an Jesu Tod, einer Feier der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und einer Darstellung der Einheit der Gemeinde. Durch die Mahlfeier geschieht Vergewisserung des Heils, Stärkung des Glaubens, Verpflichtung zur Nachfolge, Sendung zum Dienst, Belebung zur Hoffnung und Einstimmung in die Freude. – Nach ihrer Eigenart akzentuieren die betreffenden Gemeinden die in der Aufzählung genannten Bedeutungsgehalte verschieden. – Für gegenseitige Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft sehen wir von daher keine Hinderungsgründe." Eine Fortsetzung und damit die eigentliche Ausweitung dieser Übereinkunft fand in Berlin statt. In zehn frei-

kirchlichen Gemeinden feierten Methodisten, Mennoniten, Herrnhuter Brüder, Baptisten und Mitglieder Freier evangelischer Gemeinden gemeinsam Abendmahlsgottesdienste.

Die Delegierten der Jubiläumskonferenz sahen trotzdem keinen Grund zur Euphorie. Gerade die Berichte des Theologischen Arbeitskreises ließen erkennen, welche Schwellen bei gegenseitiger Anerkennung der Mitgliedschaft, in der Tauffrage und im Kirchen- und Amtsverständnis noch zu überwinden sind. Der vorsichtige Optimismus des Theologischen Arbeitskreises, eine gewisse Öffnung füreinander in der Tauffrage feststellen zu können, wurde von etlichen Delegierten schlicht bestritten. Schließlich wurde ernüchternd hingewiesen auf die Tatsache, daß der Bewußtseinsstand der Konferenz in bezug auf Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Zusammenarbeit keineswegs identisch ist mit dem in den Gemeinden. Die VEF teilt Not und Chance mit anderen ökumenischen Gremien. Die in den Konferenzbeschlüssen zu findenden Ansätze für die Weiterarbeit liegen auf drei Gebieten:

1. *Vertiefung der Gemeinschaft in der Wahrnehmung des missionarischen Auftrags*

Hier geht es einerseits um eine stärkere Kooperation bei Vorbereitung und Durchführung von evangelistischen Aktionen, vor allem auf der Gemeindeebene; andererseits um gegenseitige Hilfe zur Verwirklichung einer offenen, missionarischen Existenz aller Gemeindeglieder. Das klare Bekenntnis der Freikirchen zu dem Missionsauftrag ihres Herrn bringt sie jedoch in das gesamte Spannungsfeld, in dem sich die Kirchen heute hinsichtlich der missionarischen Aufgaben befinden. Bereits 1974 hat sich der Freikirchenrat (jährliche Tagung der Vorsitzenden aller Arbeitsgruppen) für eine Brückenschlagsfunktion in der kirchlichen Auseinandersetzung mit evangelikalen Positionen ausgesprochen.

2. *Aufarbeitung trennender Faktoren*

Die signifikanten Unterschiede zwischen den Freikirchen verdecken zwar nicht die Gemeinsamkeiten, aber sie bilden Trennungsräume und hindern die offene Zusammenarbeit. Der gemeinsame Dienst muß sein Fundament in theologischer Übereinstimmung haben. Die anstehenden Probleme sollten auf regionalen Pastorenkonventen, aber auch im theologischen Arbeitskreis weiterbehandelt werden. Auch hier gilt, was Gerhard Claas im Verhältnis zu den anderen Kirchen formulierte: „Wer festgelegt ist – auch wer theologisch festgelegt ist –, ist nicht mehr fähig zum brüderlichen Austausch und meint, im Gespräch immer nur die eigene Position verteidigen zu müssen. Wer meint, die ‚absolute Wahrheit' zu besitzen und zu vertreten, gerät ins Ghetto und bricht selbst mit den Brüdern. Im ökumenischen Zeitalter haben die Freikirchen darum neu zu lernen, daß das Volk Gottes ‚aus zwölf Stämmen' besteht, die alle zum gleichen Ziel unterwegs sind. Niemand sollte darum den eigenen Namen und die eigene Hausnummer verleugnen, aber das Reich Gottes ist größer als die eigene Gemeinde."

Ferner ist ein ad-hoc-Ausschuß beauftragt worden, die ethischen Probleme der Nachfolge Christi im Zusammenhang mit dem Leben in der Ortsgemeinde zu bearbeiten.

3. *Verhältnisbestimmung zu den anderen Kirchen*

Die vielfältige partnerschaftliche Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirche in der Vergangenheit, die Mitarbeit aller Freikirchen in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und auch die schon 1970 von einem freikirchlichen Arbeitskreis ausgesprochene Empfehlung zur Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche in dieser Arbeitsgemeinschaft dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß in den einzelnen Freikirchen zwar unterschiedliche, aber ernstzunehmende Vorbehalte gegenüber zwischenkirchlichen Beziehungen bestehen. Zwar hat sich auch unter den Freikirchlern die Überzeugung durchgesetzt, „daß alles gemeinsam getan werden sollte, was nicht aus Gewissens- oder Zweckmäßigkeitsgründen getrennt getan werden muß", aber in den Beziehungen zu den anderen Kirchen am Ort gibt es mehr Zurückhaltung als Offenheit. Die Konferenz beschloß Arbeitsaufträge zur Auswertung des Lausanner Kongresses für Weltevangelisation und der V. Vollversammlung des ÖRK, zur Klärung des Verhältnisses der Freikirchen zur römisch-katholischen Kirche und zu einer Stellungnahme zu dem Beschluß der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland betreffend die Zusammenarbeit mit den Freikirchen.

Heinz Szobries

Chronik

Der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche hat in einer im März veröffentlichten Stellungnahme erhebliche Kritik an Ablauf und Ergebnissen der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi geübt (Texte in epd Dokumentation Nr. 15 a/76).

Eine Konsultation von Nairobi-Teilnehmern aus den osteuropäischen Kirchen am 23./24. März erbrachte eine kritische Auswertung der Fünften Vollversammlung des ÖRK aus der Sicht der Kirchen in den sozialistischen Ländern (Text im epd ZA vom 8. 4. 76).

Auf Einladung der Russischen Orthodoxen Kirche soll 1977 in Moskau ein „Weltkongreß der religiösen Friedenskräfte" abgehalten werden.

Auf einer Tagung vom 31. März bis 3. April in Marriottville (Maryland) trafen sich zum dritten Male Vertreter der Prager „Christlichen Friedenskonferenz" (CFK) und der von namhaften Mitgliedern verschiedener protestantischer Kirchen in den USA gebildeten „Christlichen Vereinigung für Beziehungen mit Osteuropa" (CAREE) unter dem Leitwort „Die dienende Kirche".

Ein drittes offizielles Gespräch zwischen Vertretern des Reformierten und des Baptistischen Weltbundes beschäftigte sich im April in Rüschlikon mit einem Studiendokument „In der Welt, aber nicht von der Welt".

Etwa 40 Theologen befaßten sich auf einer Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) Ende März/Anfang April in Genf mit dem Thema „Europäische Theologie, herausgefordert durch die Weltökumene" (Texte in epd Dokumentation Nr. 18/76).

Der Exekutivausschuß der etwa 1,2 Millionen Mitglieder zählenden Europäischen Baptistischen Föderation hielt seine letzte Sitzung im März in Moskau ab, wobei mit staatlichen Stellen offene Gespräche über die Lage der Christen in der Sowjetunion geführt werden konnten.

Die in den USA bestehenden 223 christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften umfaßten im vergangenen Jahr 132,2 Millionen Mitglieder oder 62,3 Prozent der Bevölkerung, an denen die röm.-kath. Kirche mit etwa 49 Millionen den größten Anteil hat. Den relativ stärksten Zuwachs verzeichneten wiederum „evangelikale" Kirchen, vor allem die Baptisten.

Erst in sieben der 51 US-Bundesstaaten gehört die römisch-katholische Kirche auch den jeweiligen ökumenischen Regionalkonferenzen oder Kirchenräten als Mitglied an.

Rund 19 000 Jugendliche aus allen Kontinenten trafen sich an den Ostertagen in Taizé, um sich in ihrem christlichen Engagement stärken und zurüsten zu lassen.

Das 7. theologische Gespräch zwischen der EKD und dem Moskauer Patriarchat fand vom 4. bis 10. Juni in Arnoldshain über Fragen der Eucharistie statt („Der auferstandene Christus und das Opfer der Kirche").

Delegationen der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) und des Rates der EKD trafen sich vom 11. bis 13. Mai in Arnoldshain, um die afrikanischen Besorgnisse gegenüber einer nuklearen Zusammenarbeit zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Republik Südafrika zu erörtern (Text in epd Dokumentation Nr. 23 a/76).

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise (AÖK) hat sich in einem Offenen Brief an den Deutschen Evangelischen Kirchentag und das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken mit der Bitte gewandt, in Weiterführung des Augsburger Pfingsttreffens von 1971 Initiativen für einen ökumenischen Kirchentag zu ergreifen.

Die Zahl der deutschen Mitarbeiter in der Weltmission belief sich 1975 auf 1 238, davon 669 allein in Afrika.

Von Personen

Zum neuen Generalsekretär des gemeinsam vom ÖRK und dem Vatikan getragenen Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (Sodepax) wurde der amerikanische Jesuit John A. Lucal ernannt.

Bischof Oskar Sakrausky (Wien) wurde Vorsitzender des von den bekennenden Gemeinschaften Europas kürzlich konstituierten „Europäischen Bekenntniskonvents".

Auf der Bundesratstagung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Siegen wurde der bisherige Vizepräsident Walter Zeschky zum Nachfolger des im vergangenen Herbst verstorbenen Edwin Brandt gewählt. Der neue Präsident ist Gemeindeältester in Volmarstein-Grundschöttel; damit hat erstmalig ein Laie diese nebenamtliche Funktion übernommen. Vizepräsident wurde der Leiter des Instituts für Diakonie und Gemeindearbeit in Berlin, Pastor Harold Eisenblätter. Pastor Siegfried Kersten wird am 1. September neuer Generalsekretär des Bundes an Stelle von Dr. Gerhard Claas, der zum Generalsekretär der Europäischen Baptistischen Föderation berufen worden ist.

Dem Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, und dem Dominikanerpater Yves Congar, einem der ältesten ökumenischen Pioniere in der röm.-kath. Kirche, wurde die Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät in Genf verliehen.

Pfarrer Günter Berndt, Leiter der Evangelischen Akademie in West-Berlin, wurde Ehrendoktor der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau.

Prof. D. Hans-Heinrich Wolf, von 1955 bis 1966 Leiter des Ökumenischen Instituts in Bossey und seitdem Inhaber des Lehrstuhls für Ökumenische Theologie in Bochum, langjähriges Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, wurde am 12. Mai 65 Jahre alt.

Am 15. Juni verstarb in Warschau im Alter von 70 Jahren Prof. Dr. Andrzej Wantula, Altbischof der Evangelischen Kirche A. B. in Polen.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 9. Juni 1976)

Stylianos Harkianakis, „Incarnation rédemptrice. Perspective fondamentale de la théologie orthodoxe", Istina, Nr. 1/1976, S. 3–34.

Um den Kirchen des Westens das orthodoxe Kirchenverständnis zu erklären, muß man tiefer, beim Dogma von der Erlösungstat Christi, einsetzen, denn die Kir-

che ist das objektive Resultat dieser Erlösung durch Christus. Die fundamentale theologische Perspektive ist daher inkarnatorisch. Es ist der Gedanke, daß Christus, der Gottmensch, der den Tod überwunden hat, dem Menschen, in besonderem durch die Eucharistie, das Leben mitteilt und ihn zugleich in die Gemeinschaft der neuen Schöpfung hineinstellt. Hier findet der Mensch die Begegnung und Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben – er, der nach Gottesbild und Gleichnis Geschaffene, jetzt aber der Vergängliche, der – da der Sündenfall ihn die übernatürliche Ausstattung und Unsterblichkeit kostete – die Gottebenbildlichkeit verhüllt in sich trägt, „umkleidet mit dem Purpur der Finsternis, wie eine übermalte Ikone" (S. 9). In der mystischen Vereinigung mit Gott werden seine menschliche Natur, seine Vernunft, sein freier Wille mit göttlichen Kräften durchdrungen, nach dem Vorbild der Vereinigung von Gott und Mensch in Christus. Augustins Gedanke von der totalen Sündhaftigkeit und Verderbnis, der die ganze abendländische Theologie geprägt hat, ist dem Orthodoxen fremd, scheint ihm der gottmenschlichen Struktur aller Dinge zu widersprechen, gilt ihm als eine Art Monophysitismus; denn Christentum ist die Begegnung zweier Naturen, Gottes und des Menschen, die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen und umgekehrt. Der Gottmensch Jesus Christus ist die nach beiden Seiten hin vollkommene Vereinigung des ewigen Logos mit der menschlichen Natur. „Gott wurde Mensch, auf daß der Mensch vergottet werde" (so Athanasius; S. 17).

Menschwerdung und Auferstehung Christi stehen also im Mittelpunkt des Erlösungsgeschehens, der Kreuzestod dagegen hat nicht das theologische Gewicht, das ihm die abendländische Theologie beimißt. Anselms Satisfaktionslehre, im Westen so bestimmend, empfindet der Osten als juristisch formal, geradezu anthropomorphistisch – eher verwendet man alte Bilder vom Tod Christi als Lösegeld oder als Angelköder, der dem Satan hingeworfen wird. Das ausschließliche Betonen des gepredigten Wortes erscheint als „monophysitistischer Jesuanismus". – Nicht auf Vergebung und Versöhnung liegt der Ton, sondern auf Verwandlung und Wiederherstellung des Seins, des ganzen Kosmos. Nicht auf Sünde und Wiedergutmachung der Schuld, sondern auf Annullierung des Todes. Das furchtbare und dunkle Geheimnis ist, daß der Mensch dem Tod anheimfallen mußte – das selige Wunder, daß er wieder zum Leben gekommen ist. So hat Ostern die παλιγγενεσία τοῦ κόσμου vorweggenommen. In diesen Rahmen gehört auch die Verehrung der Gottesmutter (Theotokos) in Liturgie, Gebet und Frömmigkeit. Maria, die Gottesgebärerin, ist „die Brücke, die den Menschen zum Lichte hinaufführt" (S. 25).

Abgestützt wird dieses Erlösungsverständnis durch die Gotteslehre, durch das starke Betonen der Erhabenheit Gottes, dessen Wissen man nur via negationis oder auf dem Weg der Transzendierung (= was er unendlich übersteigt) beschreiben kann (sog. „apophatische Theologie") und dessen unendliche Menschenliebe sich uns dennoch im Sohn zuwendet. Beides, die Erhabenheit und die Menschenliebe, in gleicher Weise zu gewährleisten, ist der Sinn der Trinitätslehre. Weil man den Vater als alleinigen Ursprung und Ursache festhalten will, wird das abendländische „Filioque" abgelehnt, wird unterschieden zwischen dem ewigen Ausgang des Heiligen Geistes ἐκπορεύεσθαι allein vom Vater und der zeitlichen Sendung des Geistes πέμπεσθαι auch durch den Sohn (so Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel an die Tübinger Theologen). In die Eschatologie aber wirkt die große Antinomie zwischen menschlicher Freiheit – die Nichtannahme der Gnade ist möglich, also auch die endgültige Verwer-

fung! – und der unendlichen Liebe Gottes, die größer ist als die größte Sünde. Die ἀποκατάστασις πάντων, obgleich kirchlich verworfen, ist doch eine der mächtigsten theologischen Überlieferungen geblieben.

Franz Hengsbach, Bischof von Essen, „Maria und die Ökumene. Die Gottesmutter ein Hindernis der Einheit?", KNA – Ökumenische Information, Nr. 19/1976, S. 5–7.

Viele wichtige Fragen sind in den letzten Jahren zwischen den Konfessionen erörtert worden, Fragen des Amtsverständnisses, der konfessionsverschiedenen Ehe, der Möglichkeit gemeinsamer Gottesdienste und der Zusammenarbeit in Gesellschaft und Staat. Die wichtigsten Fragen aber, an denen sich die Einheit der Kirche entscheiden wird, sind die Fragen nach der Bedeutung der Mutter des Herrn und nach dem Petrusamt in der Kirche. „An Maria und Petrus vorbei kann es keine Einheit geben . . . Maria hat eine Schlüsselposition auf dem Weg zur Einheit" (S. 5). Das gilt zunächst für das Verständnis der Gnade, eine der Entscheidungsfragen der Reformation. Der katholische Glaube besagt, daß der Gnade die Antwort des Menschen entsprechen muß, daß die Gnade fruchtbar werden muß im Leben, aber ebenso auch, daß „das Leben, das Werk, die Antwort des Menschen umfangen ist von der Gnade" (S. 5). Nirgends wird dieses Verständnis „deutlicher dargestellt als an Maria. Ihre Würde, ihr Vorzug ist, daß sie voll der Gnade ist. In ihr, in der Immaculata, der Unbefleckt-empfangenen, der Sündlosen, verehren wir nicht einen Supermenschen, sie ist die demütige Magd, der ganz schlichte, ganz von sich leere, ganz offene Mensch. Sie legt der Gnade Gottes nichts in den Weg, und so kann sich die Gnade selbst in ihr rein und voll auswirken" (S. 6). Auf Maria führt aber auch ein zweites Grundanliegen der Reformation, der Grundsatz: „Was uns rettet, was uns rechtfertigt, ist nicht unser Verdienst, sondern der Glaube." Auch hier weiß die katholische Antwort, daß der Glaube „fruchtbar werden muß im Leben, in der Tat, im Werk", doch nicht als Werkgerechtigkeit, sondern wie das Samenkorn, das die Gnade „entfaltet und durch die Liebe wachsen läßt zur Frucht" (S. 6). Dieser Zusammenhang von Glaube und Tat, der „heute von vielen Theologen der Reformation ähnlich mehr und mehr gesehen wird, wie von der katholischen Theologie auch . . . wird wiederum nirgends deutlicher als in Maria: ihr Glaube ist es, der Gott das Unglaubliche zutraut. Ihr Glaube ist es, der sie bereit macht, sich bedingungslos dem Herrn zur Verfügung zu stellen. Ihr Glaube an das Wort macht sie fruchtbar, läßt sie zur Mutter des Wortes werden, das in ihr Fleisch annimmt" (S. 6). Und schließlich stößt man auf „eine dritte Nähe Mariens zu jenen Fragen, welche die Reformation an uns stellt" (S. 6): Maria ist „die Mutter des göttlichen Wortes. Fast alle Worte, die in der heiligen Schrift von ihr überliefert sind, sind Worte aus der Schrift. Sie lebte ganz im Glaubensgut des Alten Testamentes. Ihr Gehorsam, ihr Glaube ist bedingungsloses Annehmen des göttlichen Wortes . . . ihr persönliches geistliches Leben ist Leben aus dem Wort" (S. 7). So bestätigt sie die katholische Antwort an die Reformation: „Das Wort der Schrift ist durch den Heiligen Geist herausgewachsen aus der lebendigen Überlieferung der Kirche und ist ihrer lebendigen Überlieferung und Gemeinschaft anvertraut. Das reine Wort, um das es der Reformation geht, ist das ganze Wort. Und dieses ganze Wort erkennen wir nur in der Gemeinschaft der Kirche, geführt von dem durch Jesus Christus gestifteten Lehramt" (S. 6). Am Lebensgesetz Mariens läßt sich so „das Lebensgesetz der Einheit" ablesen, und wie wir Christen „die Lebensform Mariens zur Form unseres Lebens

werden lassen, wird Einheit wachsen". Es ist dies „der Weg der so oft geforderten Ökumene von unten", der ebenfalls „seine heilige Ungeduld" hat, allerdings „nicht die Ungeduld mit ‚denen da oben', die nicht rasch voranmachen, sondern die Ungeduld mit uns selbst, die Ungeduld, die es nicht zulassen will, daß wir selber so oft anders leben und durch dieses selbstgerechte, glaubensschwache, auf tausend Worte statt auf das eine Wort gegründete Leben es den Plänen Gottes schwer machen . . . Mit Maria die Einheit erwarten, mit Maria die Einheit erbeten – dies ist der stillste, aber der wirksamste Dienst, damit bald alle eins werden, wie der Herr es vom Vater erbeten hat" (S. 7).

Der Beitrag von Bischof Hengsbach steht thematisch in einer Reihe von Beiträgen, die KNA unter dem Gesamtthema „Maria und die Einheit der Kirche" veröffentlicht hat, u. a.: *Ulrich Wickert*, „Maria und die Einheit der Kirche", Nr. 20, S. 5–10; *Albert Mauder*, „Maria und die Ökumene", Nr. 21 und Nr. 22, S. 5 ff.; *Franz-Josef Steinmetz SJ*, „Maria und die Ökumene", Nr. 23/24, S. 5–7.

Rosemary R. Ruether, „Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht", Concilium, Heft 1/1976, S. 17–23.

Daß Jesus Frauen in seinem Gefolge hatte, daß es Frauen waren, die als erste die Auferstehung bezeugten, daß Paulus in der Dienstgemeinschaft von Amtsträgern und Evangelisten auch Frauen wußte, das alles sind „Anzeichen eines wahren Bildersturms" (S. 17) gegen die in der jüdischen Gesellschaft verankerte soziale Unterordnung der Frau. Doch hat sich die hier angedeutete Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht durchgesetzt, sondern es vollzog sich, einsetzend mit den Pastoralbriefen „eine Rückentwicklung zu einer patriarchalischen Kirche, die nach dem Modell der patriarchalischen Familie gestaltet war" (S. 19). Kannte Paulus noch den „weiblichen Diakon", so wurde das Wort diakonos in der Folgezeit „mehr und mehr auf eine Weise definiert, daß es zu einer Abgrenzung gegenüber dem ordinierten kirchlichen Amt und zu einer Vermengung der verschiedenen Ämter von Frauen mit dem Stand nichtordinierter ‚frommer Frauen' kam. Eine endgültige Absage wurde der Einbeziehung von Frauen in das kirchliche Amt erteilt durch die neu etablierte Kirchenordnung der konstantinischen Zeit, welche die Presbyter und Bischöfe in eine priesterliche Kaste erhob, indem sie ihnen die Privilegien verlieh, welche traditionellerweise der heidnischen Priesterschaft der Staatsreligion zukamen" (S. 19). Selbst „die Reformation änderte unmittelbar nichts an dieser historischen Aussperrung der Frau vom kirchlichen Amt, da sie die Worte der Paulusbriefe, daß Frauen in der Kirche schweigen sollten, als normativ auffaßte" (S. 20). Eine Änderung brachte erst „der gesellschaftliche Liberalismus, der den Anspruch der Frau auf rechtliche Gleichstellung vor dem Gesetz, in Bildung und Berufsausübung geltend machte" (S. 20), und die „Beziehung männlicher Macht und weiblicher Passivität im Selbstverständnis der Kirche in der säkularisierten Gesellschaft zu einem neuen Widerspruch" werden ließ (S. 21). „Die Identitätskrise des Klerus und die an Hysterie grenzende Art und Weise, wie die Frage der Ordination von Frauen in jüngster Zeit verhandelt wird, hat zweifellos ihre Wurzeln in diesem Widerspruch. Der Klerus hat die Wahl, sich entweder mehr und mehr in eine Ecke treiben zu lassen und sich dabei verzweifelt an eine geschlossene klerikale Männergesellschaft als die letzten Fetzen seiner ‚Maskulinität' zu hängen oder aber einen ganz neuen Startpunkt zu entdecken" (S. 22). Es scheint, daß Jesus „ein ganz anderes, revolutionäres

Modell für die Beziehungen innerhalb der Kirche" anbieten wollte: das Dienstamt als „ein Amt, das andere bevollmächtigt, gleichberechtigt zu werden, so daß eine Gemeinschaft wechselseitigen Dienstes entsteht und nicht eine Hierarchie von Herren und Untertanen" (S. 22). „Damit ist nicht bloß die Anerkennung der Gaben aller einzelnen, ob Frauen oder Männer, in gemeinsamem Dienst gemeint, sondern auch eine Umgestaltung des Dienstamtes selbst, so daß es dazu beiträgt, eine Atmosphäre des Dialogs und des gegenseitigen Dienstes zu schaffen... Das kirchliche Dienstamt betätigt sich als ein Ausdruck der Taufgnade, die sich so allen Gliedern der Kirche mitteilen will. Nur so kann eine wirkliche Gemeinde wechselseitigen Dienstes entstehen, welche dann wieder bereit ist, sich zu engagieren, im eigentlichen Dienstamt der Kirche, welches der Dienst des Volkes der Gläubigen an der Welt ist" (S. 22 f.) –

Frau Prof. Rosemary Ruether, deren Beitrag hier vorgestellt wurde, hat auch zur gesamten Gestaltung dieses Concilium-Heftes beigetragen, das dem Gesamtthema „Frauen in der Kirche" gewidmet ist. Wie Frau Ruether, so kommen auch die übrigen Autorinnen zumeist aus den USA, wo Frauen es leichter haben, sich das wissenschaftliche Rüstzeug für die Behandlung der angezeigten Probleme zu beschaffen, weil „in Nordamerika in den protestantischen Kirchen und in der Gesellschaft ein freierer Wind weht" und weil hier viele Frauen „als Professorinnen der Theologie und verwandter Disziplinen an protestantischen theologischen Hochschulen, an katholischen akademischen Instituten und an privaten und öffentlichen Universitäten" lehren (S. 2). Weitere wichtige Beiträge des Heftes:

Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung", S. 3–9.

Kari Elisabeth Børresen, „Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie", S. 10–17.

Joan Arnold, „Maria – Gottesmutterschaft und Frau. Eine Untersuchung über sich ändernde Leitbilder", S. 24–29.

Eleanor McLaughlin, „Die Frau und die mittelalterliche Häresie: Ein Problem der Geschichte der Spiritualität", S. 34–44.

Beverly Harrison, „Die Auswirkung der Industrialisierung auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft", S. 44–51.

Außerdem:

Rosemary R. Ruether, „Women, ecology and the domination of Nature", the ecumenist, Vol. 14, Nr. 1/November-Dezember 1975, S. 1–5.

Horst Bürkle, „Spiritualität in der missionarischen Praxis. Grenzüberschreitung zwischen Religion und Glaube", Evangelische Kommentare, Heft 3, März 1976, S. 144–147.

„Herausgefordert durch eine veränderte Umwelt einerseits und unter dem Einfluß der christlichen Botschaft andererseits haben sich Religionen wie der Hinduismus und der Buddhismus, aber auch andere neuere synkretistische Bewegungen in Japan, Melanesien oder Lateinamerika zu Bewegungen mit missionarischem Selbstbewußtsein entwickelt" (S. 145). Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die missionarische Praxis? Muß sie nicht einerseits feststellen, daß sie, die Mission selbst, bei der Renaissance der Religionen und religiösen Bewegungen „Pate gestanden" hat? Daß etwa ein Denker wie Ram Mohan Roy (1772–1833), „‚der Vater des neuen Indiens', wie man ihn genannt hat", sich ausdrücklich auf Christus berufen konnte, als er sein besseres

Verständnis des Vedanta entwickelte? Aber andererseits muß sich die Mission sagen, daß es doch die genuinen alten Religionen sind, die sich zu neuem Leben erheben, daß beispielsweise in Afrika, im Ujamaah-Programm Julius Nyereres, obgleich hier „die durch die Kirche vermittelten Grundwerte eine deutliche Rolle spielen", die Legitimation doch „aus der eigenen, durch die Ahnengemeinschaft konstituierten Wertwelt der die Generationen übersteigenden Einheit abgeleitet wird" (S. 145). Hat die Mission ausreichend bedacht, welche Rolle der Spiritualität in ihrer Praxis zukommen sollte? „Könnte es nicht sein, daß die Kirche gerade durch ihre Mission erneut auf religiöse Grundphänomene aufmerksam wird, die sie im begrenzten Horizont ihres derzeitigen Kircheseins verdrängt, übersehen oder gar eingebüßt hat?" (S. 145) Viele Beobachtungen führen in diese Richtung. Das besondere Gemeinschaftsbewußtsein der afrikanischen Stämme etwa, wie es mit seinem Lebende und Ahnen verbindenden Einheitsverständnis die Kirchen daran erinnern könnte, „daß die Gemeinschaft in Christus die in ihm Wiedergeborenen aller Zeiten umfaßt" (S. 145). Oder die asiatischen Formen meditativer Frömmigkeit, etwa „die große und tiefe Ehrfurcht, wie sie im Schweigen des Buddhisten und in der unio mystica eines advaita-Hindu zum Ausdruck kommt" und wie sie „auch uns an eine verlorene Dimension biblischer Frömmigkeit erinnert" (S. 146). Und so gibt es noch eine Reihe Punkte. „Dem lutherischen Talar als Professorengewandung, einst an die Stelle der kultischen Kleidung getreten, entspricht der kirchliche Raum als Hörsaal statt als heiliger Ort gottesdienstlichen Feierns und Erlebens." Aber: „Die Religionen erinnern uns daran, daß die gottesdienstlichen Stätten gerade darin funktionsgerechte Bauten sind, daß sie den besonderen Charakter des Ortes als heiligen Ort zum Ausdruck bringen" (S. 146). Hier gibt es „wieder ‚Zuflucht zur Gemeinschaft'... Inmitten der Welt des programmierten und manipulierten Lebens sparen diese Religionen den Raum des Wunderbaren, der verborgenen Kräfte und der Erwekkung aus" (S. 147). So die Rissho-Kosei-Kai-Bewegung in Japan mit ihren besonderen Formen der Gruppenseelsorge oder, in Südafrika, die sogenannten „unabhängigen Kirchen" der Bantu, wenn sie „in der neuen Heimatlosigkeit der Arbeitslager an die Stelle der einstigen stammesreligiösen Gemeinschaft treten, in der der einzelne durch das Ganze in seinem Leben geschützt wurde" (S. 147). „Wenn wir ... im Sinne einer missionarischen ‚Grenzüberschreitung' diese religiösen Grundphänomene als etwas verstehen, was vom Evangelium selber aufgenommen und in seinem Dienste verändert wird, dann muß man dies als einen geschichtlichen Prozeß verstehen, der dem Geheimnis des Reiches Gottes entspricht. ... Die ‚Grenzüberschreitungen', die in die Tiefe der religiösen Grundphänomene auch in den andern Religionen vorstoßen, stehen nicht unter dem Zeichen einer Verfremdung von Gewohntem, sondern unter der Verheißung einer in die Fülle der Christuswirklichkeit hineinwachsenden Reich-Gottes-Geschichte. Christus erweist sich auch in den anderen Religionen als der Herr der Geschichte" (S. 147).

Weitere beachtenswerte Beiträge

Reinhard Frieling, „Apostolisches Schreiben ‚Evangelii nuntiandi' und die Ökumene", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2, März/April 1976, S. 31–33.

Paul S. Minear, „Ecumenical Theology – Profession or Vocation?", Theology Today, No. 1, April 1976, S. 66–73.

Stephan H. Pfürtner, „Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 1, Januar 1976, S. 35–63.

Theo Sundermeier, „Menschsein heißt Partizipation. Neue Tendenzen der Schwarzen Theologie in Südafrika", Lutherische Monatshefte, Nr. 6, Juni 1976, S. 338–340.

Nachträge zur Nairobi-Literatur
(vgl. ÖR 25, 1976, Heft 2, S. 323–326)

Ilse Brinkhues, „Nairobi: Berichte über die Sektionen", Alt-Katholische Kirchenzeitung, Nr. 3 ff., März 1976 ff.

Ulrich von Brück, „Die Ökumene in Nairobi", Standpunkt, Heft 3, März 1976, S. 60–62.

Hermann Dietzfelbinger, „Theologische Erwägungen. Zur Vollversammlung des ÖRK in Nairobi", KNA – Ökumenische Information, Nr. 13, 24. März 1976, S. 5–8.

Hermann Dietzfelbinger, „Von Nairobi nach Daressalam", Lutherische Monatshefte, Heft 5, Mai 1976, S. 246–249.

Hans Frei, „Die Fünfte Vollversammlung des ÖRK in Nairobi", Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 1, Januar-März 1976, S. 34–63.

Franz von Hammerstein, „Auf der Suche nach Weltgemeinschaft. Dialog in Nairobi", der überblick, Heft 1/1976, S. 28–31.

Susanne Kahl, „Solidarität im Leiden und Handeln", Alt-Katholische Kirchenzeitung, Nr. 3, März 1976, S. 20.

Jan Milic Lochman, „Die Ökumene in der Zeit des begrenzten Wachstums. Sozialethische Aspekte", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 2, April 1976, S. 124–132.

Jürgen Moltmann, „Welches Recht hat das Ebenbild Gottes?", Evangelische Kommentare, Heft 5, Mai 1976, S. 280–282.

Philip Potter, „Die Wanderung in der Wüste. Schwerpunkte der Weltkirchenkonferenz von Nairobi", Evangelische Kommentare, Heft 5, Mai 1976, S. 277–279.

Stanley J. Samartha, „Ermutigung zum Dialog. Die Begegnung mit den Religionen und Ideologien nach der Weltkirchenkonferenz", Evangelische Kommentare, Heft 6, Juni 1976, S. 337–341.

Una Sancta, Heft 1/1976: „Berichterstattung über die Weltkirchenkonferenz in Nairobi", mit Beiträgen u. a. von *Damaskinos Papandreou, Rolf Scheffbuch, Günther Metzger, Johannes Cieslak.*

Neue Bücher

KIRCHENGESCHICHTE

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Zweiter Halbband: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter (451–700) von Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig und Hermann Josef Vogt. Verlag Herder, Freiburg i. Brsg., 1975. 368 Seiten. Leinen DM 73,–, Subskriptionspreis DM 65,–.

Mit dem Teilband II/2 wird die letzte Lücke dieses einzigartigen, insgesamt 9

Bände umfassenden Standardwerks geschlossen. Vier Autoren haben sich in die Arbeit geteilt, die in zwei Abschnitte gegliedert ist: „Die frühbyzantinische Kirche" (bis zum Ansturm des Islam) und „Die lateinische Kirche im Übergang zum Frühmittelalter", wobei auf die Missionsarbeit im germanischen und angelsächsischen Bereich, ebenso aber auch auf die innerkirchlichen Verhältnisse wie die theologischen Diskussionen ausführlich eingegangen wird.

Dieser letzte Band bestätigt, was auch seine Vorgänger und damit das gesamte Werk kennzeichnet: wissenschaftliche Akribie und Objektivität, verbunden mit einer bewußt katholischen Grundhaltung, die jedoch kritische Offenheit ebenso einschließt wie ökumenische Weite. Herausgeber und Autoren haben damit über ihre eigene Kirche hinaus der gesamten kirchengeschichtlichen Forschung einen unschätzbaren und bleibenden Dienst geleistet.

Kg.

Otto Erich Strasser-Bertrand/Otto Jan de Jong, Geschichte des Protestantismus in Frankreich und den Niederlanden.

Felix Flückiger/Wilhelm Anz, Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, herausgegeben von Bernd Moeller, Band 3, Lieferung M 2 bzw. Band 4, Lieferung P.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 29,80 (Subskr. DM 23,80) bzw. DM 59,– (Subskr. DM 47,–).

Das großangelegte Werk „Die Kirche in ihrer Geschichte" – 1961 begonnen, nach dem Tode von K. D. Schmidt und Ernst Wolf von Bernd Moeller herausgegeben – kommt durch diese beiden Bände einen erheblichen Schritt voran. O. E. Strasser-Bertrand schildert „Die Ev. Kirche in Frankreich", Otto J. de Jong die „Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert", wobei jeweils auch die ökumenischen Impulse und Entwicklungen vermerkt und gewürdigt werden. In dem zweiten hier anzuzeigenden Band behandelt Felix Flückiger „Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts", Wilhelm Anz „Idealismus und Nachidealismus" (von Fichte bis Dilthey) – beides ausgewogene und präzis umrissene Darstellungen.

Komprimierte Textdarbietung und knappe Charakterisierungen sind das Merkmal dieses Handbuches – sicherlich oft zuungunsten der Lesbarkeit, doch dafür ausgezeichnet durch ein hohes Maß von Verläßlichkeit und Vollständigkeit in Darbietung des Stoffes und der Literaturangaben. Man möchte diesem Werk einen zügigen Fortgang und baldigen Abschluß wünschen.

Kg.

Karl Heinz Voigt, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland. (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Beiheft 4.) Christliches Verlagshaus, Stuttgart o. J. 71 Seiten. Brosch. DM 3,80.

Diese Aufarbeitung der nunmehr 125jährigen Geschichte der Methodisten in Deutschland war seit langem fällig – denn gerade wer den besonderen Beitrag ermessen will, den diese Kirche für die innerdeutsche Ökumene geleistet hat, wird die Geschichte der deutschen Methodisten nicht übersehen dürfen. Karl Heinz Voigt, selber methodistischer Pastor und ein Kenner der deutschen Freikirchen, hat eine instruktive und fesselnde Darstellung geliefert. Sie tritt neben die 1971 veröffentlichte Hallenser Arbeit von K. Zehrer: Der Methodismus in Deutschland. Seine Ausbreitung und Probleme der Kirchwerdung.

Richard Boeckler

CATHOLICA

Manfred Plate, Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode – Bericht und Deutung. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1976. 272 Seiten mit 63 Abbildungen. Geb. DM 29,80.

„Das deutsche Konzil". Unter diesem Titel hat Manfred Plate, Chefredakteur von „Christ in der Gegenwart", drei Wochen nach Abschluß der Würzburger Synode einen Bericht über die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" veröffentlicht. „Nicht jeder muß alle Synodenbeschlüsse im vollen Wortlaut lesen", schreibt er in seinem Vorwort – eine tröstliche Aussage für alle, die viel lesen müssen. Zwar ist nicht jeder dieser „jeder". Wer als Katholik oder Protestant genauer darüber informiert sein will, wie die katholische Kirche in der Bundesrepublik die Impulse des II. Vaticanums aufgenommen hat und welchen Weg sie weitergehen will, tut gut daran, diese Beschlüsse sorgfältig zu studieren. Wer sich aber kürzer informieren will, der greife zu Plates Buch.

Es enthält nicht den Wortlaut, aber die Gliederung und die in dieser Gliederung behandelte Thematik der 18 Synodenbeschlüsse. Darüber hinaus schildert es die Entstehungsgeschichte der einzelnen Beschlüsse, bei deren Darstellung in erfreulicher Klarheit die gelegentlich scharfe Diskussion zur Sprache kommt, die zu der jetzigen Fassung geführt hat. Dabei bettet Plate das Entstehen eines Synodenbeschlusses in das gesamte Problemfeld ein, aus dem heraus er erwachsen ist. So wird beispielsweise bei der Beschreibung des Ökumene-Papiers „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" nicht nur die Entstehungsgeschichte referiert, die wegen ihres für konservative katholische Sicht ungewöhnlichen theologischen Teils zu den heiß diskutierten Themen der Synode gehört hat, sondern es wird die ökumenische Entwicklung vom Ende des Konzils bis zum Beginn der Synode in Kürze dargestellt, wobei der „Testfall Mischehe" eine besondere Rolle spielt. Auf diesem Hintergrund folgt dann die Entstehungsgeschichte und die Inhaltsangabe.

So verfährt Plate bei allen 18 Beschlüssen, ob er nun im Zusammenhang mit liturgischen Beschlüssen von der liturgischen Bewegung spricht, im Zusammenhang mit der neuen Wertung der Laien vom „Abschied von Hochwürden" oder im Zusammenhang mit dem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" von den Grundproblemen der sozialen Frage.

Mit Dank sei die beigefügte Chronik kirchlicher Ereignisse erwähnt, die von Dezember 1965 bis Dezember 1975 reicht und über Ereignisse der Weltkirche sowie der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, vor allem der Synode, berichtet. Daß der Band 63 Fotos bringt, oft typisch ausgewählte Schnappschüsse, sei am Rande vermerkt.

Wilhelm Gundert

Walter Smet, Ich mache alles neu. Kirchliche Erneuerung im Heiligen Geist. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1975. 216 Seiten. Kart. DM 16,80.

Ein flämischer Jesuit, Theologe und Psychologe zugleich, schreibt hier historisch, praktisch und grundsätzlich über die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche, besonders über die Art und Weise, in der sie sich seit 1966 in den Vereinigten Staaten entwickelt hat. Heribert Mühlen fügte der Übersetzung eine „Einführung für den deutschen Leser" hinzu, in der die Erklärung „Katholisch-charismatische Gemeindeerneuerung" aufgenommen wurde. Am Schluß berichtet er über den Pfingstkongreß dieser Bewegung in Rom. Aus allem bekommt der Leser den starken Eindruck, daß die katholisch-charismatische Bewegung, obwohl ökume-

nisch inspiriert, an erster Stelle kirchentreu sein will und wohl eine Vertiefung, aber gar keine Revolution beabsichtigt. Für Nicht-Katholiken sind m.E. besonders die mehr grundsätzlichen Kapitel 7–12 von Interesse. Sie bieten eine gute Grundlage für ökumenische Besinnung auf die charismatische Bewegung. Interessant sind die Gründe, warum ein polarisierender Gegensatz zu der „politischen Theologie" abgelehnt wird (S. 65, 114, 193 f). Das Buch ist gemeinverständlich geschrieben. Es überschaut das ganze Feld und atmet einen biblischen christozentrischen Geist. Der Verfasser gehört selber der charismatischen Bewegung an, verteidigt sie gegen Mißverständnisse, warnt aber auch vor Entgleisungen. Es scheint mir nach der Lektüre dieses Buches nicht unmöglich, daß eine Integration der charismatischen Bewegung in der katholischen Kirche weit eher und gründlicher stattfinden wird als in den evangelischen Kirchen.

Hendrikus Berkhof

SOZIALETHIK UND POLITIK

Hugo Schmitt, Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Eine philosophische Analyse der evangelischen Sozialethik. (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher, Band 10.) Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1976. 155 Seiten. Kart. DM 15,80.

Was der evangelische Theologe und Ethiker über das Wesen des Menschen wisse, das wisse er weder aus der Empirie noch aus der Philosophie. Gottes Offenbarung über Ursprung und Ziel des Menschen (Geschöpf zur Vollendung in Gott berufen), über seine begrenzten Möglichkeiten aufgrund der erbsündlichen Belastungen, über die Erlösung (Befreiung) durch Christus sei für ihn Wirklichkeit – erste Wirklichkeit, entscheidender als alle „Tatsachen" (S. 80). Dies ist im Kern das Ergebnis einer philosophischen Analyse der evangelischen Sozialethik, die Hugo Schmitt aus der Sicht katholischer Theologie anstellt. Die evangelische Sozialethik: das kristallisiert sich für ihn um die Namen H.-D. Wendlands, H. Gollwitzers und R. Shaulls, und das wird expliziert im Zusammenhang des ökumenischen Aufbruchs zur Sozialethik zwischen Amsterdam 1948 und Uppsala 1968. Shaulls zugestandenermaßen extreme Position scheint dennoch das Gefälle einer weitgehend eschatologisch ausgerichteten Sozialethik zur Situationsethik anzuzeigen (S. 54, 89).

Genauer: Evangelische Sozialethik, so sieht es der Verf., ist eine theologische Disziplin. Ihren Ansatz (Kap. 2) nimmt sie bei der Kirche als Glaubensgemeinschaft. Das findet in einer christologischen Sicht seinen Ausdruck; die eschatologische Herrschaft Jesu Christi ist universal, auch die Welt gehört zum Dominium Gottes. Daraus ergibt sich das Konzept eines christlichen Humanismus (Wendland); dieser aber hat ein allzu gebrochenes Verhältnis zum Naturrecht und zur allgemeinen Vernunft, er ist vom Prinzip her ein Irrationalismus. Das wiederum hat eine starke Formalisierung der ethischen Elemente zur Folge: Die Korrelation verläuft zwischen Schrift und Situation, wobei das zentral gesetzte Gebot der Liebe zur Leerformel und die Gerechtigkeit zum bloßen Stimulus der Aktivität wird (S. 49). Philosophisch formuliert: Das Sollen läßt sich nicht vom Sein ableiten (Kap. 3). Der fundamentale Satz, auf den die Analyse stößt, lautet: „Was der Mensch ist und was er soll, wissen wir nur aus der Offenbarung, und nur von Gott kann der Mensch verpflichtet werden" (S. 55). Gewiß lassen sich grundlegende Werte aufweisen: die Entfaltung der Persönlichkeit, Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit; gewiß bedeutet das Leitbild „Verantwortliche Gesellschaft" mit seiner

Tendenz zur Partnerschaft und fundamental-demokratischen Gestalt des Sozialstaats gegenüber bloßen kritischen Maßstäben einen Schritt in eine zukunftsweisende Gesamtschau (Kap. 4). Aber eben: Das Fehlen einer Gesellschaftsdoktrin bleibt die empfindliche Schwäche der evangelischen Sozialethik, sie kennt kein geschlossenes System, das macht sie ideologieanfällig (S. 100).

Mehr noch, Schmitt macht der von ihm vorgeführten Sozialethik den Vorwurf, ideologisch und nicht kommunikabel zu sein; ihre rationale Basis sei zu schmal. Evangelische Sozialethik bleibe eine normative Wissenschaft, die ihr Apriori aus der Theologie nimmt, die profane Realität werde immer schon unter christlichen Wertungen gesehen. Je mehr Aussagen des Glaubens aber direkt in die Soziallehre übernommen werden, desto mehr müssen diese für den Außenstehenden als Ideologie erscheinen (S. 81, 140). Das ist richtig: Das Problem der Sozialethik ist das Problem ihrer Vermittlung; dafür bedarf es, wie der Verf. sagt, eines Ausgangspunktes, der prinzipiell für jedermann zugänglich ist. Wer jedoch die gegenwärtige Diskussion – auf evangelischer und katholischer Seite – überblickt, wird feststellen dürfen, daß gemeinsame Fragen (nach der Bedeutung des Liebesgebots, der theonomen Autonomie, dem Natur-Vernunft-Recht) längst zu konvergenten Ansätzen der Theoriebildung geführt haben. Das kommt hier nicht ins Blickfeld, die Literaturbasis ist zu schmal, die Konfrontation zu steil. Der evangelische Theologe und Ethiker: er ist nicht unglücklich über dieses bedenkenswerte Buch, aber er fühlt sich ein wenig gegen den Strich gebürstet.

Hermann Ringeling

Martti Lindquist, Economic Growth and the Quality of Life. An Analysis of the Debate within the World Council of Churches 1966–1974. Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics XXVII, Helsinki 1975. 227 Seiten. Brosch. DM 30,–.

M. L. hat den sehr zu begrüßenden, aber äußerst schwierigen Versuch unternommen, die Diskussion über Wirtschaftswachstum und Lebensqualität, wie sie im ÖRK von 1966 bis 1974 geführt wurde, zusammenzufassen und zu analysieren. Die von ihm untersuchten Quellen lassen, dies ist ein wichtiges Ergebnis seiner Arbeit, irgendwelche Schlußfolgerungen über die Existenz oder Nicht-Existenz eines ökumenischen Konsenses in diesen Fragen nicht zu. Ziel seiner Studie, präzise und in gut lesbarem Englisch geschrieben, ist es deshalb, eine kritische Darstellung und Bewertung der Grundaussagen der ökumenischen Diskussion vorzulegen.

Dabei arbeitet L. mit theoretischen Modellen, um zunächst die in Quellen und Literatur – fragmentarisch, widersprüchlich und mehrdeutig wie diese sind – verborgenen Grundstrukturen und alternativen Zielvorstellungen deutlich zu machen. Die Vielzahl unterschiedlicher Ansätze in der wissenschaftlich-theologischen Diskussion wird so auf divergierende, antithetische Modelle reduziert. Ihre idealtypischen Strukturen ermöglichen es, die die Diskussion prägenden Argumente zu ordnen und einander gegenüberzustellen. So werden Parallelen und Spannungen zwischen verschiedenen Ansätzen deutlicher, und es gelingt auch, den durchaus unterschiedlichen sozio-historischen Hintergrund der Verfechter verschiedener Modelle zu klären. L. geht es also darum, strukturelle und inhaltliche Interdependenzen und Abgrenzungen zwischen den die Diskussion kennzeichnenden Modellen aufzuweisen. Darüber hinaus zeigt L. auch, wo Beziehungen zwischen diesen, stark von natur- und sozialwissenschaftlichen Theorien geprägten Auseinandersetzungen über Wachstum- und Entwick-

lungsziele sowie Strukturen von Lebensqualität einerseits und theologischen Interpretationsmodellen des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Welt (Natur) andererseits bestehen bzw. wo die Argumentationsketten noch wenig verbunden nebeneinander verlaufen. Deutlich wird, daß Ansätze zu einer Neubewertung traditioneller theologischer Interpretationen im ökumenischen Disput vorliegen.

Zur Gesamtdiskussion innerhalb des ÖRK stellt L. kritisch fest: Die Kirchen der sozialistischen Staaten seien unterrepräsentiert gewesen; wichtige Stimmen aus den Entwicklungsländern, insbesondere denen Lateinamerikas, hätten gefehlt, so daß die Diskussion zu einem wesentlichen Teil vor allem durch Standpunkte westlicher Industriegesellschaften bestimmt worden sei.

Die künftige ökumenische Sozialethik sieht er angesichts des Verlaufs und der Ergebnisse der ökumenischen Debatte vor schwierige inhaltliche und methodische Probleme der Begriffsklärung und der Rolle und Methode der Theologie in der interdisziplinären Diskussion gestellt, zugleich aber vor die Notwendigkeit, die Arbeit inhaltlich fortzusetzen:

„Um die Diskussion zu vollenden, ist es notwendig, 1) eine systematische und holistische theologische Bewertung des gesammelten Materials durchzuführen und 2) einen ökumenischen Konsens herbeizuführen, sobald diese Fragen – größtenteils zum erstenmal – auf der Tagesordnung *repräsentativer* kirchlicher Gremien erscheinen – vor allem auf der Tagesordnung der Fünften Vollversammlung des Weltrates" (S. 193).

Die inzwischen vorliegenden Materialien zur Fünften Vollversammlung lassen erkennen, wie notwendig es ist, die Arbeiten auch in der von L. vorgeschlagenen Weise weiterzuführen und zu qualifizieren.

Karl Ernst Wenke

Irene Maier (Hrsg.), Gleichberechtigung der Frau in Recht und Politik der Vereinten Nationen. Übereinkommen, Erklärungen, Empfehlungen und Resolutionen. Heggen-Dokumentation 11. Heggen-Verlag, Opladen 1975. 285 Seiten. Paperback DM 14,–.

Rechtzeitig zum Internationalen Jahr der Frau war im Mai 1975 diese informative Zusammenstellung der wichtigsten, die Frau betreffenden Beschlüsse der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen auf dem Buchmarkt erschienen. Die vorliegenden Dokumente zeigen auf, wie weitgehend sich die Vereinten Nationen – die das Jahr 1975 zum Jahr der Frau proklamierten – mit den Problemen der Frau in Familie und Beruf, in Gesellschaft und Politik befaßt und Hilfe zur Bewältigung angeboten haben. Der Haupttitel des Buches („Gleichberechtigung der Frau") wird mithin nicht jeden ansprechen, insbesondere nicht diejenigen, die die Gleichberechtigung der Frau in unserem Lande schon realisiert sehen.

Aber auch und gerade diese sollten die Forderungen der Vereinten Nationen genau lesen und unsere Wirklichkeit damit vergleichen. So enthält z. B. das Dokument 37 der Internationalen Arbeitsorganisation (vom 22. 6. 1965) zur Problematik der Beschäftigung von Frauen mit Familienpflichten ganz konkrete Forderungen an Staat, öffentliche und private Organisationen und Verbände, die zu realisieren auch der Frau in der Bundesrepublik ein Stück mehr Gleichberechtigung bringen würden.

Ein weiteres Beispiel aus der Dokumentation verdeutlicht nicht nur die Vielseitigkeit der Arbeit der Vereinten Nationen, sondern auch die Diskrepanz zwischen Forderung dieser Weltorganisation und unserem geltenden Recht. Nach dem „Abkommen zur Unterdrückung des Menschenhandels und der Ausbeutung der Prostitution Anderer" vom 2. 12. 1949

heißt es unter Artikel 2: „Jede Person ist zu bestrafen, die ein Bordell unterhält, leitet oder finanziert bzw. jeder, der für diese Zwecke Räume anmietet oder vermietet." Dieses Abkommen wurde in der Bundesrepublik nicht ratifiziert und hat daher bei uns keine Geltung.

Über die rechtliche Verbindlichkeit der einzelnen Dokumente (genannt Übereinkommen, Erklärungen, Empfehlungen oder Resolutionen) für die Mitgliedsstaaten und ihre Bürger gibt die Einleitung der Herausgeberin Auskunft, so daß mit dieser Dokumentation auch ohne Heranziehung der angegebenen Literatur gearbeitet werden kann.

Jeder politisch und auch rechtlich Interessierte sollte insbesondere wegen der praxisnahen Forderungen zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau bei uns und in der Welt dieses Buch gelesen haben. Wie schon die Präsidentin des Deutschen Bundestages in ihrem Vorwort zu diesem Buch zum Ausdruck gebracht hat, ist dieser Dokumentation im Interesse aller Frauen und damit der Gesellschaft insgesamt eine weite Verbreitung zu wünschen.

Gabriele Eckermann

Hans-Jürgen Benedict, Internationalismus und Ökumene. Probleme praktizierter Solidarität. (Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Bd. 116.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1975. 116 Seiten. Kart. DM 12,–.

Seit dem Wichern-Jubiläum im Jahre 1973 ist die Einsicht nicht mehr so leicht zu vernachlässigen, daß die traditionelle Karitas die trostlosen Folgen der Industrialisierung nicht zu überwinden vermag, ja ihre Ursache weithin wider Willen stabilisiert (Vgl. G. Brakelmann, Streit um Wichern, EvKom 1973, Seiten 585–587; Joh. Degen, Diakonie und Restauration, Kritik am sozialen Protestantismus in der BRD, Neuwied und Stuttgart 1975). Benedict geht von diesem Sachverhalt aus und stellt die Frage, wie die internationalen Teufelskreise von Armut, Überbevölkerung, Krankheit und Massensterben durchbrochen werden können.

Vor der vorschnellen Hoffnung auf supranationale Instanzen wird gewarnt. Die Internationalisierung von Kapital *und* Arbeit wurde bisher zu Lasten der Entwicklungsländer vorangetrieben (S. 13, 14–33, 58, 79). „Welche internationalen Kräfte sind (jedoch dann mit welchen Motivationen) in der Lage, größere soziale Gerechtigkeit in weltweitem Maßstab herzustellen bzw. dazu beizutragen?" (S. 9) An dieser Frage wird der universale Anspruch des Sozialismus und des Christentums überprüft.

Das Ergebnis ist ernüchternd: Der sozialistische Internationalismus wurde im Verlauf seiner über hundertjährigen Geschichte immer weiter abgeschwächt und vor allem unter dem Einfluß von nationalen Machtinteressen partikularisiert (S. 34–60). Insgesamt hat sich die Marxsche Prognose nicht erfüllt, daß „durch das Anwachsen der freien Lohnarbeiterschaft . . . diese aufgrund ihrer gemeinsamen Klassenlage und der Solidarität der Herrschenden zur eigenen Solidarität getrieben" werde. Vielmehr hat sich gezeigt, daß für die notwendigen Veränderungen „die Gewinnung der Mittelschichten von großer Bedeutung ist" (S. 74 f). Nur wenn sie mit Hilfe einer geweckten Mitleidensfähigkeit aus Einsicht in die Zusammenhänge zu einer „Solidarisierung nach unten" mit den Benachteiligten und Schwachen kommen, wird eine Überwindung der Schwächen und Nachteile des gegenwärtigen Zustandes möglich.

Diese „Solidarisierung der Stärkeren mit den Schwachen" sieht Benedict im „jesuanischen Modell" vorgegeben (S. 72–74). Aufgabe der Ökumene ist es deshalb, in „Antizipation einer solidarischen Welt" (S. 86 f) den Gefahren eines intro-

vertierten kirchlichen Einheitsstrebens und dem ständig drohenden kirchlichen Nationalismus zu wehren. Während die Praxis der Kirchen nur allzu oft „doketische Solidarität" gewesen sei – ein Ausflug aus der gesicherten Position in Notstandsgebiete, von dem man unversehrt und unverwandelt zurückkehrte –, gehe es nun um die „kenotische Solidarität", die sich an Jesus „als Initiator realer Aufhebung" zu orientieren hat (S. 74, 88 f).

„In den politisch bewußten Teilen der Bürgerinitiativbewegung" (S. 66–72) und in dem Übergang der Politik des Ökumenischen Rates der Kirchen „von der Neutralität zur Parteinahme" (S. 81–109) werden wichtige Elemente einer weiterführenden Theorie und Praxis internationaler Solidarität aufgezeigt. Die informationsreichen Analysen halten, was sich der Verfasser (S. 11) von ihnen verspricht: sie warnen vor falschen Hoffnungen und machen neuen Mut.

Hans Schmidt

RASSISMUS

Ökumene im Kampf gegen Rassismus. Ein erster Anfang. Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus. Bericht über die ersten fünf Jahre von Elisabeth Adler mit einem Geleitwort von Philipp Potter und einem Beitrag von Gerd-Rainer Fendler zur Diskussionslage in der Bundesrepublik Deutschland. (epd-Dokumentation Bd. 14.) Eckart-Verlag, Bielefeld 1975. 166 Seiten. Kart. DM 12,80.

Die Verfasserin schrieb diesen Bericht im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die englische Fassung lag bereits 1974 vor, rechtzeitig zur Diskussion über die Verlängerung des Anti-Rassismus-Programms, die vom ÖRK-Zentralausschuß im August 1974 in Berlin beschlossen wurde. Die deutsche Ausgabe folgte 1 1/2 Jahre später. Das ist aber kein Mangel, denn die aufgeworfenen Fragen sind weiterhin aktuell. Einerseits bedürfen sie nach wie vor unmittelbarer Beantwortung, andererseits lassen sie sich jetzt vielleicht noch ausdrücklicher als vor anderthalb Jahren in den gesamten Komplex dogmatischer und ethischer Grundfragen hineinnehmen, mit dem die ÖRK-Mitgliedskirchen sich auch in den kommenden Jahren werden beschäftigen müssen. Daß diese Fragen im Bericht noch nicht ausreichend präzisiert werden, ist kein ihm anzulastender Mangel, stellt er doch darin lediglich ein Spiegelbild eines der gesamten bisherigen Diskussion anhaftenden Mangels dar – von wenigen positiven Ausnahmen abgesehen. Dankenswerterweise wurde deshalb der deutschen Ausgabe ein Beitrag von Gerd-Rainer Fendler, seinerzeitigem Mitarbeiter der Kirchenkanzlei der EKD, zur Anti-Rassismus-Diskussion in der Bundesrepublik angefügt. Um die in der innerdeutschen Diskussion aufgeworfenen Fragen präziser formulieren und für sich selbst konkretisieren zu können, sei dem Leser die Mitlektüre der beiden in der gleichen Reihe erschienenen Bände 5 („Zum Anti-Rassismus-Programm der Ökumene) und 12 („EKD und Kirchen im südlichen Afrika") empfohlen. Sollte der soeben auf der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi gemachte Vorschlag eines dem Anti-Rassismus-Programm analogen Anti-Militarismus-Programms weiter behandelt werden, so möchte man hoffen, daß die Christenheit weltweit und in der Bundesrepublik aus den mit dem Anti-Rassismus-Programm gemachten Erfahrungen gelernt hat.

Claus Kemper

Wolfram Weiße, Südafrika und das Anti-Rassismus-Programm. Kirchen im Spannungsfeld einer Rassengesellschaft. (Studien zur interkulturellen Geschichte

des Christentums, Hrsg. H. J. Margull, Bd. 1.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1975. 465 Seiten. Brosch. DM 49,–.

In der anhaltenden Diskussion um das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus" spielen – nicht allein innerhalb deutscher Kirchen – die Äußerungen der südafrikanischen Christenheit zu dieser ökumenischen Initiative eine besondere Rolle. Mit der Dissertation von Weiße, dem ersten Band einer von Hans Jochen Margull herausgegebenen neuen Reihe von Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, ist nun erstmals eine umfassende Analyse kirchlicher Stellungnahmen in Südafrika vorgelegt worden, die es erlaubt, den systematischen Stellenwert von Einzelreaktionen der Kirchen, kirchlicher Gruppen und von christlichen Persönlichkeiten zu beurteilen. Darüber hinaus bietet die Auswertung der vom Arnoldshainer „Antirassismus Beschluß" (September 1970) bis zum Ende des Jahres 1972 stattgefundenen Diskussionen um die humanitäre Unterstützung von Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika eine systematische Beurteilung der durch diese Entscheidung innerhalb der Christenheit Südafrikas in Gang gesetzten Prozesse.

Nach einer ausführlichen historischen Analyse der Rassismusdiskussion innerhalb der ökumenischen Bewegung seit Oldhams wegbereitendem Buch „Christianity and the Race Problem" (1924) stellt der Verfasser im Hauptteil seines Werkes (160 Seiten Text und 90 Seiten Anmerkungen!) eine bisher kaum übersehbare Fülle von kirchlichen Äußerungen zusammen. Dabei wird auf der Grundlage einer induktiven Methode versucht, die unterschiedlichen Beurteilungen durch weiße und schwarze Kirchen selbst zu Worte kommen zu lassen. Drei Entwicklungen werden für den Leser in besonderer Klarheit herausgearbeitet: das Wechselspiel zwischen südafrikanischer Regierung und der immer noch staatstragenden weißen reformierten Kirchen, die seit 1961 nicht mehr dem ÖRK angehören; die Zerreißprobe zwischen den vorwiegend englischsprachigen Mitgliedskirchen des ÖRK und dem südafrikanischen Regime; die offene und differenzierte Aufnahme des ökumenischen Programms durch schwarze Christen aller Konfessionen, die trotz staatlicher und kirchlicher Repressionen in ihrer überwältigenden Mehrheit diese Initiative als hoffnungsvolles Zeichen christlicher Solidarität begrüßen. Besonders angesichts der letztgenannten Entwicklung weist Weiße nachdrücklich die weitverbreitete These zurück, daß die „Nichtweißen" den Beschluß des ÖRK ignoriert oder sogar abgelehnt hätten. Eine These, die in ihrer Fraglichkeit auf der jüngsten Vollversammlung in Nairobi offenbar wurde.

Weißes Buch ist als ein wichtiger Beitrag zur Neuorientierung der Christenheit im Konfliktfeld des südlichen Afrika anzusehen. Von besonderer Bedeutung ist das im Schlußteil begründete und dokumentierte Ergebnis, wonach politisch-ökonomisch und religiöse Faktoren zum Zustandekommen des Rassismus in Südafrika beitrugen. Indem er so die *direkte* Betroffenheit der Christenheit bei der Entstehung einer rassistischen Gesellschaft herausarbeitet, unterstreicht er nicht allein den umstrittenen Ausgangspunkt des ökumenischen Programmes. Er kann damit zudem verständlich machen, warum diese Initiative den latenten Konflikt innerhalb der südafrikanischen Christenheit manifest machen mußte. Die ökumenische Bedeutung von Weißes Buch besteht deshalb vor allem darin, daß er den europäischen Kritikern des Programms zumutet, sich mit aller Deutlichkeit die Frage zu stellen, welche Kirchen, Gruppen und Persönlichkeiten in Südafrika sie als ihre Partner verstehen. Dabei sollte das Ergebnis

Weißes zur Kenntnis genommen werden, daß nicht allein in der schwarzen Christenheit die ökumenische Herausforderung als wesentlicher Kristallisationspunkt zum Erwachen eines neuen „schwarzen Bewußtseins" wirkte. Auch für den Großteil der weißen Christenheit hat es wie keine andere Initiative zuvor die Einsicht in die rassistischen Strukturen innerhalb der christlichen Gemeinde deutlich werden lassen.

Karl-Heinz Dejung

KIRCHEN IN DER DRITTEN WELT

Joachim Wietzke, Theologie im modernen Indien – Paul David Devanandan. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 4.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1975. 272 Seiten. Brosch. DM 36,–.

Wer „nach den Strukturen und Konturen einer indischen Theologie fragt, die bewußt die Funktion von Kirche und Theologie im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklung Indiens reflektiert" (S. 2): in Paul Devanandan, dem Begründer und ersten Direktor des christlichen Instituts für das Studium der Religion und Gesellschaft, Bangalore, begegnet er einem bahnbrechenden Vertreter solchen gesellschaftsbezogenen theologischen Denkens. Devanandan (1901–1962), Sohn eines indischen Geistlichen, einer niedrigen Tamil-Kaste entstammend, war schon während seines Auslandsstudiums in den USA (1925–1932) darauf gestoßen, wie wichtig die christliche Botschaft für die Entwicklung der indischen Umbruchgesellschaft sein müßte, gerade im Gegenüber zum traditionellen Hinduismus, der mehr auf Erlösung und weniger auf die Bewältigung sozialen Elends in einer neuen humanen Gesellschaft gerichtet ist. In seine Heimat zurückgekehrt läßt die Aufgabe Devanandan nicht mehr in Ruhe. Ob als Dozent am Union Theological College (1932–1949) oder zuletzt als Direktor des Christlichen Instituts für das Studium der Religion und der Gesellschaft (1957–1962): unermüdlich schärft Devanandan es den indischen Kirchen ein, daß eine einheimische Theologie und Kirche, auch wenn sie eine Minderheitskirche ist, sich gerade durch eine gesellschaftsbezogene Verkündigung ausweisen muß. Sein Denken spart die geistigen und politischen Umwälzungen im modernen Indien nicht aus, den Unabhängigkeitskampf ebensowenig wie die hinduistischen Erneuerungsbewegungen, und zugleich nimmt es die besten Impulse der ökumenischen Bewegung auf. Die Weltmissionskonferenz von Tambaram (1938) wird eine Gelegenheit, die eigene Position in der Auseinandersetzung mit der ihm in vielem verbundenen Madras Rethinking Group weiter zu entwickeln. Die „Indian Christian Theological Conference" in Poona 1942 erregt sein elementares Interesse, und auf der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi erleben wir ihn als beachteten Redner. Diese ganzen Jahre lassen vor uns das Konzept einer Theologie entstehen, die auch die gesellschaftliche Entwicklung in das versöhnende Handeln Christi einbezieht. Wir sehen diese Idee reifen in Zustimmung und Abgrenzung gegenüber den sozialethischen Interpretationen der Hindureformer von Ram Mohan Roy (1772–1833) bis zu Radhakrishnan und Gandhi, sehen auch, wie sie ein eigenständiges Urteil Devanandans über die politisch-soziale Lage im unabhängigen Indien inspiriert.

Joachim Wietzke, zur Zeit Dozent am Karnataka Theological College in Bangalore, hat die theologische Entwicklung Devanandans Zug um Zug nachgezeichnet und zieht den europäischen Christen mit seinen westlichen Traditionen mit in die Auseinandersetzung. Devanandan führt seine Dialogpartner hinaus über die Stufe jener Entwürfe einheimischer Theologien, die Herwig Wagner als „Erstgestalten

einer einheimischen Theologie in Südindien" (München 1963) vorgestellt hat. Dort konnte man die Frage einer synkretistischen Gefahr nicht ganz unterdrücken, hier, bei Devanandan – und mehr noch bei Devanandans Nachfolger im Christlichen Institut, bei M. M. Thomas – ist der genuin christliche Ansatz unbestritten. Nicht der einheimische Theologe, vielmehr der westliche Leser ist hier der in Frage Gestellte. Wie in Wagners Erstgestalten, so begegnen wir auch in Wietzkes Monographie über Devanandan einem Standardwerk für die Kenntnis einer einheimischen indischen Theologie.

Richard Boeckler

Werner Ustorf, Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 5.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1975. 457 Seiten. Brosch. DM 54,–.

Die „Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu" (EJCSK) wurde 1969 als erste afrikanische unabhängige Kirche in die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen aufgenommen. Allein schon diese Tatsache empfiehlt eine eingehende Beschäftigung mit dieser eigenständigen Kirche, die von manchen als Sekte, Synkretismus, Nativismus oder nachchristliche Bewegung abqualifiziert wird. Der Verfasser legt eine historisch-kritische Forschungsarbeit vor, die sich neben eigener Anschauung auf gründliches Quellenstudium stützt; 44 Seiten Bibliographie, 125 Seiten Anmerkungen, 62 Seiten Dokumentation, zwei Landkarten und eine 28-seitige Tabelle der Ereignisse belegen diese Gründlichkeit. Ein Register fehlt allerdings – leider!

Ustorf geht bei seiner Deutung der Gestalt des Propheten Simon Kimbangu und der ursprünglichen Bewegung hinter die heutige Selbstdarstellung der EJCSK zurück, wobei die entpolitisierende Tendenz neuerer Deutungen hinterfragt wird. Er vertritt die These, daß prophetische Bewegungen in Afrika nur im Lichte des Widerstandes gegen den Kolonialismus und seine Machtstrukturen voll verstanden werden können; von daher bewertet er den Kimbanguismus als gelebte Schwarze Theologie in Afrika und damit als Protest gegen die westliche Rechtfertigung bestehender Machtverhältnisse. Andererseits zeigt er auch auf, daß es sich dabei um ein geistliches Geschehen handelt, das durch die Antwort afrikanischer Christen auf die biblische Botschaft ausgelöst wurde.

Der erste Teil (S. 52–103) stellt die Grundzüge der kolonialen Situation im Kongo dar, in der politische, wirtschaftliche und missionarische Interessen verflochten waren, und zeigt auf, wie die sozio-religiöse Kongotradition dadurch verändert wurde. Der ausführlichste Teil (S. 104–193) geht der Entwicklung der Persönlichkeit Kimbangus und seiner Bewegung in gründlichen Quellenstudien nach, wobei er auf das Erleben, das Heilen und die Predigten in der Entstehungszeit intensiv eingeht. Ein dritter Teil (S. 194–214) beleuchtet die Unterdrückung der Bewegung durch die Verhaftung und Deportierung Kimbangus und seiner Anhänger. Am Schluß wird die Entwicklung der Bewegung bis zur Konstituierung der heutigen EJCSK kurz zusammengefaßt.

In dieser Kirche sieht der Verfasser, trotz ihrer Berufung auf das Erbe des Nkamba-Kimbanguismus, eine Anpassung an die nachkoloniale Status-quo-Gesellschaft. Dies Buch hilft zu verstehen, warum afrikanische unabhängige Kirchen anders denken und leben als die uns vertrauten Kirchen im Westen.

Hans-Jürgen Becken

JAHRBÜCHER

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1973. Begründet von Johannes Schneider, herausgegeben

von Joachim Beckmann. 100. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1975. 528 Seiten. Leinen DM 56,–.

Diese gewichtige Chronik kirchlichen und ökumenischen Lebens setzt mit dem vorliegenden, leider erst im Februar 1976 erschienenen Band ihre bewährte Tradition fort. Die Ereignisse in der EKD berichtet und dokumentiert wiederum Gottfried Niemeier, darunter auch so interessante ökumenische Themen wie die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene (Leuenberger Konkordie), die Diskussion um die Weltmissionskonferenz in Bangkok und den Kirchentag, das evangelisch-katholische Verhältnis, Menschenrechte, Antirassismus-Programm, Südafrika und Entwicklungsarbeit. Das Geschehen in den Kirchen der DDR wird wie bisher von Erwin Wilkens dargestellt. Zusätzlich wünschte man sich auch einmal einen zusammenfassenden Bericht über die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR, die sich dort parallel (und doch wieder mit anderen Schwerpunkten) zur Arbeitsgemeinschaft in der Bundesrepublik entwickelt hat und auch ihrerseits dem ÖRK „angeschlossen" ist.

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung in den Jahren 1969–72 hat Hanfried Krüger in Fortsetzung langjähriger Berichterstattung behandelt (erschienen auch als Beiheft 28 der „Ökumenischen Rundschau"), die Frauenarbeit in Deutschland Waltraut Rabes. Dieter Rohde legt abschließend die mühevollen Ergebnisse kirchlicher Statistik vor, deren Lektüre zwar Geduld erfordert, aber nicht nur dem Fachmann bemerkenswerte Tendenzen des kirchlichen Lebens in der EKD erschließt.

Kg.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 18 – 1975. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976. 192 Seiten. Leinwand DM 28,–.

Der 18. Band des verdienstvollen Jahrbuchs „Kirche im Osten" findet noch stärker als seine Vorgänger den Anschluß an die ökumenische Zusammenarbeit der Gegenwart zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens. Das gilt nicht nur von der aktuellen Berichterstattung in der „Chronik", in der sich Robert Stupperich „Zur kirchlichen Problematik in der UdSSR" und Wilhelm Prenzler aufgrund seiner Reiseeindrücke über „Christen in der Sowjetunion heute" (u. a. mit aufschlußreichen Angaben auch über deutsche Gemeinden!) äußern. Es kommen darüber hinaus in zunehmendem Maße Forscher aus anderen osteuropäischen Ländern – diesmal aus Polen, Rumänien und Ungarn – zu Wort: Kazimierz Slaski „Die Rolle Polens in der europäischen Reformationsgeschichte", Milan Şesan „Die siebenbürgische Reformation und die rumänische Orthodoxie" und Mihály Bucsay „Kirche und Gesellschaft in Ungarn 1848–1945 unter besonderer Berücksichtigung des Problems des Nationalismus". Ein verheißungsvoller Anfang für den grenzüberschreitenden Austausch wissenschaftlicher Meinungen und Ergebnisse auf dem Hintergrund wachsender ökumenischer Verständigung!

Biographische Beiträge zu Bulgakov und Solov'ev, weitere Spezialuntersuchungen aus dem ostkirchlichen Bereich und Rezensionen vervollständigen das Jahrbuch, dessen hochqualifizierter Rang in Darbietung und Aufarbeitung eines reichen Quellenmaterials hiermit erneut unter Beweis gestellt worden ist.

Kg.

Nordisk ekumenisk årsbok 1975–1976. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Nordischen Ökumenischen Institut,

Redakteur: Lars Thunberg. Gummessons, Falköping 1975. 160 Seiten. Broschiert.

Das Nordische Ökumenische Jahrbuch kommt zum vierten Male heraus. Es ist – wie stets bisher – die unerläßliche und zuverlässige Informationsquelle für den Beobachter der skandinavischen ökumenischen Szene. Das gilt für die nordischen Beiträge zu ökumenischen Fragen ebenso wie für die Informationen aus der Genfer Zentrale und für den umfassenden Rezensionsteil.

Birger Gerhardsson, der Lundenser Neutestamentler, stellt in seiner Interpretation des Nairobi-Themas zunächst den präsentisch-konkreten und dabei zugleich universalen Zug des Leitsatzes heraus. Befreiung als Erneuerung des Menschen und als hiervon ausgehende Dienstbereitschaft den Mitmenschen und Gott gegenüber wehrt einseitige Politisierungstendenzen ab. G. gelingt in der Folge eine präzise Beschreibung des Menschen, der im Aspekt des Leitsatzes sein „neues Leben" in der Bewältigung des Lebens in der Welt praktiziert.

Für Lars Thunberg und sein Ökumenisches Institut stand 1975 im Zeichen von Tradition und Erneuerung. Das bezieht Th. auf die Bemühungen um den Gottesdienst, die lutherische, orthodoxe und freikirchliche skandinavische Theologen im abgelaufenen Jahr miteinander verband. Das Frauenjahr 1975 blieb auch auf die skandinavische Ökumene nicht ohne Einfluß: Unter dem blassen Thema „Mann und Frau in einer neuen Gesellschaft" ist man in Växjö der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Erneuerung in Arbeitsformen nachgegangen, deren Problematik strikt auf die Teilnehmer selbst bezogen werden konnte.

Die Länderberichte sind wenig ergiebig: Finnland und Norwegen führen ökumenische Aktivitäten fort. Der finnische Rapport beklagt die mangelhafte Verankerung der ökumenischen Arbeit in der Ortsgemeinde, sieht allerdings im verstärkten Nachdenken über den Volkskirchengedanken Zeichen für ein neues und verstärktes ökumenisches Interesse. Die Bischofskonferenz der dänischen Kirche hat sich inzwischen einstimmig der Leuenberger Konkordie angeschlossen. Die ökumenischen Aktivitäten im schwedischen ökumenischen Ausschuß hatten einen klaren politischen Hintergrund: In Fragen der Abtreibung, des Engagements der schwedischen Wirtschaft in Südafrika und den damit verbundenen Rassenproblemen, desgleichen auch im Blick auf eine verstärkte Entwicklungshilfe sind die im Ausschuß mit der Staatskirche verbundenen Freikirchen wirkungsvoll an die Öffentlichkeit getreten.

Der Herausgeber sieht das Jahrbuch als eine selbstverständliche ökumenische Informationsquelle für den gesamten Norden an. Dem können wir hier auf dem Kontinent nur beipflichten und uns wünschen, stärker und direkter noch als durch dieses Jahrbuch an der intensiven ökumenischen Arbeit der skandinavischen Kirchen beteiligt zu werden.

Hans Deppe

NACHSCHLAGEWERKE

Lexikon zur Weltmission. Herausgegeben von Stephen Neill, Niels-Peter Moritzen und Ernst Schrupp. Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal / Verlag der Evang.-Luth. Mission, Erlangen 1975. 620 Seiten. Leinen DM 59,–.

Es ist ein gewagtes Unternehmen, ein englischsprachiges – in der Serie „World Christian Books" 1971 erschienenes – Lexikon ins Deutsche zu übertragen. Die Tatsache, daß es ein Missionslexikon dieser Art bisher noch nicht gab, dürfte dafür bestimmend gewesen sein. Die Schwerpunkte liegen auf Geographie, Personen

und Sachbegriffen. Über 200 Fachleute aus aller Welt haben daran mitgearbeitet. Die vorliegende Ausgabe ist im Blick auf die deutsche Situation überarbeitet worden. Verschiedene Artikel der englischen Originalfassung sind ausgelassen, neue wurden hinzugefügt, viele (aber leider längst nicht alle!) ergänzt und auf den gegenwärtigen Stand gebracht.

Das Lexikon verfolgt nicht nur Informationszwecke, es will darüber hinaus zur intensiveren Beschäftigung mit der Mission anregen. Demgegenüber tritt der wissenschaftliche Charakter freilich spürbar zurück. Qualität, Verläßlichkeit und Vollständigkeit der einzelnen Artikel differieren erheblich. Die oft fehlenden, aber – wo vorhanden – auch meist nur völlig unzulänglichen Literaturangaben verhindern geradezu die angestrebte Weckung des Interesses zur Weiterarbeit. So erfüllt das Lexikon – verdienstvoll im Ansatz und in der Materialdarbietung – doch nicht in vollem Maße die damit verknüpften Erwartungen. Die weithin einfach mißglückten Porträtzeichnungen hätte man dem Werk wie den Lesern ersparen sollen.

Kg.

Internationale Ökumenische Bibliographie (IOB). Bd. 9, 1970. Christian Kaiser Verlag / München und Matthias Grünewald Verlag / Mainz 1976. DM 78,–.

Es ist eine besondere Freude, das Erscheinen des 9. Bandes dieser Bibliographie anzeigen zu dürfen. Denn bei den gegenwärtig erfolgenden tiefeinschneidenden Kürzungen der Druckzuschüsse für wissenschaftliche Arbeiten, ist es nicht ohne weiteres selbstverständlich, daß dieses kostspielige Werk, das zu einem unentbehrlichen Handwerkszeug ökumenischer Arbeit geworden ist, weiter erscheinen kann. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft und den kirchlichen Stellen, die die Fortsetzung des Werkes ermöglichen, ist daher auch an dieser Stelle im Namen der Benutzer sehr zu danken. Nachdem sich um die Gründung und Durchführung dieser Bibliographie Professor Stephan Pfürtner bleibende Verdienste erworben hat, hat nunmehr Professor Heinrich Fries (München) die Federführung des Herausgeberkreises übernommen. Die Mitarbeiter sind im wesentlichen dieselben geblieben, auch die Grundsätze der systematischen Verarbeitung und Anordnung der Veröffentlichung des Berichtsjahrs. Eine der Hauptsorgen wird es für die Zukunft sein, den Abstand zwischen dem Berichtsjahr und dem Erscheinungsjahr zu reduzieren. Er beträgt zur Zeit noch sechs Jahre. Vielleicht wird es in Zukunft aus finanziellen Gründen nötig werden, bei der Auswahl der in die Bibliographie aufgenommenen Veröffentlichungen noch mehr zwischen Weizen und Spreu zu scheiden, freilich, ohne daß dadurch die im Laufe der Jahre in erfreulicher Weise vergrößerte Zahl der Länder, Kirchen und Zeitschriften, aus deren Bereich Veröffentlichungen aufgenommen sind, reduziert werden dürfte. Allerdings ist dies keine leichte Aufgabe. Aber vielleicht könnte durch eine Reduktion des Umfangs der Einzelbände eine schnellere Folge des Erscheinens ermöglicht werden.

Edmund Schlink

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 9. Lieferung: Dibelius, Martin – Ebel, Johannes–Wilhelm / 10. Lieferung: Ebeling, Johann Georg – Faustus von Byzanz. Sp. 1281–1440 bzw. 1441–1600. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1975. Subskriptionspreis je Lieferung DM 19,80.

Die bisher erschienenen acht Lieferungen des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons sind Gegenstand ausführlicher Besprechung in dieser Zeitschrift

gewesen. Die inzwischen hinzugekommenen Lieferungen 9 und 10 bestätigen, was wir an Kritik, aber auch verdienter Anerkennung zum Ausdruck gebracht haben. Die in diese Arbeit investierte Akribie ist ebenso bewundernswert wie die Weite des Horizonts, die Auswahl und Zusammenstellung bestimmt. Der dankbare Gebrauch läßt einen zügigen Fortgang des Werkes wünschen.

Kg.

Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch. 10., unter Mitarbeit von Kuno Füssel völlig neu bearbeitete Auflage. Herder-Bücherei, Band 557. Verlag Herder, Freiburg i. Brsg. 1976. 464 Seiten. DM 14,90.

Es darf als ein gutes Zeichen für die kirchliche Gesamtsituation gewertet werden, wenn ein theologisches Nachschlagewerk – 1961 zuerst erschienen, in fünf Sprachen übersetzt und bisher in 120 000 Exemplaren verbreitet – jetzt in 10., völlig neu bearbeiteter Auflage vorgelegt werden kann. Die über 600 Stichwörter behandeln nicht nur die wichtigsten Begriffe katholischer Glaubenslehre, sondern sind bemüht, dabei immer auch die Fragen nichtkatholischer Christen mitzubedenken und einzubeziehen.

Für die jetzige Neuauflage sind alle Artikel überprüft, großenteils umgeschrieben und durch 30 neue Beiträge ergänzt worden, während einige andere weggefallen sind. Der Bezug auf kirchliche Lehrdokumente – insbesondere des II. Vatikanischen Konzils – und das Register wurden erweitert. Das Fehlen jeglicher Literaturangaben mag man bedauern, sie hätten aber den Rahmen eines knapp gefaßten Nachschlagewerks gesprengt.

Nicht nur in der katholischen Kirche, sondern im gesamten ökumenischen Bereich wird man sich des „Kleinen Theologischen Wörterbuches" dankbar bedienen. Es stellt in der geschliffenen Prägnanz seiner Aussagen eine wertvolle Hilfe für den zwischenkirchlichen Dialog dar.

Kg.

THEOLOGEN UNSERER ZEIT

Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. Chr. Kaiser Verlag, München 1975. 555 Seiten. Leinen DM 38,–.

Schon der Titel „Lebenslauf" ist kennzeichnend für den Mann, von dem dieses Buch berichtet: sein ganzes Leben war ein „Unterwegssein", ein ständiges „Laufen" auf das Ziel, auf den Herrn zu, von dem er sich nach dem Wort aus dem Philipperbrief „ergriffen" wußte. Der Verf., letzter Assistent von Karl Barth, will freilich in Anlage und Durchführung seiner Aufgabe auch dem gängigen Gebrauch des Wortes „Lebenslauf" Rechnung tragen. Es geht ihm daher nicht um Deutung und Bewertung, sondern um die Zusammenstellung der Daten und Fakten dieses von ihm geschilderten Lebens. Dem entspricht das chronologische Prinzip seines Berichts. Wer sich etwas anderes vorgestellt oder gewünscht haben mag, darf doch den Verf. sicherlich nicht an Maßstäben messen, die bei diesem Vorhaben nicht Pate gestanden haben und auch nicht Pate stehen sollten.

Dem selbst gesetzten Anspruch einer möglichst lückenlosen Chronik dieses reichen Lebens ist der Verf. in hohem Grade gerecht geworden. Aus dem unübersehbaren Mosaik von Briefen und autobiographischen Texten Karl Barths hat der Verf. – seinerseits nur auf „verbindende Worte" beschränkt – ein Lebensbild des großen Schweizer Theologen erstehen lassen, das Mensch und Werk bis ins einzelne erfaßt und widerspiegelt. Das Lesen dieser Überfülle von Zitaten entbehrt freilich auf die Dauer nicht einer gewissen Mühsal, und

hier und dort wäre auch wohl eine zusätzliche Kommentierung sinnvoll und hilfreich gewesen. Doch auch ein Quellenwerk von solcher Sorgfalt und Vollständigkeit wie dieses Buch ist in mehr als einer Hinsicht eine wertvolle Bereicherung für die Theologie- und Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts.

Die Leser unserer Zeitschrift werden mit besonderer Aufmerksamkeit von der Mitwirkung Karl Barths auf der Ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam (1948) und bei der Vorbereitung der Zweiten Vollversammlung von Evanston (1954) sowie von seinen zahlreichen Begegnungen mit ökumenischen Persönlichkeiten – nicht zuletzt dann auch mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche – Kenntnis nehmen. Ohne im übrigen unmittelbar in der ökumenischen Bewegung engagiert gewesen zu sein, sind doch seine theologischen Gedanken auf mannigfache Weise in ihr wirksam geworden.

Kg.

Gottfried Noth, Gehorsam in Christus. Ausgewählte Zeugnisse aus Predigten, Vorträgen und schriftlichen Äußerungen des heimgegangenen Landesbischofs der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens. Herausgegeben vom Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenamt Sachsens. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1975. Leinwand Mark 8,–.

Wer Gottfried Noth, den 1971 heimgegangenen Landesbischof der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens gekannt hat, wird ihn gerne noch einmal in der hier zusammengestellten Auswahl aus seinen Predigten, Vorträgen und schriftlichen Äußerungen zu sich sprechen lassen. Als langjähriges Mitglied im Zentralausschuß des ÖRK und in anderen ökumenischen Gremien hatte er weit über seine Landeskirche hinaus viele Freunde, denen seine tiefe Frömmigkeit, die Klarheit seines theologischen Denkens und sein ausgeprägtes christliches Verantwortungsbewußtsein ebenso wie die menschliche Güte und Verläßlichkeit seines Wesens Hilfe und Stärkung gewesen sind. Daß nicht einfach Manuskripte dargeboten werden, sondern eine sorgfältige Aufgliederung nach 17 Sachgesichtspunkten erfolgt ist, erleichtert den Zugang zu dem, was Gottfried Noth in seinem Leben und Wirken wichtig war.

Kg.

STUDIEN- UND GEMEINDEARBEIT

Ursula und Dieter Trautwein / Heidi und Jochen Gollin, Mehr Hoffnung – mehr Einheit. Fünf Kapitel für den ökumenischen Hausgebrauch. Eine Arbeitshilfe für die Gemeindepraxis. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen – Berlin / Christopherus-Verlag, Freiburg 1975. 502 Seiten. Ringbuch DM 36,–.

Um es gleich vorweg zu sagen: Man kann nur hoffen, daß dieses Buch in der post-Nairobi-Literaturflut nicht untergeht. Es ist nämlich alles andere als veraltet, auch wenn sein Kerngegenstand die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist, die im Herbst 1974 in Accra/Ghana stattgefunden hat. Die Art der Aufmachung ist beispielhaft. Die behandelten Themen sind auch nach Nairobi noch längst nicht erledigt.

Soweit ich weiß, ist dies der erste Konferenzbericht, der mit einer derartigen Materialfülle (418 Seiten plus Liederheft mit 34 Liedern) aufwartet und der dieses Material in der äußerst praktischen Aufmachung eines Ringbuches anbietet (man muß also in den Religionsunterricht, in die Frauenstunde, in den Pfarrkonvent usw. nicht das ganze Buch mitnehmen; man kann Einzelteile leicht zur Bearbeitung durch Schüler, Kirchenvorsteher etc. weitergeben – und was der Möglichkeiten mehr sind). Damit ist schon angedeutet, daß es sich bei diesem

Buch um Arbeitsmaterial handelt, das aktuelle ökumenische Themen praktisch für alle Gruppen einer Gemeinde erschließt. Nicht umsonst handelt es sich bei den Autoren um Leute der Praxis: Heidi und Jochen Gollin arbeiten als Pfarrerehepaar in der St. Johannis-Gemeinde in Frankfurt, Ursula Trautwein versieht etliche Aufgaben in der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) und in der ökumenischen Frauenarbeit in Frankfurt und ihr Mann, Dr. Dieter Trautwein, ist Propst in Frankfurt und seit Jahren vor allem als Fachmann für Gottesdienste und andere Feiern, als Liederdichter und Komponist sowie als Motor ökumenischer Begegnungen ausgewiesen. Alle vier bringen ihre Erfahrungen und Interessen ein bei der Umsetzung des Konferenzmaterials in die ökumenische Arbeit vor Ort.

Darum enthält ihr Buch in vollständiger Fassung die großen Dokumente der Konferenz: „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit", „Der konziliare Weg der Kirchen", „Taufe, Eucharistie, Amt" und die Texte, die in „Manifeste der Hoffnung" erschienen sind – und es ist gut, daß diese Texte, die auch schon an anderen Stellen veröffentlicht wurden, hier noch einmal gebündelt vorliegen. Außerdem werden die Dokumente hier durch Interviews, durch Augenzeugenberichte aus den Krisengebieten der Erde in den gebührenden Bezugsrahmen gesetzt, der ihre Relevanz erst recht begreiflich macht. Hier werden sie kommentiert durch Bilder und Zitate vom Konferenzgeschehen, durch Stellungnahmen, durch Lieder und Gedichte. Didaktische Hinweise der Verfasser machen die Dokumente und das übrige Material erst richtig griffig und handhabbar, stets ergänzt durch Hinweise auf weitere audiovisuelle Mittel, auf Dias und Bänder von der Konferenz in Accra.

Auf diese Weise kann deutlich werden, welche immense Rolle die Gottesdienste im Leben dieser Konferenz gespielt haben und welche Bedeutung vor allem der gottesdienstlichen Begegnung mit den Christen und Kirchen Ghanas zukam. Hier ereignete sich schon, was in Nairobi nicht unwesentlich zum Gelingen der Vollversammlung beigetragen hat: Die Herausforderung, die westliche Teilnehmer in den Gottesdiensten der nicht selten pfingstlerisch geprägten afrikanischen Kirchen erfahren. So werden die Leser – und wenn man von dem audiovisuellen Material Gebrauch macht, auch die Zuhörer und Betrachter – hineingenommen in den *Prozeß* der Konferenz statt nur mit deren *Ergebnissen* konfrontiert zu werden (ein Vorgang, der in seiner Bedeutung leider oft unterschätzt wird!).

Die wichtigste Studie über die „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist", die die Konferenz eine Woche lang beschäftigt hat, wird hier ausführlich und leserbezogen vorgestellt. Weil diese Studie nicht abgeschlossen ist, sondern weitergeht und weil sich noch viele daran beteiligen sollen, wollte ich an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen haben.

Hatte Ernst Lange seinerzeit mit seinem überragenden Bericht von der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen übergreifende ökumenische Ideen dargestellt und Leitlinien angedeutet, die uns noch lange unseren ökumenischen Weg markieren, so übertragen Trautwein und seine Mitverfasser die ökumenischen Programme in die Wirklichkeit und in die Möglichkeiten der kirchlichen Basis. Dieses Werk sollte in keiner Mitarbeiter-Bibliothek, in keiner Pfarrbibliothek fehlen.

Otmar Schulz

Die Kirche im Gespräch der Kirchen. Ökumenische Themen ausgewählt und eingeleitet vom Ökumenischen Institut Berlin. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1975. 268 Seiten. Leinen DM 15,–.

Diese ökumenische Textsammlung möchte dazu beitragen, „die Beziehung zwischen den Kirchen in der DDR und der ökumenischen Bewegung zu intensivieren" (S. 7). Es handelt sich um eine Gemeinschaftsarbeit des inzwischen in dieser Form nicht mehr bestehenden Ökumenischen Instituts in Ostberlin, die im Herbst 1972 abgeschlossen wurde, aber erst 1975 erscheinen konnnte. Dargeboten und durch verbindende Erläuterungen kommentiert werden Texte aus folgenden Themenkreisen: „Frieden und Versöhnung", „Engagement für eine bessere Welt", „Gottesdienst für die ganze bewohnte Erde", „Ökumenismus und Konziliarität" und „Die Rolle der Bibel in der ökumenischen Bewegung". Das – teils nur in Auszügen abgedruckte – Quellenmaterial stammt aus verschiedenen, aber sich gegenseitig ergänzenden Bereichen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen, den konfessionellen Weltbünden, der Konferenz Europäischer Kirchen, der Prager Christlichen Friedenskonferenz, doch auch aus Vorträgen und Artikeln einzelner ökumenischer Persönlichkeiten.

Mag auch die Diskussion inzwischen über den hier aufgezeigten Stand hinausgegangen sein, so ist doch dieses Arbeitsbuch ein ebenso eindrücklicher wie beispielhafter Versuch, die Kirchen und Gemeinden im eigenen Land in das ökumenische Gespräch einzubeziehen. Ein gut aufgegliedertes Register dient der Orientierung.

Kg.

Walter Arnold / Hans-Wolfgang Heßler (Hrsg.), Ökumenische Orientierung Nairobi 1975. Erkenntnisse und Geschehen der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1976. 168 Seiten und 8 Seiten Abbildungen. Kart. DM 9,80.

Der hier angezeigte Band vermittelt einen ersten Überblick über den Verlauf und die Perspektiven der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi. In sechs Beiträgen wird über die Arbeit der Sektionen berichtet und versucht, die Ergebnisse der Sektionen von Nairobi zu der Diskussion in den deutschen Kirchen in Beziehung zu setzen (vgl. die Beiträge von Karl-Christoph Epting, Reinhard Frieling, Lothar Coenen, Karl Ernst Nipkow, Heinz Joachim Held und Eberhard le Coutre). Hans-Wolfgang Heßler führt in den Ablauf der 18 Tage in Nairobi ein, während Walter Arnold eine erste Wertung der Vollversammlung in ihrer Bedeutung für die ökumenische Bewegung gibt.

Der Band dürfte nicht nur für die Information des einzelnen, sondern auch für die Arbeit in Gemeinden und Gruppen geeignet sein.

Hermann Vogt

Taizé und das Konzil der Jugend. Ereignis und Erwartung. Dokumente – Reportagen – Dialoge. (Herderbücherei Bd. 543.) Verlag Herder, Freiburg i. Brsg. 1975. 128 Seiten. Kart. DM 4,90.

Der kath. Herder-Verlag, der schon eine Reihe von Bänden über Taizé veröffentlicht hat, legt nun sehr anschauliche und fesselnde Berichte des kath. Journalisten Jean-Claude Petit vor, die ergänzt werden durch positiv-kritische Aufsätze von zwei weiteren französischen Autoren, Hubert Beuve-Méry und Claude Maréchal. Als 4. Autor ist der Inder Moiz Rasiwala mit eigentümlichen Impressionen beteiligt.

Seit Jahren schon sammeln sich um die ursprünglich französisch-reformierte, heute international-ökumenische Kommunität in der Einsamkeit von Burgund, nahe bei den Ruinen des einst berühmten Klosters Cluny, ungezählte junge Menschen vornehmlich aus den romanischen Völkern, mehr und mehr aber aus allen Erdteilen. Sie lagern in Zelten rings um das Ver-

söhnungszentrum, nehmen mit innerster Bewegung an den Gottesdiensten teil, bilden Gesprächsgruppen und befragen die Brüder. Ostern 1970 rief Prior Roger Schutz zum „Jugendkonzil" auf, und im August 1974 wurde es inmitten von 40 000 Jugendlichen in Gegenwart bekannter Repräsentanten der Kirchen eröffnet. Man muß in Taizé gewesen sein, um sich einigermaßen die äußerlich-leibhaften und die innnerlich-geistlichen Dimensionen vorstellen zu können, die hier zum Ausdruck kommen.

Die Dokumente, Reportagen und Dialoge, die der vorliegende Band zusammenfaßt, vermitteln einen Eindruck von dem gewaltigen Unternehmen dieses „Konzils", das keinerlei Statuten kennt, von den hochgespannten Hoffnungen auf eine neue Welt und von der kaum tragbaren Last, die die Communauté damit auf sich genommen hat; am Rand schimmert die Frage hindurch: Könnte nicht alles mit einer tiefen Enttäuschung enden?

Vieles bewegt den Leser, die persönlichen Zeugnisse von Roger Schutz, in denen er wiederholt dankbar auf seine Eltern hinweist, die Bereitschaft zu mystischer Kontemplation und dann die Aufrufe zur unwiderruflichen Nachfolge Jesu Christi. – Man muß aber auch Fragen stellen: Wird das Weltgeschehen nicht mit allzu einseitigen Maßstäben gemessen? Während die Schäden in der westlichen Welt oft genannt werden, ist wenig von der Tyrannei in marxistisch geprägten Staaten zu lesen. Die Veränderungen in Portugal werden emphatisch als „neuer Tag" gepriesen; dem nüchternen Betrachter drängt sich ein anderes Urteil auf. Die Brüder scheuen sich, über ihre Gemeinschaft und deren Aufgaben Vorträge zu halten, sie wünschen, daß das Leben für sich spricht; aber Bücher werden veröffentlicht. Das ist auch gut; denn nicht alle können nach Taizé reisen.

Alles in allem – ein lesenswerter Band. Taizé und sein Jugendkonzil sind ein Zeichen, das in unserer Zeit hell leuchtet und sichtbar die Ökumene verwirklicht, ohne die Kirchen zu vermischen.

Reinhard Mumm

Am Anfang dieses Heftes steht das Gedenken an Dietrich Bonhoeffer, der am 4. Februar 70 Jahre alt geworden wäre und dessen ökumenische Bedeutung noch längst nicht überall voll anerkannt und ausgeschöpft sein dürfte.

Das ökumenische Echo auf Nairobi ist Gegenstand des Artikels von Richard Boeckler. Wenn auch hier nur an einzelnen Beispielen auf die aus dem Ausland kommenden Stellungnahmen zu Nairobi eingegangen werden konnte, so zeigen sie doch Tendenzen in der Wertung und Beurteilung auf, die typisch zu sein scheinen und in unserer eigenen Nach- und Weiterarbeit zur Kenntnis genommen werden sollten.

Als wichtiger Beitrag zur Ämterdiskussion und insbesondere zu dem Dokument „Eine Taufe – eine Eucharistie – ein Amt" dürfen die Ausführungen von Gerhard Ruhbach angesehen werden. Hier werden wir in einen Denkprozeß mit hineingenommen, der uns nicht nur mit festgeschriebenen Ergebnissen konfrontiert, sondern zu weiterführenden Überlegungen anleitet. Auch das von Harald Wagner behandelte Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche tut uns den gleichen Dienst.

Die Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland (Athanasios Basdekis) sollte über den konkreten Anlaß hinaus unsere Aufmerksamkeit finden, da es sich hier letztlich um auch anderenorts zu beachtende Grundsatzentscheidungen handelt. – Der Artikel von Klaus Lefringhausen ist vor UNCTAD IV in Nairobi geschrieben worden, dürfte aber angesichts des durch diese Konferenz offenbar gewordenen Dilemmas doppeltes Interesse finden.

Unter „Dokumente und Berichte" machen uns die Darlegungen von Karl Herbert „Christlicher Widerstand in Korea" mit Tatsachen bekannt, die in dieser gedrängten Übersicht und Zusammenfassung bisher kaum zu finden waren, und zwingen uns, die alte Frage nach der Gehorsams- bzw. Widerstandspflicht des Christen neu zu bedenken. – Wichtige Empfehlungen für die ökumenische Zusammenarbeit der orthodoxen Diözesen in Westeuropa mit den abendländischen Kirchen brachte eine vom Ökumenischen Patriarchat veranstaltete Konsultation in Chambésy, über die Athanasios Basdekis berichtet.

Die Meinungen über den Dialog zwischen Christentum und Islam Anfang Februar in Tripolis gehen zwar auseinander, doch sollte auf dem Hintergrund dessen, was in Nairobi über den Dialog gesagt wurde, auch diese Begegnung registriert und kritisch bedacht werden (Eberhard Troeger und Hans Georg Asmussen).

Das 50jährige Bestehen der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" und die aus diesem Anlaß veranstaltete Jubiläumskonferenz hat Heinz Szobries im letzten Artikel behandelt, um auch die damals schon vorhandenen, aber von außen oft nicht erkannten ökumenischen Komponenten im deutschen Freikirchentum aufzuzeigen.

Dr. Aloys Klein hat uns um Richtigstellung eines Zitates in seinem Beitrag „Ökumenische Orientierung – neuer Stil der Kirche" (H. 4/1975) gebeten. Auf S. 487, Zeilen 7 bis 10 muß es richtig lauten: Wiederum eine andere Stimme meint feststellen zu können, daß es „für evangelisches Selbstverständnis nichts Beunruhigendes an sich (hat), keine Kirche im *katholischen* Vollsinn des Wortes zu sein. Zu irgendwelchem Anerkennungsdrängen besteht kein Anlaß".

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Propst Dr. Hans Georg Asmussen, Beseler Straße 28, 2240 Heide / Dr. Athanasios Basdekis, Bockenheimer Landstraße 109, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Hans-Jürgen Becken, Vogelsangstraße 62, 7000 Stuttgart 1 / Prof. Dr. Hendrikus Berkhof, Julianalaan 18, Oegstgeest, Niederlande / Dr. Richard Boeckler, Bockenheimer Landstraße 109, 6000 Frankfurt/Main / Karl-Heinz Dejung, Oostmaaslaan 80, Rotterdam, Niederlande / Lic. Dr. Hans Christoph Deppe, Philosophenweg 3, 3340 Wolfenbüttel / Rechtsanwältin Gabriele Eckermann, Schubertstraße 12, 6078 Neu Isenburg / OKR Wilhelm Gundert, Herrenhäuser Straße 2 a, 3000 Hannover 21 / OKR i.R. D. Karl Herbert, Im Vogelsang, 6146 Alsbach/Bergstraße / OKR Claus Kemper, Bockenheimer Landstraße 109, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Klaus Lefringhausen, Elberfelder Straße 32, 4020 Mettmann / Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, Herzog-Wilhelm-Straße 24, 8000 München 2 / Prof. Dr. Hermann Ringeling, Steinauweg 3, CH 3007 Bern / Prof. Dr. Gerhard Ruhbach, Bethelweg 52, 4800 Bielefeld 13 (Bethel) / Pastor Dr. Ferdinand Schlingensiepen, Alte Landstraße 121, 4000 Düsseldorf 31 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Am Büchsenackerhang 48, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Prof. Dr. Hans P. Schmidt, Schönblick 6, 6240 Königstein 2 / Pastor Otmar Schulz, Praunheimer Landstraße 202, 6000 Frankfurt/Main / Pastor Heinz Szobries, Bockenheimer Landstraße 109, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Eberhard Troeger, Walkmühlstraße 8, 6200 Wiesbaden / Pfarrer Dr. Hermann Vogt, Bockenheimer Landstraße 109, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Harald Wagner, Kiliansplatz 1, 8000 München 2 / Karl Ernst Wenke, Querenburger Höhe 294, 4630 Bochum.

Aus unserem Programm im 2. Halbjahr:

So sehen sie uns

Christen aus Übersee über die deutschen Kirchen

Herausgegeben von Martin Dörnenburg und Justus Freytag

Perspektiven der Weltmission, Band 3,
132 Seiten, Paperback, in Vorbereitung

Die Reaktionen überseeischer Christen auf die deutsche kirchliche Situation sind hier aus zwei Gründen dokumentiert. Einmal, um von immer noch sehr einseitiger Gesprächsführung zu einem wirklich partnerschaftlichen Dialog zu gelangen; zum anderen, um in die Missionswissenschaft die eigenständigen Antworten der überseeischen auf das Evangelium in ihrer gesellschaftlichen Umgebung einzubeziehen.

Aus dem Inhalt:
Die deutschen Kirchen in der Sicht überseeischer Christen — Ein zu kritisches Bild?
Das missionarische Selbstbewußtsein in Übersee in der Auseinandersetzung mit der Mission aus Europa — Was heißt missionarisch?
Erwägungen zur Mitarbeit von überseeischen Pfarrern in den deutschen Kirchen — Ist der missionarische Gegenverkehr praktizierbar?
Die Frage nach dem gemeinsamen Handeln — Der Ertrag von Begegnungsprogrammen.
Gemeinden überseeischer Christen in Deutschland — Gelingt Ökumene im Nahbereich?
Aus Predigten und Ansprachen von überseeischen Pfarrern in deutschen Gemeinden

Interessenten:
Alle im Bereich der „Äußeren Mission" Tätige;
Theologen, insbesondere Missionswissenschaftler;
Missionsschulen und -seminare;
Bibliotheken an Universitäten, Kirchlichen Hochschulen und Theologischen Seminaren

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Beihefte zur „Ökumenischen Rundschau“

Lieferbare Hefte		Preis und Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift
5	Wort und Abendmahl. Bericht über die zweite theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche von Deutschland. Hsg. von Ronald R. Williams 110 Seiten	DM 7,– / für Bezieher 5,80
6	Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen von Friedrich Heiler. Vorwort von Hanfried Krüger 56 Seiten	DM 5,50 / Bez. 4,50
7/8	Bristol 1967. Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Vorwort von Lukas Vischer 120 Seiten	DM 9,– / Bez. 7,50
14/15	Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente. Hsg. von Klaus Martin Beckmann 140 Seiten	DM 9,– / Bez. 7,50
16	Experiment Glaube. Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Hsg. von Claus Kemper 62 Seiten	DM 6,– / Bez. 5,–
17	Addis Abeba 1971. Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 94 Seiten	DM 9,– / Bez. 7,50
18/19	Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Sitzung für Glauben und Kirchenverfassung. Mit Vorwort von Lukas Vischer. Hsg. von Konrad Raiser 260 Seiten	DM 15,80 / Bez. 13,80
22	Christus – Das Heil der Welt. Zweites theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 4.–8. Oktober 1971. Hsg. vom Kirchlichen Außenamt. Mit Vorwort von Adolf Wischmann 128 Seiten	DM 10,80 / Bez. 9,50
23	Utrecht 1972. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 110 Seiten	DM 10,50 / Bez. 9,–
24	Genf 1973. Vorträge und Berichte bei der Tagung des Zentralausschusses. Hsg. von Hanfried Krüger 116 Seiten	DM 11,50 / Bez. 10,–
25	Interkommunion – Konziliarität. Zwei Studien im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Hsg. von Richard Boeckler 180 Seiten	DM 15,80 / Bez. 13,80
26	Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. Drittes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD. Mit Vorwort von Adolf Wischmann. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt 132 Seiten	DM 12,50 / Bez. 10,80
28	Ökumenische Bewegung 1969–1972. Von Hanfried Krüger 193 Seiten	DM 18,50 / Bez. 16,80
29	Ökumenische Bewegung 1973–1974. Von Hanfried Krüger 168 Seiten	DM 17,80 / Bez. 15,80
30	Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von Nairobi 111 Seiten	DM 12,50 / Bez. 10,80
Sonderdruck aus Nr. 27: Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt Hsg. von G. Müller-Fahrenholz	2. Aufl.	DM 6,80 / Bez. 6,–

Aktuelle Theologie

Alexandre Ganoczy
Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes

Grünewald Reihe
ca. 180 Seiten. Kst. ca. 23,50 DM

Dieses Buch unternimmt den Versuch, die christliche Glaubenswahrheit der Schöpfung von der aufbauenden und zerstörerischen Macht menschlichen Schöpfertums her zu erhellen und in der heutigen Weltsituation lebendig und praktisch werden zu lassen.

Wolfgang Gramer
Musik und Verstehen

Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos
Tübinger Theologische Studien 8
ca. 224 Seiten. Kt. ca. 32,– DM

Das vorliegende Buch stellt die Grundlinien des musikästhetischen Reflektierens von Adorno dar, gibt einen Überblick über die bisherige musikästhetische Debatte und zeigt Adornos Denken im Licht seiner Kritiker und Verteidiger auf.

Heinrich Ludwig
Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung

Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion
Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge
in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag
ca. 224 Seiten. Kst. ca. 24,50 DM

Diese Arbeit sieht im Dialog von „politischer Theologie" und biblisch begründeter Sozialethik die Chance, daß Kirche und Theologie zu zeitgemäßen Lösungen finden und ihre Identität in den Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung wahren können.

Dietmar Mieth
Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg
Tübinger Theologische Studien 7
ca. 240 Seiten. Kt. ca. 42,– DM

Am Tristanroman Gottfrieds von Straßburg macht Dietmar Mieth das Spannungsverhältnis von ethischer Norm und ethischem Modell deutlich. Neben die nomative tritt eine narrative Ethik, die sich um die Erfahrungsgestalt des Sittlichen (ethisches Modell) in literarischen Texten bemüht.

Teil 2 dieser Habilitationsschrift erscheint unter dem Titel „Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns" im Verlag Niemeyer in Tübingen.

Thomas Pröpper
Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens

Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin
Grünewald Reihe
ca. 160 Seiten. Kst. ca. 18,50 DM

Dieses Buch hat sich die Begegnung zwischen nichtkirchlichen Jesusauffassungen und kirchlicher Christologie zum Ziel gesetzt. Wenn die mit den verschiedenen Jesusbildern verbundenen Entwürfe sinnvollen Menschseins herausgestellt und gemeinsame Gesichtspunkte gefunden werden können, ist ein weiterführendes Gespräch möglich.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Neuerscheinungen 1976

Lukas Vischer

Veränderung der Welt — Bekehrung der Kirchen

Denkanstöße der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

111 Seiten 1976 DM 9,80

Der Verfasser setzt sich in vier Kapiteln mit den Ergebnissen von Nairobi auseinander und gibt Anregungen für die weitere Diskussion der Resultate. Der Band bietet fruchtbare theologische Ansatzpunkte und weist neue Wege für die praktische kirchliche Zusammenarbeit.

Von Vorurteilen zum Verständnis

Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog

herausgegeben von Franz von Hammerstein

ca. 140 Seiten 1976 ca. DM 15,—

Der Band ist eine Dokumentation zum Dialog zwischen Ökumene und Judentum, die zum Verständnis auf beiden Seiten beitragen soll. Unter den Autoren befinden sich Uriel Tal, Shemaryahu Talmon, George Appleton, Ellen Flesseman-van Leer und Krister Stendahl.

Paul Löffler

Arabische Christen im Nahostkonflikt

Christen im politischen Spannungsfeld

ca. 64 Seiten 1976 ca. DM 8,—

Der Verfasser, lange als Theologieprofessor in Beirut tätig, bringt eine religionssoziologische Beschreibung der arabischen Christen, ihres Engagements im arabischen Nationalismus und im Leben der arabisch-islamischen Welt. Der Band zeigt die ideologischen und religiösen Hintergründe der andauernden Spannungen.

VERLAG OTTO LEMBECK
Leerbachstraße 42 6000 Frankfurt am Main 1

Die amerikanischen Kirchen treten in das dritte Jahrhundert ein

VON J. ROBERT NELSON

Die Jubiläumsfeierlichkeiten sind vorüber. Während ich schreibe, kehrt man in Washington, Philadelphia und Boston die Überreste der Feuerwerke, Picknicks und Paraden aus den Straßen. Die großen Segelschiffe aus Norwegen, Polen, Spanien und Westdeutschland laufen aus den Häfen von New York und Boston aus. Die Königin von England hat das Ursprungsland der amerikanischen Revolution verlassen, nachdem sie einen Gottesdienst in der „Old North Church" gefeiert hat, von der aus Paul Revere das Leuchtsignal „die Briten kommen" empfangen hatte. Der 200. Geburtstag der Nation ist vorüber und ihr drittes Jahrhundert hat begonnen.

In welcher Lage befinden sich die vielen und verschiedenartigen Kirchen Jesu Christi in den Vereinigten Staaten? Verspricht ihnen der Beginn eines neuen Jahrhunderts eine glückliche Zeit? Wir wagen nicht vorauszusagen, was in den kommenden 100 Jahren auf die Kirchen zukommen wird. Es wäre dies zu kühn und anmaßend für einen Sterblichen. Sicherlich werden sie sich, wenn man das Jahr 2076 schreibt, in ungeheurem Maße verändert haben. Doch begnügen wir uns inzwischen, einige ihrer hervorstechenden Züge zu beschreiben und gewisse Einschätzungen und Wertungen zu geben.

Bürgerliche Religiosität

Noch vor gut einem Jahr hatte mancher kritische Beobachter des kirchlichen und kulturellen Lebens seine Sorge nicht verhehlen können, daß die bevorstehenden 200-Jahr-Feierlichkeiten die Kirchenmitglieder zur falschen Gleichsetzung von Christentum und amerikanischem Nationalismus verführen würden. Das wäre nicht das erste Mal gewesen. Immer hat es Leute gegeben, und es gibt sie auch heute, die Gott und Land, Kreuz und Fahne auf eine Stufe stellen. Für sie ist Amerika stets das Reich der Gerechtigkeit gewesen, Erbe von Gottes Verheißungen an Israel, der Boden, wo aus dem Senfkorn das Reich Gottes wachsen würde.[1] Der Geist des „Christian Anticommunist Crusade" ist ohne Zweifel typisch für Millionen gewesen; er ist jedoch keinesfalls typisch für einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung. Das Heuchlerische solchen nationalistischen Götzendienstes zutage gebracht und bloßgestellt zu haben, war ein Ergebnis des Viet-

namkrieges und des Watergate-Skandals. In gleicher Weise aber, so befürchtete man, könnte das Relikt eines kirchlich gestützten Nationalismus im Vorgefühl der 200-Jahrfeier der Nation wieder aufleben.

Heute kann man glücklicherweise sagen: Diese Furcht hat sich als eine Täuschung erwiesen. Die Reden der Kirchenführer sind zurückhaltend und ausgewogen gewesen. Die treue Liebe, die sich zu Land und Leuten bekannte, bewies zugleich eine ehrliche Kritik gegenüber den Übeln und sittlichen Nöten der Nation. Wo die demokratischen und humanistischen Grundsätze der Unabhängigkeitserklärung (1776) und die einflußreichen Schriften der „Gründerväter" der Republik beschworen wurden, da wollte man sich weniger etwas auf die göttliche Bestimmung Amerikas zugute halten, als vielmehr die Amerikaner an ihre Verantwortung erinnern. Historiker, kirchliche Journalisten und Prediger haben die Leute aufrichtig sein lassen, d. h. sie haben die Christen daran gehindert, sich in übertriebener Weise auf die Frömmigkeit und die theologische Rechtgläubigkeit der Heroen der Revolution zu berufen. Männer wie John Adams, Thomas Jefferson, Thomas Paine, Alexander Hamilton und George Washington wurden dem Fernsehzuschauer in oft eindrücklicher Weise dargestellt, sie wurden diskutiert in Zeitschriften und Reden; aber von den Kirchen wurden sie weder kanonisiert noch heiliggesprochen.

Die Zurückhaltung gegenüber den beiden Extremen eines Zynismus und eines nostalgischen Romantizismus hat allerdings nicht gehindert, daß zwei miteinander zusammenhängende Fragen ein Gegenstand ständigen Nachdenkens blieben: die sogenannte „bürgerliche Religiosität" und die verfassungsmäßige Lehre von der Trennung von Kirche und Staat.[2]

1. Die bürgerliche Religiosität des Amerikaners könnte man mit dem Alkohol vergleichen. In kleinen Mengen kann er sehr nützlich und gesund sein; größere Dosen aber führen zum Rausch und noch größere zum Tod. Ein bestimmtes Maß an bürgerlicher Religiosität war unvermeidlich in einer Nation, deren ursprüngliche Philosophie eine Mischung war von Jean-Jacques Rousseau und John Locke, von Deismus, Calvinismus und evangelikaler Frömmigkeit. Diese ungewöhnlichen Bundesgenossen trafen sich alle darin, daß sie den eigentümlichen amerikanischen Bundesgedanken unterstützten. Im Glauben an den Bund zwischen Gott und ihnen priesen die Amerikaner die Freiheit, ergriffen sie die Hoffnung auf ein gutes Leben für alle und anerkannten sie die bürgerlichen und moralischen Anforderungen einer Verantwortlichkeit für Recht und gegenseitigen Dienst.[3] Somit sieht man in der religiösen Dimension des gesellschaftlichen und politischen Lebens eine Absicherung der eigenen Bundestreue. Es ist eine gute, berechtigte bürgerliche Religiosität, so nützlich wie der von Paulus empfohlene „Wein um des Magens willen" (1Tim 5,23).

Trunkenheit, Trunksucht und Tod aber treffen eine Nation, die es zuläßt, daß die bürgerliche Religiosität eine Art Ersatz wird für den echten christlichen Glauben und zugleich damit ein Instrument der Kontrolle und der Ausbeutung durch eine politische Partei. Präsident Nixons kalkulierter und zynischer Gebrauch dieses Instruments ist allseits bekannt seit dem Watergate-Skandal von 1972–74. Seine Enthüllung hat zweifellos eine heilsame Wirkung auf Kirchenglieder und andere Bürger gehabt. Er hat sie vorsichtig werden lassen gegenüber dem Gebrauch religiöser Sprache und religiöser Symbole zum Zweck der Manipulierung. Präsident Gerald Ford, ein überzeugter Episkopalist, hat sich, eingedenk der Fehler seines Vorgängers, nach dieser Seite hin sehr zurückhaltend gezeigt, ohne allerdings seinen persönlichen Glauben und seine persönliche Frömmigkeit zu verbergen. Ebenso zeigt sich der demokratische Präsidentschaftskandidat Jimmy Carter aufrichtig und bekenntnisfreudig im Blick auf seinen persönlichen Glauben an Jesus Christus – für politische Zwecke ausgenutzt hat er ihn aber offensichtlich nicht. Das soll nicht heißen, daß eine anerkannte christliche Frömmigkeit im politischen Amerika heute nicht hilfreich sein könnte. Millionen Männer und Frauen, die durch einen evangelikalen Protestantismus gekennzeichnet sind, sprechen sich für den südlichen Baptisten Carter aus, denn sie glauben, daß man einem Mann von solcher religiöser Überzeugung auch als Staatsmann vertrauen könne. Auf der anderen Seite aber gibt es viele Christen, die auf religiöse Äußerungen in politischen Angelegenheiten empfindlich reagieren, ebenso wie viele Juden, die Carters ausdrücklichem Bekenntnis zu Jesus mißtrauen, und wie jene Gruppen ohne ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, die – wie die Antialkoholiker – in der bürgerlichen Religiosität nicht nur keinen Wert, sondern sogar eine Bedrohung der Demokratie sehen.

2. Diese letzteren sind es, die die verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat dahingehend interpretieren, daß sie die staatlichen Fragen von jeglicher Religion und jeglicher religiös bestimmten Moral getrennt wissen wollen. An diesem Punkt bleibt ein ungelöstes Problem für die Vereinigten Staaten. Gewiß gibt es keine Staatskirche, keine bevorzugte Religion, keinen öffentlichen Fonds für die Unterstützung von Kirchen. Aber die widerstreitenden Ansichten werden doch illustriert durch zwei jüngst getroffene Entscheidungen des Obersten Gerichtshofs, der entscheidet, was verfassungsmäßig rechtens ist und was nicht. Am Vorabend der 200-Jahrfeier der Nation entschied das Oberste Gericht, daß öffentliche Fonds für die Unterstützung von Erziehungsprogrammen an kirchlichen Colleges und Universitäten verwendet werden dürfen, eine Entscheidung, wie man allgemein meint, speziell zugunsten von römisch-katholischen Einrichtungen. Das Oberste Gericht entschied aber auch zugunsten einer straffreien Abtreibung in den Fällen, wo verheiratete Frauen nicht die Zustimmung

des Ehemannes und minderjährige Mädchen nicht die Zustimmung der Eltern haben. Dieses Urteil stand im diametralen Gegensatz zur römisch-katholischen Lehre und Gesellschaftspolitik, ebenso wie zu den Überzeugungen der orthodoxen und vieler protestantischer Christen. Der religiöse Faktor in diesen Entscheidungen? Es ist schwer, hier eine Folgerichtigkeit zu erkennen.

Pluralismus

Nicht nur im amerikanischen Volk als Ganzem, auch in den verschiedenen Konfessionen und Denominationen gibt es seit eh und je eine Vielfalt theologischer Überzeugungen, gottesdienstlicher Form, sittlicher Anschauungen, nationaler und kultureller Kontexte und rassischer Identitäten. Diese Unterschiede wurden unkritisch übernommen, auch wenn aus ihnen mancher Aberglaube, manche Diskriminierung und Isolierung von Menschen hervorgegangen ist. Man hat aus diesem hervorstechenden Zug amerikanischen gesellschaftlichen und religiösen Lebens sehr schnell eine Haupttugend gemacht. Das Wort „Pluralismus" wird mit dem gleichen selbstverständlichen Pathos benutzt wie „Gleichheit" oder „Freiheit".

1. Der dem Pluralismus beigemessene hohe Wert hängt zusammen mit der weltweit anzutreffenden Vorliebe für den Gedanken der menschlichen „Identität". Unter den vielen Denominationen – und natürlich in jeder einzelnen auch – hat jede Gruppe von Mitgliedern ihre eigene Identität erhalten – einige allerdings mehr als andere. Unter den Identitäten, die den Pluralismus ausmachen, sind zu nennen: die Schwarzen (man sagt heute kaum noch „Neger"), die „amerikanischen Eingeborenen" (man sollte nicht mehr „Indianer" sagen), die „Latinos" oder „Spanischen", die in großer Zahl aus Mexiko und der Karibik eingewandert sind, die Asien-Amerikaner, die Frauen, die Jugend, die Alten, die „gays" (die Homosexuellen). Aber ebenso, wie es sich erwies, daß der amerikanische Mythos vom „Schmelztiegel" der Nationalitäten nur zum Teil berechtigt ist, so mußten auch die theologisch begründeten Theorien von rassischer Integration und christlicher Einheit modifiziert werden, um den betroffenen Identitäten gerecht zu werden. Denn solche Identitäten geben die Basis ab für Selbstachtung und für die Ausübung von Rechten und von Macht. Unter den Kirchen und in ihnen gibt es viele sogenannte „Wählerversammlungen", die für die Rechte und Forderungen dieser Gruppen einstehen. Die einzige Gruppe, die sich nicht über Wählerversammlungen etablieren muß, ist die gegenwärtig herrschende. Zur Zeit an der Macht, bedarf sie keiner Wählerversammlungen, diese Gruppe männlichen Geschlechts, die man „WASPs" nennt (das bedeutet White Anglo-Saxon Protestants) und die ebenso kennzeichnend heterosexuell sind wie sie das mittlere Alter repräsentieren.

Aber das ist nicht alles. Über die bloße Tatsache hinaus, daß sich solcher Pluralismus in Bewegungen und Wahlversammlungsstrategien organisiert hat, ist dies zu sagen: sie sind äußerst wirkungsvoll! Sie haben, Minoritäten der Zahl oder dem Einfluß nach, auf Synoden und bei kirchlichen Konferenzen einige bedeutende Ziele durchgesetzt. Eins ist das sogenannte „Quota"-System. Es besagt, daß in der Hierarchie und der Verwaltungsstruktur der Denominationen eine ganz bestimmte, dem Zahlenverhältnis entsprechende Anzahl von Posten (z.B. Bischöfe, Exekutivsekretäre oder Delegierte) für Frauen, Schwarze, Latinos oder Asiaten vorgesehen werden müssen. Es ist keine Frage, je stärker der Pluralismus in einer Denomination ist, z.B. bei den Methodisten oder Baptisten, um so ausgiebiger wird das Quota-System angewandt. Die Frauen jedoch nehmen unter den sogenannten Minoritäten eine Sonderstellung ein.

Ein anderer Punkt, wo man sich in den Kirchen, freilich vorerst nur zum Teil, durchgesetzt hat, ist finanzieller Art. Immense Geldsummen – man spricht von Millionen Dollars – werden in den Haushalten speziell für eine Art Machtübertragung an rassische und ethnische Minoritäten in den örtlichen Versammlungen und Gemeinden eingesetzt. Und man darf in diesem Vorgehen nicht etwa eine mildtätige Nächstenliebe zugunsten „unserer ärmeren Brüder und Schwestern" sehen, es handelt sich dabei vielmehr um eine direkte Evangelisationspolitik, die die Evangeliumsverkündigung auch unter den Menschen dieser Kategorien und Gruppen voranbringen will.

2. Eine andere Dimension des „Pluralismus" in den amerikanischen Kirchen betrifft den Bereich des theologischen und dogmatischen Denkens. Hier erheben sich die Fragen konfessioneller Eindeutigkeit, dogmatischer Unversehrtheit, ökumenischer Einheit und der Verständlichkeit für den modernen Menschen. Der positiven Einschätzung eines theologischen Pluralismus begegnet man im römisch-katholischen Milieu ebenso wie bei den Protestanten, aber man findet es nicht bei den Orthodoxen. Dieser theologische Pluralismus mag kein ausschließlich amerikanisches Phänomen sein; er genießt hier aber eine besonders hohe Wertschätzung. Zum Teil erklärt er sich aus dem Druck, den bestimmte soziologische Gegebenheiten ausüben: das demokratische Grundaxiom der Gedanken- und Gewissensfreiheit und die Zurückweisung jeglicher Zensur durch ein Zwangsregime. Zum anderen Teil aber reagiert in ihm die Furcht, die ökumenische Bewegung auf die Einheit der Kirchen hin könnte die von oben her verordnete Uniformität des Glaubens mit sich bringen. Sosehr auch die Wortführer des Ökumenismus – und zwar mit Recht – bestreiten, daß die Einheit Uniformität erfordert: diese Furcht besteht einfach. Sie rührt daher, daß in jenen Denominationen, die keine strenge konfessionelle Überlieferung haben, geschweige

denn ein autoritatives Magisterium oder Lehramt, daß es in diesen Denominationen kaum irgendwelche Instanzen gibt, auf die man sich berufen könnte. In einigen Kirchen zudem ist die Berufung auf die Schriftautorität und auf das Gewicht der Tradition mehr oder weniger zum Zeremoniell einer Gewohnheit geworden, als daß aus ihr noch rechte theologische Verantwortung spräche.

Während viele Kirchenglieder, auch Pastoren, theologische Lehrer und Kirchenbeamte, den ungehemmten Pluralismus als die eigentliche Begleiterscheinung der Freiheit ansehen, verurteilen andere ihn als ernste Bedrohung für die Reinheit des Evangeliums. Gegensätze, Spannungen, ja sogar Schismen sind auf diese Weise viel stärker zutage getreten als in irgend einer anderen Zeit seit dem „modernistisch-fundamentalistischen" Streit vor 50 Jahren. Die zuverlässige Statistik besagt, daß ungefähr 40 Millionen Protestanten als „konservativ" und „evangelikal" eingestuft werden können.[4] In der Mehrzahl gehören sie dem sogenannten Hauptstrang jener Denominationen an, die aus der britischen und festländischen Reformation ebenso wie aus sektiererischen Gemeinschaften und Bewegungen des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind. So trennte beispielsweise 1973 ein Schisma die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten in zwei Parteien, von denen sich die kleinere „Presbyterianische Kirche in Amerika" nennt. In der Vereinigten Methodistischen Kirche regt sich eine starke konservative Strömung, die „Good News"-Bewegung, und wenngleich sie auch nicht die Gefahr eines Schismas beschworen hat, so fordert sie doch bei jeder Gelegenheit die „liberale" Mehrheit dieser Denomination heraus. Höchst dramatisch und traurig jedoch kam es in der Lutherischen Kirche – Missouri Synode zum Bruch wegen der streng dogmatischen Haltung ihres Präsidenten, Dr. Jacob Preus, und der ihm ergebenen Anhänger. Die „Evangelical Lutherans in Mission" (ELIM) schlossen sich 1975 zusammen, nicht so sehr als „Liberale", sondern eher als konfessionelle Lutheraner, die den Buchstabengeist und die autoritäre Art der Preus-Gruppe als im Widerspruch zur Freiheit des Evangeliums empfand. Die Spaltung der Missouri Synode ist das Ergebnis des unnachgiebigen Konservatismus bei der Mehrheit ihrer Führer: das Gegenstück zur Spaltung bei den Presbyterianern und den Methodisten.

Einer weiteren Spannung, wie sie aus dem theologischen Pluralismus resultiert, begegnen wir in der Episkopalkirche (Bischöfliche Kirche). Sie wird wahrscheinlich nicht zum Schisma führen, ist aber trotzdem höchst brisant und wird in der weltlichen Presse ausführlich diskutiert. Sie entzündet sich an der Frage der Ordination von Frauen. Sie ist kein theologisches Problem, sofern sie bei Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten, Presbyterianern oder einigen Lutheranern auftritt. In diesen Kirchen sind Schwierigkeiten des Pastorinnenamtes lediglich ökonomischer oder pastoraler Natur, und es bereiten sich Hun-

derte von Frauen in den theologischen Schulen auf ihre Ordination vor.[5] Bei der Orthodoxie dagegen ist die Frage noch kaum erwacht, und bei den römischen Katholiken beginnen die Diskussionen gerade erst. Was aber die Frage für die Episkopalkirche zur Hauptangelegenheit macht, ist der Tatbestand, daß, entgegen dem kanonischen Recht der Kirche, bereits einige Bischöfe Frauen ins Priesteramt ordiniert haben und daß, in einigen Fällen, sogar örtliche Gemeinden sie als Geistliche akzeptiert haben. Es ist ein eigenartiges Problem geworden. Die Anglikaner haben keine starken Vorbehalte gegen die Frauenordination. Beispielsweise haben sich die Bischöfe der Anglikanischen Kirche in Kanada mit 31 zu 3 Stimmen dafür ausgesprochen; und zwei Frauen wurden bereits vor einigen Jahren in der Diözese Hongkong ordiniert.

Drei schwierige Fragen haben aber die amerikanische Episkopalkirche beunruhigt. Erstens: Ist es ein echtes theologisches Kriterium zu sagen, weil der Priester in der Eucharistie Jesus Christus repräsentiert und weil Christus männlich war, deshalb muß auch der Priester ein Mann sein? Zweitens eine pastorale Überlegung: Wenn viele Gemeinden es ablehnen, Frauen als Geistliche zu akzeptieren, wird es dann eine Spaltung in der ganzen Kirche geben? Drittens: Wie wird sich eine ausgeweitete Praxis der Frauenordination auf die immer mehr verbesserten Beziehungen zwischen den Anglikanern einerseits und den Katholiken und Orthodoxen andererseits auswirken? Was die letzte Frage betrifft, so hat Papst Paul VI. bereits Anfang 1976 in einem Brief an den Erzbischof von Canterbury, Dr. Coggan, seine große Beunruhigung über diese Frage ausgesprochen.

Nachdem man sich mit diesen Fragen (die keineswegs typisch amerikanisch sind) ausgiebig auseinandergesetzt hatte, traf die „National Convention" der Episkopalkirche im September eine Entscheidung. Bischöfe, Pfarrerschaft und Laien entschieden mit großer Mehrheit, daß die vollberechtigte Frauenordination und, man staune, auch ihre Kandidatur für das Bischofsamt ermöglicht werden solle. Die Entscheidung wurde von der siegreichen Mehrheit jedoch keineswegs mit Begeisterung und Genugtuung begrüßt; man nahm sie vielmehr mit großer Nüchternheit in dem Bewußtsein zur Kenntnis, daß nun einige Jahre werden verstreichen müssen, bis sich ein allgemeines Verständnis und Einvernehmen durchsetzen. Indessen, die ökumenischen Konsequenzen der Entscheidung sind, wie die Zeit zeigen wird, von einschneidender Bedeutung.

Keineswegs neu, aber in letzter Zeit in den amerikanischen Kirchen mit dramatischer Wucht zutage getreten ist ein anderes Element des amerikanischen Pluralismus: das Pfingstlertum oder die „charismatische Bewegung".[6] Auch sie hat heute ein weltweites Ausmaß angenommen, aber als religiöses Phänomen hat sie ihre geschichtliche Quelle doch in Amerika, und ihre transzendente Quelle

ist der Heilige Geist. Ältere historische Wurzeln reichen zurück bis zum sogenannten „linken Flügel" der Spiritualisten des 16. Jahrhunderts. Aber die Assemblies of God, die Churches of God, die Holiness Churches und andere sich pfingstlich nennende Kirchen sind auf ureigenem amerikanischen Boden gewachsen. Das Neue ist die Ausbreitung des Pfingstfeuers auch auf Kirchen des westlichen Katholizismus wie die römisch-katholische und die Episkopalkirche. Dieses Phänomen, ist es einzig eine psychologische Reaktion gefühlsbetonter Christen auf die Äußerlichkeit und den unpersönlichen Charakter der eucharistischen Liturgie? Möglich, aber doch nicht das allein. Oder ist es nur eine christliche Form jenes Aufwallens von Religiosität, das man überall im Land antrifft: die Verehrung von Hindu-Gottheiten z. B. im Hare-Krishna, das Fliehen vor der „Wirklichkeit" in eine transzendentale Meditation oder in die durch Drogen erzeugte Traumwelt oder schließlich die Gottesdienstformen der „Jesus People", der „Children of God" oder der Koreanischen Vereinigungskirche? Auch das könnte zutreffen, aber es ist bestimmt mehr. Das Neue Testament und die Kirche haben Jahrhunderte hindurch von der inneren Kraft des Heiligen Geistes und von der persönlichen Aneignung von Gottes Heilswerk durch Jesus Christus und den Geist gesprochen. Nun bezeugen viele einfach die Erfahrung, die von jeher verheißen wurde: das tägliche Pfingstwunder.

Charismatische Äußerungen können in zurückhaltender Form auftreten als Gefühl des Friedens mit Gott und als Empfinden eines „warmen Herzens" (ähnlich wie in John Wesleys Bekehrungserlebnis) oder aber es geht dramatisch zu in Zungenreden, in Ausbrüchen von körperlicher Ekstase. Man mag darin durchaus etwas von der „Vielfalt der Gaben" wiedererkennen, von denen Paulus geschrieben hat. Aber unübersehbar ist die Neigung einiger, ihre Gaben (Charismen) zum Kriterium für wahren christlichen Glauben und wahre christliche Erfahrung zu machen. So hört man, daß in verschiedenen Denominationen die kirchlichen Autoritäten sich genötigt sahen, „charismatische" Pastoren zu maßregeln und zu versetzen, damit der Frieden in der Kirche gewahrt bleibe. Besonders in der römisch-katholischen Kirche besteht die ernste Sorge, die zahlreichen Charismatiker könnten zu Schismatikern werden!

Alles in allem: der Pluralismus, wie er ein hervorstechender Zug ist, so erweist er sich auch als eigentümlich zwiespältig im kirchlichen Leben Amerikas. Sofern er einen Schutz bietet gegen die Reglementierung und aufoktroyierte Uniformität, kann er nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Vielfalt und die Unterschiede in Theologie, gottesdienstlichem Leben, im Verständnis der Moral und im Lebensstil sind für die Katholizität des christlichen Glaubens unabdingbar. Christus gehört jeder Nation, jeder Kultur, jedem Menschen. Die ständige Gefahr aber ist, daß der Pluralismus zum Selbstzweck gemacht wird, zum Bürgen für

einen unkontrollierten Individualismus und daß er so die Einheit der Kirchen bedroht. Die amerikanischen Kirchen müssen wie alle anderen diese widerstreitenden Kräfte in einer dialektischen Spannung erhalten.

Ökumenismus

Der Grundsatz von der Einheit in der Vielfalt beherrscht die ökumenischen Impulse und Aktionen in Amerika.[7] Dabei macht die Verschiedenheit auch nicht halt vor dem Begriff des Ökumenismus selbst; denn eine einzige anerkannte Definition gibt es nicht. Wie so viele neue Schlagworte ist das Wort Ökumenismus so weit verbreitet und eingebürgert, daß es beinahe jede Art von religiöser Beziehung bedeuten kann. Ganz ernsthaft glauben manche, es sollte für jede Art von Vereinigung und Zusammenarbeit zwischen Menschen verschiedener Religion gebraucht werden. Einige örtliche Christenräte beispielsweise haben sich bereits um jüdische Gemeinden erweitert und sind drauf und dran, auch Buddhisten, Bahais, Mormonen und andere in ihren Kreis aufzunehmen. Andere dagegen begnügen sich, Christen und Juden zum Dialog und zu gemeinsamem Tun zusammenzubringen, während eine große Anzahl noch an der streng christlichen Interpretation von Ökumenismus festhält. Dieses letztgenannte Verständnis wird uns auch hier befassen, ohne daß wir damit die Bedeutung christlich-jüdischer Beziehungen oder die Gemeinschaft mit Menschen anderer Religionen gering schätzen oder zurückweisen wollen.

1. Es ist gang und gäbe, sich den Ökumenismus auf drei Ebenen zu denken: auf der Weltebene, der Ebene der Nation, der örtlichen Ebene. Vom Interesse her, das dem Ökumenismus heute zuteil wird, müßte man die Reihenfolge umkehren. Vorrang hat die *lokale Ebene.* Diese Reihenfolge könnte theologisch verteidigt werden: man könnte sagen, die Wirklichkeit der Kirche manifestiert sich zuallererst in der Erfahrung der Menschen dort, wo sie leben. Zudem ist Lokalpatriotismus ein wichtiger Aspekt, kennzeichnend für eine Grundeinstellung der ganzen Nation. Es herrscht ein Hang zum Isolationismus, der nicht nur Menschen und Vorgänge außerhalb der USA vom Interesse des Amerikaners ausschließt, sondern auch einem umfassenden Interesse an der Nation als Ganzer im Wege steht.

Was aber den Ökumenismus selbst angeht, so kann ganz allgemein gesagt werden, daß die Kirchenglieder dem ÖRK und seinen Aktionen kein sonderliches Interesse entgegenbringen, ebensowenig wie sie sich große Gedanken darüber machen, was es bedeutet, daß Papst Paul dem Metropoliten Meliton wie im Vorgriff einer katholisch-orthodoxen Versöhnung die Füße geküßt hat. Was sie eher interessiert ist die Sorge, wie die Pfarrei oder Gemeinde, zu der sie gehören, ein echter Mittelpunkt christlicher Gemeinschaft, christlichen Gottesdienstes

und christlicher Mission werden kann. Heute allerdings, nach einer ökumenischen Bewußtseinsbildung durch zwei Generationen hindurch, die nicht zuletzt beeinflußt war durch die reine Existenz der ökumenischen Bewegung und ihre Überzeugungskraft, nun allerdings gilt es als ausgemacht, daß die örtliche Gemeinde, die Grundeinheit eines über die ganze Nation ausgebreiteten denominationellen Systems, nicht in sich schon der angemessene und echte Ausdruck der Kirche sein kann. Aus den Tausenden von Dörfern, Städten und Großstädten des Landes kommen die Berichte, was in den Kirchen am Ort getan wird.

Ein Großteil der amerikanischen Kirchenmitglieder, das läßt sich mit einiger Zurückhaltung und Vorsicht sagen, folgt heute im Denken und Handeln einer unbewußten *ökumenischen Stimmung,* was nicht heißt, daß sie begeisterte Ökumeniker sind. Man kann es zunächst negativ ausdrücken: Es bedeutet, daß sie ihr Christentum nicht im strengen Sinne konfessionell oder denominationell verstehen. Aber heißt das, das sie der Glaubenslehre und der kirchlichen Verfassung indifferent gegenüberstehen? In vielen Fällen vielleicht ja. Doch sehr viel deutlicher drückt sich darin aus, daß sie jetzt die ökumenische Wirklichkeit in den Gemeinden als etwas Gegebenes hinnehmen und akzeptieren. Für einige ist das etwas völlig Selbstverständliches, ja geradezu Alltägliches, und so bedarf es gar keiner Herausforderung mehr, diejenige Einheit der Kirche am Ort zu erstreben, die die Theologen als „authentisch" bezeichnen würden. Andere sehen in der unbezweifelten Wahrheit und Bedeutung des modernen Ökumenismus die Chance für die Planung wirkungsvoller christlicher Initiativen zum Bau des einen Leibes Christi und zur Ausbreitung seiner Mission.

So gibt es beispielsweise Hunderte oder Tausende (wer könnte die genaue Zahl angeben?) örtliche Kirchenräte, Vereinigungen von Pastoren, ökumenische „task forces", Gebetsgemeinschaften, Aktionsgruppen der Gemeinden etc. Sie sind, im religiösen Gefüge der amerikanischen Gesellschaft, ein unerläßlicher und allseitig anerkannter Teil geworden. Aber es gibt keine uniformen Modelle. Größtenteils gehören die mitarbeitenden Gemeinden und Pfarrer den hauptsächlichen protestantischen Denominationen an. Aber auch die römisch-katholische Beteiligung ist inzwischen weitverbreitet, in einigen Gegenden nehmen auch Orthodoxe und in zunehmendem Maße auch die mehr konservativen Evangelikalen teil.

In einigen Städten und Großstädten haben sich Gemeinden aus zwei oder mehr Denominationen zu einer einzigen Pfarrgemeinde zusammengeschlossen. Sie unterhalten weiter ihre Verbindung mit der jeweiligen nationalen Denomination, bilden aber nur noch eine Ortsgemeinde. Was man „Gemeindezusammenschlüsse" genannt hat, existiert also, Zusammenschlüsse, in denen die Gemeinden der Methodisten, der Presbyterianer, der Episkopalen, der Vereinigten Kirche und der

Jünger Christi sich am Ort neu organisieren, um als eine Gemeinschaft zusammenzuleben. Es sind dies die Kirchen, die jene Haupteinheitsinitiative des Landes in Gang gesetzt haben: die „Consultation on Church Union" (COCU). Als Teil dieses Versuches, „der Einheit entgegenzuleben", verwirklichen die Gemeinden eine „interimistische eucharistische Gemeinschaft", regelmäßig veranstaltete Abendmahlsfeiern, die zwei oder mehr Gemeinden vereinigen.

Aber nicht nur die denominationellen, sakramentalen und lehrmäßigen Grenzen werden so überwunden, sondern auch die rassischen und ethnischen Gegensätze. Hier liegen größere Schwierigkeiten: Erstens und im besonderen wegen der streng verteidigten Identität der schwarzen Kirchen, zweitens wegen der in den Städten vorherrschenden Sonderentwicklung eigener rassisch bestimmter Gemeinden und drittens wegen des fortdauernden Vorurteils und Mißtrauens. Trotzdem hat der noch vor sechs oder sieben Jahren herrschende Geist der Entfremdung und Konfrontation sich in eine Sehnsucht nach Ausgleich verwandelt. Den Hauptvorstoß, um schwarze und weiße Christen zusammenzubringen, hat die COCU gemacht, indem sie die Rolle der Pfarrgemeinde neu umschrieben hat. Die Pfarrgemeinde ist danach nicht eine einzelne Ortsgemeinde, sondern sie besteht aus einer Gruppe verschiedener Gemeinden mit dem Ziel, Menschen aus verschiedenen Rassen zusammenzuschließen. Ein neuartiger und kühner Vorschlag, theologisch korrekt und soziologisch gesehen realistisch, aber im Moment noch theoretisch.

2. Auf der *nationalen Ebene* gibt es schon seit Jahren eine Reihe neuer Initiativen, trotzdem bewegen sich die ökumenischen Impulse und Organisationen auf der Stelle. Viererlei wäre zu nennen: der Rat der Kirchen, die gemeinsamen Aktionsprogramme, die bilateralen Gespräche und die Unionsverhandlungen.

a) Der „National Council of the Churches of Christ in the USA" beging 1975 sein 25. Jubiläum. Er ist immer noch der hauptsächlichste ökumenische Zusammenschluß. Ein Laie, William Thompson, ist Präsident, eine Frau, Claire Randall, Generalsekretär. Fast alle protestantischen und orthodoxen Kirchen sind als Vollmitglieder vertreten (die großen Ausnahmen bilden die „Lutheran Church – Missouri Synod" und die „Southern Baptist Convention"). Es bestehen sehr enge Arbeitsverbindungen zur römisch-katholischen Kirche, und einige der führenden Stabsmitglieder sind Katholiken. Anders als früher versucht der Rat nicht mehr, verwandte Arbeitsprogramme der Mitgliedskirchen zu koordinieren. Vielmehr hat er die Rolle des „Maklers" übernommen – dieser Ausdruck aus dem Wirtschaftsleben will sagen: der Rat hilft den Mitgliedskirchen, gemäß den Intentionen der jeweiligen Kirche bei bestimmten Fragen und Vorhaben ökumenisch zusammenzuarbeiten. Die groß angelegten gemeinsamen Aktionen Zwischenkirchlicher Hilfe und Weltdienst (Church World Service) erfordern

allgemeine Mitarbeit. Die Bedeutung der theologischen Fragen ist in dem Maße gewachsen, als die Faith and Order Kommission des Rates vorangekommen ist. Und viel Kraft steckt der Rat in das Studium, in Diskussion, Ausformulierung und Ergänzung der kirchlichen policy im Blick auf die großen nationalen Probleme: Rechte der ethnischen Minderheiten, finanzielle Beteiligung bei Unternehmen, die andere Völker der Welt ausbeuten, und die Gefahren, die durch den Bau von Kernkraftwerken zur Stromversorgung entstehen.

Die großen Menschheitsfragen unserer Zeit rufen die Maßnahmen aller christlichen Kirchen hervor, wobei manches sich überschneiden oder parallel laufen mag. Beispielsweise gibt es kein sorgfältig ausgearbeitetes ökumenisches Aktionsprogramm für die Bekämpfung des Welthungers. Schon seit Jahrhunderten hat der Hunger, wie ein schleichendes Gift, das Wohl der Menschheit zerstört. Trotzdem ist uns erst in diesem Jahrzehnt plötzlich bewußt geworden, welch gräßliches Ausmaß seine Wirkungen auf Millionen von Menschen haben. Das rapide Bevölkerungswachstum, die ungleiche und ungerechte Verteilung von Rohstoffen und Energie, die Zukunft der nationalen Wirtschaften, die gegenwärtige Nahrungsmittelknappheit, die Ausnutzung von Entwicklungshilfe für politische Ausbeutung – alle diese Faktoren sind plötzlich, wie bei einem Erdrutsch, auf das ökumenische Gewissen der Christen niedergestürzt. Keine Frage, daß für die amerikanischen Kirchen das Problem Nr. 1 „Welthunger" heißt.

b) Zum Welternährungsproblem kommen die anderen bereits erwähnten Schwierigkeiten, von denen die ganze Menschheit betroffen ist und für die die Christen angemessene und wirksame Maßnahmen finden müssen. Die recht unübersichtliche ökumenische Szene steht deshalb im Zeichen verschiedenartigster denominationeller Programme, die teils im National Council of Churches koordiniert, teils von ad hoc-Gruppen getroffen werden, um so schwierigen Fragen zu begegnen wie der internationalen Waffenkontrolle, dem Nahost-Konflikt, Südafrika, der Bevölkerungsexplosion, der wirtschaftlichen Entwicklung und der menschlichen Gerechtigkeit in der Dritten Welt, der Reform des Gefängniswesens und der Verbrechensbekämpfung in Amerika, der Abtreibung und der Euthanasie. Diese Probleme sind ganz offensichtlich niederdrückend, und eine ökumenisch orientierte Christenheit kann ihnen nicht aus dem Wege gehen. Praktisch beschäftigen sie ständig unzählige Vermittlungsstellen und Komitees, Exekutivsekretäre und Entwicklungsexperten, Studienkommissionen, Beauftragte bei den Massenmedien und politische Lobbyisten. Das alles stellt einen Aspekt dar, der einem nicht sofort in den Sinn kommt, wenn das Wort „Ökumenismus" fällt, aber es ist ein Hauptaspekt ökumenischer Wirklichkeit.

c) Drittens setzt sich in der mehr herkömmlichen Form die ökumenische Bewegung in den interkonfessionellen Gesprächen fort. Die vielen internationalen

bilateralen Gespräche sind alle bestens publiziert.[8] In den Vereinigten Staaten mit ihrem riesigen geographischen Ausmaß und der Vielzahl von Kirchen sind solche Gespräche natürlich auch im Gang. Am bekanntesten sind die zwischen der römisch-katholischen Kirche auf der einen Seite und der Episkopalkirche und den Lutheranern auf der anderen. Wohl gibt es auch Gespräche zwischen Katholiken und Methodisten, Reformierten, Jüngern Christi und Baptisten; von ihnen aber kann man nicht sagen, daß sie auch nur annähernd so weit fortgeschritten sind wie mit der Episkopalkirche und den Lutheranern. Außerdem haben auch die Orthodoxen formelle Gespräche mit Katholiken und Protestanten aufgenommen; aber wegen ihrer unterschiedlichen Geschichte und gegenwärtigen Form können diese Gespräche nur als vorläufig betrachtet werden. Der lutherisch-katholische Dialog hat sich in erstaunlicher Weise als positiv und fruchtbar erwiesen. In über zwanzig Begegnungen, die im Verlauf von zehn Jahren stattfanden, haben die offiziellen Dialogpartner eine Konvergenz im Glauben und theologischen Denken aufgewiesen, die für die meisten christlichen Grundlehren geltend gemacht werden kann, die in der Vergangenheit die tiefsten Spaltungen verursacht haben. Es sind dies: Bekenntnis und Dogma, Taufe, Eucharistie, Amt und Papsttum.[9] Das hohe Maß an Übereinstimmung oder annähernder Übereinstimmung in diesen Punkten ist allerdings rein theologischer Natur: eine Übereinstimmung im Verständnis und in der Ausdrucksweise. Auch kommt hinzu, daß die günstige, wenngleich vorsichtige, Beurteilung des Petrusamtes oder Papsttums[10] nicht repräsentativ ist für die Auffassung der meisten Lutheraner. Trotzdem tragen diese Gespräche und ihre verheißungsvollen Ergebnisse dazu bei, daß sich die Beziehungen zwischen Katholiken und Lutheranern auch auf der örtlichen Ebene immer herzlicher gestalten.

Ganz ähnlich haben die Gespräche zwischen den Vertretern der Episkopalkirche und der römisch-katholischen Kirche zu einer Grundübereinstimmung im theologischen Verständnis der Eucharistie, der Ordination oder des Priesteramts und der Kirche geführt.[11] Diese Gespräche haben sich eng angeschlossen an den internationalen Dialog zwischen den Vertretern des Vatikans und denen der Anglikanischen Gemeinschaft. Angespornt durch die optimistischen Äußerungen solch einflußreicher Kirchenführer wie Leon Kardinal Suenens und Dr. Michael Ramsey (bis vor kurzem Erzbischof von Canterbury), die eine anglikanisch/römisch-katholische Union als realistische Möglichkeit hingestellt haben, sieht man in der amerikanischen Episkopalkirche den eigenen ökumenischen Weg immer mehr mit dem der römischen Katholiken zusammenlaufen. Nimmt man jedoch die ganze Breite kirchlichen Selbstverständnisses im Anglikanismus, so hat die neu eingeschlagene Richtung auch innere Spannungen verursacht. Die Entscheidung der Anglikanischen Kirche in Kanada, die Unionsgespräche mit der

Vereinigten Kirche von Kanada abzubrechen, ist deutlicher Ausdruck dieser Spannung.

Kurz erwähnt werden sollten noch die lutherisch-reformierten Gespräche in Kanada. Die europäischen Gespräche, die zur Leuenburger Konkordie geführt haben, haben ihr Echo auch in Amerika.

d) Das vierte hervorstechende Merkmal des amerikanischen Ökumenismus ist der Fortgang der COCU.[12] 1962 auf Vorschlag von Eugene Carson Blake begonnen, hat dieses umfassende Unionsvorhaben im Jahr 1970 einen Plan der Kirchenunion hervorgebracht. Er würde neun Denominationen zusammenführen zu einer „Church of Christ Uniting" („Uniting", nicht „United": die Zukunft soll offenbleiben). Es sind dies die Episkopalkirche, die Vereinigte Kirche Christi, die Jünger Christi (Christliche Kirche), die beiden Presbyterianischen Kirchen im Norden und Süden, die Vereinigte Methodistenkirche und die drei Afrikanischen Methodistisch-Bischöflichen Kirchen. Bei den Plenarversammlungen alle zwei Jahre und bei den vielen Treffen von Sonderkommissionen waren regelmäßig auch Teilnehmer und Beobachter aus anderen größeren Kirchen zugegen. Die Missouri-Lutheraner, die Baptisten und die römischen Katholiken waren regelmäßig beteiligt, fungierten als Berater und verfaßten gelegentlich auch Berichte. Auch aus Deutschland kamen Vertreter der Evangelischen Kirche der Union.

Der Plan von 1970 wurde weder angenommen noch völlig zurückgewiesen. Die hauptsächlichen Kapitel mit den historischen und theologischen Feststellungen wurden angenommen, vorbehaltlich einiger Überarbeitungen. Das dreifache Amt: Presbyter, Bischöfe und Diakone (diese Reihenfolge!) wurde im Grundsatz akzeptiert. Schwierigkeiten entstanden in der Hauptsache bei Fragen der Verfassung und kirchlichen Leitung: Ernennung der Amtsträger, Trägerschaft für das Kircheneigentum etc. Auch die Frage der grundsätzlichen Möglichkeit einer solchen Kirchenunion ließ bei einigen den alten Denominationalismus wieder aufleben.

Äußerst wichtig, und nicht nur für Amerika allein, ist die Beteiligung der drei schwarzen Denominationen. Im Rückblick auf die Geschichte des Rassismus in den Kirchen und in der Vorausschau auf eine Integration ohne Diskriminierung hat COCU einer „Wiedergutmachungsaktion" für schwarze Kirchen zugestimmt. Ebenso wurde in der letzten Zeit die angemessene Rolle der Frauen in einer sich vereinigenden Kirche zu einer wichtigen Frage.

1974 hat die Vollversammlung der COCU allen beteiligten Denominationen vorgeschlagen, sie sollten ausdrückliche Maßnahmen zur „gegenseitigen Anerkennung ihrer Mitglieder" einleiten. Auf diese Weise würden, wenigstens zum gegenwärtigen Zeitpunkt, alle Fragen betreffs der vollen Anerkennung der einzelnen

Kirchenmitgliedschaften aus dem Wege geräumt sein. Vier Kirchen haben diesen Vorschlag bereits offiziell gebilligt; andere werden wahrscheinlich folgen. Viele setzen darauf, daß dies auch den Weg öffnen würde zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter, die für eine mögliche Kirchenunion erforderlich ist.

Wenn Ende 1976 die revidierten Abschnitte über die theologische Basis, über Ekklesiologie, Gottesdienst, Sakramente und Amt von der COCU-Vollversammlung beraten werden, ist es durchaus möglich, daß man einen erneuten Anlauf unternimmt, einen annehmbaren Unionsplan zu erarbeiten.

3. Schließlich der *Ökumenismus auf der Weltebene.* Er wirkt sich in unterschiedlicher Weise auf die amerikanischen Kirchen aus. Beträchtliche Kraft investieren die Amerikaner in die verschiedenen konfessionellen Weltbünde. Sie dominieren im Baptistischen Weltbund und im Methodistischen Weltrat, in den übrigen haben sie einen starken Einfluß. Ob die Priorität diesen konfessionellen Weltbünden eingeräumt werden soll oder dem Ökumenischen Rat der Kirchen, das bleibt für manch einen eine schwierige Streitfrage. (Natürlich nicht für die „Southern Baptist Convention", die dem ÖRK nicht angehört.)

Die Fünfte Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi machte sehr deutlich, wie der Einfluß der amerikanischen Kirchen zurückgegangen ist seit jenen frühen fünfziger Jahren, als Franklin Clark Fry, G. Bromley Oxnam, Henry Knox Sherrill und Eugene Carson Blake das ökumenische Engagement der amerikanischen Kirchen repräsentierten. Trotzdem müssen wir gerechterweise hinzufügen, daß die Amerikaner, die den Ökumenischen Rat hoch einschätzen, völlig einverstanden sind mit dem gesteigerten Ansehen, das Persönlichkeiten aus Asien, Afrika und Lateinamerika genießen. In ähnlicher Weise haben ja auch britische und europäische Kirchen durch diesen Ausgleich im Weltökumenismus an Einfluß eingebüßt. Wollen sie dem ÖRK ihre wirksame Unterstützung erhalten, so müssen amerikanische und europäische Christen einsehen, daß sie eben nur Mitbeteiligte an einer einzigen großen Weltchristenheit sind.

Zunehmend sehen sich beispielsweise amerikanische schwarze Kirchenglieder (auch viele Weiße) hineingenommen in eine lebendige Beziehung zu den Kirchen in Afrika. Die Bezeichnung „Afro-Amerikaner" selbst involviert einen geschichtlichen Zusammenhang, der tragisch mit dem Sklavenhandel begonnen hatte, sich jetzt aber ausdrückt in neuentwickelten gemeinsamen Denkansätzen auf den Gebieten der Theologie, des Gottesdienstes und der Mission und im Engagement für die menschliche Wohlfahrt.

Blicken wir auf den südamerikanischen Kontinent, so sehen wir, wie eine immer größere Zahl von Nordamerikanern theologische Erkenntnisse und Anregungen aus der Befreiungstheologie und aus der missionarischen Situation in Lateinamerika gewinnt. Die Namen von Gutiérrez, Miguez-Bonino Segundo

und Asmann haben eine Anziehungskraft, wie sie einst europäische Theologen hatten.

In den vergangenen Jahren hat es auch viele offizielle Besuche und den Gedankenaustausch zwischen Kirchenvertretern der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten gegeben, wodurch sich manche neue Wege des Verstehens geöffnet haben. Ebenso werden die Kirchen in Osteuropa allmählich bekannter durch die Reisen amerikanischer Christen. Wie dies zu einer Wertschätzung der Orthodoxie durch den Protestantismus beiträgt, so ist es auch wichtig für die internationalen politischen Beziehungen.

Auch neue Erfahrungen mit dem Weltkatholizismus haben die amerikanischen Protestanten in dem Maße machen können, als die Grenzen der Unwissenheit und des Mißtrauens beseitigt werden konnten. Dies zeigt sich ganz besonders auf dem Gebiet der Weltmission, und es ist geradezu von symbolischer Bedeutung, daß das Jahr der 200-Jahrfeier Amerikas den Internationalen Eucharistischen Kongreß nach Philadelphia bringt und daß dort ein von der amerikanischen katholischen Hierarchie gefördertes ökumenisches Symposion über die Eucharistie stattfindet.

So hat das dritte Jahrhundert begonnen für diese „Nation, die in der Freiheit gegründet wurde und die sich dem Grundsatz verpflichtet weiß, daß alle Menschen gleich geschaffen sind" (A. Lincoln). Eine Frage bleibt es, ob man Amerika „eine christliche Nation" nennen darf, wenn das Wort „christlich" seine ursprüngliche Bedeutung haben soll. Immerhin, wenn 1976 von drei Amerikanern, gleich welcher Altersstufe, zwei zu irgendeiner Kirche, Synagoge oder religiösen Vereinigung gehören, so kann man wenigstens von einer religiösen Bevölkerung sprechen. Nur wenige informierte und nachdenkliche Menschen würden heute behaupten, die christlichen Kirchen würden jetzt hineinwachsen in ihre eigentliche Verantwortung und den ihnen zukommenden Beitrag in diesem Land. Dazu müßte gemeinschaftlich und allgemein eine viel klarere Vorstellung erarbeitet werden über das Verhältnis von Kirche und Staat, darüber, wie die staatliche Politik in der Regierung konzipiert werden soll und welches der eigentümliche Charakter bürgerlicher Religiosität ist. „Pluralismus" darf nicht als Freibrief für Anarchie angesehen werden, sondern er schafft die Bedingungen, unter denen unterschiedliche Werte, Wahrheiten und Glaubensüberzeugungen zur genuinen christlichen Einheit und zum Gemeinwohl aller Menschen beitragen können. Die frische Kraft der ökumenischen Bewegung, die um die Mitte des Jahrhunderts die Haltung und das Denken so vieler Christen verwandelt und die Beziehungen der getrennten Kirche erheblich verbessert hat, sie sollte noch stärker nutzbar gemacht werden für die Wiedervereinigung der ganzen Kirche. Wir wollen die gewaltigen und niederdrückenden Probleme nicht ignorieren oder bagatellisieren,

denen die Amerikaner und die Menschheit überhaupt heute und in den kommenden Jahren gegenüberstehen. Aber wenn Gottes Wahrheit, wenn das Evangelium von Jesus Christus und die Kraft des Heiligen Geistes überhaupt Sinn und Bedeutung haben, so werden sie auch dies beides bewirken können: das Überleben und eine Erweckung zu neuem Leben in der kommenden Zeit.

ANMERKUNGEN

Weitere Informationen und Darstellungen des kirchlichen Lebens in Amerika bieten die im folgenden empfohlenen Bücher:

[1] Robert T. Handy, *A Christian America,* Oxford Press 1972.

[2] *Equality and Justice for All,* Lutheran Church in America 1976.

[3] Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial,* Seabury 1975.

[4] Dean Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing,* Harper & Row 1972.

[5] Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective,* Westminster 1974.

[6] Kilian McDonnell (ed)., *The Holy Spirit and Power,* Doubleday 1975.

[7] Drei Zeitschriften sind durch die Veröffentlichung ökumenischen Materials von besonderem Interesse: *Ecumenical Trends,* Graymoor, Garrison, New York; *Journal of Ecumenical Studies,* Temple University, Philadelphia, Pennsylvania; *Midstream,* Council on Christian Unity, P.O. Box 1986, Downey Avenue, Indianapolis, Indiana.

[8] Nils Ehrenström / Günther Gaßmann, *Confessions in Dialogue,* dritte, überarbeitete Auflage, World Council of Churches, Genf 1975.

[9] *Lutherans and Catholics in Dialogue,* Vol. I–V. Augsburg, 1965–1974.

[10] Raymond E. Brown / Karl Donfried / John Reumann, *Peter in the New Testament,* Augsburg and Paulist 1973; s. auch Peter J. McCord (ed.), *A Pope for All Christians,* Paulist 1976.

[11] *Anglican – Roman Catholic Documents,* I, II, and III, 1972–1975, Morehouse-Barlow und United States Catholic Council.

[12] Paul A. Crow / W. J. Boney (eds.), *Church Union at Midpoint,* Association 1972.

Gemeinsames Zeugnis im Vollzug

Lausanne – Nairobi – Rom

VON PAUL-WERNER SCHEELE

„Die unvollendete Aufgabe der Evangelisation fordert uns heraus. Wir glauben, daß das Evangelium Gottes gute Nachricht für die ganze Welt ist. Durch seine Gnade sind wir entschlossen, dem Auftrag Christi zu gehorchen, indem wir sein Heil der ganzen Menschheit verkündigen, um alle Völker zu seinen Jüngern zu machen“ [1]. „Es steht nicht in unserem Belieben, die Frohe Botschaft für uns zu behalten. Wenn das Evangelium nicht mitgeteilt wird, so ist das ein Widerspruch in sich“ [2]; „diese Botschaft ist notwendig. Sie ist einzigartig. Sie kann nicht ersetzt werden. Sie erlaubt weder Gleichgültigkeit noch Vermischungen mit anderen Lehren oder falschen Anpassungen. Es geht hierbei nämlich um das Heil des Menschen“ [3]. Nahtlos fügen sich die eben genannten Zeugnisse aus Lausanne, Nairobi und Rom aneinander. Jeweils in recht unterschiedlichem Kontext entstanden [4], scheinen sie einen neuen Kontext im besten Sinne des Wortes zu bilden. Tun sie das in Wahrheit? Das ist die erregende Frage, die wir uns zu stellen haben. Stimmen die Lausanner Verpflichtung vom Internationalen Kongreß für Weltevangelisation 1974, der Nairobi-Bericht über das „Christusbekenntnis heute“ und das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. über „Die Evangelisierung in der Welt von heute“ im Entscheidenden überein? Sollten sie sich in der Tat – trotz ihrer verschiedenen Ausgangspunkte und aller weiteren Unterschiede in Thematik, Aufbau, Autoren und Adressaten – letztendlich im Zentrum treffen, im Zentrum unseres Glaubenslebens, in Jesus Christus, unserem Herrn, und im Zentrum unseres Glaubensauftrags, im christlichen Zeugnis? Das wäre für uns alle eine Hilfe von unschätzbarer Bedeutung. Es könnte uns eine Gemeinsamkeit bewußt machen, die wir trotz aller ökumenischen Bemühungen weithin aus den Augen und aus dem Sinn verloren haben; es könnte uns befähigen, lebendiger und wirksamer miteinander die Frohbotschaft aufzunehmen und weiterzugeben; es könnte Außenstehende aufhorchen lassen und auf neue Weise überzeugen. Um so gefährlicher wäre es freilich, wenn wir uns hier über Fakten hinwegsetzen und mit Worten begnügen würden. Mit Recht kann man uns entgegenhalten: Was soll's, wenn verschiedene Gruppen dasselbe fordern, sie müssen dasselbe *tun*! Ganz recht! Eben darum geht es in der Folge. Wir wollen nicht erkunden, was postuliert, sondern was realisiert wird. Gibt es

– so heißt unsere Frage zugespitzt – in den genannten Dokumenten und in den Gemeinschaften, für die sie geschrieben sind, über das Desiderat hinaus ein gemeinsames Zeugnis *im Vollzug*, kündet es sich wenigstens an? Wie versteht man das Evangelium konkret, wie gibt man es weiter? Was sagen dazu unsere Texte? Welche Fragen lassen sie offen, welche Probleme bleiben ungeklärt?

I. DAS GEMEINSAME JA ZUM EVANGELIUM JESU CHRISTI

„Der gemeinsame Inhalt unseres Bekennens ist Jesus Christus, der befreit und eint" (I, n. 31: N 11). Diese Worte aus Nairobi markieren eine wahrhaft grundlegende Gemeinsamkeit. Das Evangelium ist mehr als ein leeres System, es hat Gestalt, Antlitz, Stimme und Namen. Es begegnet uns in dem einen Herrn Jesus Christus. Er *bringt* uns das Evangelium, er *ist* das Evangelium. Beides kann unterschieden, darf aber nicht getrennt werden.

1. Das Evangelium, das Jesus Christus verkündet

„Jesus selbst, Frohbotschaft Gottes, ist der allererste und größte Künder des Evangeliums gewesen. Er ist es bis zum äußersten gewesen: bis zur Vollkommenheit und zur Hingabe seines irdischen Lebens" (EN 7). Auf den einfachsten Nenner gebracht, heißt seine Botschaft: „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,16). Der Urgrund aller Wirklichkeit ist unfaßbare, unermeßliche Liebe: Vater, Sohn und Heiliger Geist. „Alles hängt an der Trinität" [5]. Die personal-soziale Konkretgestalt der trinitarischen Liebe ist Alpha und Omega des christlichen Zeugnisses; sie ist auch deren höchstes Kriterium. Nach wie vor gilt der Appell Theodor Haeckers: „Prediget heute ja nur den dreieinigen Gott und lasset euch auf nichts anderes ein. Dadurch allein schon scheidet ihr die Geister und zwingt sie, daß sie sich selber scheiden. Saget es so oft wie nur möglich: der Vater, der Sohn und der Geist" [6]. Unsere Texte sagen es – wenn auch nicht „so oft wie nur möglich".

Die Verpflichtung von Lausanne beginnt mit dem Bekenntnis: „Wir bekräftigen unseren Glauben an den einen, ewigen Gott, Schöpfer und Herrn der Welt, Vater, Sohn und Heiliger Geist, der alle Dinge nach dem Ratschluß seines Willens regiert. Er hat sein Volk aus der Welt heraus gerufen und sendet es zurück in die Welt, damit sie seine Diener und Zeugen sind" (L 1). Der Gott der Liebe will Liebe mit-teilen. Im christlichen Zeugnis wird der Mensch in diese Liebe so hineingenommen, daß er selbst an deren Bewegung teilhaben und auf diese Weise sie seinen Mitmenschen vermitteln kann. Analog heißt es im Apostolischen Schreiben, es gelte „Zeugnis zu geben von Gott, der sich durch Jesus Christus geoffenbart hat im Heiligen Geist. Zeugnis davon zu geben, daß er in seinem Sohn die Welt geliebt hat; daß er in seinem menschgewordenen Wort allen Din-

gen das Dasein gegeben und die Menschen zum ewigen Leben berufen hat" (EN 26). Schöpfung, Erlösung und Vollendung sind Werk der unendlichen trinitarischen Liebe und hängen somit zutiefst zusammen. Nairobi sagt dazu: „Das Evangelium ist die Frohe Botschaft von Gott, unserem Schöpfer und Erlöser. Auf seinem Weg von Jerusalem nach Galiläa und an die Enden der Welt gibt der Geist immer neue Aspekte und Dimensionen von Gottes großer Offenbarung in Jesus Christus frei" (I, n. 57: N 16).

2. *Das Evangelium, das Jesus Christus ist*

In ihm begegnet uns das *Evangelium „in Person"*, wir können auch sagen: die göttliche Liebe in menschlicher Gestalt. Jesus Christus ist die Fleischwerdung der Liebe Gottes unter uns, er ist ein für allemal ihr einzigartiger Zeuge und Mittler. Die Lausanner Verpflichtung bekennt: „Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, hat sich selbst als die einzige Erlösung für Sünder dahingegeben. Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen. Es ist auch kein anderer Name, durch den wir gerettet werden" (L 3).

Ein ähnlich kompaktes, konzentriertes Christusbekenntnis suchen wir in Nairobi vergebens, wohl aber finden wir mehrere Aussagen, die in dieselbe Richtung weisen. Gleich zu Beginn des I. Sektionsberichtes steht das Bekenntnis „zu Christus als dem einzigen Heiland und Herrn" (I, n. 1: N 5). „Als Hoherpriester ist Christus der Mittler, der den Neuen Bund Gottes erlösend und dienend aufrichtet" (I, n. 3: N 5). Die Präambel des Berichtes „Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung" (Sektion V) führt noch weiter, ohne freilich mit letzter Präzision zu sprechen; sie erklärt: „Gottes eigene Solidarität mit den Menschen ist in der Wirklichkeit des Knechtes Jesus Christus ausgedrückt, der sich selbst erniedrigt und Menschengestalt annahm und in Armut geboren wurde und den Weg der Verachtung wählte und am Kreuz den Tod erlitt. Das stellvertretende Leiden Christi ist die vornehmste Bekundung der göttlichen Liebe. Gott nahm in Jesus Christus die ganze Last menschlicher Sünde und Schwäche auf sich" (V n. 3: N 74). Im Blick auf die Aufgabe des gemeinsamen Zeugnisses verdienen schließlich die Aussagen besondere Beachtung, die Christus selber als den Zeugen schlechthin bekennen, als den einzigen, den wahren und den treuen Zeugen Gottes (I, n. 8–10: N 6). In diesem Zusammenhang begegnet uns das klarste Wort von Nairobi über die Gottessohnschaft Christi: „Jesus Christus ist der einzige Zeuge Gottes, auf den wir hören und den wir als Gottes fleischgewordenen Sohn in Leben und Tod bezeugen als den fleischgewordenen Sohn Gottes (vgl. Joh 14,8f.)" (I, n. 8: N 6).

Das Apostolische Schreiben bringt Mitte, Höhe und Tiefe, Länge und Breite des Christusgeheimnisses zur Sprache, indem es einmal die trinitarischen Bezüge

andeutet und zum anderen Heilswirklichkeit und Heilswirkung aufzeigt. Beides geschieht beim Bemühen, konkret zu sagen, was Evangelisieren ist. Indem man das rechte Zeugnis postuliert, wird es profiliert: Unversehens haben wir es mit dem Zeugnis im Vollzug zu tun: „Evangelisieren besagt" – nach Paul VI. – „zuallererst, auf einfache und direkte Weise Zeugnis zu geben von Gott, der sich durch Jesus Christus geoffenbart hat im Heiligen Geist. Zeugnis davon zu geben, daß er in seinem Sohn die Welt geliebt hat; daß er in seinem menschgewordenen Wort allen Dingen das Dasein gegeben und die Menschen zum ewigen Leben berufen hat" (EN 37). Und wiederum: „Die Evangelisierung wird auch immer – was Grundlage, Zentrum und zugleich Höhepunkt ihrer Dynamik ist – eine klare Verkündigung dessen sein, das in Jesus Christus, dem menschgewordenen, gestorbenen und auferstandenen Sohn Gottes, das Heil einem jeden Menschen angeboten ist als ein Geschenk der Gnade und des Erbarmens Gottes selbst" (EN 27).

Der solchermaßen in den Dokumenten von Lausanne, Nairobi und Rom bezeugte Herr und Heiland lebt und wirkt in den zeitlich-überzeitlichen Dimensionen, die im Hebräerbrief mit den Worten angezeigt werden: „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit" (Hebr 13,8). Was finden wir davon in unseren Dokumenten bezeugt?

Wie das Apostolische Schreiben so kommt auch die Lausanner Verpflichtung bei der Charakterisierung der Evangelisationsaufgabe zum konkreten Zeugnis. So wird erklärt: „Evangelisieren heißt, die gute Nachricht zu verbreiten, daß Jesus Christus für unsere Sünden starb und von den Toten auferstand nach der Schrift und daß Er jetzt die Vergebung der Sünden und die befreiende Gabe des Geistes allen denen anbietet, die Buße tun und glauben" (L 4). Das Gestern und das Heute sind engstens verbunden. Zum Biblischen „in jener Zeit" kommt man in der Tat „in dieser Zeit", im „Heute, wenn ihr seine Stimme hört" (Ps 95,7). Entsprechend ist die Evangelisation „ihrem Wesen nach die Verkündigung des historischen biblischen Christus als Heiland und Herrn. Ziel ist es, Menschen zu bewegen, zu ihm persönlich zu kommen und so mit Gott versöhnt zu werden" (L 4). Auf den Christus „in Ewigkeit" weist die Lausanner Verpflichtung eindrucksvoll hin, indem sie im Zeugnis von seiner Wiederkunft gipfelt: „Wir glauben, daß Jesus Christus persönlich und sichtbar in Macht und Herrlichkeit wiederkommen wird, Heil und Gericht zu vollenden ... Unser christlicher Glaube ruht darin, daß Gott sein Reich vollenden wird, und wir blicken erwartungsvoll auf den Tag, an dem ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden, in denen Gerechtigkeit wohnt und Gott für immer regiert" (L 15).

Aus dem reichen Spektrum des „Christus gestern" greift Nairobi besonders das Kreuzesgeschehen heraus. Das paßt zu der Versammlung, die so stark mit

dem Leiden in aller Welt konfrontiert wurde. Gegenüber der Tendenz, das Kreuz seines Ernstes wie seines Sinngehaltes zu entleeren, bezeugt die Sektion I das Heil, das vom Kreuz ausgeht samt der Herausforderung, die das für uns bedeutet: „In seiner Selbsthingabe am Kreuz erlöst er uns von der Sünde und von den gottlosen Mächten und versöhnt die Schöpfung mit Gott. Deshalb werden wir für Gott leben und in Gott errettet werden. ‚So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind, ... die wir nun nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln' (Röm 8,1ff.)" (I, n. 10: N 6 f.). Für den Glaubenden ergibt sich so aus dem „Christus gestern" der „Christus heute": „Wir sollten sein Kreuz nicht verweigern. Er wird uns sein Leben nicht verweigern" (I, n. 41: N 13). Der gekreuzigte und auferstandene Herr schenkt seine Gegenwart in unserer Gegenwart: „Durch das Wort, die Sakramente und durch Nächstenliebe verwandelt er uns, läßt uns wachsen und führt uns zu der Integrierung von Anbetung und Handeln. Seine Macht füllt unsere Schwäche" (I, n. 34: N 11). Er ist der eine, der befreit und eint, der „Gott, der uns zur Einheit in ihm befreit und uns in seiner Freiheit eint. Er selber geht uns voran in der Freiheit, zu der er uns befreit, wie in der Einheit, die uns verbindet; in ihm finden wir die Freiheit, die uns nicht voneinander trennt, und eine Einheit, die wünschenswerter Vielfalt keine Uniformität aufzwingt" (II, n. 1: N 25).

So sinn- und segensgefüllt das Heute Gottes auch sein mag, es wird überboten durch die eschatologischen Ereignisse und deren fortwährende Auswirkung. Auch sie gehören wesenhaft zum christlichen Zeugnis. „Der Herr, der gekommen ist, uns zu einen und zu befreien, wird auch kommen, uns zu richten. Aber in seinem Gericht liegt Hoffnung" (II, n. 18: N 34). Es genügt nicht, das in Worten zu bekennen; in der gesamten Existenz muß das lebendig sein: im Arbeiten und im Leiden, im Vorbereiten und im Erwarten. Entsprechend heißt es: „Im Zeugnis unseres ganzen Lebens und unserer bekennenden Gemeinschaft *arbeiten* wir mit leidenschaftlicher Liebe für die völlige Befreiung der Menschen und erwarten das kommende Reich Gottes. Wir *beten* in der Freiheit des Geistes und *seufzen* mit unseren leidenden Mitmenschen und ganzen geängstigten Kreatur, bis daß die Herrlichkeit des dreieinen Gottes offenbart wird und er alles in allem ist. Komm, Herr Jesus, komm zu uns, komm zu der Welt!" (I, n. 20: N 8).

Wer sich vom paulinischen: „Wenn nur auf alle Weise Christus verkündigt wird" (Phil 1,18) leiten läßt, kann sich über die Gemeinsamkeit freuen, die sich im Apostolischen Schreiben auch hinsichtlich der Einzelaspekte des „Christus gestern, heute und in Ewigkeit" findet. Vom „Christus gestern" werden hervorgehoben „die Menschwerdung selbst, die Wunder, die Unterweisungen, die Sammlung von Jüngern, die Aussendung der Zwölf, das Kreuz und die Auferstehung, das Verbleiben seiner Gegenwart inmitten der Seinigen" (EN 6). Er

verkündet und bringt das Gottesreich „durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder und ganz besonders durch seinen Tod, durch seine Auferstehung und durch die Sendung des Geistes der Wahrheit" (EN 12). Das Entscheidende seines Tuns wird immer wieder aufs neue aktuelle Gegenwart, ermöglicht und fordert die Glaubensentscheidung und eröffnet so jedem den Weg zum Heil: „Dabei geht es nicht etwa um ein diesseitiges Heil nach dem Maß der materiellen Bedürfnisse oder auch der geistigen, die sich im Rahmen der zeitlichen Existenz erschöpfen und sich mit den zeitlichen Wünschen, Hoffnungen, Geschäften und Kämpfen gänzlich decken, sondern um ein Heil, das alle Grenzen übersteigt, um sich dann in einer Gemeinschaft mit dem einen Absoluten, mit Gott, zu vollenden: ein transzendentes, eschatologisches Heil, das seinen Anfang gewiß schon in diesem Leben hat, aber sich erst in der Ewigkeit vollendet" (EN 27). Was diesbezüglich hinsichtlich der Evangelisierung gefordert wird, ist zugleich Ausdruck und Vollzug des „Christus in Ewigkeit". Das Postulat lautet: „Prophetische Verkündigung eines Jenseits ... das eine tiefe, endgültige Berufung des Menschen ist, die zugleich eine Fortsetzung und ein völliges Übersteigen des jetzigen Zustandes darstellt: jenseits der Zeit und der Geschichte, jenseits der Wirklichkeit dieser Welt, deren Gestalt vergeht, und der Dinge dieser Welt, von denen sich eines Tages eine verborgene Dimension offenbaren wird; jenseits des Menschen selbst, dessen wahres Geschick sich nicht in seiner zeitlichen Gestalt erschöpft, sondern erst offenbar werden wird im ewigen Leben" (EN 28). „Dies alles beginnt bereits während des Lebens Christi und wird durch seinen Tod und seine Auferstehung endgültig erworben; es muß aber mit Geduld im Verlauf der Geschichte fortgeführt werden, um dann voll verwirklicht zu werden am Tage der endgültigen Ankunft Christi, von dem niemand weiß, wann er sein wird, außer dem Vater" (EN 9).

Damit rundet sich der Kreis. In aller Unterschiedenheit bekunden die Dokumente aus Lausanne, Nairobi und Rom ein erstaunliches, erfreuliches und im besten Sinne des Wortes erbauliches gemeinsames Zeugnis vom einen Evangelium Jesu Christi.

Ist damit die Einheit in der wichtigsten christlichen Aufgabe, dem Glaubenszeugnis verwirklicht? Wollte man diese Frage vollgültig beantworten, müßte man mehr vergleichen als drei begrenzte, sozusagen zufällige Dokumente. Überdies müßte man ernstlich den Problemen nachgehen, die unsere Texte noch offenlassen. Sie betreffen eine dreifache Qualifikation des christlichen Zeugnisses, die bis zur Stunde von den einzelnen Gemeinschaften unterschiedlich gewertet wird, auch wenn sich selbst in dieser Beziehung manches Hoffnungsvolle getan hat. Stichwortartig gesagt geht es um die Autorität, die Sakramentalität und die Integrität des christlichen Zeugnisses.

II. OFFENE FRAGEN ANGESICHTS DES EVANGELIUMS JESU CHRISTI

1. Autorität

Wer mit dem Evangelium Jesu Christi konfrontiert wird, hat das Recht zur Frage: „Woher nimmst Du, der Du es mir verkündest, die Gewißheit, daß das alles zutrifft – und zwar so wie Du es mir sagst?" Eine erste Antwort werden die meisten Christen gemeinsam geben können. Sie lautet: „Wir sind überzeugt, daß die Autorität des lebendigen Gottes hinter dem Evangelium steht und daß uns deshalb kein Wenn und Aber erlaubt ist, daß vielmehr das gehorsame Ja des Glaubens gefordert ist." Unterschiedliche Überzeugungen treten zutage, wenn es um die konkrete Weise geht, wie der Herr sein Wort an uns ergehen läßt. Die Lausanner Verpflichtung erklärt dazu: „Wir bekräftigen die göttliche Inspiration, die gewißmachende Wahrheit und Autorität der alt- und neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesamtheit als das einzige geschriebene Wort Gottes. Es ist ohne Irrtum in allem, was es verkündigt und ist der einzige unfehlbare Maßstab des Glaubens und Lebens" (L 2). Vergleicht man damit das Apostolische Schreiben Pauls VI., dann scheint sich eine tiefe Kluft zu öffnen. Gewiß wird auch hier die Inspiration und Autorität des biblischen Wortes zugrunde gelegt; sie werden aber so verstanden, daß sie von Gott her verbunden sind mit dem Leben und Dienst der ganzen Kirche, wobei einzelnen Gliedern unabdingbare Dienste zugewiesen sind. „Die ganze Kirche ist daher zur Evangelisierung aufgerufen" (EN 66). *Wort Gottes und Volk Gottes* gehören untrennbar zusammen. Erst in ihrem vitalen Miteinander wird das verbindliche Zeugnis für die ganze Welt Wirklichkeit. Wie in der Urkirche die Apostel so haben bis zum Ende der Welt deren Nachfolger Auftrag und Vollmacht der authentischen Verkündigung: „Vereint mit dem Nachfolger des Petrus empfangen die Bischöfe als Nachfolger der Apostel kraft ihrer Bischofsweihe die Vollmacht, innerhalb der Kirche die geoffenbarte Wahrheit zu lehren. Sie sind die Lehrer des Glaubens" (EN 68). „Als Hirten sind wir durch die Barmherzigkeit des obersten Hirten trotz unseres Ungenügens erwählt, mit Vollmacht das Wort Gottes zu verkünden, das zerstreute Volk Gottes zu sammeln und es zu nähren mit den Zeichen des Handelns Christi, wie es die Sakramente sind, um es auf den Weg des Heiles zu führen, um es in dieser Einheit zu erhalten, deren aktive und lebendige Werkzeuge wir auf verschiedenen Ebenen sind, und um diese Gemeinschaft unablässig neu anzuregen, die ihrer innersten Berufung gemäß um Christus versammelt ist" (EN 68).

Die Texte von Nairobi entsprechen aufs Ganze gesehen gewiß mehr der Position von Lausanne; gleichwohl können sie deutlich machen, daß es Möglichkeiten

gibt, von beiden Seiten her die Kluft zu überbrücken. Mit dem Ja zu dem „gemäß der Heiligen Schrift", das in die Basisformel des Weltrates eingegangen ist, verbindet Nairobi Aussagen über die damit zusammenhängende Funktion der Kirche, ihrer Überlieferung und ihres Amtes. Eine gute Umschreibung der allen gestellten Aufgabe bietet die folgende Empfehlung der Sektion II: „Wir bitten die Kirchen, in gemeinsamem Bemühen die christliche Wahrheit und den christlichen Glauben, den uns die Apostel verkündigt haben und der uns durch die Jahrhunderte überliefert worden ist, je nach den Erfordernissen der Situation anzunehmen, sich wieder anzueignen und gemeinsam zu bekennen. Ein solches gemeinsames Handeln, das aus der freimütigen Diskussion aller unter der gemeinsam anerkannten Autorität des Wortes Gottes kommt, muß darauf abzielen, zu klären und zu konkretisieren, was Einheit und Vielfalt bedeuten, die dem Leben und der Mission der Kirche entsprechen" (II, n. 19 a: N 34). Als weitere Ansatzpunkte zu einer konvergierenden Klärung können die Accra-Texte über „Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt" (II, n. 21 c: N 36) sowie das Studienprojekt „Konziliare Gemeinschaft" (II, n. 22 c: N 37) genannt werden. Im übrigen steht zu hoffen, daß die bereits in Accra 1974 angeregte ökumenische Untersuchung „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" uns diesbezüglich einige Schritte weiterhilft[7]. Ähnliches gilt vom entsprechenden Studienvorhaben des DÖSTA.

2. *Sakramentalität*

Wie bei der Frage der Verbindlichkeit geht es bei der Sakramentalität um mehr als eine formale Eigenschaft des Zeugnisses. Immer steht auch sein Inhalt mit zur Sprache und zur Entscheidung. Die Verbindlichkeit ist untrennbar mit dem einzigartigen Anspruch Jesu und seiner Sendung verbunden; die sakramentale Komponente des Zeugnisses hängt zusammen mit der sakramentalen Grundart des ganzen Seins und Wirkens Jesu. Wiederum beobachten wir zwischen der Lausanner Verpflichtung und dem Apostolischen Schreiben eine wesenhafte Divergenz. Im gesamten Text von Lausanne taucht das Wort Sakrament nicht auf; im Schreiben Pauls VI. finden wir es an hervorragender Stelle. Kann man im einen Fall von Evangelium und Evangelisation unter Absehung vom Sakrament reden, so im anderen nur unter dessen Einbeziehung. Zur Verkündigung Jesu gehören Worte und Zeichen: „Heilung von Kranken, Verwandlung des Wassers in Wein, Brotvermehrung, Auferweckung von Toten. Ferner auch jenes ... Zeichen, dem er große Bedeutung beimißt: den Einfachen, den Armen wird das Evangelium verkündet, sie werden seine Jünger, sie vereinigen sich ‚in seinem Namen' in der großen Gemeinschaft jener, die glauben" (EN 12). Einzelne Taten also und seine Großtat, die Gemeinschaft der Seinen, sind Sakramente, die zu seiner Verkündigung gehören. Folgerecht sind sie Wesensbestandteile aller wei-

teren Verkündigung. Sie bedarf des sichtbaren Zeichens „der Begegnung mit Gott, das die Kirche Jesu Christi ist. Diese Gemeinschaft findet dann ihrerseits ihren Ausdruck im Vollzug der anderen Zeichen des in der Kirche lebenden und wirkenden Christus, nämlich der Sakramente" (EN 28). Verdeutlichend und – wenn man will – verschärfend wird hinzugefügt: „Die Sakramente so zu leben, daß in ihrer Feier ihre ganze Fülle zum Ausdruck kommt, bedeutet nicht, wie einige behaupten, ein Hindernis aufzurichten oder einen Irrweg der Evangelisierung hinzunehmen, sondern ihr ihre ganzheitliche Vollendung zu geben. Denn die Evangelisierung besteht in ihrer Gesamtheit über die Verkündigung einer Botschaft hinaus darin, die Kirche einzupflanzen, die es aber ohne dieses sakramentale Leben nicht gibt, welches seinen Höhepunkt in der Eucharistie hat" (EN 28). Zum sachgerechten Zeugnis gehört somit das untrennbare Miteinander von Wort und Sakrament. „Die Evangelisierung kommt zu ihrer ganzen Fülle, wenn in ihr die innige Verbindung, oder besser noch, ein ununterbrochener gegenseitiger Austausch zwischen dem Wort und den Sakramenten Wirklichkeit wird" (EN 47). Angesichts dieser Gegensätze könnte man daran denken, die alte Konfrontation hie Kirche des Wortes, da Kirche des Sakramentes wieder aufleben lassen. Wir sollten das nicht tun; sie ist zu primitiv. Einerseits gibt es sakramentale Implikationen auch in der Verpflichtung von Lausanne, andererseits läßt sich die katholische Sicht von Evangelii nuntiandi nicht auf ein „das Sakrament allein" oder ein „Sakrament kontra Wort" reduzieren. Im übrigen verweisen die Nairobi-Texte auf verschiedene Momente der Korrelation, die uns aus der Misere der falschen Alternative heraushelfen können. So macht die Sektion IV („Erziehung zur Befreiung und Gemeinschaft") darauf aufmerksam, daß die christliche Gemeinschaft als solche wesenhaft zur Verkündigung gehört: „Die christliche Gemeinschaft ist in die Gemeinschaft der Menschen gepflanzt, um die Botschaft Christi in ihrer ganzen Fülle zu verbreiten und ein Zeichen für die befreiende Macht Gottes zu sein" (IV, n. 18: N 61 f.). Gottesdienst und Liturgie werden als „freudiger Ausdruck der Abhängigkeit der Christen von Gott und der Anwesenheit Christi im Leben seiner Gemeinschaft" gewertet (IV, n. 22: N 62). Eine bedenkenswerte Quasi-Definition von Kirche, die deren Stellenwert im gemeinsamen Zeugnis gut markiert, findet sich im zweiten Sektionsbericht. Dort heißt es von der Kirche, sie versammle „das Volk Gottes an jedem Ort und an allen Orten um die persönliche Gegenwart Christi im Amt an Wort und Sakrament, das von allen anerkannt und akzeptiert wird. Jedes Kirchenunionsvorhaben muß von der Ganzheitlichkeit dieser grundlegenden personalen Gemeinschaft ausgehen" (II, n. 10: N 29; vgl. auch I, n. 62: N 18). Damit ist ein letzter Aspekt genannt: das Integrationsprinzip Ganzheitlichkeit, griechisch gesprochen: Katholizität.

3. *Katholizität*

Nach dem Auseinandergehen der Wege scheinen sie sich bei dieser Zielvorstellung nun endlich wieder zu treffen. Lausanne erklärt: „Die Evangelisation der Welt verlangt, daß die ganze Gemeinde der ganzen Welt das ganze Evangelium bringt" (L 6). „Das ganze Evangelium", „der ganze Mensch", „die ganze Welt", „die ganze Kirche" lauten Leitworte des Sektionsberichtes I (N 16–18). Das Apostolische Schreiben wiederum ruft dazu auf, das ganze Evangelium mit ganzer Kraft der ganzen Welt zu verkünden. Auf erstaunliche Weise zeichnet sich ab, daß seit Uppsala das Wort von der „dynamischen Katholizität" seine Wirkung getan hat. Während es früher nicht selten als konfessionalistischer Machtanspruch interpretiert wurde, erkennt man zunehmend, daß die „ganzheitliche Methode" über bloße Technik und Taktik hinausgeht. „Sie hat ihren Grund in Gottes ‚Liebesstrategie', die uns dazu befreit, aus freiem Willen seinem Ruf zur Einheit mit ihm und unseren Mitmenschen Folge zu leisten" (I, n. 68: N 19). Das läßt uns hoffen, daß Paul VI. nicht mißverstanden wird, wenn er erklärt: „Die Katholische Kirche schaut gleichermaßen mit lebhafter Sorge auf jene Christen, die nicht in voller Gemeinschaft mit ihr leben: Obwohl sie mit ihnen für die von Christus gewollte Einheit arbeitet, um, klar gesagt, die Einheit in der Wahrheit zu verwirklichen, ist sie sich bewußt, daß sie in schwerwiegender Weise ihre Pflicht vernachlässigen würde, gäbe sie nicht bei ihnen Zeugnis von der Fülle der Offenbarung, deren Glaubensschatz sie hütet" (EN 54). Man mag darüber streiten, was im einzelnen zur „Fülle der Offenbarung" gehört; einig sollte man sich darüber sein, daß alle, die an die Offenbarung Gottes glauben, gehalten sind, sich um deren unverkürzte Fülle zu bemühen. Wenn Gott handelt und spricht, ist vom Menschen nicht ein Wenn und Aber, sondern das klare, entschiedene, uneingeschränkte Ja gefordert. Wenn wir gerufen sind, das vom Herrn geoffenbarte und geschenkte Gut weiterzugeben, müssen wir alles daran setzen, daß nichts davon verlorengeht. Welche Folgen das haben kann, macht Paulus deutlich, wenn er den Presbytern von Ephesus versichert: „Ich bin schuldlos am Blut aller; denn ohne etwas vorzuenthalten, habe ich euch den ganzen Ratschluß Gottes verkündet" (Apg 20,26f.). Für den Völkerapostel ist es nicht eine Sache der Perfektion, sondern schlechthin eine Lebensnotwendigkeit, daß nichts ausgelassen, daß alles verkündet wird. Das sollte uns ein für allemal davon abbringen, lediglich den kleinsten gemeinsamen Nenner zu suchen. Es geht buchstäblich ums Ganze!

Deshalb dürfen wir uns bei der Verwirklichung des gemeinsamen Zeugnisses auch nicht auf den verbalen Bereich beschränken. Selbst wenn es ein lückenloses, perfektes, gemeinsam akzeptiertes Glaubensbekenntnis aller Christen gäbe, wäre das gemeinsame Zeugnis im Vollsinn noch nicht realisiert. Zeugnisgeben ist mehr

als Erklären und Belehren, wie das Evangelium mehr ist als irgendeine Theorie. Mit dem Sektionsbericht I von Nairobi sollten wir gemeinsam festhalten: „Die Verkündigung des Evangeliums umfaßt immer folgende Elemente: die Ankündigung des Reiches und der Liebe Gottes durch Jesus Christus; das Angebot der Gnade und Vergebung der Sünde; die Einladung zur Buße und zum Glauben an ihn; den Ruf zur Gemeinschaft in Gottes Kirche; den Auftrag, Gottes erlösende Worte und Taten zu bezeugen; die Verantwortung, sich am Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde zu beteiligen; die Verpflichtung, all das anzuprangern, was menschlicher Ganzheitlichkeit im Wege steht; und eine Hingabe, die das eigene Leben aufs Spiel setzt" (I, n. 57: N 17).

ANMERKUNGEN

[1] Lausanner Verpflichtung [= L], Einleitung.

[2] Sektionsbericht I, n. 53: H. Krüger und W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976 [= N], 16.

[3] Apostolisches Schreiben Papst Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute („Evangelii nuntiandi") [= EN], Bonn 1976, [n.] 5.

[4] Mit der „Lausanner Verpflichtung" versuchte man die Zusammenfassung der Ergebnisse des Internationalen Kongresses für Weltevangelisation 1974; der Sektionsbericht I wurde wie die weiteren im folgenden beigezogenen fünf Sektionsberichte von der Fünften Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 „angenommen und den Kirchen zu Studium und entsprechender Veranlassung empfohlen" (N 5); das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. erschien im Anschluß an die Beratungen der Bischofssynode 1974 zehn Jahre nach dem Konzilsende am 8. Dezember 1975 in Rom.

[5] Th. Haecker, Schöpfer und Schöpfung, München [2]1949, 128.

[6] Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher, München [2]1949, 37; vgl. 21: „Nichts scheidet heute so die Geister wie die Anerkennung der Trinität".

[7] G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974, Stuttgart 1975, S. 150–156; vgl. auch S. 527 ff.

Der Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern

Problematik und Perspektiven unter besonderem Bezug auf die Gespräche mit dem deutschen Luthertum

VON CHRYSOSTOMOS KONSTANTINIDES*

Die Beziehungen zwischen Luthertum und Orthodoxie stellen ein umfangreiches Thema dar und erstrecken sich auf viele Jahrhunderte. Seit der Reformation sind viele langwierige Strecken zurückgelegt worden, und darüber schrieb und schreibt die Kirchengeschichte und Chronik.

Die Beziehungen der Orthodoxie und insbesondere der Kirche von Konstantinopel zum deutschen Luthertum haben ebenfalls eine lange und vielgestaltige Geschichte. Sie sind in jeder Hinsicht interessant. Zugleich stellen sie aber den Leser vor Überlegungen, Gedanken und Probleme. Diese besonderen Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem deutschen Luthertum können mit all ihren positiven und negativen Begleiterscheinungen zu einem positiven Faktor werden bei der Festlegung von Zukunftsaussichten und Perspektiven für den weiteren Verlauf des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxie und Luthertum insgesamt. Dieser Versuch soll auf den folgenden Seiten unternommen werden.

I.

Eine allgemeine Auswertung der bisherigen Beziehungen zwischen Luthertum und Orthodoxie ist zunächst einmal unerläßlich. Wir werden freilich hier nicht auf die Geschichte dieser Beziehungen eingehen müssen, denn sie sind beiderseits genügend bekannt, auch der breiten kirchlichen Öffentlichkeit. Auch auf eine systematische Erwähnung der einzelnen Phasen dieser Beziehungen, ihrer geschichtlichen Fakten und Daten, der an ihnen beteiligten Personen und aller damit zusammenhängenden Ereignisse wird hier verzichtet. Wir werden uns insofern und in dem Maße darauf beziehen, als dieser Bezug für eine genaue Auswertung notwendig erscheint. Umgekehrt werden sich aus unseren Feststellungen sowohl die positiven als auch die negativen Elemente dieser Beziehungen und Erfahrungen ergeben.

---

* Der Aufsatz ist in griechischer Sprache in der Zeitschrift „Theologia" (Athen), 47, 1976/1, S. 70–84, erschienen.

Im folgenden werden wir uns also nur auf alle theologischen Kontakte und Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats zum deutschen Luthertum beschränken, denn die jeweiligen Phasen dieser Kontakte und Beziehungen – nämlich ihre geschichtliche Entwicklung, die zugrundegelegte Methode und die ausgewählten Themen – sind m.E. die wichtigsten und grundsätzlichen Fakten zur Begründung unserer orthodoxen Problematik und zur Bestimmung und Formulierung von möglichen Zukunftsperspektiven in der Frage des z.T. schon anlaufenden theologischen Dialogs zwischen diesen beiden Kirchen, der Orthodoxie und dem Luthertum.

II.

Auf die in der Vergangenheit vorgenommene Auswertung aller bis heute stattgefundenen Entwicklungen und gewonnenen Erfahrungen in der Frage der Beziehungen zwischen Orthodoxie und Luthertum, und darüber hinaus zur Reformation, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Denn es besteht kein Zweifel darüber, daß jede Kirche die erlebte Erfahrung – sei sie positiv oder negativ, ertragreich oder enttäuschend und bitter – ihrerseits richtig eingeschätzt hat. Und wenn dabei nicht alle möglichen Konsequenzen gezogen wurden für das Vorantreiben jener Beziehungen, so war es doch auf jeden Fall befriedigend und beachtenswert, daß der jeweils erzielte Fortschritt oder die Unterbrechung der Beziehungen beiden Seiten bewußt war und beiderseits Stellung genommen wurde.

All dies gilt nicht nur für alle „historischen Formen" der Beziehungen zwischen Orthodoxie und Luthertum seit dem 16. Jahrhundert – nämlich seit der Zeit des besonderen Dialogs vor allem zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und den Hauptträgern der Reformation und ihren akademischen Repräsentanten, den Professoren der dortigen Theologischen Fakultäten –, sondern auch für alle bilateralen Gespräche zwischen diesen zwei Welten heute.

Orthodoxerseits kann sicherlich niemand die umfangreiche Auswertungsarbeit des griechischen Theologieprofessors, Johannes Karmiris, übersehen, die er aus historisch-theologischer Sicht geleistet hat. Zu erwähnen wäre hier sein Standardwerk „Orthodoxie und Protestantismus", seine zahlreichen und fundierten Studien zu dieser Frage sowie die Herausgabe der „Symbolischen Dokumente" der orthodoxen Kirche.

Ich möchte jedoch hier ganz besonders unterstreichen, daß auch im Ökumenischen Patriarchat von Zeit zu Zeit eine ähnliche Arbeit zur Analyse und Auswertung dieser Beziehungen geleistet wurde sowohl in historischer Hinsicht als auch im Blick auf die heute geltenden Voraussetzungen und beiderseitigen Beziehungen. Die entsprechenden Akten der mit dieser Frage beauftragten Synodalkommissionen des Ökumenischen Patriarchats sind umfangreich und enthalten viele

Auswertungsberichte und Vorschläge an die Kirchenleitung. Dies gilt vor allem für die letzten 50 Jahre, die eine der repräsentativsten Zeitabschnitte in der Geschichte dieser Beziehungen darstellen, eine Zeit, in der ganz konkrete Schritte zu ihrer Förderung unternommen wurden. Insbesondere betrifft es die Beziehungen zum deutschen Luthertum, bei dem aus psychologischen Gründen und historischer Tradition eine Tendenz zu engeren Kontakten und zu einem direkten Dialog mit der Orthodoxie zu verzeichnen ist. Soviel also über die orthodoxerseits geleistete Auswertung der beiderseitigen Beziehungen.

III.

Darüber hinaus und im Blick auf frühere und gegenwärtige Ereignisse kann festgestellt werden, daß in der Frage der Beziehungen zwischen Orthodoxie und Luthertum bis heute eine beachtliche theologische und zwischenkirchliche Arbeit geleistet wurde.

Die historischen Kontakte seit dem 16. Jahrhundert sind bekannt, und es würde ein einfacher chronologischer Rückblick genügen, um den Leser von diesem langen Weg zu überzeugen. Der Beginn dieser Kontakte fällt zusammen mit der Entsendung und dem Auftrag des aus Thessalonich stammenden Diakons Demetrios Mysos seitens des Patriarchen von Konstantinopel Joasaph II. (1556 bis 1565) nach Württemberg, um an Ort und Stelle Informationen über den Glauben, den Kultus, die Riten und Gebräuche der Repräsentanten der Reformation zu bekommen. Dieser Auftrag hat bekanntlich dazu geführt, daß Melanchthon die berühmte Confessio Augustana übersandt hat. Dieser erste Kontakt fand seine Fortsetzung in dem Briefwechsel zwischen dem Patriarchen Jeremias II. Tranos (1572–1579; 1580–1584) und Martin Crusius sowie den anderen Theologen der Tübinger Schule. Somit kam die sogenannte „briefliche Theologie" zustande, die zur Abfassung der bekannten Symbolischen Dokumente und Bekenntnisschriften der orthodoxen Kirche des Ostens geführt hat. Jedoch war deren Inhalt und Echtheit sowie deren Beeinflussung von außen meist umstritten.

Vom folgenden 17., 18. und 19. Jahrhundert kann man nicht von einer erfreulichen Epoche sprechen, denn die für die beiderseitigen Beziehungen damals protestantischerseits beschrittenen Wege waren irreführend und die zugrundegelegte Methode nicht immer „orthodox" und zulässig.

Seit dem Ende des 19. und insbesondere während des 20. Jahrhunderts sind auf beiden Seiten günstigere Initiativen und Entwicklungen festzustellen. Das hängt u. a. auch mit dem allgemeinen ökumenischen Geist dieser Zeit zusammen, mit einer in der ganzen Welt zu verzeichnenden Aufgeschlossenheit, aber auch

mit der Überzeugung und dem Verantwortungsbewußtsein, daß klare und konkrete Schritte und Initiativen von beiden Seiten unternommen werden müßten.

So können z. B. folgende regionale Initiativen erwähnt werden: die Initiativen der Lutherischen Kirche in Schweden seit der Zeit des Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom, und des Metropoliten von Thyateira, Germanos; die erfolgreichen Bemühungen der Nachkriegszeit im finnischen Raum für das Zustandekommen von theologischen Kontakten zwischen der die Mehrheit bildenden lutherischen Kirche und der in der Minderheit sich befindenden orthodoxen Kirche von Finnland; die ebenfalls erfolgreichen Bemühungen in Polen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg zur Herstellung theologischer Kontakte auf der Ebene von Theologischen Fakultäten unter der Schirmherrschaft der polnischen Universitäten; die in den USA seit Jahren bestehenden und heute noch reibungslos auf der Ebene von theologischen Kommissionen geführten theologischen Kontakte, bei denen fast alle orthodoxen Kirchen der amerikanischen Diaspora teilnehmen; und schließlich die in der Nachkriegszeit von deutscher Seite ausgegangene Initiative für die beiderseitigen Beziehungen, Initiativen, die zweifelsohne auch die wichtigsten von allen sind. Zu letzterem möchte ich vor allem folgendes betonen:

Außer den offiziellen Besuchen, Kontakten und Gästen praktischer Art, die die gute Zusammenarbeit und Koexistenz beider Kirchen bezeugen, fanden bilaterale Kontakte und theologische Diskussionen statt, die heute noch reibungslos fortgesetzt werden: So z. B. die Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD (1969 im Phanar/Konstantinopel, 1971 in Arnoldshain, 1973 in Chambésy und 1975 in Friedewald), die Gespräche zwischen der EKD und dem Moskauer Patriarchat (1959 in Arnoldshain, 1963 in Sagorsk, 1967 in Höchst i. O., 1969 in Leningrad, 1971 in Kirchberg, 1973 in Sagorsk und 1976 in Arnoldshain) sowie die geplanten Gespräche zwischen der EKD und dem rumänischen Patriarchat. Diese Gespräche sind u. a. auch auf die Auswanderung vieler Arbeitnehmer nach Deutschland zurückzuführen sowie auf das damit zusammenhängende eigenartige Phänomen der sogenannten „Neo-Diaspora" der Orthodoxie in Mitteldeutschland.

Die orthodoxen Bemühungen in der gleichen Zeit haben ebenfalls eine positive Geschichte. Der objektive Leser kann z. B. hier bedeutungsvolle Initiativen seitens der orthodoxen Kirchen feststellen; deren Hauptphasen haben ihren Niederschlag in offiziellen Texten und Beschlüssen der orthodoxen Kirchen gefunden. Das gilt vor allem für die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats aus den Jahren 1902–1904 und 1920, für die Gespräche der Interorthodoxen Kommission des Jahres 1930, für den Beschluß der ersten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (1961) zur Einführung des Dialogs mit den Lutheranern in die Thematik

der Heiligen und Großen Synode der orthodoxen Kirche und schließlich und vor allem für den Beschluß der vierten Panorthodoxen Konferenz in Genf (1968), wonach der Dialog mit den Lutheranern ausdrücklich erwähnt und in seinem größtmöglichen Rahmen gesehen wird, nämlich als Dialog auf panorthodoxer und panlutherischer Ebene. All dies sind zweifelsohne wichtige Stationen in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen.

IV.

Obwohl nun diese Stationen in ihrer Gesamtheit und ganz allgemein mit Recht als bedeutungsvoll angesehen wurden, müssen wir andererseits leider feststellen – dies zumindest orthodoxerseits –, daß bei den bisherigen Initiativen und Gesprächen einige grundsätzliche und positive Gesichtspunkte fehlen. Diese zu nennen und zu unterstreichen ist für uns eine Frage des Prinzips und der objektiven Ehrlichkeit in bezug auf unsere kirchlichen Beziehungen zu den lutherischen Brüdern.

1. Leider fehlen bei den unternommenen Initiativen die grundsätzlichen Elemente der Koordination, der theologischen Kohärenz und Konsequenz sowie der Abstimmung der Fakten der Vergangenheit und der jeweils gewonnenen Erfahrung mit den Anforderungen der heutigen Zeit.

2. Es fehlt das Element einer genauen inhaltlichen Bestimmung und Auswertung bezüglich der theologischen Trends innerhalb des heutigen Luthertums.

3. Im orthodoxen Raum fehlt ebenfalls das Element einer ernsthaften Bewegung und eines Versuchs zur „Wiederentdeckung" Luthers – und vielleicht auch der übrigen führenden Persönlichkeiten der Reformation – als einer traditionellen kirchlichen Gestalt sowie der Versuch, ihn, seine damalige reformatorische Predigt und sein Werk in einem weiteren und mehr orthodox ekklesiologischen Rahmen einzuordnen.

4. Innerhalb der Orthodoxie fehlt außerdem das Element einer interorthodoxen Koordination und Einordnung aller unternommenen Initiativen und geplanten theologischen und zwischenkirchlichen Begegnungen und Veranstaltungen unter einem einheitlichen theologischen Programm, Plan und einer im voraus festgelegten Terminierung. Dadurch kann den „unkontrollierten" – wenn dieser Ausdruck erlaubt ist –, auf jeden Fall aber unkoordinierten und geringe theologische Resonanz aufweisenden bilateralen theologischen Kontakten ein Ende gesetzt werden.

Statt dessen ist bei den bisher verfolgten Methoden eine unangemessene Vielfalt festzustellen. Das gilt vor allem für den jeweils ausgewählten Themenkreis, für die Art und Weise, wie bei solchen bilateralen Kontakten die theologischen

Folgerungen gezogen werden sowie für die Einordnung innerhalb eines gemeinsamen und deutlich vorher festgelegten Orientierungsrahmens.

Darüber hinaus herrscht hier ein ebenfalls unangemessener Geist der „Zurschaustellung" und der zwischenkirchlichen „Unruhe", was allerdings auch bei allen übrigen theologischen Dialogen der Fall ist. Es muß jedoch zugegeben werden, daß in den Beziehungen zu den Lutheranern diese Unruhe glücklicherweise in Grenzen gehalten wird.

Es ist gewiß überflüssig, besonders zu unterstreichen, daß hier Innerlichkeit, Tiefgang, Differenzierung, ernsthaftes Studium und eine entsprechende Denkweise zur Festlegung von Methoden und Arbeitsweisen am Platz sind, damit eine Konkretisierung der Ziele und eine Beschreibung der Probleme und theologischen Differenzen erreicht werden kann. So wird eine Lösung der Differenzen mittels des Dialogs erzielt. Wer sich ernsthaft für den theologischen Dialog einsetzt, wird die Notwendigkeit dieser Überlegungen anerkennen.

V.

Nach diesen Überlegungen können wir uns selbst die Frage stellen: Welche Aussichten bestehen in dieser Frage? Ich glaube, für die orthodoxe Kirche ist es notwendig, daß sie sich auf die eigenen Erfahrungen besinnt, die sie aus den Beziehungen zu den westeuropäischen Persönlichkeiten der Reformation und insbesondere aus den Beziehungen zu dem deutschen Luthertum gewonnen hat. Denn in den Beziehungen zum deutschen Luthertum wurde bekanntlich seitens der orthodoxen Kirche des Ostens eine Vielfalt von Methoden zwischenkirchlicher Verständigung ausprobiert. Es wurde z. B. des öfteren der konkrete Versuch unternommen, sich mit ihm „theologisch auseinanderzusetzen" (nicht also in der Form des offiziellen „theologischen Dialogs", wie er heute in den zwischenkirchlichen Beziehungen verstanden und durchgeführt wird). Das gilt sowohl – wie wir bereits gesehen haben – für die früheren Beziehungen seit dem 16. Jahrhundert als auch für die heutigen Formen der Beziehungen, der theologischen Kontakte und der dogmatischen Auseinandersetzungen der letzten 20 Jahre.

Dieser Rückblick führt uns zweifelsohne zu folgenden Feststellungen: In der Vergangenheit wurden nicht nur Methoden und Arbeitsweisen von beiden Seiten gemeinsam ausgesucht und erprobt, sondern auch einseitig eingeführt und angewandt. Beides jedoch hat sich de facto als negativ und unfruchtbar erwiesen. Gerade diese Methoden und Arbeitsweisen müssen diskutiert und überprüft werden, um festzustellen, ob sie weiterhin beibehalten und erneut ausprobiert werden können oder ob sie endgültig aufgegeben und statt dessen neue Wege beschritten werden müssen.

Es scheint mir daher nützlich zu sein, die Formen der beiderseitigen Beziehungen kurz in Erinnerung zu rufen: Die offiziellen und inoffiziellen gegenseitigen Besuche; der Briefwechsel, d.h. jene besondere Form der „brieflichen Theologie"; die durch Entsendung von Delegationen unternommenen Versuche zur Feststellung der jeweils gegebenen theologischen Möglichkeiten für den Dialog und zur Findung von Einwirkungsmöglichkeiten in den Bereich der jeweils anderen Kirche; die Inanspruchnahme ihrer Botschaften und der Geistlichen in Ländern des Ostens auf protestantischer Seite; die ebenfalls protestantischerseits oft gewährte Erleichterung für Veröffentlichungen und im Bereich des kirchlichen Druckwesens; die Unterstützung für Aus- und Weiterbildung von orthodoxen Theologen; die Gewährung von materieller, medizinischer, sozialer und anderer Hilfe und Fürsorge. All die letztgenannten sind als Methoden zur Ausübung eines unerlaubten Proselytismus innerhalb der Orthodoxie selbst anzusehen.

Diese historischen Kontaktformen wurden in jüngster Zeit ergänzt. Hier sind z.B. zu erwähnen: die verschiedenen Ankündigungen und Stellungnahmen von beiden Seiten, sei es offiziell auf kirchlicher Ebene, sei es weniger offiziell auf der Ebene von einzelnen Professoren und Akademikern; die gegenseitigen Kontakte und Besuche von kirchlichen Oberhäuptern, Repräsentanten und Delegationen; die Unterstützung und der Beistand jeglicher Form gegenüber anderen Kirchen, sozialen und geistigen Anstalten; die Wiedereinführung der gegenseitigen Aus- und Weiterbildung auf weitester Ebene; die Unterstützung von Theologen und schließlich und vor allem die bilateralen Gespräche und theologischen Kontakte zwischen dem Kirchlichen Außenamt der EKD und den verschiedenen orthodoxen Kirchen, wie bereits erwähnt wurde.

VI.

Wenn wir ehrlich sein wollen, können wir sicherlich nicht leugnen, daß solche und ähnliche Methoden (mit Ausnahme der proselytistischen Versuche) in ihrem jeweiligen geschichtlichen Rahmen und für die jeweilige Epoche zu einer Normalisierung der Beziehungen zwischen beiden Kirchen beigetragen und zu einer Annäherung und einem positiven gegenseitigen Kennenlernen geführt haben.

Gleichzeitig können wir jedoch die Tatsache nicht übersehen, daß fast alle ausprobierten Formen entweder aufgegeben wurden und dazu noch theologische und kirchliche Klüfte verursacht haben oder sich zumindest als unzureichend für einen wirklichen theologischen Dialog erwiesen. Denn heute wird von allen anerkannt, daß die Art und Weise, wie die bilateralen theologischen Gespräche und Kontakte geführt werden, unzureichend ist. Daher auch der allgemeine Wunsch, diese Beziehungen und Begegnungen auf eine panorthodoxe bzw. panlutherische Ebene zu stellen.

VII.

Wenn dies unsere Bedenken und unsere Kritik bezüglich der geltenden Methodik und Arbeitsweise in der Frage der Beziehungen zwischen Orthodoxie und Luthertum sind, dann haben wir folgende Vorschläge zu unterbreiten:

1. Die früher oder heute noch ausprobierten Methoden und beschrittenen Wege in der Frage der beiderseitigen Beziehungen müssen ein für allemal als überholt angesehen und aufgegeben werden. Der Versuch, diese in ihrer früheren Form wieder aufleben zu lassen, würde zweifelsohne zum Mißerfolg führen. Natürlich können gewisse Vorzüge dieser Formen und Methoden ausgewertet, aufrechterhalten und gegebenenfalls weiter entwickelt werden. Das wiederum kann nicht ohne eine Anpassung an die heutigen Gegebenheiten und unter Anwendung heute geltender Kriterien geschehen. Es ist jedoch nach wie vor wichtig und notwendig, daß die alten Methoden in ihrer Gesamtheit aufgegeben werden, weil sie sich de facto als unfruchtbar und unzureichend erwiesen haben. Statt dessen muß eine neue Methode gesucht werden, die freilich nur durch eine gemeinsame Vorarbeit möglich ist. Es wäre sicherlich der Mühe wert, die Initiative – auf welcher Ebene auch immer – für eine solche Vorarbeit zu ergreifen, damit eine gemeinsame Grundlage in der zu entwickelnden neuen Arbeitsweise geschaffen wird.

2. Wir haben oben von der Kluft gesprochen, die in den beiderseitigen Beziehungen und theologischen Kontakten entstanden sind. So sind bekanntlich der Auftrag des Diakons Demetrios Mysos in Deutschland und die durch die damals übersandte Confessio Augustana begonnenen Gespräche nicht fortgesetzt worden. Man muß sich also fragen, welche theologischen und historischen Gründe dazu geführt haben.

Bei dem bekannten Briefwechsel zwischen Konstantinopel und Tübingen, zwischen Martin Crusius und Patriarch Jeremias II. Tranos kam ein konkreter theologischer „Kurzschluß" derart zustande, daß der Patriarch Jeremias sich zu der ernsten und deutlichen Feststellung veranlaßt sah, er könne gegenüber solchen protestantischen Stellungnahmen nicht schweigen. Er schrieb damals: „Wir hatten vor, zu Ihren Auffassungen zu schweigen und keine Antwort darauf zu geben ... Weil wir aber dadurch Gefahr laufen konnten, als würden wir zugeben, Sie (die Tübinger) hätten Recht und alles richtig verstanden, und weil dadurch der Eindruck entstehen könnte, als ob die Schrift und die Heiligen in dieser Frage derselben Auffassung mit Ihnen sind, meinen wir, diese verteidigen zu müssen. Deshalb schreiben wir Ihnen folgendes ..." Es ist nun bekannt, daß Patriarch Jeremias am Schluß seiner dritten Antwort aus dem Jahre 1581 an die Tübinger Theologen auf unmißverständliche und kategorische Weise ihnen schreibt: „Wir bitten Euch, uns weiter keine Mühe mehr zu machen und nichts

mehr über diese selben Dinge zu schreiben und zu schicken. Da Ihr ja die Leuchten und Lehrer der Kirche bald so, bald anders behandelt. Ihr ehrt und haltet sie hoch mit Worten, mit Taten aber verwerft Ihr sie. Unsere Waffen bezeichnet Ihr als unbrauchbar; dabei sind es ihre heiligen, göttlichen Worte, mit denen auch wir Euch zu schreiben und zu widersprechen vermochten. So habt Ihr für Euren Teil uns der Sorgen entbunden. Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!" (s. Johannes Mesolora, Symbolik der Orthodoxen Kirche des Ostens, Bd. I: Die symbolischen Bücher, Athen 1833, S. 249 f. [griech.]; Johannes Karmiris, Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der Orthodoxen Katholischen Kirche, Bd. II, Athen 1953, S. 489 [griech.]; vgl. ders., Einführende Bemerkungen zu den Antworten des Patriarchen Jeremias II., a.a.O., Bd. I, S. 369 bis 375 [griech.]; Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573–1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, in: Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, Bd. II, herausgegeben vom Außenamt der EKD, Witten 1958, S. 213).

Welches ist also die Ursache für dieses Phänomen?

Eine ähnliche faktisch geschichtliche Kluft in den beiderseitigen kirchlichen und theologischen Beziehungen läßt sich auch in der Zeit des 18. und 19. Jahrhunderts feststellen. Hier ist eine deutliche Tendenz zu einer kirchlichen „Entfremdung" und einer Situation der Unzufriedenheit zu verzeichnen, weil hier unzulässige Initiativen auf Kosten der Orthodoxie unternommen wurden. Es gibt diesbezüglich eine Reihe von gegenseitig ausgesprochenen Vorwürfen, Beschwerden und Klagen sowie gegenseitige Unkenntnis. Darüber hinaus gibt es hier auch als historisch-theologisches Faktum die Tatsache, daß diesbezüglich eine Reihe von kirchenrechtlichen Beschlüssen gefaßt wurde, die im Rahmen der Sakramentstheologie, d.h. der gegenseitigen Anerkennung der eucharistischen Koinonia, oder bezüglich der elementaren christlichen Koexistenz und des gemeinsamen Betens durchaus negativ waren. Diese Beispiele von Klüften in den beiderseitigen Beziehungen können sicherlich bis heute reichlich ergänzt werden.

Was also bei einer solchen Situation notwendig erscheint, ist eine gründliche und tiefere historisch-theologische Untersuchung der Ursachen dieser und ähnlicher Vorgänge sowie die Erarbeitung von positiven Folgerungen aus dieser Überprüfung vor jeder anderen Aktion, um vorwärtszukommen. Die Historiker und Theologen beider Kirchen erwartet hier eine wichtige Arbeit, im Namen ihrer Kirchen und um der historischen Wahrheit willen die Gründe dieses Phänomens zu untersuchen und eine Klärung dieses Sachverhaltes herbeizuführen.

3. Die Klüfte, von denen hier die Rede ist, haben sich neben oder gerade wegen ihrer geschichtlichen Struktur auch als wirkliche „theologische Sackgassen"

erwiesen. Das ist eine Feststellung, die nicht übersehen werden darf. Solche theologische Sackgassen sind in Hülle und Fülle und in jedem theologischen Papier festzustellen, auch dort, wo bilaterale theologische Diskussionen unter Anwendung heutiger theologisch-ökumenischer Kriterien durchgeführt werden. Was wir bei solchen Fällen allzuleicht tun, ist dies, daß wir das jeweils zur Diskussion anstehende Thema in einer Sackgasse aufgeben, aber gleichzeitig ein neues Thema aufgreifen und diskutieren, das seinerseits und fatalerweise uns zu derselben oder ähnlichen theologischen Sackgasse führen wird; und wiederum – weil die Diskussion ebenfalls ergebnislos bleibt – unsererseits aufgegeben wird.

So müßte z. B. die Frage gestellt werden, welches Thema, das durch die sogenannte „briefliche Theologie" zwischen Konstantinopel und Tübingen theologisch diskutiert wurde, auch wirklich ausdiskutiert und gelöst worden ist. Jegliche Antwort auf diese Frage ist allerdings überflüssig, weil dort unzählige theologische Sackgassen enthalten sind und weil niemals der Versuch unternommen wurde, die Themen aus dem toten Punkt der Diskussion herauszuholen. Um so mehr ist die Korrektur dieses größten historischen und theologischen Fehlers unerläßlich, ja sogar geboten.

4. Darüber hinaus müssen hier die jüngsten theologischen Tendenzen und Positionen, die Problemstellung und Orientierung unter Einbeziehung der gegebenen kirchlichen und theologischen Wirklichkeiten, wie sie sich auf beiden Seiten abzeichnen, lokalisiert werden.

Zweifelsohne lassen sich heute auf beiden Seiten durchaus wichtige theologische Tendenzen feststellen. Im Raum der Orthodoxie ist hier z. B. der Geist des „Neopaterismus" (Rückkehr zu den Kirchenvätern) zu nennen. Dies umfaßt eine gesamtorthodoxe Bewegung zu den Vätern und schließt eine deutliche Tendenz der Entfernung der orthodoxen Theologie von jeder Form des Scholastizismus und der abstrakten Theologie ein. Gleichzeitig zeichnet sich hier die deutliche Bereitschaft ab, zu früheren, mehr und mehr konservativen Prinzipien und Positionen zurückzukehren. All dies sind Situationen, die von unseren lutherischen Brüdern nicht übersehen werden können und dürfen.

Aber auch umgekehrt. Was wir Orthodoxen nicht übersehen dürfen, ist die Tendenz zu einem „Neuen Luthertum". Diese Tendenz meint nicht nur ein einheitliches System theologischen Denkens innerhalb des heutigen Luthertums, sondern schließt auch alle besonderen und wirklich ausgeprägten theologischen „Strömungen", „Schulen", Aussichten, Traditionen, psychologischen Gründe und besondere theologische „Positionen" ein. All diese stehen oft in direktem Gegensatz zueinander und heben sich gegenseitig auf oder werden nur von einem Teil theologischer und kirchlicher Persönlichkeiten innerhalb des heutigen Luthertums und keineswegs von der gesamten lutherischen Theologie vertreten.

All diese neuen Merkmale der Theologie auf beiden Seiten können weder ignoriert noch beiseite gelassen werden. Vielmehr müssen sie ernstgenommen, überdacht und ausgewertet werden.

Ich frage mich jedoch, ob eine solche vertiefte Arbeit in beiden Kirchen tatsächlich geschieht und ob man ohne eine solche Arbeit ernsthaft von theologischem Dialog sprechen kann.

5. Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Entwicklung des theologischen Denkens – im Sinne des obengenannten – innerhalb des Luthertums sehr schnell vor sich geht. Das bedeutet aber, daß bestimmte frühere Stellungnahmen der lutherischen Theologie zu manchen Themen, die jetzt im hier gemeinten theologischen Dialog diskutiert werden, heute anders ausfallen werden. Überdies gibt es seitens mancher Theologen und ihrer Anhänger theologische Auffassungen, die den Status „persönlich-verantworteter Stellungnahmen" haben, die aber weder der Lehre der jeweiligen offiziellen lutherischen Ortskirche und noch weniger den Auffassungen des Lutherischen Weltbundes entsprechen.

Was kann also in einer solchen Situation geschehen? Wir meinen, es sei das Recht der Orthodoxie, von der anderen Seite offizielle „Stellungnahmen" und entsprechende „Texte" und Ausarbeitungen bezüglich ihres Glaubens und ihrer Lehre zu verlangen.

Dies darf freilich dem Leser nicht fremd und überraschend vorkommen. Denn das gleiche geschah beim theologischen Dialog der orthodoxen Kirche mit den Altkatholiken. So wurde z.B. orthodoxerseits von den Altkatholiken verlangt, daß bezüglich bestimmter Glaubensfragen klare Stellungnahmen, d.h. offizielle kirchliche Texte in der Form kurzgefaßter Bekenntnisschriften vorgelegt werden, die eine Übereinstimmung zwischen Theologen, Bischöfen und Kirchenleitung ausdrücken. Die Alt-Katholische Kirche hat unserer Bitte entsprochen, und die eingegangenen Texte haben nicht nur zur Klärung der anstehenden Fragen beigetragen; vielmehr haben sie den theologischen Dialog mit den Altkatholiken durchaus positiv beeinflußt.

Was also von den Lutheranern in unseren Beziehungen und im theologischen Dialog mit ihnen erwartet wird, sind einheitliche Stellungnahmen und offizielle kirchliche Texte, in denen die Übereinstimmung zwischen führenden Persönlichkeiten in der Leitung der Kirche und in der Theologie sichtbar wird. Das gilt insbesondere für jene Glaubensfragen, von denen man heute allzuoft leicht sagt, „Wir unterscheiden uns nicht voneinander". Was die übrigen grundsätzlichen Streitfragen angeht, bei denen die orthodoxe bzw. lutherische Auffassung klar und deutlich ist, kann freilich die Methodologie des Dialogs ihrem natürlichen Rahmen nicht entzogen werden.

6. Dabei müssen auch die neuen Interessenbereiche angesprochen und berücksichtigt werden, Bereiche theologischer und ökumenischer Natur sowie theologische und kirchliche Orientierung und Problemstellung des „Durchschnittschristen" und vor allem der jüngeren Generation in unseren beiden Kirchen.

Wie bekannt, ist bei den Überlegungen und Tendenzen der Gläubigen heute eine ständige Entwicklung festzustellen, die oft unabhängig von dem Willen und von der Richtung der Kirchenleitung stattfindet. So kommen neue Themen und Probleme in Betracht, die entweder in der Vergangenheit überhaupt nicht gestellt oder zumindest für unwichtig gehalten und infolgedessen ausgelassen wurden.

Die Formen vergangener theologischer Kontakte und Gespräche waren bis heute Formen „etablierter Kirche". Es handelte sich um eine Art des Dialogs auf der Ebene und im Rahmen des „Establishments" unserer Kirchen. Das ist heute überholt, nicht nur im Westen, wo sich jeder für jede theologische und kirchliche Frage interessiert, sondern auch in unserem im Grunde genommen konservativen Osten.

Was den Durchschnittschristen heute beschäftigt, ist nicht nur das Problem der Gnade, der Rechtfertigung, der Eschatologie, der Tradition, der Schrift, des Verhältnisses von Glaube und Werken, Dogmen und Philosophie usw., sondern vor allem Probleme der Anthropologie, der Gegenwart des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen, die Frage des Verhältnisses von Gnade und Charisma im einzelnen Menschen, es ist die Frage nach den Sakramenten, vornehmlich der Taufe, Eucharistie und Priesterweihe. Diese Fragen müssen im Zusammenhang mit anderen Problemen gesehen werden, die ins Bewußtsein des Durchschnittschristen kommen, wie z. B. mit dem Problem der eucharistischen Communio, der de facto-Anerkennung der christlichen Taufe und der Priesterweihe (Ordination), des Problems der konfessionsverschiedenen und unerlaubten Ehen usw.

Was diese Zeilen empfehlen möchten, ist zumindest die Festlegung eines Themenkatalogs für den theologischen Dialog zwischen unseren beiden Kirchen, der den Erfordernissen unserer Christen entspricht. Das Beharren auf eingefahrenen Wegen kann beide Teile nur auf die Fußwege des „Festgetretenen" einengen.

7. Angesichts dieser orthodoxerseits dargelegten Perspektiven und der auf der Basis gelebter Erfahrung konstatierten Problematik ergibt sich folgendes: Als praktische Schlußfolgerung muß der Beginn einer positiven „Vor-Arbeit" bezüglich des theologischen Dialogs mit den Lutheranern angesehen werden. Dabei müssen beide Seiten „Technische Theologische Kommissionen" benennen, entsprechend der Form eines vorbereitenden „Joint Committee", damit eine systematische und genaue Methode und Grundlage für den theologischen Dialog geschaffen werden kann.

Durch die Schaffung eines solchen „Vorbereitungsorgans" würden beide Seiten zwei Hauptanliegen gerecht: Zum einen wird orthodoxerweise dem formellen Beschluß der IV. Panorthodoxen Konferenz in Genf 1968 Rechnung getragen, wonach der theologische Dialog mit den Lutheranern auf panorthodoxer und panlutherischer Seite geführt werden soll, zum anderen wird dadurch der theologische Dialog de facto und endgültig zumindest in ein positives und praktisch erfolgversprechendes Stadium vorangetrieben, das Stadium der systematischen Vorbereitung.

Aufgaben des ökumenisch-christlich-jüdischen Dialogs nach Nairobi*

VON FRANZ VON HAMMERSTEIN

Der christlich-jüdische Dialog hat bisher vor allem in Westeuropa, in Nord- und Südamerika, in Australien sowie in geringem Umfang in Südafrika begonnen, weil in diesen Erdteilen oder Ländern Christen mit Juden zusammenleben. Einige Kirchen und Christen haben, veranlaßt durch die Judenverfolgungen mit dem Höhepunkt im deutschen Völkermord von 6 Millionen Juden und durch die hiermit zusammenhängende Entstehung des Staates Israel, begonnen, neu nach ihrer Verwurzelung im Judentum zu fragen.

Ist das Judentum dunkle Schablone für das hell leuchtende Christentum, ist es Gesetz gegenüber dem Evangelium, ist es Vergangenheit gegenüber der christlichen Zukunft? Oder muß das christlich-jüdische Verhältnis neu bestimmt werden? Entartet der christliche Glaube ohne seine jüdischen Wurzeln? Steckt im Judentum eine ungebrochene religiöse Kraft, mit der wir rechnen müssen?

An diesen theologischen Fragen und gleichzeitig auch an praktischen Begegnungen, praktischer Zusammenarbeit wird mit wechselnder Intensität gearbeitet. Deshalb gibt es sowohl in der theologischen Erkenntnis als auch im praktischen Verständnis füreinander wirkliche Fortschritte[1].

Wer im Ökumenischen Rat der Kirchen arbeitet, beobachtet, daß in Asien und Afrika oder auch in einigen Ländern Osteuropas kaum Interesse für diese christ-

* Dieser Beitrag knüpft an den Bericht von Rabbiner Arnold Wolf über Nairobi in Heft 2, S. 309–314 an und führt einen Bericht „Christlich-Jüdischer Dialog nach der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi" (Judaica, Zürich, Juni 1976) weiter aus.

lich-jüdische Begegnung, für die Frage besteht, was das Judentum dem christlichen Glauben bedeutet. Das liegt zum Teil daran, daß es in vielen Teilen Asiens und Afrikas keine oder wenig Juden gibt oder daß der Staat Israel als zionistisch/imperialistisch abgelehnt wird oder daß Juden immer noch als ein Überbleibsel aus der Vergangenheit betrachtet werden. Hier und da wirken diese Gründe auch ineinander. Etwa wird in den arabischen Ländern um den neuen Staat Israel herum dieser Staat äußerst kritisch, oft feindlich betrachtet. Es gibt in den arabischen Ländern meist nur noch wenige Juden, und als lebendiger Glaube wird das Judentum wenig ernst genommen.

Innerhalb der Ökumene hat das dazu geführt, daß sowohl auf den Vollversammlungen als auch auf anderen wichtigen ökumenischen Konferenzen kaum noch über das Judentum nachgedacht wird. In Amsterdam (1948), Evanston (1954) oder Neu-Delhi (1961) hat es noch eine Rolle gespielt, weil diese Konferenzen von Europäern und Nordamerikanern gesteuert wurden[2]. Als dann aber die orthodoxen Kirchen dem ÖRK beitraten und auch der afrikanisch-asiatische Einfluß wuchs, trat die Frage nach dem Judentum zurück. Es zeigte sich, daß die Ablehnung des Antisemitismus wohl wichtig und auch wirksam gewesen ist, daß sich aber ein neues theologisches Verhältnis zwischen Kirche und jüdischem Volk noch längst nicht weltweit durchgesetzt hat. Für die meisten Christen in Asien oder Afrika haben ganz andere Probleme Priorität. Das Judentum begegnet ihnen entweder in der Bibel, d.h. in der Vergangenheit, oder in antizionistischer Propaganda, d.h. in gewaltiger Verzerrung. Selten kommt es zu einer lebendigen Begegnung christlichen und jüdischen Glaubens, die zu neuen Erkenntnissen führt. Was ist zu tun? Wo gibt es wenigstens keimhaft neue Ansätze?

1) Wir können und dürfen unsere westliche Theologie nicht weiter absolut setzen und sie der übrigen Welt überstülpen. Wir können und dürfen unsere Prioritäten, unsere Agenden nicht für die Christenheit der Welt für verbindlich erklären. Diese Einstellung wird uns nicht mehr abgenommen, und sie hat sich als falsch erwiesen. Theologie ist ohne den jeweiligen kulturellen Hintergrund nicht denkbar. Deshalb entsteht in den kulturell erwachenden Kontinenten eigenständiges theologisches Denken. Es wird darauf ankommen, daß Themen wie Befreiung und Gerechtigkeit im Zusammenhang mit der Geschichte des Volkes Israel damals in biblischer Zeit, aber auch heute, in unserer Zeit, behandelt werden.

Eine Konferenz des Lutherischen Weltbundes hat das 1975 in Oslo folgendermaßen ausgedrückt: „Wenn wir von Schuld und Verantwortung der Lutheraner und anderer Christen bei der Förderung und Duldung des Antisemitismus sprechen, dann sollten wir nicht den Eindruck erwecken, als sei das Christentum

schlicht identisch mit den alten ‚westlichen' (und ‚östlichen') Kirchen. Wir müssen aufhören mit jener Arroganz, die westliche Erfahrungen für weltweite Erfahrungen ausgibt. Die Kirchen in Asien und Afrika hatten an dieser traurigen Geschichte keinen Anteil. Wir bitten sie jedoch dringend, potentielle und tatsächliche Formen des Antisemitismus, die ihrer Art eigen sein mögen, beim Namen zu nennen und offenzulegen." [3]

Wir werden später noch darauf zurückkommen, wie der Antisemitismus sich leider auch in der Dritten Welt ausgebreitet hat.

Eine Theologie, die sich eigenständig mit Israel und dem Judentum in Geschichte und Gegenwart beschäftigt, ist in Asien, Afrika oder Südamerika erst langsam im Entstehen. Der Exodus, das Motiv der Befreiung oder die Botschaft der Propheten von Gerechtigkeit und Frieden bieten wesentliche Ansatzpunkte. Der Theologe Choan-Seng Song (Taiwan) hat dieses Problem in einem Aufsatz „Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung" untersucht[4]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Heilsgeschichte nicht kontinuierlich verläuft, sondern Sprünge macht. Gott kann nicht auf die Geschichte eines Volkes oder einer Kirche bzw. der christlichen Kirche begrenzt werden, er offenbart sich vielfältiger. Die Geschichte Israels ist in dieser Konzeption keine besondere Geschichte, sondern ein Symbol für Gefangenschaft, Exodus, Befreiung, Volkwerdung usw. Die existentielle Rettung muß sich durch die Fleischwerdung des Wortes in Israel, aber auch in den Völkern vollziehen: „Das ist das Mysterium von Gottes Erlösung, das sich zwischen Israel und den Völkern in beiden Richtungen vollzieht." [5] Dieses Problem wird in dem Aufsatz sorgfältig biblisch untersucht.

2) Die orthodoxen Kirchen des Ostens, einschließlich besonders der Armenier, haben eine Beziehung zum Judentum durch ihr Verständnis für Verbindung von Volk oder Nation und Religion. Außerdem identifizieren sie den Glauben nicht mit Evangelisation und Mission, wie häufig westliche Christen. Deshalb könnte die Teilnahme der christlichen Orthodoxie am Dialog mit dem Judentum zu einer neuen Bewertung sowohl der Verbindung von Religion und Volk – insbesondere die armenische Kirche wäre hier wichtig – als auch des missionarischen Auftrages von Kirche und jüdischem Volk führen.

Natürlich gibt es etwa in der Liturgie noch weitere Berührungspunkte, besonders zwischen orthodoxen Juden und orthodoxen Christen, aber natürlich auch zwischen den verschiedenen Gruppen mehr liberaler Juden und protestantischer Christen. Für den beginnenden Dialog wird sich herauskristallisieren müssen, an welchen Punkten die Partner beginnen wollen. Es gehört zum Weg des Dialogs, daß keiner dem anderen Partner die Themen diktieren kann, sondern daß sie sich im Gespräch herauskristallisieren müssen.

Die jüdische Gruppe im Verbindungskomitee hat um vermehrten Kontakt mit Orthodoxen gebeten, denn in Nordamerika, im Nahen Osten und in Osteuropa leben orthodoxe Christen und Juden als Nachbarn nebeneinander, manchmal isoliert voneinander, manchmal verfolgten die einen die andern, aber es gab und gibt auch gute konstruktive Beziehungen. Wir wollen die Gründe dafür untersuchen und herausfinden, wie die Isolierung überwunden werden kann. Es soll zu Anfang eine kleine Konsultation in Genf stattfinden mit wenigen Vertretern der beiden Gruppen, die untersuchen sollen,

1) was für theologische Fragen eine Rolle in den orthodox-christlich/jüdischen Beziehungen spielen,
2) warum die beiden Gemeinschaften Schwierigkeiten miteinander haben,
3) was für eine Zusammenarbeit in verschiedenen Ländern und auf verschiedenen Ebenen möglich ist.

Der Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats, Metropolit Damaskinos, hat in einem Vortrag – Die Absolutheitsansprüche der beiden Religionen und die Notwendigkeit ihres Dialogs – für die christlich-jüdische Arbeitsgemeinschaft der Schweiz zwar erst die Schwierigkeiten dargestellt, aber dann doch den Dialog mit dem Judentum voll bejaht. Die Schwierigkeiten liegen seiner Überzeugung nach in dem Absolutheitsanspruch des Judentums als auch des Christentums. Wir werden uns mit Metropolit Damaskinos unterhalten, ob die von ihm gegebenen biblischen Begründungen sowohl für den jüdischen als auch vor allem für den christlichen Absolutheitsanspruch noch voll haltbar sind.[6]

Vor allem aber werden wir das Angebot zum Dialog aufnehmen: „Nur durch einen Dialog könnte die Kluft zwischen den beiden Religionen, die durch die Jahrhunderte hindurch immer weiter und tiefer wurde und zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten führte, überwunden werden, denn das Christentum ist innerhalb der jüdischen Religion entstanden, und bestimmte Wesenselemente seines Glaubens und Kultes hat das Christentum vom Judentum empfangen." Metropolit Damaskinos erinnert dann an das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, an die enge Verwandtschaft von jüdischem und christlichem Gottesdienst, an das Mysterium Israels, das bei der Besinnung auf das eigene Geheimnis „von bleibender Bedeutung auch in den Gegenden ist, in welchen es keine jüdischen Gemeinden gibt". Der orthodoxe Theologe nimmt hier die Richtlinien des Vatikans auf und macht sie sich weithin zu eigen.

Das ist erstaunlich und sollte uns Protestanten zu der Frage veranlassen, ob und wieweit auch wir uns die katholischen Richtlinien zu eigen machen können, so daß sie zu wahrhaft ökumenischen Richtlinien werden. Von jüdischer Seite werden wir in Genf immer öfter nach solchen für den Ökumenischen Rat der

Kirchen verbindlichen Richtlinien für das christlich-jüdische Verhältnis gefragt. Es gibt auf jüdischer Seite sogar die Bereitschaft, an solchen Richtlinien mitzuwirken, so daß sie nicht einseitig, sondern beiderseitig wären.

3) In einigen Gebieten Afrikas haben viele Kirchen eine besonders starke Bindung zum Alten Testament, weil dieses ihnen durch Missionare einiger Konfessionen nahegebracht wurde oder weil es ihnen kulturell besonders leicht verständlich ist. Die ländliche, im Stammesdenken verwurzelte Kultur Afrikas ist dem kulturellen Hintergrund des Alten Testamentes viel näher als unsere moderne westliche Zivilisation. Besonders die wachsende Zahl von unabhängigen afrikanischen Kirchen liest und hört die ganze Bibel als ein Buch, ohne unsere fragwürdigen Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium (gleich Altes und Neues Testament) oder Verheißung und Erfüllung so stark wie wir in den Vordergrund zu stellen. Allerdings scheinen diese Kirchen die Begriffe Zion oder Israel dann unbefangen zu gebrauchen, ohne zu unterscheiden, welche verschiedenen Wirklichkeiten sich in Geschichte und Gegenwart mit diesen Begriffen verbinden können. Diese Unbefangenheit werden sie sich auf die Dauer nicht leisten können.

Ein protestantischer Theologe aus Zaire berichtete mir allerdings kürzlich, daß es auch in Afrika einen latenten, starken Anti-Judaismus gäbe, der durch Missionare eingeführt worden sei. Er habe gelernt, daß die Juden Jesus Christus gekreuzigt hätten, daß sie dem Gesetz verfallen und böse seien. Missionare hätten das Alte Testament und das Judentum nur als dunklen Hintergrund für das Evangelium benutzt. Vom heute lebendigen Judentum und seiner Bedeutung habe er in Afrika nichts gehört. Wenn aber schwarze Afrikaner selbständig beginnen, die Bibel zu lesen, so erschlösse sich ihnen das Alte Testament viel leichter als etwa die paulinischen Briefe oder auch Teile der Evangelien. Das griechische, philosophische Denken sei ihnen einfach fremd und schwer zugänglich, während die hebräische Kultur und besonders die Weisheitsliteratur (Psalmen, Sprüche usw.), aber auch die anschaulichen Berichte sie direkt ansprächen. Deshalb sei es nicht verwunderlich, wenn besonders in den unabhängigen, aber auch in den übrigen afrikanischen Kirchen der Schwerpunkt im kirchlichen Leben und auch in der Theologie sich zur Geschichte Israels, zum hebräischen Denken in der Bibel einschließlich einer viel stärkeren Betonung des Alten Testamentes hin entwickle. Der oben erwähnte Anti-Judaismus würde auf diese Weise mindestens zum Teil korrigiert.

Es gibt deshalb wohl vielfach eine Spannung zwischen dem Verständnis, zwischen einer starken Sympathie für die jüdische Kultur, für die Geschichte Israels und dem durch die falsche Auslegung des Neuen Testaments entstandenen Anti-Judaismus. Mein Gesprächspartner – und das gilt sicherlich weithin in Afrika –

wußte kaum etwas vom heutigen religiösen Judentum, von der religiösen Bedeutung des Landes Israel und dem sich anbahnenden christlich-jüdischen Dialog. Er war überrascht zu hören, daß viele Juden heute Jesus als Juden, als jüdischen Prophet entdecken, daß sie Christen zu einem tieferen, besseren Verständnis der Botschaft Jesu und natürlich auch ihrer Geschichte verhelfen können. Er war überrascht zu hören, daß es ein vielfältiges lebendiges Judentum gibt, das gemeinsam mit anderen Religionen seinen Beitrag zu Gerechtigkeit und Frieden, zu einer pluralistischen gewaltlosen Gemeinschaft der Völker und Religionen in der Welt leisten will.

4) In Jerusalem werden sowohl von Christen als auch von Juden einige Anstrengungen gemacht, Christen insbesondere aus Afrika mit dem Judentum in Kontakt zu bringen. Zum ersten Mal 1972 und jetzt wieder 1976 hat das in Israel seit einigen Jahren bestehende Interfaith Committee in enger Zusammenarbeit mit den Kirchen und der hebräischen Universität von Jerusalem einen zweimonatigen Kurs für afrikanische Theologen durchgeführt. Unter anderen wurden in diesem Jahr folgende Themen behandelt: jüdische Hermeneutik der Bibel – Israel und sein Land in der hebräischen Bibel – die Theologie des Volkes Israel und die Väter der Kirche – Archäologische Fragen und Besichtigungen – Exegetische Traditionen im Judentum und Christentum – Einführung ins heutige Judentum – Israel, das Judentum und Afrika. Ein Studienaufenthalt in Israel ist für alle Theologen, besonders aber auch für solche aus der Dritten Welt, wichtig, weil der christlich-jüdische Dialog hier an der Wurzel studiert und praktiziert werden kann, weil die versöhnende Kraft, die in der Begegnung von jüdischem, christlichem und muslimischem Glauben liegen kann und liegen sollte, eingeübt werden muß[7].

Die Tatsache, daß die Religionen wie in Nordirland oder im Libanon als wesentliche Faktoren des Konfliktes angesehen werden statt als Faktoren der Versöhnung, ist erschreckend. Wir müssen dieser Tatsache mehr Aufmerksamkeit zuwenden. Die militanten aggressiven Kräfte innerhalb des Christentums oder anderer Religionen sollten nicht länger das Feld beherrschen. Wir müssen die versöhnenden Kräfte stärker zur Geltung bringen und zeigen, daß sie die eigentliche tragende Mitte sind.

Deshalb gibt es nicht nur diese Kurse für afrikanische Theologen, sondern eine wachsende Zahl von Kirchen schicken ihre Theologiestudenten für kürzere oder längere Kurse ins Heilige Land. Die katholische Kirche ist in dieser Aufgabe den Mitgliedskirchen des ÖRK weit voraus, aber es gibt doch auch für protestantische und orthodoxe Theologen eine wachsende Zahl von Möglichkeiten. Immer stärker arbeiten einzelne Kirchen nicht mehr isoliert, sondern versuchen sowohl den konfessionellen Rahmen als auch den Rahmen der eigenen

Religionen zu sprengen und gerade in Jerusalem als heiligem Ort von Juden, Christen und Muslimen das Verständnis füreinander und die Zusammenarbeit miteinander zu fördern[8].

5) Auf wesentliche Probleme, auf Hindernisse für den christlich-jüdischen Dialog wurden wir bei dem letzten Zusammentreffen der vatikanischen und Genfer Delegation mit den Vertretern des Judentums in Jerusalem (Februar/März 1976) hingewiesen. Rabbiner Henry Siegman betonte, daß eine „fundamentale Ungleichheit oder Asymmetrie in der Situation von Christen und Juden" bestehe. Christen möchten sich durch den Dialog mit Juden gern selbst bestätigen, aber sie würden womöglich verunsichert. Sie wollen ihren Glauben verstärkt, aber nicht in Frage gestellt sehen. Infolge ihrer größeren Zahl und ihres Einflusses bestimmen sie meist die Tagesordnung und enttäuschen den jüdischen Gesprächspartner, der andere Fragen und Probleme zu den Begegnungen bringt[9].

Das wäre keine Katastrophe, wenn wir uns dieses Problems bewußt sind und wirklich auf die Fragen des anderen hören. Aber nur zu oft sind wir so intensiv mit unseren Fragen beschäftigt, daß wir aneinander vorbeireden, wie Schiffe in der Nacht aneinander vorbeifahren. Der Christ will über das Besondere des Neuen Testaments, die Erfüllung der Verheißungen, der Jude dagegen will über die Geschichte mit ihren Problemen reden, und das Gespräch stockt, weil keiner auf den anderen eingeht, oder es kommt jedenfalls nur langsam in Gang. Wir beginnen unsere unterschiedlichen Fragestellungen nur widerwillig und allmählich ernst zu nehmen.

Diese Ungleichheit oder Asymmetrie ist nicht nur im christlich-jüdischen Dialog ein Problem, sondern auch in der Begegnung mit anderen Weltreligionen. Die Ungleichheit kann in zahlenmäßigen oder finanziellen, in intellektuellen oder dogmatischen Fragen zum Ausdruck kommen. Bei näherem Zusehen ist die von Christen in der Geschichte oft gezeigte Überlegenheit höchst fragwürdig. In den anderen Religionen gibt es Werte, mit denen sie uns überlegen sind. Das Judentum ist älter, der Hinduismus ist toleranter usw. Allerdings haben wir meist sofort Gegenargumente und bemühen uns zu wenig, auf unser Gegenüber zu hören. Ein Hindu, der zu einem Dialog eingeladen war, fragt: „Ist es nicht wahr, daß alle semitischen Religionen – Judentum, Christentum oder Islam – sich in der Vorstellung von einem erwählten Volk begründen, das von Gott direkt den Auftrag erhalten hat, die ganze Welt zu ihren Vorstellungen zu bekehren? Merken Sie nicht, daß solch eine Betrachtung der religiösen Sphäre alle Versuche eines wirklichen Dialogs unmittelbar beeinträchtigt?"[10]

Das Aussprechen solch eines Problems ist schon ein ungeheurer Fortschritt. Die meisten Hindus oder Buddhisten kommen nicht zu Dialogen, weil sie diese

Barriere spüren und lieber wegbleiben, als sich dieser „Überlegenheit" auszusetzen. Dies ist ein wesentliches Problem des Dialogs und auch der Mission, mit dem wir uns intensiver als bisher beschäftigen müssen, um es zu bewältigen.

Unterschiedliche Erwartungen und womöglich gegenseitige Überlegenheitsgefühle oder auch Minderwertigkeitskomplexe müssen ernster genommen werden als bisher. Henry Siegman hat das in Jerusalem betont: „Was den Juden zum Dialog mit Christen drängt, sind nicht theologische, sondern historische Erwägungen. Für den Juden sind die christlich-jüdischen Beziehungen von christlichen Haltungen und Handlungen bestimmt, die Leiden und Martyrium für Juden bedeuteten, ihre Menschenwürde beeinträchtigten."[11] Welche Lehren oder Irrlehren haben diese Verfolgungen bewirkt, und wie sind sie in Zukunft zu vermeiden? Wenn wir uns diesen jüdischen Fragen ernstlich zuwenden, werden wir vielleicht auch zu den Problemen kommen, die wir als Christen unsererseits gern behandeln möchten.

6) Die Ausweitung des christlich-jüdischen Dialogs ist für den Ökumenischen Rat wichtig, weil die Verwurzelung der ganzen christlichen Kirche im Judentum, im Israel der Patriarchen und Propheten, aber auch im modernen Judentum zur Diskussion steht. Die Kirchen haben ganz andere Konsequenzen aus den Patriarchen und Propheten gezogen als die verschiedenen jüdischen Gruppen. Läßt die Tora so unterschiedliche Auslegungen zu, gibt es von ihr in die Zukunft so verschiedene Wege, oder schließen sich die verschiedenen Wege gegenseitig aus? Unser Verhältnis zum modernen, lebendigen Judentum in Israel und in der Diaspora entscheidet sich an dieser Frage. Es gibt Kirchen, die diese Frage für sich beantwortet haben: unsere Kirche geht den richtigen, das Judentum einen falschen Weg. Es gibt Kirchen, die eine neue Begegnung mit dem Judentum suchen, weil die Frage für sie offen ist. Und es gibt auch Kirchen, die die Bedeutung dieser Frage nicht sehen, weil andere Probleme, andere Aufgaben für sie im Vordergrund stehen.

Am radikalsten beschäftigt sich Prof. Rosemary Ruether in den Vereinigten Staaten mit dieser Problematik und reduziert die Auseinandersetzung auf Unterschiede in der Christologie[12]. Wenn wir von einer in Jesus Christus voll erfüllten Eschatologie ausgehen, dann war das Judentum mit der Auferstehung Jesu beendet. Wenn wir aber von einer Theologie der Hoffnung, einer beispielhaften und proleptischen Christologie ausgehen, dann werden einerseits Kreuz und Auferstehung relativiert, andererseits können Christen- und Judentum gemeinsam für die messianische Zukunft beten und kämpfen, auf sie hoffen und warten[13]. Dieses christologische Problem wird nicht nur im Hinblick auf das Judentum, sondern im weiteren interreligiösen Dialog eine wachsend wichtige Rolle spielen. Der Anspruch auf Ausschließlichkeit des christlichen Glaubens, die

damit verbundene bewußte oder unbewußte triumphale Haltung von Christen, die auch Rabbiner Wolf in Nairobi beobachtet hat, werden in Frage gestellt[14].

In diesem Zusammenhang ist es wesentlich, daß der christlich-jüdische Dialog innerhalb des Ökumenischen Rates ein Teil des Dialogs mit den Weltreligionen und Ideologien ist. Juden und Christen haben einerseits aufgrund ihrer gemeinsamen Bibel, eines gemeinsamen Gottes, vieler gemeinsamer ethischer Überzeugungen eine viel engere Beziehung als etwa Christen und Hindus, aber andererseits haben sie eine gemeinsame Aufgabe in der Welt. Diese Aussage hat einen Beigeschmack europäischer Theologie, weil Christen in Indien sich womöglich keineswegs Juden stärker verbunden fühlen als ihren Hindu-Nachbarn. Sie kennen Juden weithin „nur" aus der Bibel, während sie Hindus jeden Tag begegnen. Juden sind für sie kein Gegenüber, sondern historischer Bestandteil ihres christlichen Glaubens, während der Hinduismus, der Buddhismus oder Islam gegenwärtige Glaubensüberzeugungen sind, die mit dem christlichen Glauben in guter oder schlechter Nachbarschaft leben.

Sind sie vor allem eine Aufgabe der Mission im Sinne von Bekehrung oder mindestens gleichzeitig Glieder der Familie der Religionen, die gemeinsam einen Weg für das friedliche Zusammenleben der Völker, der Menschen auf unseren Planeten suchen müssen? Es scheint, daß für eine wachsende Zahl von Christen in der Welt die Aufgabe der Bekehrung Andersgläubiger nicht mehr an erster Stelle steht, sondern Mission im Sinne von Überwindung der Vorurteile, von gemeinsamen Anstrengungen für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt aufgefaßt wird[15].

Das Judentum hat seine Mission in der Welt immer stärker in diesem Sinn verstanden, was sowohl in der Schöpfungsgeschichte von Gen 1–11 als auch vor allem in der Botschaft der Propheten deutlich wird. Deswegen gibt es keine jüdische Mission im Sinne von Bekehrung. Wer zum Judentum übertreten will, wird entmutigt und muß in der Regel viel lernen, bevor er eher widerwillig aufgenommen wird. Allerdings darf dieser Verzicht auf Mission im Sinne von Bekehrung uns nicht vergessen lassen, daß das Judentum natürlich Mission als Aufgabe der Gestaltung der Welt, als Mitverantwortung für die Ökumene sieht. Erstaunlicherweise gibt es offenbar in der westlichen Welt eine beachtliche Zahl von jungen Christen, die trotz der genannten Schwierigkeiten den Weg ins Judentum suchen. Jede jüdische Gemeinde, jeder Rabbiner kann von Christen berichten, die im Judentum nicht nur die Wurzel ihres christlichen Glaubens sehen, sondern sich vom christlichen Glauben enttäuscht abwenden, um Juden zu werden. Diese Bekehrung zum Judentum, wie auch umgekehrt die Taufe einzelner Juden dürfen uns nicht von der Aufgabe der Zusammenarbeit der Religio-

nen ablenken. Diese Zusammenarbeit wiederum darf nicht als Synkretismus, als Vermischung der Religionen verstanden werden.

Ein Beispiel für zukünftige Zusammenarbeit findet sich in der vom Ökumenischen Rat der Kirchen geplanten christlich-jüdischen Arbeitsgruppe, die sich mit der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik beschäftigen soll. Was können Juden und Christen gemeinsam zu der Frage beitragen, wie wir mit der Schöpfung, mit den Schätzen der Natur, mit der Frage des wirtschaftlichen Wachstums, mit der zunehmenden Verschmutzung der Natur umgehen? Welchen Einfluß haben die Schöpfungsberichte sowie ihre Deutung in jüdischer und christlicher Tradition auf die Gemeinden? Die mit diesen Fragen zusammenhängenden theologischen, pädagogischen und seelsorgerlichen Probleme müssen neben der wissenschaftlichen Forschung ernst genommen werden.

Die Arbeitsgruppe „Kirche und Gesellschaft" im ÖRK arbeitet an diesen Fragen überwiegend mit Naturwissenschaftlern zusammen. Sie müssen aber auch von Theologen neu durchdacht werden. Das soll in christlich-jüdischer Zusammenarbeit und auch unter Einbeziehung der Erkenntnisse anderer Religionen (insbesondere des Hinduismus und Buddhismus) geschehen.

7) Wir kommen nur wirklich weiter, wenn wir stärker als bisher nicht unsere Fragen in den Vordergrund stellen, sondern auf die Fragen der anderen Religionen hören. Horchposten hat das Krister Stendahl in Nairobi genannt. Wir müssen sehen und hören lernen, wie andere uns sehen und hören. Horchposten hat nichts mit geheimem Abhören zu tun, sondern ist in positivem Sinn gemeint. Es gehört zur christlichen Liebe, daß wir andere Menschen einschließlich anderer Religionen und sicherlich des für uns Christen so wichtigen Judentums von innen heraus verstehen. Wir dürfen nicht länger unser Verständnis – wie wir es aus der Bibel oder aus den heiligen Schriften anderer Religionen herauskristallisieren – überstülpen, sondern müssen ihr Selbstverständnis ernst nehmen. Wir sind natürlich geneigt zu argumentieren, daß es nicht um unser, sondern um Gottes Verständnis gehe, das wir aus der Bibel herauslesen. Aber die Geschichte zeigt, daß wir doch wohl oft unsere Meinung in Gottes Sicht der Menschen hinein interpretiert haben. Das wäre im einzelnen aufzuzeigen. Deshalb wollen Juden mit uns nicht zuerst über abstrakte Theologie oder Grundsätze des Glaubens reden, sondern über die Wirkungen von Theologie und Glauben in der Geschichte[16].

Ein Horchposten in diesem positiven Sinn war der nach Nairobi zur Vollversammlung eingeladene Rabbiner Arnold Wolf und die Gäste anderer Religionen. Beim aufmerksamen Lesen ihrer Berichte spürt jeder, daß sie sich nicht als Spione verstanden. Sie wollten im Gegenteil zu einem besseren Verständnis des Glaubens verhelfen und selber verholfen werden. Sie haben uns Christen in Nai-

robi bereichert, und wir haben ihnen Einsichten über den eigenen Glauben mitgegeben. Wir sollten uns viel stärker in dieser Weise gegenseitig einladen. Christliche Synoden, Kirchentage oder Tagungen sollten soviel und so oft wie möglich Menschen anderer Religionen und auch Ideologien zur Mitarbeit einladen. Wir Christen sollten Einladungen zu Veranstaltungen anderer Religionen dankbar annehmen und versuchen, sie besser als in der Vergangenheit zu verstehen.

Wir reden immer noch viel zu oft über andere anstatt mit ihnen. Das geschieht, weil wir angeblich Probleme erst unter uns klären müssen und weil das Gespräch mit den anderen noch zu schwierig sei. Es führt aber dazu, daß wir oft unbewußt Vorurteile und Fronten aufbauen, die dann, wenn es zu einer Begegnung kommt, nur schwer wieder abgebaut werden können.

Wenn wir in diesem Sinn Horchposten geworden sind, wenn wir uns den Fragen des Judentums und der anderen Weltreligionen wirklich öffnen, dann werden wir neue Ansätze für unser theologisches Denken finden. Das ist bei R. Ruether geschehen und auch in noch umfassenderer Weise bei Paul M. van Buren, der in einem grundsätzlichen Aufsatz „Christliche Theologie heute – Stand und Ausblick" folgende Feststellungen macht: „... Antijudaismus ist keine unglückliche Verwirrung des christlichen Glaubens, sondern ist im Neuen Testament selbst verwurzelt... Wenn wir mit Karl Barth übereinstimmen, daß der Antijudaismus ein Angriff auf die Offenbarung und deshalb auf Gott selbst ist, dann ist die Theologie in der Krise. Sie sieht sich mit der Tatsache eines wesentlichen Selbstwiderspruches konfrontiert." Deshalb muß das „Herz des Christentums von Grund auf neu gebaut werden": entweder keine Theologie mehr oder eine radikal erneuerte Theologie. Wer die Erneuerung des Judentums erlebt hat, kennt keine halbherzigen Zwischenlösungen. Man wird die Erneuerung des Judentums auf dem Hintergrund der Massenvernichtung und der Entstehung des Staates Israel im Zusammenhang mit dem Erwachen der Weltreligionen sowie einer neuen Begegnung des Christentums auch mit diesen Religionen sehen müssen[17].

Paul van Buren schlägt vier wesentliche Gebiete vor, auf denen eine Zerstörung und Neubesinnung nötig sind: die Lehre von Gott in seiner Beziehung zur Welt, die Erklärung des Osterereignisses, der Anspruch der Kirche, Jesus sei der Messias, und die Beziehung der apostolischen Literatur zur Heiligen Schrift (des Neuen zum Alten Testament). In dem zitierten, für unser theologisches Denken radikalen Aufsatz begründet er diese Vorschläge.

Diese Neubesinnung wird nur möglich sein, wenn wir uns dem Dialog mit dem Judentum, aber auch anderen Religionen noch stärker öffnen. Philip Potter hat das in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß des ÖRK im August 1976 folgendermaßen formuliert:

„Schon von seinem Wesen her entzieht sich der Dialog der Definition. Dialog ist eine Beziehung, eine Begegnung des Lebens mit dem Leben. Wie die Liebe muß man ihn erfahren haben, um ihn zu kennen. Der Dialog ist ein Akt des Glaubens, ein Geschenk der Gnade, ein den anderen Teilhabenlassen an allem, was wir von Gott empfangen haben. Dialog ist auch die Erkenntnis, daß auch der andere im unerforschlichen Ratschluß Gottes uns Gnade, Leben und Lebenskraft aus der Tiefe seines Seins schenken kann. Wir verraten Christus nur dann, wenn wir uns selbst diese auf den anderen zugehende, ausströmende Gnade des Bundes für den anderen und mit dem anderen vorenthalten."

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. hierzu die EKD-Studie „Christen und Juden", Gütersloh 1975, mit Literaturangaben sowie die Richtlinien des Vatikans für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate", Freiburger Rundbrief 1974.

[2] Vgl. hierzu „Jewish-Christian Dialogue", ÖRK, Genf 1975, und „Von Vorurteilen zum Verständnis", Hrsg. F. v. Hammerstein, Frankfurt 1976.

[3] Bericht einer Tagung des Lutherischen Weltbundes, Genf 1976.

[4] The Ecumenical Review, 1976, Heft 3, S. 252–265.

[5] A.a.O. S. 265.

[6] Der Vortrag von Metropolit Damaskinos wird im „Christlich-Jüdischen Forum" (Basel) erscheinen, neben „Judaica" (Zürich), „Emuna" (Frankfurt/Main), „Friede über Israel" (Nürnberg), dem „Freiburger Rundbrief" und dem „Materialdienst" (Frankfurt/M.) eine der wichtigen Zeitschriften zum Dialog mit dem Judentum.

[7] Anfragen sind zu richten an: Israel Interfaith Committee, P.O. Box 2028, Jerusalem 91020, Israel, und Center for the Study of Religions, P.O. Box 20505, Jerusalem, Israel.

[8] Informationen erteilt die Theological Ecumenical Research Fraternity, P.O. Box 249, Mount Zion, Jerusalem, Israel.

[9] Siehe „SIDIC", Rom 3/75 S. 4ff. und News Letter, WCC, Consultation on the Church and the Jewish People, 2/76, S. 13ff.

[10] Siehe „Dialogue between men of living faiths", Hrsg. S. J. Samartha, WCC, Genf 1971, S. 23.

[11] Siehe News Letter, WCC-CCJP, 2/76, S. 14.

[12] Vgl. Rosemary Ruether, „Faith and Fratricide" (Glaube und Brudermord), New York 1974.

[13] Auf diesem Hintergrund können R. Ruether, a.a.O. S. 225 und 250, und Paul van Buren, The NICM Journal for Jews and Christians in Higher Education, USA, Spring 76, S. 14ff. von Kreuz und Tod (Auschwitz) und Auferstehung (Staat Israel) des Judentums sprechen. Rabbiner Dr. Jacob J. Petuchowski spricht vom „Skandalon des gekreuzigten und auferstandenen Israel", Freiburger Rundbrief 1975, S. 18.

[14] Vgl. Bericht von Rabbiner Arnold Wolf in: ÖR 1976, H. 2, S. 309–314.

[15] Vgl. hierzu die Ausführungen von Rabbiner J. J. Petuchowski im Freiburger Rundbrief 1975, S. 19f.

[16] Vgl. Krister Stendahl „The Future of Jewish-Christian Relations" in: News Letter, WCC/CCJP, Genf, 2/1976, S. 10ff.

[17] Siehe The NICM Journal, a.a.O. S. 7–24. Prof. van Buren hat diese Gedanken in der American Academy of Religion vorgetragen.

Die Kontinuität ökumenischer Konzepte

Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf 1976

1. Die Situation und Aufgabe

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) hat vom 10. bis 18. August in Genf seine von vielen mit Spannung erwartete Sitzung abgehalten. Die 134 neu gewählten bzw. kooptierten Mitglieder, die sechs Präsidenten und Ehrenpräsident Willem A. Visser 't Hooft traten damit zum ersten Mal seit Nairobi zusammen, um ihren dort erteilten Auftrag zu erfüllen. Daß dies keine leichte Aufgabe sein würde, war allen bewußt, und daß dabei die administrativen Probleme, vor allem aber die Finanzfragen, einen erheblichen Anteil der Zeit verschlingen würden, war bekannt. Dennoch wird man sich fragen müssen, wo die Ursachen dafür zu suchen sind, daß dieser Sitzung der Hauch ökumenischer Vitalität fehlte. Zum einen ist dafür sicher der Veranstaltungsort verantwortlich zu machen. Der Alltag der Verwaltungsbüros reichte hinein in die Sitzungen, die einzige gesellige Veranstaltung fand auch auf dem Gelände des ökumenischen Zentrums statt, Bibelstudien und Gottesdienste brachten zu wenig Abstand, ein theologisches Hauptthema fehlte, obwohl in Nairobi einige gute Anstöße gegeben worden sind; sie finden sich in der Programmplanung wieder. Der andere Grund liegt wohl darin, daß die Mitglieder des Ausschusses einander erst richtig kennenlernen müssen, und die erste Sitzung bot dafür nicht genügend Gelegenheit. Wesentliche Probleme lagen auf dem Gebiet von Prioritäten und Finanzen, und die Auseinandersetzungen darüber scheiden die Geister. Auch die nächstjährige Tagung soll vom 28.7.–6.8.1977 wieder in Genf stattfinden, und es ist zu hoffen, daß dann durch einen gemeinsamen Ausflug oder eine gesellige Veranstaltung außerhalb des Umkreises der Plenumsveranstaltungen das Versäumte nachgeholt werden kann; ein theologisches Thema für die Tagung ist schon vorgeschlagen.

Die Fünfte Vollversammlung in Nairobi hatte dem Zentralausschuß zahlreiche Aufgaben zu lösen aufgegeben. In Nairobi waren nur personalpolitische Weichen gestellt worden, darüber hinaus hatte der Ausschuß für Programmrichtlinien einen sehr weiten Rahmen für künftige Entscheidungen geschaffen. Zwischen Nairobi und dieser Sitzung hatten Kerngruppen der Ausschüsse der Programmeinheiten getagt, und in Montreux war eine Konsultation über Menschenrechte in den Signatarstaaten der KSZE abgehalten worden. Die Ergebnisse dieser Treffen lagen dem Zentralausschuß vor. Auch der Exekutivausschuß berichtete der größeren Gruppe des Zentralausschusses. Der Zentralausschuß ist nach der Verfassung „verantwortlich für die Ausführung der von der Vollversammlung angenommenen Richtlinien". Ein solches Mandat hatte in Genf 1976 um so mehr Gewicht, als die Fünfte Vollversammlung verglichen mit früheren viele Entscheidungen offen gelassen hatte. Lag das an der Konzeption, oder war einfach der große Anteil neuer Delegierten nicht zu mehr fähig, weil die Kenntnis über die Prozedur fehlte? War mit der Forderung, einen möglichst repräsen-

tativen Querschnitt der ganzen Christenheit zu versammeln, nicht zugleich auch die Ratlosigkeit und Entscheidungsschwäche mit programmiert worden? Es wäre zu einfach, diese Fragen mit Ja zu beantworten. Der Prozeß des Zusammenwachsens ist langwierig und schmerzhaft für die Christen und Kirchen, und Nairobi sollte ein Fest der Gemeinschaft sein. Die Delegierten verzichteten darauf, darüber hinaus die beschränkten legislativen Befugnisse auszuüben, die ihnen die Verfassung einräumt. Die ökumenische Bewegung hat ihre eigene Dynamik und Gesetzlichkeit in ihrer Institutionalisierung gewonnen, und es bestehen jetzt gewisse Schwierigkeiten, die notwendige Schlankheitskur ohne Schäden für die Gesundheit durchzuführen. Aber die Konzentration ist notwendig, und die offenkundige gegenwärtige Schwäche mag sich dabei für die Arbeit als ein Segen auswirken.

Die Fünfte Vollversammlung und die Zentralausschußsitzung in Genf haben gezeigt, daß in der nächsten Periode dem Generalsekretär eine entscheidende Führungsrolle zukommen kann. Dr. Philip A. Potter ist für weitere fünf Jahre in seinem Amt bestätigt worden. In seinem Rechenschaftsbericht verwies Potter auf die Unterschiede zur Lage nach früheren Vollversammlungen, in denen man relativ unbesorgt neue Programme anpacken konnte, während diesmal Prioritäten aufgestellt und Einschränkungen vorgenommen werden mußten. Der Generalsekretär geht zögernd an diese schwierige Aufgabe heran, bei der er gezwungen ist, einige alte Kollegen auf dem „Marsch durch die Wüste" zurückzulassen. Die Vorstellungen über Einsparungen sind beim Zentralausschuß aber zu unterschiedlich, als daß sie ihm bisher helfen könnten.

Der Generalsekretär legte in seinem Bericht starken Nachdruck auf die Verbindung zwischen Gemeinden und Mitgliedskirchen auf der einen und den Einrichtungen des Ökumenischen Rates auf der anderen Seite. Diese Verbindung zu pflegen ist für den Genfer Stab von jeher eine prioritäre Aufgabe gewesen, und an dieser Stelle ist immer wieder Kritik geübt worden. Der Versuch, die Gemeinden selbst anzusprechen, ist verfassungsmäßig nicht unumstritten. Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, und er kann deshalb nur durch die Mitgliedskirchen handeln. Die Mitgliedskirchen nehmen aber ihre ökumenische Verpflichtung häufig eher in Richtung Genf als im Blick auf ihre Gemeinden wahr. In beiden Beziehungen sind Verbesserungen möglich. Unter Hinweis auf den Alten und Neuen Bund deutete der Generalsekretär die Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK und forderte zu deren Vervollkommnung auf: „Ich betrachte es als die vorrangige Aufgabe in den kommenden Jahren, engere und vertrautere Beziehungen zwischen den Mitgliedskirchen zu knüpfen. Es kann keine Zukunft für die ökumenische Bewegung oder den ÖRK geben, wenn nicht dieses Füreinander-da-Sein zwischen den Kirchen und dem ÖRK erreicht wird".

Der ÖRK müsse in das Leben seiner Mitgliedskirchen hineinverwoben sein, und dies sei nicht nur eine Frage der Kommunikationsmethoden, sondern setze eine bestimmte Denkweise und Einstellung voraus. An dritter Stelle stand die Feststellung, daß sich die Beziehungen zwischen dem ÖRK und den Mitgliedskirchen nur auf Gemeindeebene verwirklichen lassen. Dieser Aufruf, vom Lippenbekenntnis zur Ökumene wegzukommen und ökumenische Existenz in der Gemeinde zu verwirklichen, sollte von allen kirchlichen Kräften ernst genommen werden; es ist das grundlegende Dilemma der Ökumene, daß hier die Fäden zu schwach sind. Philip Potter griff Anregungen der Zweiten bis Vierten Vollver-

sammlung auf, vor allem die Verbindung von konziliarer Gemeinschaft (Uppsala) mit der Einheit aller an jedem Ort (Neu-Delhi). Aus Nairobi läßt Potter den Gedanken der Spiritualität anklingen, aber es ist nicht zu übersehen, daß der Begriff der kämpferischen Spiritualität in Genf im Hintergrund blieb. Zu einer Präzisierung dieses vagen Begriffs ist es nicht gekommen, das ist um so bedauerlicher, als sich hier eine gedankliche Konzeption anzudeuten schien, in der die eng verbundenen theologisch-missionarischen und sozio-politischen Ziele des ÖRK noch deutlicher verknüpft werden könnten. Die Gemeindeferne des ÖRK ist kein Problem der Strukturen, sondern der Mentalität, und es muß deshalb darum gehen, das ökumenische Weltbewußtsein und die christliche Weltverantwortung zu stärken und eine evangeliumsgemäße kämpferische Spiritualität zu entwickeln.

Die Beziehungen zu den Mitgliedskirchen, den nationalen und regionalen Christenräten sind nach Ansicht von Potter weiter verbesserungsfähig. Es sei „geradezu eine Ironie, daß die Beziehungen zur größten Nichtmitgliedskirche, nämlich der Römisch-Katholischen Kirche, weitaus intensiver waren, als zu vielen Mitgliedskirchen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe wird neu gebildet und wird ihre Tätigkeit im Oktober aufnehmen; dabei wird der Aufruf zur Einheit im Mittelpunkt ihrer Arbeit stehen." Potter erinnerte an das kraftvolle Bekenntnis zur Gemeinschaft mit der Römisch-Katholischen Kirche in Nairobi (s. Bericht aus Nairobi, S. 212). Wie üblich nahmen an der Sitzung römisch-katholische Beobachter teil, unter den Gästen sah man Msgr. Charles Moeller, Generalsekretär des Sekretariats für die Einheit der Christen. Die Zentralausschußsitzung brachte in diesen Beziehungen zu Rom keine neuen Ergebnisse.

Mit Potters Ausführungen zur Konkretisierung unseres Glaubens ist einer der Anstöße von Nairobi spürbar geworden. Dort seien „Glauben und Handeln, theologische Reflexion und Engagement in der Welt offensichtlich als etwas Zusammengehöriges behandelt worden". In Nairobi sei theologisch über unser Handeln nachgedacht worden, und in dieser Verbindung deute sich ein Schwerpunkt künftiger Arbeit im ÖRK an. An dritter Stelle stand in seinem Entwurf für die Aktivität des ÖRK der Kampf um wahre Menschlichkeit. Hier lag von jeher eine der grundlegenden Verpflichtungen des ÖRK, vor allem aus der Tradition der Bewegung für Praktisches Christentum. Ein Wandel ist unverkennbar. Ausgangspunkt war die sozialdiakonische und karitative Aufgabe der Kirchen gewesen, während heute aus christlicher Mitverantwortung für eine Weltgesellschaft ein Rechtsanspruch verteidigt wird. Aus der Hilfeleistung für den einzelnen ist Rechtshilfe in ungerechten Strukturen geworden. Veränderungen dieser Art, die auf neue gesellschaftliche Voraussetzungen zurückzuführen sind, haben auch das Leitmotiv einer „gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft" beeinflußt. Auf die Auswirkungen hinsichtlich multinationaler Gesellschaften, Militarismus, Rüstungsindustrie, Flüchtlingsprobleme, neuer Lebensstil u. a. kommen wir zurück. In einem Rückgriff auf seine improvisierte, aber kräftig nachwirkende Schlußrede in Nairobi nannte Potter den Weg der Ökumene einen Zug durch die Wüste und betonte damit die Kontinuität und biblische Verheißung ökumenischer Pilgerfahrt auch auf der jetzigen Durststrecke.

Der Bericht des neuen Zentralausschußvorsitzenden, von einigen als reine Predigt empfunden, war vorausgegangen. Mit Erzbischof Edward W. Scott hat der Ausschuß einen ruhigen und leitungserfahrenen Vorsitzenden gefunden.

Neben ihm stehen Frau Jean Skuse, Methodistin aus Australien und damit Vertreterin der Dritten Welt, und der bereits ökumenisch bewährte armenische Erzbischof Karekin Sarkissian, der seinen Sitz in den USA hat. Der Vorsitz erwies sich nicht als ein geschlossenes Team. Die konfessionelle, regionale und sprachliche Vielfalt des Zentralausschusses ist eine Realität. Die Orthodoxen haben sich nachdrücklich für entsprechende Berücksichtigung in den Ausschüssen und im Stab eingesetzt. Es wurde viel Russisch gesprochen, aber auch die Verwendung von Deutsch im Plenum hat gegenüber früher wieder zugenommen. Unter neuen Mitgliedern des Ausschusses fielen vor allem diejenigen auf, die früher im Stab tätig gewesen waren und die den anderen gegenüber einen Informationsvorsprung besitzen, also z. B. André Appel, Anwar M. Barkat, Vitaly Borovoy, Paulos Gregorios (Verghese), Albert van den Heuvel und Mercy Oduyoye. Aber auch ganz neue Stimmen setzten sich durch, darunter echte Laien wie Jan Anchimiuk (Polen), Gerhard Grohs (BRD), Janice Love (USA), Waltraud Peper (DDR) und Koson Srisang (Thailand).

Edward Scott, der in Nairobi zum ersten Mal ökumenisch in Erscheinung getreten war, leitete seinen Bericht und seine Betrachtungen mit einer sicher aufrichtigen Bescheidenheitsformel ein. Seine Berichterstattung bewegte sich in allgemeinen Formulierungen, die eigene Meinung trat zurück, er verwies auf die Ergebnisse des Prüfungs- und des Finanzausschusses, die die schwierige Lage des ÖRK genügend ausführten. Die persönlichen Überlegungen bezogen sich im wesentlichen auf die politischen Konsequenzen jedes öffentlichen Handelns.

2. *Die Menschenrechtsdiskussion*

Die Verabschiedung einer Erklärung zur Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa von Helsinki und deren Schlußakte hatten in Nairobi die Wellen hochgehen lassen. In der Plenarsitzung am 8. Dezember 1975 (s. Bericht aus Nairobi, S. 178 ff.) und der abendlichen Anhörung entlud sich die Spannung, unter der der ÖRK in den letzten Jahren gestanden hatte. Seit dem Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche 1961 waren die Vorwürfe nicht verstummt, der ÖRK kritisiere Verstöße gegen Menschenrechte und Religionsfreiheit nur in westlichen Ländern und sei auf einem Auge blind. Auf der Vollversammlung hatte sich die kirchliche Gemeinschaft auch über diese Belastung hinaus als gefestigt erwiesen. Der Zentralausschuß erhielt den Auftrag, über die Konsequenzen der Helsinki-Vereinbarung mit den Kirchen der Signatarstaaten zu beraten. Das Thema wurde aufgegriffen, und Philip Potter gab nun in Genf die ersten Ergebnisse bekannt.

Abgesehen von Andeutungen im allgemeinen Rechenschaftsbericht des Generalsekretärs legte Philip Potter einen besonderen Bericht über Vorbereitung und Durchführung einer Konsultation mit etwa dreißig Vertretern in Montreux vor (24.–28. Juli 1976), außerdem erhielten die Delegierten das dort verabschiedete Memorandum (Zentralausschußdokumente 6 und 6 A). Hier kann über diese Dokumente nur referiert werden, denen jeder aktuelle Sensationswert fehlt. Wer hier eine Bestätigung seiner freiheitlichen Selbstgerechtigkeit sucht, wird enttäuscht werden. Die Dokumente arbeiten zunächst das auf, was zu den Themen Religionsfreiheit und Menschenrechte in ökumenischer Verantwortung gesagt und veröffentlicht worden ist. Das *Memorandum* betont die Rolle der Kirchen bei der Verwirklichung der Menschenrechte (s. z. B. O. Frederick Nolde,

Free and Equal, Genf 1968) und stellt den Zusammenhang mit anderen kirchlichen Studien her, die z. B. vom Lutherischen und vom Reformierten Weltbund, der Konferenz Europäischer Kirchen (Studienheft 7: Die KSZE und die Kirchen, 1975), der (Prager) Christlichen Friedenskonferenz und im Rahmen der ökumenischen Studie „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" veröffentlicht wurden. Nach allgemeinen Bemerkungen über die politische Situation und die öffentliche Wirksamkeit kirchlicher Arbeit beschäftigt sich das Memorandum mit der KSZE-Schlußakte und verweist besonders auf Punkt VII, in dem die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten als wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen der Menschen bezeichnet werden.

„Die Kirchen sollten bei ihren Bemühungen um die Verwirklichung die umfassende Formulierung dieses Prinzips sowie alle damit verbundenen Implikationen berücksichtigen. Indem sie dieses Prinzip bekräftigt haben, sind die Staaten eine doppelte Verpflichtung eingegangen: sie tragen Verantwortung gegenüber ihren eigenen Bürgern und gegenüber den anderen Staaten. Wir sind uns der Tatsache bewußt, daß in manchen Fällen ein Konflikt zwischen dem Prinzip der Nichteinmischung und der Sicherung der Menschenrechte entstehen kann. Die Kirchen können durch ihre gegenseitigen Beziehungen deutlich machen, daß verantwortliche Kritik ein Freundschaftsdienst ist und keine Feindseligkeit bedeutet."

Der dritte Abschnitt des Memorandums setzt sich mit dem Problem der Religionsfreiheit auseinander und verweist dabei auf frühere ökumenische Studien und Aussagen bis einschließlich der Menschenrechtskonsultation des ÖRK in St. Pölten 1971, bei der die Kirchen auch ihre eigenen Ansprüche selbstkritisch betrachtet hatten. Auslegung und Verwirklichung der Religionsfreiheit würden durch unterschiedliche Auffassungen erschwert. Freiheit der Gemeinde zum Gottesdienst, ungehinderte Erfüllung der erzieherischen, missionarischen und prophetischen Aufgaben der Kirchen würden durch regierungsamtliche Ansichten in Frage gestellt. Die unterschiedlichen konfessionellen, historischen und sozialen Traditionen der einzelnen Länder und Regionen verlangten gegenseitiges Verständnis. „Bei der Erfüllung dieser Aufgabe müssen sich die Kirchen vom Geist wahrer konziliarer Gemeinschaft leiten lassen."

Im „Bericht des Generalsekretärs über seine Beratungen hinsichtlich der Rolle der Kirchen in den Signatarstaaten der Schlußakte der KSZE von Helsinki" wurde kritisch vermerkt, daß das Memorandum „nicht klar die in der Diskussion von Montreux zum Ausdruck gebrachte Notwendigkeit weiterer biblischer und theologischer Reflexionen" spiegele. Die Empfehlungen führten nicht über das hinaus, was bereits in Nairobi in dem Bericht der Sektion V gesagt worden sei. Der ÖRK sei also für die ihm zugewiesene Aufgabe gut gerüstet, und es sei eine Frage, welche spezifischen Aufgaben kirchlicherseits zu erfüllen seien. Potter schlug eine Beratergruppe vor, die zusammen mit der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten und der Konferenz Europäischer Kirchen weitere Konsultationen und Studien planen sollten. Außerdem werden die europäischen und nordamerikanischen Kirchen aufgefordert, durch teilweise bereits bestehende Gremien die Fragen untersuchen zu lassen.

Die östlichen Kirchen haben bei diesen Beratungen bisher eine passive Rolle gespielt. Für sie ist das Wohlverhalten des Staates eine Überlebensfrage, und es

ist einzusehen, daß sie sich nicht durch Kritik in der ökumenischen Öffentlichkeit gefährden wollen. Andererseits gibt es unter denen, die die Auseinandersetzung über die religiösen Verhältnisse in osteuropäischen Staaten offen austragen wollen, viele, die sich davon eine Verbesserung der Lage ihrer bedrängten Brüder versprechen. Man insistierte darauf, daß der ÖRK nicht nur offizielle Äußerungen der dortigen Kirchen, sondern auch die Stimmen einzelner ernst nehmen und ihnen Antwort geben sollte. Ob allerdings die Auseinandersetzung um einzelne Formulierungen in den Berichten etwas an der Situation ändert, ist zu bezweifeln. Dieser Art Schönheitsreparaturen haben im Endstadium viel Zeit vergeuden lassen, ohne daß damit der Bericht und die Empfehlungen geschärft worden wären. An guten Erklärungen zu diesem Thema hat es bisher nicht gemangelt. Es sei hier z. B. verwiesen auf die Feststellungen des damaligen Direktors der KKIA während der Exekutivausschußsitzung in Odessa im Februar 1964. Dr. Nolde hatte damals unter Bezug auf eine UNO-Debatte geäußert, daß jedermann nicht nur das Recht haben müsse, seine Religion oder seinen Glauben beizubehalten oder zu wechseln, sondern auch diese Religion oder diesen Glauben in der Gesellschaft zu manifestieren. Nolde äußerte seine Überzeugung, „daß die Wahrheit in jedem auf Wettbewerb eingestellten Dialog siegen wird" (ÖPD, Genf, 13. 2. 64, S. 3). Eine so deutliche Sprache wurde diesmal in Genf nicht gesprochen, weil bei dem strukturellen und juridischen Ansatz nur um entsprechende Bedingungen gekämpft wurde und man in den formalen Ansätzen steckenblieb. Es ist nun die Frage, was von der Weiterführung dieses Programms zu erwarten ist, das Aktion wie Studien einschließt. Sicher ist, daß die theologische Grundlage wieder stärker in den Blick kommen muß. Die Vorbedingung für das Programm sei, so hieß es, die Erweiterung der Arbeitsmöglichkeiten der KKIA durch die Ernennung eines zusätzlichen Mitarbeiters für das Büro in Genf. Vorbehaltlich finanzieller Klärung wurde dem zugestimmt. Die Beratergruppe wird Menschenrechtsverletzungen untersuchen und einmal jährlich Genf Bericht erstatten. Soweit Mitgliedskirchen davon betroffen sind, sind diese vorher zu konsultieren.

3. Andere weltpolitische Fragen

War schon in Nairobi eine deutliche Hemmung zu spüren, durch allzu viele politische Erklärungen den Wert einzelner ökumenischer Äußerungen zu verringern, so hat sich auch der Zentralausschuß in Genf Zurückhaltung auferlegt. Die Resolutionen über *Äthiopien* und zur Lage in *Uganda* beauftragten den Generalsekretär mit weiteren Schritten und sind von einer bisher unbekannten Kürze. Während es im Falle von Uganda dem Generalsekretär überlassen bleibt, geeignete Schritte zu unternehmen – also eine Art Blankovollmacht erteilt wird –, ist für Äthiopien vorgesehen, eine Delegation dorthin zu senden, um angesichts der besorgniserregenden Entwicklung Gespräche mit den Kirchen und mit der Militärregierung zu führen. Der Vertreter der Äthiopischen Orthodoxen Kirche, Bischof Paulos, konnte nicht an der Zentralausschußsitzung teilnehmen, weil er von der Militärregierung gefangengehalten wird.

In der Resolution zur Lage auf *Zypern* äußert der ÖRK seine Sorge über die Situation auf Zypern und über die Not der 200 000 Flüchtlinge, ferner darüber, daß die UN-Beschlüsse nicht durchgesetzt werden können und daß weiter

griechische Zyprer aus dem Nordteil ausgewiesen werden. Es wird außerdem zum Respekt gegenüber religiösen und heiligen Stätten und zu einer Wiederaufnahme konstruktiver Verhandlungen aufgefordert.

In einer Resolution zur Lage im *Libanon* wird erneut darauf hingewiesen, daß es sich dabei um keinen „religiösen" Konflikt handelt. Der Zentralausschuß macht sich die Erklärung des Exekutivausschusses vom März 76 zu eigen und appelliert an die Beteiligten, „auf Gewaltanwendung zu verzichten, Menschenleben zu schützen und sich erneut um Lösungen auf dem Verhandlungswege zu bemühen". Den Mitgliedskirchen wird für die Unterstützung gedankt, und sie werden erneut aufgefordert, weiter und verstärkte Hilfe zu gewähren.

Die *Lage im südlichen Afrika* war Gegenstand einer weiteren Resolution. Diese Erklärung hat drei Schwerpunkte: Zimbabwe (Rhodesien), Namibia (Südwestafrika) und Südafrika. Der ÖRK bekundet seine ernste Besorgnis angesichts der fortwährenden Unterdrückung des Volkes von Zimbabwe durch ein illegales Regime mit willkürlicher Verhaftung und Einkerkerung politischer Führer und anderer Personen und der Vorenthaltung der Menschenrechte. Die Mitgliedskirchen werden aufgerufen, die Öffentlichkeit über Zimbabwe aufzuklären und den Einheimischen moralische, politische und humanitäre Hilfe angedeihen zu lassen. Die Resolution unterstützt die Entscheidung des Sicherheitsrats der UN, die territoriale Integrität Namibias zu respektieren und allgemeine und freie Wahlen unter Aufsicht der Vereinten Nationen durchzuführen. Die südafrikanische Regierung wird aufgefordert, dem Beschluß der UN zu entsprechen und die SWAPO als rechtmäßige Vertreterin des Volkes von Namibia anzuerkennen. Zu Südafrika heißt es, daß mit dem Aufstand in Soweto der Befreiungskampf in eine neue Phase eingetreten sei. Südafrikas massiver Militarismus und dessen Stärkung durch aktive militärische und wirtschaftliche Zusammenarbeit mit maßgeblichen westlichen Mächten bedrohe den Frieden. „Diese Bedrohung wird noch durch das vor kurzem abgeschlossene französisch-südafrikanische Abkommen über die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Kernenergie verstärkt". Die südafrikanische Regierung wird aufgefordert, „die Gewaltanwendung gegen die unterdrückte Mehrheit zu beenden, die Menschenrechte unverzüglich in vollem Umfang zu respektieren, alle politischen Häftlinge freizulassen und die Apartheid aufzugeben". Die Mitgliedskirchen sollen Solidarität mit den Unterdrückten bekunden und bei ihren Regierungen darauf dringen, daß diese die militärischen und wirtschaftlichen Verbindungen beenden.

Im gleichen Sinne setzt sich die *Resolution zur Transkei* mit der bevorstehenden „Verselbständigung" der Transkei auseinander. Die südafrikanische Regierung beabsichtigt, dieses Bantustan, das als „Heimatland" der Xhosa-sprachigen Afrikaner gelten soll, am 26. Oktober 1976 „unabhängig" zu erklären. Dieses Gebiet wird derzeit von 1,7 Millionen Menschen bewohnt, weitere 1,3 Millionen werden durch Gesetz gezwungen, transkeiische Staatsbürgerschaft anzunehmen. Viele von ihnen haben diese „Heimat" nie gesehen, sie werden aus Südafrika expatriiert. Die Erklärung „verurteilt daher das Täuschungsmanöver der südafrikanischen Regierung, die mit der Schaffung einer sogenannten unabhängigen Transkei, durch die die betroffenen drei Millionen Südafrikaner zu Fremden in ihrem eigenen Land gemacht werden, die Apartheid fortzusetzen und zu festigen sucht; verurteilt jede andere Politik, die die afrikanische Bevölkerung noch mehr

isolieren und spalten würde; ruft die Mitgliedskirchen des ÖRK auf, die verhängnisvollen Konsequenzen der Bantustan-Politik aufzudecken und anzuprangern; ... fordert die Mitgliedskirchen auf, bei ihren jeweiligen Regierungen vorstellig zu werden und darauf zu drängen, daß sie sich gegen die Bantustan-Politik aussprechen und die Transkei nicht als unabhängigen Staat anerkennen und daß sie weder direkte noch indirekte diplomatische Handels- oder sonstige Beziehungen zur Transkei aufnehmen oder Geschäfte abwickeln, die eine Anerkennung implizieren könnten, und bringt seine Solidarität und Verbundenheit mit der Xhosa-Bevölkerung der Transkei in ihrem Kampf um die legitimen Rechte aller Afrikaner in Südafrika zum Ausdruck".

Mit diesen Erklärungen setzt der ÖRK seine bisherige Linie der Dissoziierung und des Boykotts gegen die südafrikanische Politik fort, die von vielen Afrikanern gebilligt, ja gefordert wird. Bei der Diskussion im Plenum gab es Widerspruch gegen die Boykottforderung von Pfarrer David X. J. Gqweta, Brüder-Unität in Südafrika, der sich als Einwohner der Transkei bezeichnete. Dennoch wurde die Resolution mit überwältigender Mehrheit angenommen. Man wird sich fragen müssen, ob nicht die Aufforderung zum Wirtschaftsboykott gerade denen schaden wird, denen sie nutzen soll, nämlich der ortsansässigen Bevölkerung. Dieses Thema ist bei der ersten Zentralausschußsitzung nach der Vierten Vollversammlung im Blick auf Rhodesien ausführlich diskutiert worden (Zentralausschußprotokoll Canterbury 1969, S. 127), und man hatte sich damals auf Vorschlag von Pfarrer Olle Engström aus Schweden auf nicht mehr geeinigt, als die Zielvorstellungen der UN, die diese mit dem Wirtschaftsboykott gegen Rhodesien vertraten, „anerkennend zur Kenntnis" zu nehmen. Starke Maßnahmen sind sicher vor allem dann keine gute Politik, wenn ihre Konsequenzen von Menschen getragen werden, die auf die Beschlüsse keinen Einfluß haben. Die Resolution zur Transkei hat trotz ihrer generell richtigen Einschätzung der Lage in den Schlußfolgerungen einen Geruch von Neo-Paternalismus.

Die Verantwortung der Kirchen gegenüber Flüchtlingen heute ist der Titel eines weiteren Zentralausschußdokuments, mit dem die Studie „Flüchtlinge – ein Problem weltweiten Ausmaßes" entgegengenommen und den Kirchen zum Studium empfohlen wird. Den Kirchen wird dadurch in Erinnerung gebracht, daß die Flüchtlingskatastrophen keineswegs abgerissen sind und die Mitarbeit zur Überwindung menschlichen Leids auf diesem Gebiet gerade von den Kirchen noch immer gefordert ist. Der Zentralausschuß sieht darin eine einzigartige seelsorgerliche Aufgabe und fordert dazu auf, die Ursachen und Wirkungen des weltweiten Flüchtlingsproblems zu klären und vor allem Kontakte zu Kirchen in den Ländern herzustellen, aus denen Menschen geflohen sind. Repatriierung, Menschenrechtsfragen und gegenseitige Hilfeleistung müssen unterstützt werden. In einer Konsultation sollten kirchliche Maßnahmen geplant und staatliche angeregt werden.

4. Der Prüfungsausschuß, die Finanzlage und Bossey

Struktur- und Prioritätenausschüsse sind im ÖRK seit Bestehen beinahe eine ständige Einrichtung gewesen, und auch der sogenannte „Prüfungsausschuß", der in Nairobi eingesetzt worden war, gehört in diese Kategorie. Neue Aufgaben der ökumenischen Gemeinschaft fordern neue Konsequenzen in der Struktur

und u. U. einen Verzicht auf andere. Zu den Neueinrichtungen der letzten Jahre gehören vor allem die Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst und die Untereinheit Dialog mit Menschen anderen Glaubens und der Ideologien, während das Programm zur Bekämpfung des Rassismus nur die veränderte Neuaufnahme eines früheren Studienprogramms (bis 1964 in Kirche und Gesellschaft) bedeutet hat. Der Prüfungsausschuß mußte allerdings weniger von sachlichen, als von finanziellen Voraussetzungen ausgehen, und er war damit in einer schwierigen Lage. Von den zwölf Mitgliedern (zuzüglich zwei Beratern) waren vier ökumenische Neulinge, drei Viertel gingen also mit tradierten Vorstellungen an ihre Arbeit.

Der Ausschuß ließ sich von folgenden Hauptprogrammzielen leiten: Ausdruck und Verkündigung unseres Glaubens an den dreieinigen Gott; Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft; Einheit der Kirche und ihr Verhältnis zur Einheit der Menschheit; Bildung und Erneuerung auf der Suche nach wahrer Gemeinschaft. Zwei Prioritäten standen im Vordergrund: 1. Stärkere Mitarbeit der Mitgliedskirchen und der christlichen Gemeinschaften in der ganzen Welt im ÖRK und 2. Zusammenwirken von theologischer Reflexion und Aktion oder Engagement in der gesamten Arbeit des ÖRK. Unter diesen Gesichtspunkten prüfte der Ausschuß die Programme der Einheiten und Untereinheiten und setzte Schwerpunkte sowie jeweils ein Zeitlimit. Es wurde vor allem eine stärkere Verbindung zwischen den Untereinheiten der Programmeinheit I Glauben und Zeugnis gefordert und deren Themen festgelegt. Auch die theologische Ausbildung, bisher in Einheit III (Bildung und Erneuerung) soll in Zukunft hier beheimatet sein.

Die Integration der Untereinheiten der Programmeinheit II: Gerechtigkeit und Dienst hielten die Mitglieder des Ausschusses ebenfalls für verbesserungsfähig, und sie bemängelten, daß in dieser – dank Entwicklungsdienst und zwischenkirchlicher Hilfe „reichsten" – Abteilung, die finanzielle Lage nicht völlig durchsichtig war. Leichter erschien dem Ausschuß seine Aufgabe bei der Einheit „Bildung und Erneuerung" (Einheit III), die wenig langfristige Programme betreibt und die unter den Abteilungen des ÖRK den stärksten Veränderungen ausgesetzt ist. In ihrem Vorläufer, der „Abteilung für ökumenische Aktivität", hatte bereits die Suche nach der Gemeinsamkeit zwischen den Referaten begonnen. Laienreferat und Jugendreferat waren von einem ständigen Wandel und von Auszehrung bedroht gewesen. Aus dieser Abteilung für ökumenische Aktivität (1954 gegründet) ist 1971 die Einheit „Bildung und Kommunikation" geschaffen worden, aus der dann 1973 die Einheit „Bildung und Erneuerung" wurde. Es gab diesmal eine längere Erörterung darüber, ob der Name der Untereinheit „Erneuerung" um „Gemeindeleben" erweitert werden sollte. Das ist sicher mehr als ein Streit um Worte. In Genf 1976 war deutlich, daß sich der ÖRK ganz bewußt um die Kontakte zur Ortskirche, zu Gemeinschaften und Gruppen bemühen will, um so seinen verbindenden Auftrag erfüllen zu können. An dieser Stelle sucht der ÖRK Kontakt mit „authentischen Formen des Gottesdienstes, einem neuen Stil christlicher Spiritualität und einem neuen Lebensstil". Ein neuer Schwerpunkt ökumenischer Arbeit soll hier entstehen. Das bisher unabhängige Ressort „Bibelstudien" soll nach Ansicht des Prüfungsausschusses der Einheit eingegliedert werden. Im übrigen ist der Bericht des Prüfungsaus-

schusses an den Zentralausschuß eine Aufforderung, bei Tagungen, Verwaltungsausgaben, der Abteilung Kommunikation und der Schaffung neuer Planstellen 1,6 Millionen Schweizer Franken einzusparen, und nur zeitlich begrenzte Verpflichtungen zu übernehmen. Der Genfer Mitarbeiterstab wurde nun durch Beschluß des Zentralausschusses über den Stop vom 31. 12. 1977 hinaus zunächst auf die volle Länge der jeweiligen Anstellungsverträge in seinen Ämtern bestätigt.

Die schwierigste Aufgabe der Zentralausschußberatungen lag diesmal zweifellos beim Finanzausschuß. Mit Dr. Robert J. Marshall (Präsident der Luth. Kirche in Amerika) hatte er einen geschickten Vorsitzenden. Marshall betonte zwar mehrfach, daß man auf dem Weg über die Finanzen keine Programmentscheidungen treffen wolle, aber das ist angesichts der gegenwärtigen Lage eher eine anerkennenswerte Theorie als Wirklichkeit. Der Finanzausschuß orientierte sich an den Vorschlägen des Prüfungsausschusses und legte ein Budget für 1977 vor, das sämtliche Ausgaben und erwartete Einnahmen neu gegliedert enthielt. Die gegenwärtige Finanznot des ÖRK ist teilweise durch die zweckgebundene Zuweisung der Kirchen verursacht, die die laufenden Verwaltungskosten zu wenig berücksichtigt. Hier sind bereits in Nairobi Beschlüsse gefaßt worden, die auf anteilige Berücksichtigung der allgemeinen Kosten zielen. Die für die Arbeit bestimmter Abteilungen zweckgebundenen Gelder werden jetzt um einen allgemeinen Verwaltungsanteil verringert. Der Haushalt von 1977 ist mit einem Einkommen von voraussichtlich 28,5 Millionen Schweizer Franken unter Berücksichtigung der Kürzungen ausgeglichen.

Das besonders gefährdete Ökumenische Institut in Bossey ist zunächst gerettet. Es ist vor allem dem Einsatz von Dr. Lukas Vischer und den Bemühungen des Kuratoriums und Dr. Visser 't Hoofts zu danken, daß die unmittelbare Bedrohung abgewendet werden konnte. Die weitreichende spontane Unterstützung war teilweise rein ideeller Art, wie z.B. der Einsatz orthodoxer Vertreter vor allem aus der Russischen Orthodoxen Kirche, zum anderen Teil haben sich die Schweizer Kirchen, amerikanische und deutsche Geldgeber aus kirchlichen Kreisen durch größere Zuwendungen bemüht, diesen klassischen Ort ökumenischer Begegnungen vor dem Verkauf zu retten. Daß diese Arbeit weitergeführt werden muß, steht bei keinem Ökumeniker in Frage, ob aber die laufenden Kosten für Bossey aufgebracht werden können, muß erst endgültig geklärt werden; für 1977 sind die Voraussetzungen für die Weiterführung gesichert. In den kommenden Jahren soll die Finanzierung im wesentlichen aus drei Quellen kommen: Einkünfte aus einem zu gründenden Stiftungsfonds in Höhe von 3,5 Millionen Schweizer Franken, der vom ÖRK verwaltet werden soll, laufenden Einkünften aus Kursen etc. und einem geringen Beitrag aus dem Budget des ÖRK, der nach wie vor die volle wirtschaftliche Verantwortung für das Institut trägt. Es ist vorgesehen, die laufenden Kosten des Instituts einer genauen Prüfung zu unterziehen und an dieser Stelle Einsparungen vorzunehmen. Auf der Aktivseite wird das Interesse der Freiburger Universität (Schweiz) zu Buch schlagen, mit ihrer katholischen theologischen Fakultät dort Veranstaltungen durchzuführen, und auch das Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom, ist auf die Möglichkeiten einer Zusammenarbeit angesprochen worden. Unter diesen Voraussetzungen mag den Freunden von Bossey ihre erste Sorge

genommen sein, aber es sind weitere Schritte nötig, um dieses landschaftlich idyllisch gelegene Anwesen dem ÖRK zu erhalten. Die Unterbringung von Zentralausschußdelegierten in Bossey hat diesmal sicher geholfen, daß das Ergebnis so zukunftsweisend ausfiel.

5. Das Programm und geplante Konferenzen

Dieser Zentralausschuß hat auf seiner Sitzung in Genf jedoch nicht nur den finanziellen Gegebenheiten entsprechend Einschränkungen vorgenommen, sondern er hat auch bestimmte Pläne der Programmeinheiten gebilligt. So wurde für die Programmeinheit „Glauben und Zeugnis" beschlossen, in jedem der folgenden Jahre eine größere Konsultation oder Konferenz für eine der Untereinheiten stattfinden zu lassen, an der sich auch die anderen beteiligen. Diese Tagungen stellen gleichzeitig Arbeitsschwerpunkte der Programmeinheit dar. Es sind geplant:

- 1977 eine Konsultation über Wesen und Zielsetzung des Dialogs in der Gemeinschaft;
- 1978 eine Plenartagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unter besonderer Berücksichtigung der Studien über „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" und „Die Einheit der Kirche";
- 1979 eine Konferenz für Kirche und Gesellschaft über „Eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft";
- 1980 eine Weltkonferenz für Mission und Evangelisation.

Die Zentralausschußsitzung 1977 soll wieder ein Diskussionsthema erhalten, und zwar „Mission und Evangelisation". Außerdem wird die Untereinheit „Glauben und Kirchenverfassung" auf Einladung der Kirche des Waadtlands 1977 das fünfzigjährige Jubiläum der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne festlich begehen, bis zu der auch die vom Zentralausschuß bestätigte Ständige Kommission unter Professor Nikos Nissiotis zum ersten Mal zusammentreten wird.

Die Konferenzthemen greifen über den Bereich der verantwortlichen Untereinheit hinaus. Bei dem Dialog mit Vertretern anderen Glaubens werden auch Fragen über Schöpfung, Wissenschaft und Technik behandelt werden; die Beziehungen zur Untereinheit Kirche und Gesellschaft sollen intensiviert werden.

Die Tagung des Plenums der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1978 hat mit „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" ein interdisziplinäres Thema im Blick, im Zentrum wird jedoch die Studie „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" stehen. Weitergearbeitet wird ferner an „Wie wird heute in der Kirche verbindlich gelehrt?" An diesen Studien ist die Römisch-Katholische Kirche durch ihre Vollmitglieder in der Kommission beteiligt. Weitere Studien, z.B. über Kirchenrecht und die Autorität der Bibel sind zunächst zurückgestellt worden.

Im Mittelpunkt der Arbeit von „Kirche und Gesellschaft" wird die Studie „Der Beitrag von Glaube, Naturwissenschaft und Technik im Kampf um eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft" stehen. In die Planung wird nicht nur die Untereinheit „Dialog", sondern auch die Einheit II „Gerechtigkeit und Dienst" einbezogen werden. Dieser Weltkonferenz sollen mehrere Expertentreffen vorausgehen, darunter zunächst eine über Wissenschaft, Ideo-

logie und Glaube und eine über Energiefragen. Beim letzteren Thema geht es im wesentlichen um die Verwendung von Kernenergie und alternativen Energiequellen. Trotz punktueller Aktionen gegen den Bau von Atomreaktoren und eindeutiger Ablehnung von Kernenergie für militärische Zwecke ist die Haltung der Christen in der Kernenergiediskussion keineswegs einheitlich. Der ÖRK hat für die Weltkonferenz der Internationalen Atomenergiebehörde 1977 in Salzburg ein Dokument vorbereitet, in dem vorbehaltlich entsprechender Schutz- und Vorsichtsmaßnahmen „die Notwendigkeit der Gewinnung von Kernenergie als eine von mehreren denkbaren Möglichkeiten für die Zukunft in vielen Ländern" anerkannt wird. Die Vorlage verweist auf die ethischen und sozialen Fragen, die damit verbunden sind, sie ist getragen vom Vertrauen in die internationalen Kontrollinstanzen.

Aus der Planung der Programmeinheit II „Gerechtigkeit und Dienst" sind vor allem die Bemühungen um engere Verbindung zwischen den Untereinheiten hervorzuheben. Zwischenkirchliche Hilfe, Kirchlicher Entwicklungsdienst, Christliche Gesundheitskommission, Programm zur Bekämpfung des Rassismus und Kommission für internationale Angelegenheiten wollen abwechselnd den Vorsitzenden der Abteilung stellen und Tagungen der Kommissionen gleichzeitig an einem Tagungsort abhalten.

Die Programmeinheit wird an der Weltkonferenz über „Eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft" maßgeblich beteiligt sein. Konsultationen über Militarismus (Herbst 1977) und Abrüstung (Frühjahr 1978) sind geplant, ein Dokument über ein „Studien- und Aktionsprogramm über multinationale Konzerne" umriß eine Aufgabe, die in Federführung der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst aufgegriffen werden soll. In engem Zusammenhang damit stehen Untersuchungen über eine Neue Weltwirtschaftsordnung, auf beiden Studienvorhaben liegt der Schwerpunkt der nahen Zukunft.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) legte „Kriterien für die Vergabe von Zuwendungen aus dem Sonderfonds" vor. Damit wurden Konsequenzen aus der Diskussion in Nairobi (s. Bericht, S. 72) gezogen. Die Kriterien werden folgendermaßen umschrieben:

„1. Die Zielsetzung der Organisationen darf nicht mit den allgemeinen Zielen des ÖRK und seiner Einheiten in Konflikt geraten; die Zuwendungen sollen für humanitäre Aufgaben eingesetzt werden.
2. Die Zuwendungen sollen nicht so sehr zur Unterstützung von Wohlfahrtseinrichtungen eingesetzt werden, die die Folgen des Rassismus zu mildern suchen und normalerweise in die Zuständigkeit anderer ÖRK-Einheiten fallen, als vielmehr für Organisationen zur Bekämpfung des Rassismus.
3. a) Die Zuwendungen sollen mit Vorrang zur Bewußtseinsbildung und zur Stärkung der organisatorischen Fähigkeiten der rassisch unterdrückten Völker dienen;
   b) zudem müssen zwangsläufig Organisationen unterstützt werden, die sich mit den Opfern der Rassendiskriminierung solidarisch erklären und identische Zielsetzungen verfolgen.
4. Diese Zuwendungen sind an keinerlei Kontrolle über den Verwendungszweck gebunden und verpflichten das PCR auf den Kampf dieser Organisationen für wirtschaftliche, soziale und politische Gerechtigkeit . . ."

In den beiden folgenden Punkten wird erklärt, daß den Verhältnissen in Südafrika vorrangige Bedeutung zukommt, weil dort „der weiße Rassismus offen und brutal vorgeht".

Breiten Raum in dem Bericht der Programmeinheit „Gerechtigkeit und Dienst" nimmt auch die „Christliche Gesundheitskommission" ein, die Studien über die Rolle der Kirche in der ärztlichen Mission sowie über alternative Gesundheitsdienste und über das christliche Verständnis vom Leiden und Heilen vorlegen will. Die Gesundheitskommission, die früher der Untereinheit Weltmission und Evangelisation beigeordnet gewesen war, führt ihren Auftrag in enger Zusammenarbeit mit der Weltgesundheitsorganisation der UN (Sitz Genf) durch.

Keine Überraschungen wurden dem Zentralausschuß bei den Berichten über das Sekretariat für Migration, das Büro für Menschenrechtsfragen in Lateinamerika und über das mit dem Vatikan gemeinsam unterhaltene Programm des Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) geboten. Bei Sodepax ist der römisch-katholische Generalsekretär, Pater John A. Lucal SJ, erst kürzlich ernannt worden, und vor der ersten Sitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und des Vatikan im Oktober 1976 kann kein neues Programm erwartet werden.

In die Zuständigkeit von „Gerechtigkeit und Dienst" fällt auch die „Ökumenische Genossenschaft für Entwicklung", die kleine Entwicklungsvorhaben durch zinsgünstige Darlehen fördern soll. Auf Empfehlung des Ausschusses der Programmeinheit beschloß der Zentralausschuß, die Anweisung von Berlin 1974 dahingehend zu ändern, daß die Geschäftstätigkeit der Genossenschaft aufgegenommen werden soll, wenn die Mindestsumme von US$ 1 Million (statt bisher 5 Millionen) gesichert ist. Man schlägt diese Herabsetzung des Startkapitals vor, weil man annimmt, daß die Genossenschaft für viele erst nach Aufnahme ihrer Tätigkeit und den ersten praktischen Erfahrungen attraktiv wird. Die relativ geringen Verwaltungskosten sind für die ersten drei Jahre aus anderen Quellen gedeckt worden.

Aus der Programmeinheit Bildung und Erneuerung wird u. a. eine Studie über „Frauen und Männer in der Kirche" zu erwarten sein, die gemeinsam mit der Untereinheit „Glauben und Kirchenverfassung" als eine Verbindung zwischen theologischer Studienarbeit und Reflexion auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens betrieben werden soll. Eine gemeinsam ernannte Sachbearbeiterin und ein Projektausschuß sind vorgesehen. Bei der Finanzierung des Programms „die Rolle der Frau in der Entwicklung auf dem Land" wird auch die Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst behilflich sein. Die Programmeinheit wird durch die Untereinheit „Bibelstudien" eine deutliche Stärkung erfahren. Der zuständige Referent, Dr. Hans-Ruedi Weber, hat lange im Laienreferat eine maßgebliche Position eingenommen und kennt die Probleme der Programmeinheit. Es ist deshalb zu hoffen, daß durch seine Themenstellung und seine persönliche Mitarbeit eine größere Geschlossenheit in den Tendenzen dieser Abteilung erreicht wird.

Konzepte oder eine ökumenische Konzeption?

Die obige, eher summarische Zusammenfassung von Einzelergebnissen mag nur ein unvollständiges Bild der Zentralausschußsitzung in Genf bieten. Es

bliebe noch zu ergänzen, daß fünf neue Kirchen aufgenommen wurden: die Bischöfliche Kirche in Jerusalem und dem Nahen Osten, die Baptistenkirche von Bangladesch, die Methodistische Kirche auf den Fidschi-Inseln, die Evangelische Kirche auf Bali und die Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika. Letztere faßt die beiden Mitgliedskirchen gleichen Namens unter der bisherigen getrennten Bezeichnung Südöstliche Region und Transvaal-Region zusammen und bringt so die Gesamtzahl der Mitgliedskirchen auf 289.

Zeigt sich neben dem numerischen auch ein qualitatives Wachstum? Ansätze dazu, daß die finanzielle Situation auch eine Konzentration auf einige Schwerpunkte fördert, lassen sich in den Ergebnissen von Genf 1976 finden. Noch scheint es aber an der Entschlossenheit zu fehlen, an anderen Stellen Ballast abzuwerfen. Zu viele Themen sind ökumenisch relevant und für die Gemeinschaft wichtig. Das gilt besonders auf theologischem Gebiet, vor allem muß aber die überkommene Zielsetzung der Untereinheiten in „Bildung und Erneuerung" einer gründlichen Prüfung unterworfen werden. Hatte die Fünfte Vollversammlung mit der starken Beteiligung von Neulingen einen gründlichen Neuanfang erhoffen lassen, so ist doch der neue Wein in alte Schläuche geflossen und er versickert nutzlos, wenn nicht eindeutige Akzente gesetzt und personelle Konsequenzen gezogen werden. An dieser Stelle hat der Zentralausschuß seine Verantwortung nicht wahrgenommen, und er wird es als ganzer auch nur können, wenn eindeutige Maßstäbe erarbeitet und Vorschläge gemacht sind. Das Konferenzprogramm der nächsten Jahre weckt Erwartungen darauf, daß sich das Interesse der Mitgliedskirchen an dieser oder jener Problematik stärker entzündet und so dem Stab in Genf die Ziele bestimmen hilft. Multum – non multa, Einheit in der Vielfalt, das ist nicht nur ein Gebot der Stunde, sondern entspricht den Grundlagen der ökumenischen Bewegung, die im Ringen um Einheit beweglich bleibt.

Walter Müller-Römheld

Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?

Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Wenig beachtet von der kirchlichen Öffentlichkeit hat vor etwa zwei Jahren eine interkonfessionelle Theologengruppe in der BRD ein für die weitere ökumenische Entwicklung außerordentlich wichtiges Thema zum Gegenstand ihrer Überlegungen gemacht: die Frage des „verbindlichen Zeugnisses". Seinen Auftrag hatte der Kreis vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß erhalten, wo das Projekt namentlich auf katholischer Seite engagierte Unterstützung gefunden hatte. Etwa gleichzeitig wurde die Thematik, die einen inhaltlichen Fortschritt des ökumenischen Gesprächs herbeizuführen verspricht, zum weltweiten Studienthema, ausgelöst durch eine Initiative der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die 1974 auf ihrer Sitzung in Accra beschloß, die Mitgliedskirchen des ÖRK zu einer Studie „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" einzuladen. Aus dem Bereich von Faith and Order liegt jetzt eine erste Ausarbeitung vor, die wir im Folgenden in deutscher Übersetzung wiedergeben. Wir würden es begrüßen, wenn neben der vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß autorisierten Gruppe auch weitere Kreise das Thema zu einem eigenen Studienvorhaben machen. Die Redaktion der ÖR wird eventuelle Ergebnisse solcher Arbeitsgruppen gerne an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiterleiten (siehe Zeitplan auf S. 532).

Die ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat auf ihrer Sitzung in Accra im Jahre 1974 beschlossen, eine Studie zum Thema „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" anzuregen. Dieser Vorschlag fand auf der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi ein sehr günstiges Echo. Ebenso positiv wurde er von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK aufgenommen. Offenbar ist die Zeit gekommen, diese schwierige und heikle Aufgabe anzugehen.

Warum diese Studie? Alle Kirchen sehen sich heute in neuer Weise vor die Aufgabe des verbindlichen Lehrens gestellt. Wenn sie ihrer Berufung treu bleiben wollen, dann müssen sie Rechenschaft geben von der Frohbotschaft Jesu Christi. Rechenschaft zu geben als eine Gemeinschaft bedeutet mehr, als nur eine einfache Beschreibung zu geben. Es beinhaltet den Anspruch, die Wahrheit zu verkünden, die in und durch Jesus Christus geoffenbart ist. Er hat, im Gegensatz zu den Schriftgelehrten, verbindlich gesprochen. Die Apostel verkündigten das Evangelium mit letztgültiger Verpflichtung und forderten die Gemeinde auf, ihnen in dieser Verpflichtung zu folgen. Die Kirche, aus der Kraft des Heiligen Geistes geboren und durch die Jahrhunderte am Leben erhalten, hat die Aufgabe, dieses selbe Evangelium zu verkünden. Wie können die Kirchen dieser Aufgabe heute gerecht werden?

Die Aufgabe stellt zwei grundlegende Fragen. Die erste hat zu tun mit dem Inhalt des Evangeliums und der Art und Weise, wie dieser heute ausgedrückt

werden muß. Wie muß das Zeugnis der Apostel heute formuliert werden, damit es ein authentisches Zeugnis vom Evangelium ist und das Wort Gottes zu der heutigen Generation sprechen läßt? Die zweite Frage hat zu tun mit dem Wesen der Kirche und den Funktionen und Strukturen, durch die die Kirche als eine Gemeinschaft sich der Bedeutung des Evangeliums bewußt wird und es in Wort und Tat verkündet. In welcher Weise muß die Kirche heute verfaßt sein, um ein Instrument des Heiligen Geistes zu sein und der Wahrheit des Evangeliums Raum zu geben?

Diese Fragen waren nie sehr leicht zu beantworten. Vielleicht sind sie heute noch schwieriger geworden. Der Unterschied in den Lebensverhältnissen zur Zeit des Neuen Testamentes und unserer heutigen Zeit und daher auch die Notwendigkeit einer Übersetzung des apostolischen Zeugnisses werden uns heute immer deutlicher. Die Hermeneutik ist in allen Kirchen zu einem existentiellen Problem geworden. Der schnelle Wandel der sozialen Verhältnisse in jüngster Zeit hat vieles von dem in Frage gestellt, was uns als christliche Lehre von früheren Jahrhunderten überkommen ist. Er hat die Kirchen dazu gezwungen, neu nachzudenken und neue Formulierungen vorzulegen. Auf vielen Gebieten mußten sie auf Probleme eingehen, für die es in der Tradition keine unmittelbare Lösung gab. Zugleich haben die raschen Veränderungen in unserer Zeit die Funktionen und Strukturen erschüttert, mit denen die Kirchen bisher verbindlich mit Fragen der Wahrheit und der Lehre umgegangen sind. Vor neue Aufgaben gestellt, haben sie sich nicht selten als unangemessen erwiesen. Lehre bedeutet offenbar nicht dasselbe in einem Land, in dem die Kirche als ein bedeutender gesellschaftlicher Faktor anerkannt ist, und in einem Land, in dem die Christen nur eine kleine Minorität sind. Lehre bedeutet nicht dasselbe in einer Gesellschaft mit hierarchischer Struktur und in einer Gesellschaft, die einen partizipatorischen Stil sucht. Lehre bedeutet nicht dasselbe im Rahmen der gemeinsamen Voraussetzungen einer jahrhundertealten Geschichte der Kirche in Europa und im Rahmen der historischen, kulturellen und politischen Verschiedenheiten und Spannungen, die heute die Gesamtchristenheit kennzeichnen. Diese neue Situation erfordert also von allen Kirchen, unabhängig von ihrer Geschichte und ihrer gegenwärtigen Lage, daß sie sich in neuer Weise der Aufgabe des verbindlichen Lehrens stellen. Die Studie, die hier angeregt wird, ist ein Versuch, diesem Erfordernis gerecht zu werden.

Viele werden versucht sein zu glauben, daß diese Studie sich hauptsächlich mit der römisch-katholischen Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit und Jurisdiktion beschäftigen wird. Der Ausdruck „verbindliches Lehren" selbst führt viele automatisch dazu, ausschließlich an die römisch-katholische Kirche zu denken. Es gibt keinen Zweifel, daß die römisch-katholische Lösung dieses Problems einen wesentlichen Teil der Studie in Anspruch nehmen wird. Solange es keine Übereinstimmung über die Unfehlbarkeit und den Dienst des Papstes als Nachfolger des Petrus gibt, wird es nicht möglich sein, auf dem Weg zur sichtbaren Einheit weiterzukommen. Zu lange ist diese Frage aus den Lehrgesprächen ausgeklammert worden. Alle Beteiligten haben bisher gezögert, sie ernsthaft anzugehen. Alle haben wohl instinktiv gespürt, daß dieses Thema ihre konfessionelle Identität radikaler in Frage stellen könnte als jedes andere. Dieses Tabu ist in den letzten Jahren gebrochen worden, und verschiedene Gespräche haben sich

mit der Thematik beschäftigt. Es ist also Zeit, daß auch die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung sich ihrer annimmt. Aber das ökumenische Gespräch verliefe einseitig, wollte man sich nur mit der römisch-katholischen Lösung beschäftigen. Die Frage ist nicht nur, ob und bis zu welchem Grad die römisch-katholische Antwort von anderen Kirchen akzeptiert werden kann oder nicht. Das Gespräch sollte sich nicht zu voreilig auf die Frage verengen, wie in einer zukünftigen geeinten Kirche die Rolle des Papstes gestaltet werden könnte. Jede Kirche muß bereit sein, ihre eigenen Formen verbindlichen Lehrens zu überprüfen und sie der Begegnung mit anderen Kirchen auszusetzen. Dies kann nur geschehen, wenn alle Kirchen sich erneut der umgreifenden Frage stellen: Wie kann die Kirche heute ihrer Aufgabe gerecht werden, das Evangelium Jesu Christi verbindlich zu verkündigen? Das innerchristliche Problem, das sich aus der konfessionellen Spaltung ergibt, kann nur dann eine adäquate Lösung finden, wenn die Kirchen gemeinsam ihrer Berufung in der Welt von heute gerecht werden.

Methodische Überlegungen

Welche Methode sollte die Studie verfolgen? Wenn sich die Kirchen wirklich auf ihre Berufung in der Welt von heute besinnen wollen, dann sollte die Studie sich nicht primär auf einen Vergleich der verschiedenen konfessionellen Lösungen konzentrieren. Natürlich wird es notwendig sein, das konfessionelle Erbe der verschiedenen Traditionen zu analysieren und zu prüfen, aber es wird noch viel notwendiger sein, die Formen und Vorgänge zu beobachten und zu analysieren, durch die die verschiedenen Kirchen de facto versuchen, ihrer Aufgabe des verbindlichen Lehrens gerecht zu werden. Wie reagieren die verschiedenen Kirchen, wenn eine existentielle Frage im Bereich der Lehre auftaucht? Wo ist die Stärke und wo ist die Schwäche in ihrer Reaktion? Auf der Basis einer solchen Analyse könnten möglicherweise die unterschiedlichen konfessionellen Lösungen in einer neuen Perspektive gesehen werden.

Drei Gründe sprechen für diese mehr pragmatische Methode:

a) Sehr oft decken sich die Lehrauffassungen über die Formen verbindlichen Lehrens nicht vollständig mit der tatsächlichen Praxis. Sie wurden in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick formuliert, oft in Verbindung mit einem Entscheidungskampf zwischen Wahrheit und Irrtum. Obwohl sie zu diesem bestimmten Augenblick durchaus adäquat gewesen sein mögen, so bedeutet das nicht notwendigerweise, daß sie auch den gegenwärtigen Problemen gerecht werden. Oft benützen Kirchen de facto Formen des Lehrens, die nicht völlig den eigenen Lehrformulierungen entsprechen.

b) Wenn diese Spannung zwischen den verschiedenen Lehrformulierungen und der tatsächlichen Praxis in das Blickfeld kommt, verändert sich die Perspektive der Debatte. Die Autorität der Schrift und die Erfahrung der Kirchengeschichte werden dann nicht in erster Linie dazu benutzt, die Legitimität einer bestimmten konfessionellen Lösung zu beweisen, sondern eher um verschiedene Modelle, Formen und Weisen verbindlichen Lehrens zu entdecken, die unserer gegenwärtigen Situation angemessen sein könnten. Der Reichtum der Schrift und der Geschichte würde auf diese Weise allen beteiligten Kirchen in seiner Fülle zugänglich gemacht.

c) Die gemeinsame Analyse der gegenwärtigen Praxis und das Entdecken ihrer Stärken und Schwächen wird den Weg bereiten für eine echte Begegnung zwischen den verschiedenen Kirchen. Vielleicht werden sie ihre Lehrformulierungen und ihre Praxis revidieren, und zwar im Lichte ihrer gegenwärtigen Erfahrung. Vielleicht werden sie schrittweise eine echte ökumenische Solidarität entwickeln, wenn sie sich den Aufgaben der heutigen Welt stellen. Lehren, Strukturen und Formen, die bisher trennend gewirkt haben, werden vielleicht konvergieren.

Das Thema der Studie

Wie lehrt die Kirche verbindlich? Mit Absicht ist als Thema der Studie ein ganzer Satz gewählt worden. Damit sollte die Bedeutung des aktuellen Vorgangs des Lehrens unterstrichen werden. Aber dennoch ist die Formulierung nicht ganz vor Mißverständnissen geschützt. Was bedeuten die Ausdrücke „Kirche", „Lehren" und „verbindlich"? Bedeutet die Verwendung dieser Ausdrücke nicht schon eine Vorentscheidung für das Ergebnis der Studie? Ist damit z. B. nicht schon vorausgesetzt, daß die Kirche mit Hilfe bestimmter institutioneller Vorgänge Verlautbarungen und Instruktionen erlassen muß, die für ihre Mitglieder verbindlich sind? Für viele ist dieser Ansatzpunkt bereits fraglich. Sie bezweifeln, daß die Kirche überhaupt noch verbindlich lehren kann. Für sie erscheint eine Studie von Glauben und Kirchenverfassung von diesen Prämissen her bereits als überholt. Wir müssen daher ausdrücklich betonen, daß die Themenformulierung an sich keinerlei Definition dieser drei Ausdrücke beinhaltet. Ihre Bedeutung ist offengelassen. Ihre Erläuterung muß Teil der Studie selbst sein.

a) „Kirche": Der Ausdruck bezieht sich zugleich auf die Kirche, wie sie im Neuen Testament beschrieben, und auf die Kirche, wie sie historisch in den verschiedenen konfessionellen Traditionen verwirklicht ist. Bei der Themafrage „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" kommen zunächst die verschiedenen Gemeinschaften in den Blick, die das Evangelium zu verstehen und zu verkündigen suchen. Wenn wir der vorgeschlagenen Methode folgen, dann muß der Ausgangspunkt bei den Gemeinschaften selbst liegen, so wie sie heute sind. Zugleich wird der Ausdruck „Kirche" in der Themenfrage in einer kritischen Weise verwendet. Wie *sollte* die Kirche, so wie sie vom Heiligen Geist geschaffen ist, heute verbindlich lehren? Offenbar meint das Wort Kirche in diesem Zusammenhang nicht die organisierte Institution, sondern das ganze Volk Gottes, die glaubende und bekennende Gemeinschaft der Christen.

b) „Lehren": Dieser Ausdruck hat normalerweise den Beiklang verstandesmäßigen Erklärens in der Form von Verlautbarungen, Katechismen oder Predigten. Hier verwenden wir ihn in einem wesentlich weiteren Sinn. Die Studie wird erheben müssen, in welcher Weise und durch welche Strukturen die befreiende und heilende Kraft des Evangeliums in der Gemeinde wirksam werden kann. Lehren ist hier nicht nur der Versuch, die Wahrheit begrifflich zu verstehen und sie den Gläubigen mitzuteilen. Der Ausdruck bedeutet hier das Bemühen, das in der Kirche erforderlich ist, um das Evangelium Jesu Christi für die Kirche lebendig zu machen. Lehren kann auf vielfältige Weise geschehen: durch Erklärungen, Handlungsmodelle, Gottesdienst usw. Alle diese Weisen müssen untersucht werden.

c) „verbindlich": Dies ist sicher der gewichtigste Begriff in unserem Thema. Es liegt nicht in der Absicht der Studie, ein bestimmtes Verständnis von Autorität entweder zu kritisieren oder zu verteidigen. Ohne Zweifel haben sich der Begriff und die Praxis der Autorität in den letzten Jahrzehnten stark gewandelt. Es gibt gute Gründe für die weitverbreitete Rede von einer „Krise der Autorität". Was früher in den Kirchen als verbindlich anerkannt wurde, erscheint vielen nun als autoritär. Man hinterfragt daher Weisen verbindlichen Lehrens, die früher in den Kirchen unangefochten schienen. Man strebt nach stärkerer Beteiligung der Gemeinde an den Bemühungen, das Evangelium zu verstehen, und an den Prozessen der Entscheidungsbildung. Überkommene Formen des Lehrens, die diesem Bestreben nicht gerecht werden, werden leicht zurückgewiesen oder bleiben zumindest ohne Wirkung. Die Krise führt viele Kirchen dazu, ihrem Lehrauftrag gar nicht mehr nachzukommen. Sie fürchten sich so sehr vor Widerspruch und Verwirrung, daß sie sich lieber zurückziehen und die Entscheidung über die Wahrheit des Evangeliums dem einzelnen Priester oder gar dem einzelnen Gläubigen überlassen.

Zugleich aber verlangen viele Menschen nach einer klareren kirchlichen Orientierungshilfe in den schwierigen Problemen der heutigen Welt. Da in ihren Augen die Kirchen diese nicht mehr bieten können, wenden sie sich der Lehre der Vergangenheit zu oder aber Gruppen, die behaupten, die Wahrheit zu kennen und sie verbindlich verkünden zu können. Die Attraktion und der Erfolg von „konservativen Bewegungen" aller Art sowie das verstärkte Auftreten neuer Sekten mit messianischem Anspruch rühren zu einem großen Teil von diesem Dilemma her. Sie scheinen festen Boden zu geben in einer Welt voll von Veränderungen, unterschiedlichen Überzeugungen und Meinungen, ethischen Unsicherheiten und flüchtigen Experimenten. Man kann dieses Verlangen nach Orientierung nicht einfach als unrechtes Sicherheitsbedürfnis abtun. Die Kirchen können in ihrer Aufgabe versagen, das Evangelium in der Gemeinde lebendig zu machen. Statt Vertrauen auf Christi Verheißung und echte Verpflichtung auf seinen Ruf zu wecken, können sie in ihrer Verzagtheit beitragen zur Desintegration und Unentschiedenheit in der Gemeinde. Entschlossenheit ist erforderlich vor allem dann, wenn diese Orientierung im Lichte der missionarischen Aufgabe gesehen wird. Die Kirche sieht sich anderen Versuchen verbindlichen Lehrens gegenüber, z. B. in neu erwachenden Religionen, politischen Ideologien usw. Um eine echte Begegnung mit anderen Gemeinschaften möglich zu machen, muß das Evangelium neu ausgelegt werden. Sicher, die innerchristliche Debatte um Autorität und Autoritarismus mag vonnöten sein. Ohne Zweifel muß die Art des Lehrens das Wesen der befreienden Frohbotschaft wiederspiegeln. Zugleich aber müssen neue Arten des Lehrens gefunden werden im Hinblick auf die Begegnung zwischen dem Evangelium und anderen Kräften in der gegenwärtigen Welt.

Der Ausdruck „verbindlich" im Thema erfordert daher eine gemeinsame gründliche Reflexion. Wie kann die Frohbotschaft in einer engagierten Weise mitgeteilt werden? Wie kann die Kirche so sprechen und handeln, daß ihre Mitglieder in einer bestimmten Situation die Absicht Christi erkennen? Wie können die gegenwärtigen Arten des Lehrens verbessert, begrenzt oder durch andere ersetzt werden auf der Basis des Neuen Testamentes und der geschichtlichen Erfahrung?

Verschiedene Stadien der Studie

Die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird in verschiedenen Schritten vorgehen müssen. In einem ersten Schritt sollte die Reflexion auf regionaler und lokaler Ebene einsetzen. Wir hoffen, daß das Thema in verschiedenen Teilen der Welt aufgegriffen wird und daß Gruppen gebildet werden, die es unter dem einen oder anderen Aspekt behandeln. Das vorliegende Dokument soll Anregungen vermitteln für die Diskussion in solchen Gruppen. Es will nicht das Vorgehen dieser Gruppen festlegen oder begrenzen. Diese selbst müssen aus ihrem eigenen Kontext heraus ihre Ziele bestimmen und vor allem die Aspekte des Themas behandeln, die in ihrer eigenen Situation von besonderer Bedeutung sind.

Sobald die Studiengruppen ihre Arbeit abgeschlossen haben – vielleicht gegen Ende des Jahres 1977 –, wird die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine internationale Konsultation einberufen, in der die Arbeit der Gruppen vorgestellt und gewürdigt werden soll und die dann einen Bericht an die Kommission vorbereitet, die sich wahrscheinlich im Sommer 1978 treffen wird. Es wird die Aufgabe der Kommission sein, weitere Schritte zu planen.

Die folgenden Abschnitte sind das Ergebnis einer Konsultation, zu der das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung im Frühjahr 1976 nach Genf eingeladen hatte. Sie werden hier vorgelegt, um den regionalen und lokalen Studiengruppen die Arbeit zu erleichtern.

DOKUMENTATION DER STUDIE

1. Ziele des Lehrens in der Kirche

Um Klarheit zu erlangen, wird es notwendig sein, sich über die Ziele zu verständigen, auf die verbindliches Lehren im Leben der Kirche ausgerichtet ist. Viele verstehen die Kirche zu exklusiv als eine Gemeinschaft mit bestimmten Lehrsätzen und ethischen Geboten. Nach diesem Verständnis bedeutet verbindliches Lehren, daß diese Sätze und Gebote den Gläubigen eingeschärft und von ihnen befolgt werden. Das Amt des Lehrens mag in den verschiedenen Traditionen unterschiedlich ausgeübt werden, aber in allen Traditionen hat es mit dem Verständnis, der Erklärung und der Aneignung des Evangeliums zu tun. Von diesem Gesichtspunkt her bestehen die Unterschiede zwischen den Kirchen vor allem in den verschiedenen Lehrsätzen, die sie verkünden; Einheit kann nur dann erreicht werden, wenn diese Unterschiede überwunden sind. So erhebt sich die Frage, wie die Kirchen in ihren verschiedenen Ausformungen des Lehramtes sich auf ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums einigen können.

Aber Verstehen, Erklären und Aneignen des überkommenen Lehrgutes ist nur eine Funktion des verbindlichen Lehrens. Exklusive Betonung dieses Aspektes führt die Kirchen oft in eine reine Verteidigungsstellung. Da gewisse Lehrsätze gründlich interpretiert werden müssen, um sie der gegenwärtigen Generation verständlich zu machen, konzentriert sich die Diskussion oft in unguter Weise auf die Frage, ob diese oder jene Lehre „noch" gültig ist und ob ein Christ sie „noch" glauben müsse.

Lehren hat nicht ausschließlich mit dem rechten Verstehen zu tun. Es ist weder eine rein intellektuelle Tätigkeit noch ein Mittel, die Vergangenheit zu verteidigen und die etablierte Ordnung in der Kirche aufrechtzuerhalten. Seine Aufgabe geht viel weiter. Das allgemeine Ziel verbindlichen Lehrens ist es, unter der Führung des Heiligen Geistes die Kirche in der Wahrheit des Evangeliums zu erhalten, die sie durch das apostolische Zeugnis empfangen hat; deshalb muß Lehren sich an alle Aspekte der kirchlichen Berufung wenden. Lehren zielt auf das rechte Verständnis des Evangeliums, aber ebenso zielt es auf Orientierung in den Zweideutigkeiten der Geschichte, Unterscheidung von gut und böse, Anfechten falscher Autoritäten, Verstehen der Zeichen der Zeit im Lichte der Gegenwart Christi, Eröffnen neuer Wege der Versöhnung und Heilung, Erhalten der Einheit der Kirche.

Lehren muß die vielfältigen Mandate widerspiegeln, die der Kirche von ihrer Gründung her gegeben sind. Wir wollen einige der neutestamentlichen Formulierungen anführen, um das weite Spektrum der Ziele und Absichten aufzuzeigen, die in Betracht gezogen werden müssen:

- damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat (1Petr 2,9)
- heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: das Reich Gottes ist euch nahe (Lk 10,9)
- in seinem Namen allen Völkern die Bekehrung predigen, damit ihre Sünden vergeben werden (Lk 24,47)
- sich von den Götzen zu Gott bekehren, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten (1Tess 1,9–10)
- denn es kommt nicht darauf an, ob einer beschnitten oder unbeschnitten ist, sondern darauf, daß er eine neue Schöpfung ist (Gal 6,15)
- enthüllen, wie jenes Geheimnis Wirklichkeit geworden ist, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war (Eph 3,9)
- darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe (Mt 28,19–20)
- den Sieg Christi verkünden, den er durch seinen Tod und seine Auferstehung errungen hat über jede andere Autorität und Macht: über das Gesetz, die Sünde und den Tod (vgl. 1Kor 15)
- Gott hat uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen ... und durch uns hat er das Wort von der Versöhnung eingesetzt (2Kor 5,18–19)
- ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe (Gal 5,1).

Nur wenn die Aufgabe der Kirche heute in der Perspektive dieses weiten Spektrums von Zielen und Aufgaben gesehen wird, können die Kirchen freigesetzt werden von den Begrenzungen, die ihnen von ihrer gegenwärtigen Auffassung und Praxis von Lehre auferlegt sind.

Das Nachdenken über die Ziele verbindlichen Lehrens wird fast unvermeidlich zu der Frage nach den Grenzen der Kirche führen. Wenn die Ausübung der Lehre zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheidet, trennt sie dann unvermeid-

lich auch zwischen denen, die zur Gemeinschaft gehören, und jenen, die sich selbst als ausgeschlossen betrachten müssen?

Im Laufe der Kirchengeschichte hat sich verbindliches Lehren oft mit autoritären Maßnahmen gegen jene verbunden, die nicht bereit waren, die vorgelegte Lehre zu akzeptieren. Die Ausdrücke „Autorität" und „Verbindlichkeit" sind mit einer langen Geschichte der Gewalt und Unterdrückung belastet. Sollte also Lehren nicht mehr von „Anathemata und Exkommunikation" begleitet sein? Würden Ausdrücke wie „Häresie" und „Apostasie" nicht besser aus dem christlichen Vokabular gestrichen? Andererseits wird man sich auch wieder deutlicher bewußt, daß die Verkündigung des Evangeliums Entscheidungen verlangt, manchmal sogar trennende Entscheidungen. Klarheit kann nur durch klare Grenzen erreicht werden. Die Studie wird deshalb diese Frage von neuem prüfen müssen. Gibt es Formen verbindlichen Lehrens, die Gottes unendliche Liebe allen Sündern gegenüber widerspiegeln, und zugleich die Entschiedenheit der Wahl zwischen Wahrheit und Irrtum? Gibt es eine positive Bedeutung der Ausdrücke „Häresie" und „Apostasie"? Führt verbindliches Lehren immer zur Einheit oder kann es auch Grund für Trennungen sein? Wie können die Sorge für die Wahrheit und die Sorge für die Einheit in einer konstruktiven Beziehung zueinander stehen?

2. *Verheißungen, Quellen und Formen verbindlichen Lehrens*

„Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt." Die Kirche lebt unter dieser Verheißung. Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat, wird niemals die Gemeinde aufgeben, die er sich in der Kraft des Heiligen Geistes versammelt hat. „Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn, Jesus Christus, unserem Herrn" (1Kor 1,9).

Das Nachdenken über diese Verheißung konzentriert sich oft zu exklusiv auf die Verheißung Jesu an Petrus, wie sie Mt 16,16–18 berichtet wird. Wenn es aber um das Problem verbindlichen Lehrens geht, dann muß die ganze Spannweite der neutestamentlichen Formulierungen berücksichtigt werden. Die Verheißung der dauernden Gegenwart Christi gehört zum Wesen der Botschaft, die die Apostel verkündigt haben. Die Verheißung an die Gemeinde, die im Glauben und in der Erwartung der Vollendung im Reich Gottes versammelt ist, diese Verheißung wurde einmal der gesamten Gruppe der Jünger gegeben, dann einzelnen Jüngern und schließlich in besonderer Weise dem Petrus. Die Verheißung ist ausgedrückt in einer Vielzahl von Verheißungen.

„Der Geist wird euch in alle Wahrheit einführen." In dem Bemühen, das Evangelium zu verstehen und mitzuteilen, kann sich die Kirche auf diese Verheißung verlassen. Obwohl sie unzählige Akte des Ungehorsams und Irrtums begehen kann, wird sie doch am Ende in der Wahrheit des Evangeliums gehalten. Das Wesen der Verheißung wird in der Studie, wie sie hier vorgeschlagen wird, besondere Aufmerksamkeit erfordern. Wie verstehen die verschiedenen Kirchen die Gegenwart Christi in der Kirche? In welcher Weise verlassen sie sich auf die Verheißung, die der Kirche gegeben ist? Welchen Ausdruck muß das Vertrauen auf Christi Gegenwart heute finden?

Auf jeden Fall stimmen alle Kirchen darin überein, daß sie in ihrem Bemühen, das Evangelium zu verstehen und mitzuteilen, an verbindliche Quellen gebun-

den sind. Die Verheißung des Geistes, der in alle Wahrheit einführt, bedeutet nicht, daß die Kirchen direkte Inspiration vom Geist erhalten. Die Kirche muß auf das Zeugnis der Schrift hören und aus der Erfahrung der Geschichte lernen. Die Wahrheit, in die der Geist einführt, wird immer in Übereinstimmung sein mit dem – richtig verstandenen – Zeugnis der Schrift, und sie wird nicht der Wahrheit widersprechen, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte verkündet hat. Die Autorität der Quellen – der Schrift, der Symbola und der Bekenntnisschriften, die zu verschiedenen Zeitpunkten in der Geschichte formuliert worden sind – wird von den Kirchen unterschiedlich verstanden. Diese Frage muß deshalb geprüft werden. Wie verstehen die Kirchen die Autorität der Schrift? Welchen Wert messen sie Symbola und Bekenntnisschriften bei im Verhältnis zur Autorität der Schrift? Welches sind die verbindlichen Quellen, auf die sich die Kirchen beziehen müssen, wenn sie heute das Evangelium verstehen und mitteilen wollen?

Die Verheißung des Geistes darf nicht mißverstanden werden als eine Garantie, daß die Wahrheit automatisch ihren Weg in die Kirche finden wird. Sie legt der Kirche die Verpflichtung auf, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um authentische, verbindliche Orientierung zu ermöglichen. Jede Kirche muß erneut die Frage stellen: Welches sind die Formen, die es der Gemeinde ermöglichen, das Evangelium zu verstehen und sich von seiner Kraft leiten zu lassen? Schlechte Erfahrung mit überkommenen Strukturen hat viele Kirchen dazu verleitet, weitere Versuche zu verbindlichem Lehren und Unterweisen einzustellen. Unter Berufung auf die Verheißung des Geistes machen sie sich eine Haltung des „laissez faire" zu eigen. Aber Aufgeben ist nicht die Antwort, die verlangt wird. Die Frage ist vielmehr, welche Struktur die Gemeinschaft braucht, um offen zu sein für Verstehen und Unterweisen. Welche Dienste und Funktionen sind notwendig, um sie in die Wahrheit zu führen und in ihr zu erhalten?

Die verschiedenen konfessionellen Traditionen gehen das Problem in unterschiedlicher Weise an. Einige Kirchen legen primäres Gewicht auf die Abhängigkeit von verbindlichen Quellen und weniger auf die Interpretation und Erklärung durch einen Prozeß des Lehrens. Den Bezugspunkt für die Gemeinde stellt die enge Beziehung zur Schrift in Gottesdienst und persönlicher Frömmigkeit dar oder die Feier einer Liturgie, in der die verbindliche Lehre der Kirche enthalten ist. Durch die ständig neue Bekräftigung der verbindlichen Quellen wird die Gemeinde natürlich die heutigen Probleme in der rechten Perspektive sehen und sie im rechten Geist angehen. Andere Kirchen legen mehr Wert auf die Interpretation des Evangeliums in modernen Formen. Sie leben im beständigen Bemühen, die Botschaft des Evangeliums neu zu formulieren. Sie haben die Tendenz, sich ausdrücklich auf die Probleme zu beziehen, die in jeder neuen Generation entstehen. Für sie haben zeitgenössische Glaubensbekenntnisse, Enzykliken, Verlautbarungen zu bestimmten Anlässen usw. größere Bedeutung.

Die Kirchen unterscheiden sich auch in ihren Strukturen und Funktionen, mit deren Hilfe sie die Wahrheit in und für die Gemeinschaft festlegen. In den meisten Kirchen wird der Konsensus durch den einen oder anderen konziliaren Vorgang erreicht. Aber dieser Vorgang wird verschieden verstanden. Während für einige Kirchen die Lehrautorität den Bischöfen anvertraut ist und Konzilien als Versammlungen von Bischöfen verstanden werden, betonen andere Kirchen mehr

die Teilnahme der ganzen Gemeinschaft und eine ständig neue Vertretung der Gemeinschaft in Synoden. Während die römisch-katholische Kirche dem Amt des Bischofs von Rom als Nachfolger Petri eine besondere Rolle zuschreibt, erwarten andere Kirchen Weisung ausschließlich vom Konsens, der in konziliaren Versammlungen und Synoden erreicht worden ist. Die Kirchen unterscheiden sich auch darin, welche Rolle sie den Theologen im Prozeß des Verstehens und Artikulierens der Wahrheit zumessen. Während sie in einigen Kirchen eindeutig dem Amt der Bischöfe untergeordnet sind, spielen sie in anderen Kirchen eine entscheidende Rolle als „doctores".

Eines der Ziele dieser Studie könnte es sein, verschiedene Formen des Lehrens zu umschreiben. In welcher Weise sehen die verschiedenen Kirchen ihre Aufgabe des verbindlichen Lehrens? Welche Typen können unterschieden werden? Welche Formen sind der gegenwärtigen Situation am besten angemessen?

In diesem Zusammenhang scheinen zwei Fragen von besonderer Bedeutung:

a) *Die Rolle von Propheten im Leben der Kirche*

Das Zeugnis der Heiligen Schrift und auch die Erfahrung der Geschichte zeigen, daß sehr oft die Stimme von Propheten und Visionären vonnöten ist, um die Kirche in die Wahrheit zu führen und sie in ihr zu erhalten. Alle Strukturen und Formen können wirkungslos gemacht werden durch Ungehorsam. Führung und Unterscheidung sind Gaben des Geistes. Wie können sie Raum schaffen für prophetische Stimmen? In welchem Verhältnis stehen diese zu den gewöhnlichen Weisen des Lehrens?

b) *Die Kontinuität der Kirche und die Reformierbarkeit verbindlichen Lehrens*

Verbindliches Lehren ist mehr als ein Vorschlag; es verkündet die endgültige Wahrheit des Evangeliums. Es hat daher einen letztgültigen Charakter. Dieser Anspruch gilt auch für die Zukunft. Wenn eine Kirche verbindlich lehrt, dann erwartet sie nicht, daß ihre Lehre sich morgen als unwahr erweist. Was heute erklärt wird, wird wahr bleiben bis zur Ankunft des Reiches Gottes. Ist deshalb alles, was der Kirche als verbindlich überkommen ist, von jeder Reform ausgenommen? Die Kirchen antworten unterschiedlich auf diese Frage. Einige bauen ihre Lehre konsequent auf frühere Ergebnisse verbindlichen Lehrens auf. Andere betonen mehr die Verantwortung jeder neuen Generation, das Evangelium zu interpretieren. Wieder andere unterstreichen die Notwendigkeit, die Übereinstimmung zwischen dem alten und dem neuen Ausdruck der Lehre deutlich zu machen. Wiederum andere leiten ihre Lehre mehr unmittelbar aus den verbindlichen Quellen ab. Die Unterschiede haben letztlich ihre Wurzeln in unterschiedlichen Auffassungen vom Wesen der Verheißungen Gottes und der Kontinuität des Lebens der Kirche durch die Geschichte hindurch, eine Kontinuität, die sich aus dieser Verheißung ergibt.

3. Formen und Kontexte verbindlichen Lehrens

Im Laufe der Geschichte galt verbindliches Lehren verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens und ist in einer Vielzahl von Formen geübt worden. Einige wenige Beispiele mögen diese Vielfalt illustrieren:

(i) *Entscheidungen in wichtigen Glaubensfragen.* In bestimmten historischen Augenblicken mußte eine Entscheidung gefällt werden in einer theologischen Debatte, die das Wesen des christlichen Glaubens berührte. Es mußte eine Linie gezogen werden zwischen einer legitimen und einer illegitimen Interpretation der wahren Tradition Jesu Christi. Die Ergebnisse der frühen christlichen Konzilien sind Beispiele solcher Entscheidungen; sie versuchen nicht, eine vollständige Erklärung des christlichen Glaubens zu geben, sondern sie stellen eine verbindliche Entscheidung einer Frage dar, die als zentral und entscheidend für diesen Glauben angesehen wird.

(ii) *Umfassende Darlegungen des christlichen Glaubens.* Einige Kirchen haben ihr Verständnis des Evangeliums verbindlich zusammengefaßt und ausführliche Bekenntnisse oder Katechismen vorgelegt, an denen sich die Predigt, die religiöse Erziehung und die Pastoral orientieren müssen. Die Kirchen unterscheiden sich in dieser Hinsicht. Während einige glauben, daß die Kirche ihren Mitgliedern eine vollständige verbindliche Darlegung des christlichen Glaubens und Ethos schuldet, nehmen andere von solchen Versuchen Abstand. Sie sind der Überzeugung, daß verbindliche Erklärungen und Katechismen die Freiheit der Kirche in unzulässiger Weise begrenzen würden.

(iii) *Richtlinien für den Gottesdienst der Kirche.* In vielen Kirchen enthält die Ordnung des Gottesdienstes verbindliche Lehre. Für einige Kirchen z. B. ist die Liturgie der wichtigste Bezugspunkt (z. B. die Chrysostomos-Liturgie, das Book of Common Prayer). Die Liturgie der Kirche ist eine kraftvolle Form verbindlichen Lehrens und hat wahrscheinlich einen tieferen Einfluß auf das tatsächliche Bewußtsein der Kirche als jede andere Form. Die Glaubensbekenntnisse, die ursprünglich Erklärungen eines konziliaren Konsensus und einer konziliaren Entscheidung waren, haben durch ihre spätere Eingliederung in die Liturgie der Kirche als Doxologien noch stärkeres Gewicht bekommen. Verbindliches Lehren kann heute die Gestalt einer Liturgiereform oder der Schaffung neuer Gottesdienstformen annehmen (vgl. z. B. die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilige Liturgie).

(iv) *Richtlinien für das Verhalten und Handeln der Kirche und der einzelnen Gläubigen.* Verbindliches Lehren kann sich auf die christliche Ethik im allgemeinen oder auf bestimmte einzelne Weisen des Verhaltens und Handelns beziehen. Es kann versuchen, einen zusammenhängenden Verhaltenskodex vorzulegen oder die richtige christliche Entscheidung in bezug auf ein spezielles Problem festzulegen. Manchmal haben solche speziellen Weisungen eine typische Bedeutung, die über den konkreten Fall als solchen hinausgeht. Verbindliche Weisung in bezug auf Verhalten und Handeln ist z. B. in vielen Kanones der frühen Kirche enthalten, aber auch die Regelungen kirchlicher Disziplin, die es in vielen Kirchen gibt. Manchmal kann verbindliches Lehren die Form eines Aufrufs zu einer bestimmten Handlung annehmen (z. B. die Weigerung, den römischen Kaiser anzubeten).

(v) *Die Gestalt der kirchlichen Strukturen.* Verbindliches Lehren kann sich auch auf die Ordnung und Strukturen der Kirche beziehen. Die Aufrechterhaltung der richtigen und angemessenen Ordnung ist im allgemeinen wesentlich für das geistliche Leben der Kirche und für die Kommunikation des Evangeliums. Deshalb muß jede Kirche beständig achthaben auf die Entwicklung ihrer Ord-

nung und ihrer Strukturen. Erfüllen sie noch ihre wirkliche Intention oder haben sie sich überholt? Jede Kirche muß Wege finden, neuen Situationen gerecht zu werden. Die Frage der Kirchenordnung oder Organisation kann unter Umständen zur Lebensfrage werden, z.B. wenn die Integrität des kirchlichen Lebens gegen Kräfte verteidigt werden muß, die dem Evangelium feindlich oder schädlich sind.

(vi) *Aufdecken von Gefahren für den Glauben und Warnen vor Bedrohungen.* Verbindliches Lehren kann vor allem dann gefordert sein, wenn das authentische Zeugnis der Kirche auf dem Spiel steht: Wenn bestimmte Bewegungen die Kirche von innen oder von außen bedrohen; wenn Irrtümer entstehen und eine solche Macht erlangen, daß sie Widerstand herausfordern; wenn politische Ideologien und ängstliches Festhalten am Status quo die Verkündigung der Frohbotschaft hindern. Die Kirche muß solche Gefahren beim Namen nennen und ihre Macht entlarven. Die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche in Deutschland ist ein Beispiel dieser Form von verbindlichem Lehren.

(vii) *Verschiedene Ausdrucksformen.* Angesichts dieser Vielfalt von Zielen und Bereichen kann die Lehrautorität der Kirche in sehr vielen verschiedenen Ausdrucksformen ausgeübt werden. Zum Beispiel:

- in einer Kurzformel des Glaubens;
- einem ausführlicheren Glaubensbekenntnis;
- einer katechetischen Erklärung;
- einer Doxologie oder einem anderen liturgischen Text;
- einem Kanon oder anderen Richtlinien;
- einer Reform des Gottesdienstes oder der Kirchenordnung;
- einer Solidaritätserklärung oder einer Verurteilung.

Die Ausdrucksformen können sich auch hinsichtlich des Grades der Verbindlichkeit unterscheiden, den sie beanspruchen. Manchmal geschieht die Ausübung verbindlichen Lehrens ausdrücklich oder zumindest einschlußweise im Namen letztgültiger Autorität. In diesem Falle stellt die Entscheidung die Mitglieder der Kirche vor eine Situation des „Entweder-Oder", in der eine klare Antwort erforderlich ist. Wer die Entscheidung akzeptiert, gehört zur Kirche; wer sie nicht annimmt, wird ausgeschlossen oder als ein solcher betrachtet werden, der sich selbst ausgeschlossen hat. Ein Beispiel für Entscheidungen mit diesem Anspruch sind Konzilserklärungen, die mit einem „Anathemata" versehen sind. Verbindliches Lehren kann aber auch weniger beanspruchen. Es kann Orientierung anbieten und klärende Perspektiven einbringen. In diesem Zusammenhang sollte betont werden, daß die Kirchen mehr und mehr davon Abstand nehmen, sich mit dem Anspruch letztgültiger Autorität zu äußern. Sie ziehen es vor zu appellieren, vorzuschlagen, anzuregen, zu mobilisieren. Oft legen sie Studiendokumente vor und laden ihre Mitglieder ein, sich in einem gewissen Rahmen an der Diskussion zu beteiligen. Die Bedeutung dieses Wandels in der Ausübung verbindlichen Lehrens könnte in der hier vorgeschlagenen Studie eigens untersucht werden.

Schließlich ist es wichtig, verschiedene Ebenen des kirchlichen Lebens zu unterscheiden. Was erfordert verbindliches Lehren auf der universalen Ebene, auf der regionalen und nationalen Ebene, in bestimmten lokalen Situationen? Der Aus-

druck „verbindliches Lehren" klingt nach universaler Gültigkeit. Wenn die Kirche verbindlich lehrt, muß die Entscheidung für alle einzelnen Gemeinden gleich gültig sein. Aber wie kann solches verbindliches Lehren auf der universalen Ebene ausgeübt werden? Wie kann es der großen Vielfalt von Situationen und Bedingungen gerecht werden? Die Aufgabe ist nicht die gleiche in jeder Situation; die Herausforderungen sind unterschiedlich und erfordern unterschiedliche Antworten von seiten der kirchlichen Lehre. Zum Beispiel wird die Herausforderung eines afrikanischen Landes mit starker Betonung seiner Eigenständigkeit nach Inhalt und Form eine andere Antwort erfordern als die Herausforderung eines europäischen Landes, das nach der marxistisch-sozialistischen Ideologie regiert wird. Auch die Formen und Verfahren des Lehrens können je nach der Situation unterschiedlich sein. Verbindliches Lehren in einer bestimmten Situation kann paradigmatische Gültigkeit für die ganze Kirche gewinnen (z.B. die Barmer Erklärung). Aber eine solche universale Qualität stellt sich erst im Laufe der Zeit heraus. Zunächst antwortet die Lehre auf eine bestimmte, konkrete Situation. Zugleich muß die Kirche in ständiger Sorge sein um ihre Einheit als eine universale Gemeinschaft. Es muß deshalb eine Antwort gefunden werden auf die Frage, wie die Wahrheit des Evangeliums auf universaler Ebene verbindlich ausgesagt und interpretiert werden kann. Wie können Einsichten, die aus unterschiedlichen Situationen gewonnen werden, zusammengestellt werden? Wie kann verbindliche Weisung für alle Kirchen formuliert werden? Welche Organisationsformen sind nötig, um dieser Aufgabe gerecht zu werden (Rolle der Konzilien, Rolle des Papstes usw.)? Das Verhältnis zwischen Lehren auf der lokalen und Lehren auf der universalen Ebene wird besondere Aufmerksamkeit erfordern.

4. Verifizierung und Rezeption verbindlichen Lehrens

Auf welche Weise wird Lehre in der Kirche verbindlich? Wie kann die richtige Weisung von Irrlehre unterschieden werden? Gibt es Kriterien, nach denen die Qualität von Lehre bemessen werden kann?

Obwohl der Kirche die Verheißung gegeben ist, daß sie in alle Wahrheit eingeführt wird, bedeutet jeder Versuch verbindlichen Lehrens die Gefahr des Irrtums oder zumindest der Verdrehung der Wahrheit. Der Anspruch letztgültiger Verbindlichkeit garantiert noch nicht die Wahrheit der Lehre. Sie kann sich als falsch oder mißverständlich erweisen. Die Quelle des Irrtums kann bei denen liegen, die die Lehre vortragen, oder bei der Gemeinde, die unfähig ist, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Die Kirchen verhalten sich angesichts dieses Problems der Verifizierung und Rezeption unterschiedlich. Für einige Kirchen kommt es auf den Akt der Lehrverkündigung an; für sie ist die Lehre verbindlich, die in einem bestimmten Vorgang formuliert und von den zuständigen Organen verkündet worden ist (z.B. rechtmäßig versammelte Konzilien; der Papst, wenn er „ex cathedra" und „ex sese non consensu ecclesiarum" lehrt; Gründer und prophetische Führer unabhängiger Kirchen usw.).

Für andere Kirchen kommt es auf die Rezeption jeder Lehre durch die Gemeinschaft an. In ihren Augen muß jede neue Einsicht und jede neue Lehre ihre Echtheit darin beweisen, daß sie von der Gemeinde angenommen, erprobt und

gutgeheißen wird. Diese Unterschiede sind eine Folge des unterschiedlichen Verständnisses vom Wesen der Verheißung, die der Kirche gegeben ist, und im allgemeinen Unterschiede auf dem Gebiet der Ekklesiologie.

Bei der Frage der Verifizierung und Rezeption werden folgende Überlegungen zu berücksichtigen sein:

(i) Die Lehre wird verbindlich durch die Kraft des Heiligen Geistes. Im Akt der Lehrverkündigung kann die Kirche auf die Gegenwart des Geistes bauen, aber die Kraft ist nicht in ihrem Besitz. Lehren ist ein Glaubensakt, der durch einen Glaubensakt verstanden und angenommen werden muß. Die Kraft des Geistes muß sich zeigen; es gibt keine unfehlbaren Kriterien von außen, die – entweder vorher oder im Akt der Lehrverkündigung selbst – sicherstellen, daß der Geist die Lehre inspiriert. Letztlich kann nur der Geist selbst die Lehre verifizieren und rechtskräftig machen.

(ii) Jedes Lehren muß in den Quellen verwurzelt sein, die für die Kirche verbindlich sind. Lehren wird nie eine neue Offenbarung oder eine neuartige Inspiration sein. Sie muß mit dem apostolischen Zeugnis übereinstimmen, wie es in der Tradition überliefert ist. Dieser verbindliche Bezugspunkt ist ein Kriterium für die Beurteilung der Wahrheit und Gültigkeit der vorgelegten Lehre. Sowohl jene, die die Lehre verkünden, als auch die, welche sie annehmen, müssen sich diesem Kriterium unterwerfen. Sie müssen sich gebunden fühlen, die Lehre im Licht der Tradition zu verifizieren. Da die Interpretation der Tradition letztlich auch vom Beistand des Heiligen Geistes abhängt, gewährt auch dieses Kriterium keine vollkommen eindeutige Sicherheit. Sicherheit bleibt ein Akt des Glaubens, sowohl für jene, die lehren, als auch für die, die empfangen.

(iii) Lehre wendet sich an die Gemeinschaft und muß von der Gemeinschaft rezipiert werden. Lehre hat nur dann ihre Intention erfüllt, wenn die Gemeinschaft sie sich zu eigen gemacht hat und sie diese in die Wahrheit führt. In allen Traditionen ist deshalb der Prozeß der Rezeption von großer Bedeutung. Die Frage erhebt sich aber, welche Rolle dieser Prozeß bei der Verifizierung der Lehre spielt. Inwieweit kann man sagen, daß die Wahrheit einer Lehre sich daran erweist, ob sie von der Gemeinschaft angenommen oder verworfen wird? Es gibt die Möglichkeit, daß jene, die mit dem Anspruch verbindlichen Lehrens auftreten, in Wirklichkeit fehlgehen. Es gibt auch die Möglichkeit, daß die Mehrheit der Kirchen eine falsche Lehre als verbindlich annehmen. In einem bestimmten Augenblick der Geschichte wurde die Lehre des Konzils von Nizäa nur von einer Minderheit akzeptiert! Obgleich also der Rezeptionsprozeß keine letzte Sicherheit garantiert, so stellt er doch eine Gelegenheit dar, die Gültigkeit der Lehre durch den Glauben und durch die Erfahrung der Kirche zu prüfen. Rezeption darf nicht mißverstanden werden als eine demokratische Mehrheitsentscheidung, die der Wahrheitsfindung dienen soll. Die Gemeinschaft, die die Lehre annimmt, ist selbst an die verbindlichen Quellen gebunden. Die Wahrheit, die angenommen werden soll, ist schon in der Kirche lebendig, und die Gemeinschaft hat deshalb die Möglichkeit, die richtige Antwort zu finden. Die Diskussion, die durch verbindliches Lehren ausgelöst wird, kann neue Aspekte eröffnen und in der Folge zu Modifikationen dessen führen, was vorgelegt wurde.

(iv) Die Gültigkeit verbindlichen Lehrens kann beurteilt werden im Lichte der Früchte, die es hervorbringt. Gelingt es der Lehre, der Freiheit des Evan-

geliums Raum zu schaffen? Zerstreut sie die Gefahren, die den Glauben der Gemeinschaft bedroht hatten? Führt sie zur Einheit und Gemeinschaft, die sie erreichen wollte? Oder führt sie zu neuen Formen des Legalismus, zu neuem Götzendienst, zu neuen Trennungen? Bedeutsam für den Rezeptionsprozeß in der Kirche ist auch die Unterscheidung zwischen kurzfristigen und langfristigen Wirkungen einer Lehre.

Negative Wirkungen verbindlichen Lehrens können zu einer Zeit sichtbar werden, wenn die Lehre schon fest im Glaubensbewußtsein der Kirche verankert scheint. Die veränderte geschichtliche Situation kann Schwächen bestimmter Formulierungen aufdecken, die zunächst gar nicht sichtbar waren. Es stellt sich also die Frage, ob verbindliche Lehre nur einmal oder nicht vielmehr beständig von der Kirche angenommen werden muß.

5. Kritische Beurteilung der konfessionellen Lösungen

Die Studie muß zu einer kritischen Beurteilung der verschiedenen konfessionellen Lösungen führen. Jede Kirche muß ihr Verständnis verbindlichen Lehrens überprüfen und die Effektivität ihrer Praxis untersuchen. Wird sie dem Mandat gerecht, das ihr aufgetragen ist? In welcher Hinsicht bleibt sie hinter ihrer Berufung zurück?

Alle Kirchen sind sich tatsächlich bewußt, daß ihre Formen verbindlichen Lehrens zu einem gewissen Ausmaß in einer Krise sind. Die Praxis zeigt Schwächen in ihrem Vorgehen. Jede Kirche könnte von der anderen lernen, und es ist wichtig für alle, daß nicht nur ein Dialog, sondern ein wirklicher Erfahrungsaustausch in Gang kommt. Offenheit allerdings ist auf diesem Gebiet besonders schwierig, da für viele Kirchen die Weise der Ausübung der Autorität fast zu einem Symbol ihrer konfessionellen Identität geworden ist.

Zwei Grundüberlegungen könnten der kritischen Beurteilung zugrunde liegen: die Wurzeln in der Geschichte und die Angemessenheit gegenüber den Erfordernissen der gegenwärtigen Zeit.

(i) Jede Kirche muß sich selbst fragen, bis zu welchem Grad ihre Art des Lehrens theoretisch und praktisch ihre Wurzeln in bestimmten Situationen der Vergangenheit hat. Ohne Zweifel geht die Art des Lehrens in vielen Kirchen auf die Erfahrung in einer bestimmten Situation zurück. Jede Kirche muß sich die Frage stellen, ob sie Gefangene dieser Situation oder ob sie frei ist, den Anforderungen einer veränderten Welt zu entsprechen. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen:

a) Inwieweit ist die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil auf den Kulturkampf des 19. Jh. zurückzuführen?
b) Inwieweit ist die synodale Struktur der reformierten Tradition das Ergebnis des Widerstandes gegen die Autorität des Papstes und zugleich die Parallele zu Regierungsformen der Stadtstaaten des 16. Jh.?
c) Inwieweit ist der Kongregationalismus der baptistischen Kirchen die Frucht einer Reaktion gegen die Unterdrückung durch etablierte Mächte?
d) Inwieweit ist die entscheidende Rolle des Patriarchen in der Kimbangu-Kirche die institutionalisierte Kopie der Rolle des Gründerpropheten?

(ii) Bei der Überprüfung der Art ihres verbindlichen Lehrens und Unterweisens muß jede Kirche sich auch fragen, inwieweit sie den Erfordernissen der gegenwärtigen Situation Raum gibt. Unter vielen anderen könnten z. B. die folgenden Fragen gestellt werden:

a) Inwieweit ist die Gemeinde am Prozeß des verbindlichen Lehrens beteiligt?
b) Inwieweit hat die Kirche der Versuchung zum Kleinmut nachgegeben?
c) Inwieweit trägt die Art des Lehrens der großen Vielfalt von Situationen Rechnung?
d) Inwieweit stehen die Bemühungen um verbindliches Lehren auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens in Verbindung miteinander?

6. Verbindliches Lehren in ökumenischer Solidarität

Wie können die Kirchen einander näherkommen? Wie können sie gemeinsam in der Welt von heute Zeugnis geben von derselben Frohbotschaft? Letztlich werden dies die Fragen sein, auf die sich die Studie konzentrieren muß. Sehr oft entdecken die Kirchen, daß sie in ihren Antworten auf neue, zeitgenössische Probleme zu sehr ähnlichen Lösungen geführt werden. Sie unterscheiden sich weniger in der Substanz ihrer Antwort als vielmehr in der Art und Weise, wie sie diese finden. Manchmal, in lebenswichtigen Situationen, haben Kirchen oder zumindest Christen, die Mitglieder verschiedener Kirchen sind, die Verpflichtung gespürt, ihren Kirchen verbindliche Lehre vorzulegen. Die Barmer Erklärung ist ein Beispiel für einen solchen ökumenischen Durchbruch.

Solche gemeinsamen Perspektiven in der Frage der Lehre haben sich als eine der wichtigsten Triebkräfte der ökumenischen Bewegung erwiesen. Da in vielerlei Hinsicht das Evangelium durch die verschiedenen Kirchen auf die gleiche Weise verkündet wurde, mußte man daraus nicht schließen, daß die Kirchen einander tatsächlich viel näherstehen, als sie bereit waren zuzugeben? Mußten sie dann nicht ausdrücklich versuchen, eine Gemeinschaft zu bilden, in der sie gemeinsam die Herausforderungen der gegenwärtigen Zeit reflektieren und einander in ihrer Lehre beistehen konnten?

Die Erfahrung der Bekennenden Kirche in Deutschland war ohne Zweifel von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der ökumenischen Bewegung. Sie hat die noch zurückhaltende Gemeinschaft der Kirchen vor die endgültige Wahl zwischen Wahrheit und Irrtum gestellt. Die ökumenische Bewegung mußte sich klar werden, ob sie nur ein Forum für Austausch und gegenseitige Bereicherung sein wollte oder ob sie in ihren Entscheidungen und Verlautbarungen darauf abzielen wollte, die Kirche zu sein. In dem Moment, als sie ihre Solidarität mit der Bekennenden Kirche zum Ausdruck brachte, wurde in einem gewissen Sinn ökumenisch Lehrautorität ausgeübt.

Die Frage erhebt sich dann, wie die gemeinsame Ausübung von Lehrverantwortung bewußt gefördert werden kann. Drei Überlegungen mögen in dieser Hinsicht von Bedeutung sein:

a) Wenn Kirchen ihre Glaubensüberzeugungen formulieren, dann sollten sie die Lehre anderer Kirchen besser berücksichtigen. Der Beratungsprozeß vor der Verkündigung einer Lehre sollte immer als ein ökumenischer Prozeß aufgefaßt werden. Wenn er auf die konfessionelle Gemeinschaft beschränkt bleibt, wird die

Debatte Aspekte außer acht lassen, die von entscheidender Bedeutung sein können. Dasselbe gilt für den Rezeptionsprozeß.

b) Es besteht immer die Möglichkeit, daß in einer bestimmten Situation eine Kirche die Wahrheit in einer Weise zum Ausdruck bringt, die für alle Kirchen gültig ist. In einem solchen Falle erfordert es die ökumenische Solidarität, daß andere Kirchen dieser Stimme ihre Zustimmung geben und sie sich zu eigen machen. Die ökumenische Bewegung hat die Aufgabe, Lehre von Kirche zu Kirche zu vermitteln.

c) Kann schließlich die ökumenische Gemeinschaft als solche den Kirchen und ihren Mitgliedern verbindliche Lehre vorlegen? Das offizielle Selbstverständnis der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen kennt diese Möglichkeit nicht. Aber könnte es nicht doch geschehen, daß angesichts einer besonders schwerwiegenden Herausforderung die Kirchen gemeinsam in einer Weise reagieren, die unwiderstehlich auf seiten der Kirchen einen Rezeptionsprozeß erfordert? Sollten die Kirchen nicht versuchen, auf diese Weise gemeinsam zu reagieren? Die Frage ist offen und ist vielleicht eine der dringendsten Angelegenheiten, mit der sich die hier vorgeschlagene Studie beschäftigen muß.

7. Postskriptum: Der Zusammenhang dieser Studie mit früheren Arbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Vier frühere Studien sollten zum Thema des verbindlichen Lehrens in der Kirche herangezogen werden.

a) *Die Tradition und die Traditionen*

Zwischen der Dritten und der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund und Montreal beschäftigten sich zwei Theologische Kommissionen mit dem Thema „Tradition". Auf der Vierten Weltkonferenz in Montreal (1963) behandelte eine der Sektionen diesen Problemkreis. Es gelang ihr, die Beziehung zwischen Schrift und Tradition in einer Formulierung auszudrücken, die weite Anerkennung fand:

Wir möchten deshalb das Problem „Schrift und TRADITION", oder besser: das Problem „TRADITION und Schrift" in unserer heutigen Situation neu durchdenken. Die folgenden Aussagen schienen uns eine gute Möglichkeit, diese Frage in neuer Sprache zu formulieren, und wir möchten sie deshalb als unseren Vorschlag unterbreiten. Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unseren Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die geoffenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. So können wir sagen, daß wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist. TRADITION in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen. (Montreal 1963, Sektion II, S. 43 f.)

Die Konferenz behandelte auch die Weise, in der die Schrift innerhalb der Tradition der Kirche interpretiert wird. In diesem Zusammenhang stellte sich unvermeidlich die Frage nach verbindlichem Lehren. Im Blick auf die „Schlüssel der Interpretation" heißt es im Bericht:

Das Problem wird in den verschiedenen Kirchen auf verschiedene Weise gelöst. In einigen konfessionellen Traditionen gilt als hermeneutisches Prinzip, daß jeder Teil der Schrift im Lichte der ganzen Schrift ausgelegt werden müsse. In anderen wird der Schlüssel in dem gefunden, was als Zentrum der Heiligen Schrift betrachtet wird, und je nachdem wird die Betonung hauptsächlich auf die Inkarnation oder die Versöhnung und Erlösung, die Rechtfertigung aus Glauben, die Botschaft vom nahen Gottesreich oder die ethischen Lehren Jesus gelegt. In anderen wird das Kriterium in dem gesehen, was die Schrift unter der Führung des Heiligen Geistes zum Gewissen des einzelnen sagt. In der orthodoxen Kirche wird der hermeneutische Schlüssel im Bewußtsein der Kirche gefunden, wie es insbesondere durch die Väter der Kirche und in den ökumenischen Konzilien zum Ausdruck kam. In der römisch-katholischen Kirche findet sich der Schlüssel im „depositum fidei", dessen Wächter das kirchliche Lehramt ist. In wieder anderen Traditionen sind es die Glaubensbekenntnisse, ergänzt entweder durch Bekenntnisschriften, durch Definitionen ökumenischer Konzilien oder durch das Zeugnis der Väter, die als richtiger Schlüssel zum Verstehen der Schrift betrachtet werden. Auch wenn in manchen konfessionellen Traditionen das hermeneutische Prinzip außerhalb der Schrift gefunden wird, wird doch nirgends gesagt, daß diese Autorität dem zentralen Inhalt der Heiligen Schrift gegenüber ein Fremdkörper sei. Sie wird im Gegenteil gerade darum als hermeneutisches Prinzip angenommen, weil sie den Schlüssel zum Verständnis dessen bietet, was in der Schrift gesagt wird. (Montreal 1963, Sektion II, S. 45)

Die Debatte in Montreal führte folgerichtig zu einer Studie über „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung". Der Bericht über diese Studie lag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung in Bristol 1967 vor. Er untersucht zunächst einige Einzelaspekte dieses Problems, um dann auf die Beziehung zwischen der Bibel und dem Reden und Wirken der Kirche einzugehen. Bemerkenswert knapp formuliert er:

Das Verhältnis zwischen biblischer Exegese und dem Reden und Wirken der Kirche ist jedoch ein indirekter Prozeß, der nicht durch methodische Regeln bestimmt werden kann. Die Ergebnisse der Exegese direkt in die Lehre und Praxis der Kirche zu übernehmen, ist kaum möglich oder wünschenswert. Aber es ist wichtig, daß eine kontinuierliche und erkennbare Wechselwirkung bestehen sollte zwischen einer in verantwortungsvoller Weise durchgeführten Exegese und dem Wirken der Kirche, ihrem Gottesdienst und ihrer Lehre. (Bristol 1967, Beiheft 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau", Stuttgart 1967, S. 54)

Von diesem Bericht angeregt, beschloß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sich der Frage der Autorität näher zuzuwenden und eine Studie über die „Autorität der Bibel" zu beginnen. Der Bericht, der der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (1971) vorgelegt wurde, bringt einige Klarstellungen im Hinblick auf den Begriff der Autorität im Zusammenhang mit der Bibel, auf das Problem der Verschiedenheit innerhalb der Bibel und

schließlich auf die Rolle des Heiligen Geistes im Prozeß der Interpretation der Bibel. Gerade die dort ausgesprochenen Gedanken ließen eine ausführlichere Diskussion des verbindlichen Lehrens in der Kirche notwendig erscheinen.

b) *Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist*

Im Jahre 1971 beschloß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, eine Studie unter dem Thema „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" zu beginnen. Ein Jahr später erging eine Einladung an die Mitgliedskirchen, die mit den folgenden Worten beginnt:

Die Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung hat beschlossen, Christen in vielen Ländern und Kirchen einzuladen, sich an dem Bemühen um eine soweit wie möglich gemeinsame Aussage über den Glauben und die Hoffnung zu beteiligen, die uns in Christus geschenkt sind, über das Heil Gottes, das wir in unserem Gottesdienst bekennen und das wir in Wort und Tat zu verkünden suchen. (Protokoll des Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, Utrecht 1972, S. 33, engl.)

Die Studie sollte in zwei Phasen vorgehen. Zunächst sollte die Kommission Bekenntnisse des christlichen Glaubens sammeln, die aus verschiedenen konkreten Situationen kommen. Später sollten diese verschiedenen Versuche verglichen und ihre gegenseitige Beziehung diskutiert werden. Seitdem ist die Studie weitergegangen. Verschiedene Kirchen und viele Gruppen von Christen haben sich beteiligt und sind der Einladung gefolgt, so daß auf der Versammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra (1974) eine erste Würdigung der eingegangenen Berichte möglich war.

Im Laufe der Studie ist es mehr und mehr klar geworden, daß der Versuch, den christlichen Glauben zu formulieren, unweigerlich die Frage nach den Wegen und Mitteln des Lehrens in der Kirche aufwirft. Wer ist berechtigt, für die Kirche zu sprechen? In welcher Weise muß das Evangelium ausgedrückt werden, damit es von der Kirche angenommen wird? Angesichts der Dringlichkeit dieser Fragen erklärte der Arbeitsausschuß auf seinem Treffen in Sagorsk (1973):

Die Ergebnisse der Studie . . . werden die Kommission ohne Zweifel zwingen, bei Gelegenheit von neuem eine Reihe traditioneller theologischer Probleme anzugehen . . ., z.B. die Lehrautorität der Kirche und das Magisterium in den verschiedenen Traditionen. Die Antworten, mit denen zahlreiche freie Gruppen von ihrer Hoffnung Rechenschaft geben, könnten sehr wohl zeigen, daß traditionelle Diskussionen über das Magisterium bei weitem nicht nur von theoretischem Interesse sind, sondern akute und dringende pastorale Probleme berühren. (Protokoll des Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, Sagorsk 1973, S. 39)

c) *Konzilien und konziliare Gemeinschaft*

Im Jahre 1963 begann die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Studie über „Konzilien der frühen Kirche und die ökumenische Bewegung". Die Studie diente einem doppelten Zweck. Einerseits sollte sie die Autorität der dogmatischen Entscheidungen der frühen Konzilien für die Kirchen heute erheben. Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Konzil von Chalcedon und seiner

Rezeption in den Kirchen gewidmet (vgl. Ecumenical Review, Vol. XXII, 4, 1970). Andererseits versuchte die Studie, ein deutlicheres Bild von den Mitteln und Vorgängen zu gewinnen, durch welche die frühe Kirche verbindliche Entscheidungen fand; sie sollte prüfen, ob die frühe Kirche in diesem Fall in irgendeiner Weise als Modell für die Zukunft dienen könnte.

Im Laufe der folgenden Jahre erweiterte sich der Horizont dieser Studie. Aufgrund der bis dahin vorliegenden Ergebnisse rief die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala die Kirchen auf, sie „sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann" (Sektion I, Abschn. 19). Diese Formulierung führte die Debatte in eine neue Richtung. Die Vision eines zukünftigen Konzils diente nun dazu, gemeinsam die „Einheit, die wir suchen" in den Blick zu nehmen. Die Einheit, welche die noch getrennten Kirchen erreichen sollen, wurde als eine „konziliare Gemeinschaft" beschrieben, d. h. eine Gemeinschaft, die im gegebenen Fall fähig ist, ein Konzil abzuhalten. Nach ausführlichen Debatten nahm die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi folgende Erklärung an:

Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) 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. (Nairobi 75, Sektion II, 3, Frankfurt/M. 1976)

Um diese Vision Wirklichkeit werden zu lassen, müssen die Kirchen ihr Verständnis von Autorität und verbindlichem Lehren klären. Konzilien werden einberufen, um die Kirchen zu lehren und zu leiten. Was ist ein wahres Konzil? Wie muß es beschaffen sein, um seinem Lehrauftrag in verantwortlicher Weise gerecht zu werden? Wie können noch getrennte Kirchen gemeinsam beginnen, in dieser Richtung tätig zu werden?

d) *Das Amt*

Seit vielen Jahren schon ist die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit Studien über das Amt der Kirche beschäftigt. Im Jahre 1974, auf ihrem Treffen in Accra, hat sie eine Erklärung angenommen, die verschiedene Aspekte der theologischen Diskussion über das Amt darstellt. In der Folge haben der Zentralausschuß (1974) und die Vollversammlung in Nairobi (1975) beschlossen, diesen Text allen Mitgliedskirchen vorzulegen und sie um offizielle Reaktionen zu bitten.

Die Erklärung behandelt folgende Fragen: die Beziehung zwischen dem ordinierten Amt und der Gemeinschaft, die Apostolische Sukzession, die Ordination, das Amt in der Praxis heute, Wege zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter.

Die Erklärung definiert die „wesentliche und spezifische Funktion des besonderen Amtes" in der Kirche mit folgenden Worten:

die christliche Gemeinschaft durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes zu sammeln und aufzuerbauen und das liturgische und sakramentale Leben der eucharistischen Gemeinschaft zu leiten (Accra 1974, Beiheft 27 zur „Ökumenischen Rundschau", Korntal 1975, S. 112, Abschn. 15).

So spielt, nach dieser Erklärung, das Amt eine besondere Rolle in dem Prozeß des verbindlichen Lehrens in der Kirche. Der Text gibt einige Hinweise auf diese Rolle, ohne sie im einzelnen zu beschreiben. Haben alle Amtsträger dieselbe Aufgabe, oder gibt es verschiedene Rollen für Bischöfe und Presbyter? Inwieweit und auf welche Weise sollten Amtsträger ihre Lehrverantwortung gemeinsam ausüben? Welche Rolle spielen Amtsträger, besonders Bischöfe und unter ihnen Bischöfe bestimmter Sitze, im konziliaren Prozeß? Inwieweit ist die verbindliche Lehre der Kirche für jeden einzelnen Amtsträger verbindlich? Welche Rolle spielen außergewöhnliche prophetische Ämter im Prozeß des verbindlichen Lehrens?

Alle diese Fragen sind in dem Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nur kurz angeklungen und werden in Zukunft aufgegriffen werden müssen.

Chronik

Im Mittelpunkt der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Genf vom 10.–18. August standen die Sicherung des Fortbestandes des Ökumenischen Instituts Bossey bis Februar 1978, die Planung einer Militarismus-Konsultation für 1977, die Aufnahme der Arbeit der Entwicklungsbank, die Verabschiedung von Resolutionen zu politischen Fragen und Ausgabenkürzungen in Höhe von 1,5 Millionen Franken. Generalsekretär Dr. Philip Potter wurde für weitere fünf Jahre in seinem Amt bestätigt (vgl. den Bericht S. 513 ff.).

Der ÖRK hat die neue Zusammensetzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe mit der römisch-katholischen Kirche bekanntgegeben. Dem 18 Personen zählenden Gremium gehört auch der hannoversche Landesbischof Prof. D. Eduard Lohse an.

Zusammen mit Vertretern von Mitgliedskirchen aus den Signatarstaaten des Helsinki-Abkommens über die Verwirklichung der Schlußakte veranstaltete der ÖRK vom 24.–28. Juli ein internationales Kolloquium in Montreux.

Die geschichtliche Bedeutung der Leuenberger Konkordie wurde auf einer ersten Delegiertenversammlung der reformatorischen Kirchen in Europa betont, die vom 10.–16. Juni in Sigtuna (Schweden) stattfand. Von den 89 beteiligten Kirchen haben bisher 69 lutherische, reformierte und unierte Kirchen die Konkordie unterzeichnet.

Zum neuen Patriarchen der Äthiopischen Orthodoxen Kirche ist in Addis Abeba der 58jährige Priester Makulu Wolde Mariam gewählt worden. Er tritt die Nachfolge des von der Militärregierung im Februar abgesetzten Patriarchen Tewoflos an, über dessen Schicksal nichts Genaues bekannt ist.

Die Synode der Koptischen Kirche hat es abgelehnt, an der Amtseinführung des neuen Patriarchen teilzunehmen, da dies gegen den im Jahre 1959 getroffenen Vertrag zwischen der Koptischen und Äthiopischen Kirche verstoße. Dieser Vereinbarung zufolge hätte die Koptische Kirche von der Wahl des neuen Patriarchen verständigt werden müssen. Die Koptische Kirche hält die Absetzung des Patriarchen Tewoflos für unrechtmäßig.

Zum zweiten Panorthodoxen Theologenkongreß vom 19.–29. August trafen sich Vertreter aller orthodoxen Theologischen Fakultäten im orthodoxen Zentrum von Penteli bei Athen, der unter dem Thema „Die Theologie der Kirche und ihre Verwirklichung" einer Standortbestimmung der orthodoxen Theologie diente (Bericht folgt im nächsten Heft).

Die Vorbereitung der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juni 1977 in Daressalam stand im Vordergrund der Beratungen seines Exekutivausschusses, der vom 23.–28. August in Uppsala zusammentrat.

Vom 25.–31. August fand die 13. Weltkonferenz der Methodisten in Dublin statt, an der rund 500 Delegierte aus 87 Ländern teilnahmen. Evangelisation und soziale Aktion wurden erneut als Schwerpunkte methodistischen Wirkens in Kirche und Öffentlichkeit bestätigt. Ein wichtiges Ereignis war die Beteiligung der Delegierten an dem großen „Friedensmarsch" in Dublin.

90 evangelikale Theologen aus 17 europäischen Ländern gründeten auf einer Konferenz in Löwen Ende August die „Europäische Gemeinschaft evangelikaler Theologen".

Auf ihrer Sitzung vom 13./14. Juli wählte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) Bischof Josef Brinkhues (Alt-Katholische Kirche) und Seminardirektor Dr. Rudolf Thaut (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland) in den Vorstand.

Das zweite theologische Gespräch zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR fand vom 13.–16. September in Erfurt unter dem Thema „Das Reich Gottes als gegenwärtige und zukünftige Herrlichkeit" statt.

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise (AÖK) hat sich mit einem offenen Brief an das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und den Deutschen Evangelischen Kirchentag mit der Bitte gewandt, wieder einen „ökumenischen Kirchentag" durchzuführen, und von beiden Gremien eine offizielle Absage erhalten. Ein Kongreß zu Fragen der Entwicklungshilfe in frühestens zwei Jahren wird auf absehbare Zeit die einzige ökumenische Großveranstaltung sein.

Von Personen

Frank Northam, der fast 30 Jahre lang Finanzdirektor des ÖRK war und im Juni in den Ruhestand trat, übernimmt die ständige Vertretung des Weltrates methodistischer Kirchen beim ÖRK.

Bischof Dr. Friedrich Hübner, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, vollendete am 25. Juni sein 65. Lebensjahr.

Prof. Ernst Käsemann, der bis 1974 den Lehrstuhl für Neues Testament in Tübingen innehatte und viele Jahre aktiv am ökumenischen Gespräch teilnahm, wurde am 12. Juli 70 Jahre alt.

Dr. Reinold von Thadden-Trieglaff, Gründer des Deutschen Evangelischen Kirchentages und langjähriges Mitglied im Zentralausschuß des ÖRK, beging am 13. August seinen 85. Geburtstag.

Altpräses D. Ernst Wilm, Mitbegründer und Ehrenpräsident der Konferenz Europäischer Kirchen, wurde am 27. August 75 Jahre alt.

Altbundespräsident Dr. Dr. Gustav Heinemann, der auch in der ökumenischen Bewegung jahrzehntelang mitgearbeitet hat, starb am 7. Juli im Alter von 76 Jahren.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, ist am 24. Juli im Alter von 62 Jahren gestorben.

Der Kirchengeschichtler Prof. D. Hermann Sasse, der in den Anfängen der ökumenischen Bewegung u. a. auch als Herausgeber des Berichtsbandes von Lausanne 1927 hervorgetreten ist, starb am 8. August in North Adelaide (Australien) im Alter von 81 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 20. August 1976)

Heiner Grote, „Ökumenische Summe der Würzburger Synode", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 3, Mai–Juni 1976, S. 45–48.

„Der Beweis, daß die Würzburger Synode tatsächlich ein die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland längerfristig bestimmendes Ereignis war und ist, bleibt noch zu erbringen. Aber es gibt doch etliche Anzeichen dafür, daß im Geiste der Synode und im Sinne ihrer Dokumente weitergearbeitet und ein möglichst großer Teil des katholischen Kirchenvolkes erreicht werden soll" (S. 45). Wie mag die „ökumenische Summe" der Synode aussehen? War es „die besondere Bedeutung" von Ökumene, weshalb dieses Thema so vielfach thematisiert worden ist, oder ist dieser Sachverhalt eher als „Ergebnis eines bloßen Kompromisses zwischen Ökumenefreunden und Ökumenegegnern" (S. 45) zu werten? Auffällig war, „daß die am ökumenischen Geschäft maßgeblich Beteiligten jeweils über eine ausgebaute Konzeption für Gegenwart und Zukunft der christlichen Ökumene verfügten" (S. 45) und daß von diesen Konzepten „die von Bischof Heinrich Tenhumberg schon verschiedentlich umschriebene ökumenische Konzeption in Würzburg verhältnismäßig stark durchgedrungen ist" (S. 46), deren Reiz darin zu liegen scheint, „daß sie die Gestalt der künftigen Kirche einigermaßen unbestimmt und offen läßt und die Union nur eben als eine körperschaftlich-vielgestaltige andeutet" (S. 46). Aber neben „allem, was hier und heute aus katholischer Sicht ökumenisch bejaht und gutgeheißen werden kann" und was demgemäß in den Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit" eingegangen ist, sind „die Aussagen unter dem Vorzeichen Nein" nicht zu übersehen, die „Bestandteil anderer Papiere wurden" (S. 46), so die eingeschränkte Wertung des ökumenischen Gottesdienstes und mehr noch das wenig Aufgeschlossene, was zur begrenzten Eucharistiegemeinschaft und zur Teilnahme von Katholiken am Abendmahl gesagt wurde, wenngleich „pastorale und kirchenpolitische Klugheit" sich geraten sein ließ, „die lehramtliche Türe nicht gänzlich zuzuschlagen und bei einer noch etwas offeneren Handhabung in den Gemeinden nicht immer gleich nach dem Kadi zu rufen. Eine Formel für die bundesdeutschen Verhältnisse ... könnte lauten: eucharistische Gastbereitschaft *nein*, wo sie Erlebnis einer in sich schon bestehenden Gemeinschaft von Christen ist; eucharistische Gastbereitschaft *ja*, sobald sie katholische Einheit zu fördern vermag" (S. 47). Daß die Würzburger Synode ferner „den ‚Problemkreis Katechese und Religionsunterricht' nicht zu einem Felde des ökumenischen Aufbruchs hat werden lassen" und daß "auch die Bemühungen nicht weniger Synodaler gescheitert sind, ‚die im konfessionellen Religionsunterricht erwünschte Information' über andere Kirchen von einem qualifizierten Vertreter der anderen Konfession erteilen zu lassen" (S. 47), gehört ebenfalls zum Bild. Diese ökumenischen Barrieren sind nicht wegzudiskutieren, ebensowenig wie gegenüber dem Beschluß „missionarischer Dienst an der Welt" die Frage, „ob die Akzente, die gesetzt wurden, wirklich der Lage von heute gerecht werden" (S. 48). „Um so bereitwilliger aber wird man studieren, was der Beschluß ‚Unsere Hoffnung' an neuen Anregungen bringt" (S. 48). Er, wie auch die gesamte Atmosphäre in Würzburg, dazu die Tatsache, daß es zwar „Professoren, Prälaten und Weihbischöfe gab, die Ökumene sagten, aber etwas anderes meinten", daß aber „weit mehr als die Hälfte der Laien und Seelsorgs-

geistlichen und einige gediegene Ökumeniker ein waches, praktisch-ökumenisches Gespür bewiesen" – dies alles zusammengenommen berechtigt zu dem Fazit, „daß die Würzburger Synode noch ein merkliches Stück ökumenischer gesonnen war, als ihr eigenes Ökumene-Papier und die sonstigen ökumenisch bedeutsamen Äußerungen vermuten lassen" (S. 48).

Weitere Titel dieses der Würzburger Synode gewidmeten Heftes:

„Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit." Theologisches Grundsatzdokument, S. 49–60;

Reinhard Frieling, „Katholische und ökumenische Hoffnung. Zum theologischen Grundsatzdokument", S. 61–64.

Zum Thema „Römisch-katholische Kirche und innerdeutsche Ökumene" außerdem:

Richard Boeckler, „Interkommunion und Einheit", Lutherische Monatshefte, Nr. 8, August 1976, S. 421–423;

„Zuerst selbstkritische Prüfung". Gespräch mit *Erzbischof Dr. Degenhardt,* Paderborn, Lutherische Monatshefte, Nr. 7, Juli 1976, S. 371–375.

N. A. Sabolotski, „Askese als christlicher Beitrag zur Veränderung der Situation", Stimmen der Orthodoxie, Heft 5/1976, S. 21–30.

„Die Askese zielt direkt und zunächst darauf hin, die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zur Annahme der göttlichen Gnade zuzubereiten und sie zu einem Organ zu machen, das gehorsam und hilfreich für den Empfang und die Verwirklichung des ‚ewigen Lebens' in der menschlichen Persönlichkeit ist" (S. 21). Nach orthodoxem Verständnis ist sie „unumgängliche Notwendigkeit für jeden Christen zu jeder Zeit". – „Die Askese bleibt wirkungslos ohne die Unterstützung der Gnade und ohne die Erfassung des Zieles christlichen Lebens" (S. 22). – So sehr diese Grundeinsichten auch den Charakter heutiger Askese ausmachen: die allerorts verbreitete Säkularisierung, die „dem Christen den Faktor ‚Welt' reliefartig ins Bewußtsein hebt", sie erfordert „eine Akzentverschiebung zugunsten einer Askese in der Welt" (S. 23). – Welt dabei nicht verstanden im Sinne „der Gesamtheit aller Leidenschaften", sondern als „die Schöpfung Gottes, für die Gott vorsorgend denkt, um deretwillen sich der Sohn Gottes inkarnierte und Mensch wurde, die den Nachfolgern Christi als Erbteil überlassen wurde und in der der Heilige Geist wirkt" (S. 23). Eine solche Sicht kommt nicht ganz unvorbereitet für die russische asketische Interpretation: „Der heilige Tichon Sadonski, der ehrwürdige Seraphim von Sadow, die Starzen der Einöde von Optina und andere russische Glaubensmänner maßen der Welt eine hohe Bedeutung bei, in der man sogar ‚Schätze' sammeln konnte" (S. 23). Aber die „neue" Askese als „Beitrag zur Veränderung der Situation" greift darüber hinaus: die Welt stellt sich ihr nicht als etwas rein Statisches dar, als Bereich, als bloßes „Kampffeld für die christlichen Werke", sondern sie tritt dem Christen entgegen „in der Dynamik der Entwicklung und Vervollkommnung, im Offenbarwerden des Guten" (S. 23). „Die Liebe zu Gott und zum Nächsten wird dann wirksam im Sinne einer bestimmten Veränderung einer politischen, sozialen, ökonomischen oder kulturellen Situation" (S. 26). Und „ein guter Christ bedeutet: ein guter Familienvater, ein wohlgesonnener Nachbar, ein beispielhafter Produktionsarbeiter oder Angestellter, ein seinem Beruf ergebener Arzt, Pädagoge oder Wissenschaftler zu sein. Der christlichen Pflicht in unseren Tagen zu genügen heißt, ein konsequenter Kämpfer für den Frieden, die Gerechtigkeit und den echten Fortschritt zu sein" (S. 25). „Es geht um das säkulare Gute!" (S. 23). Dementsprechend „sollte der Ak-

zent nicht so sehr auf das Apostolat, sondern auf den Dienst gelegt werden. Moderne Askese heißt ungeteilte Hingabe des eigenen Lebens für die Familie, innerhalb der gesellschaftlichen Beziehungen, für den Nächsten, für seine Stadt, für das Vaterland und schließlich für die ganze Welt" (S. 25). „Neue Askese" – dazu allerdings „muß präzisierend gesagt werden, daß sich das ‚neue' nur auf die Methode, auf die Mittel des christlichen asketischen Beitrages in der Welt bezieht. Weil sich die Mittel eher mit den inneren Prinzipien der Askese assoziieren als mit ihren äußeren Formen, werden zur Klärung der modernen Askese Fragen wie folgende relevant: ‚Wohin steuert die Seele, was will sie, wovon lebt sie?' ... Die moderne Askese weitet gewissermaßen den Gottesdienst auf alle Ebenen des Lebens und des Handelns der Christen aus" (S. 30).

Muhammad S. Abdullah, „Christlich-islamischer Ökumenismus aus der Sicht des Islam", Una Sancta, Nr. 2, 1976, S. 163–170.

„Die Toleranz, die der Koran vermittelt und die dem Muslim das Tor zum interreligiösen Ökumenismus öffnet, die ihm die Zusammenarbeit mit Anhängern anderer Religionsgemeinschaften ermöglicht, ist eine Toleranz, die leidend unter der Zerspaltenheit der Menschheit die Leidenschaft für die Wahrheit des exklusiven Gottes bewahrt und bejaht und die zugleich im Namen des universalen Gottes den Andersdenkenden, ja selbst den Gegner anerkennt" (S. 167). Diese Grundhaltung – eine Voraussetzung des muslimischen Dialogs mit Christen und Juden – ist von jüdischen und christlichen Gesprächspartnern des Islam noch keineswegs erkannt und gewürdigt worden. Der exklusive Absolutheitsanspruch der Religion Mohammeds läßt Christen und Juden eher zweifeln, ob nicht doch der Anspruch des Islam, die abschließende Offenbarung der göttlichen Wahrheit zu sein, deren letzter Prophet Mohammed sei, dem ökumenischen Gedanken entgegensteht" (S. 164). So haben Christen wie Juden die eigentliche Glaubensverwandtschaft, geschweige denn die Gesprächsintention der muslimischen Partner noch längst nicht realisiert. Die berühmte Formulierung der „shahada": „Es gibt keinen Gott außer Gott" zielt nicht auf Bekehrung, nicht auf Konvertitenmacherei – angewandt auf die Missions- und Dialogsituation besagt sie vielmehr: „Erinnerst Du dich noch, daß es keinen Gott gibt außer Gott?" (S. 164). Al-Ghazzali, der große arabische Reformator, pflegte seine Schüler von muslimischer Toleranz zu überführen: „Würdest Du z. B. aufgefordert, anstelle des muslimischen Bekenntnisses die nicht gebräuchliche Formel zu sprechen: ‚Es ist kein Gott außer Gott und Jesus ist der Apostel Gottes', so würdest Du aufschreien und sagen, das sei die Formel der Christen... Und doch ist diese Formel wahr und der Christ ist weder ihretwegen noch wegen seiner anderen Glaubensartikel verabscheuungswürdig" (S. 166). Im Sinne orthodox-islamischen Selbstverständnisses liegt der Dialog, „weshalb der Islam das Prinzip der Bekehrung Andersgläubiger nicht kennt" (S. 164). „Gewisse politisch motivierte Ausuferungen der Reislamisierung" solle man „nicht überbewerten" (S. 167), stärker beachten aber die Dialoggrundsätze des islamischen Weltkongresses und der Weltmoslemliga. Unumgänglich sei „ein gewisses Umdenken der christlichen Ökumeniker", vor allem was die Zielsetzungen des Dialogs und die Vorstellung vom muslimischen Gesprächspartner betrifft: „Mit welchem Islam will man sprechen? Mit den Sufis, weil die Mystik eine bequeme Brücke sein könnte; mit synkretistischen Gruppen und Bewegungen, die insbesondere in der Konvertitenszene angesiedelt sind; mit den sogenannten ‚aufgeklärten' Moslems, bei denen man voraussetzt, daß sie – von Europa

angekränkelt – für ihren Glauben nur noch ein nachsichtiges Lächeln haben? – Wer den Dialog mit dem Islam wirklich will, für den kann nur die Orthodoxie als Gesprächspartner in Frage kommen, denn sie verkörpert den Reichtum, die ganze Fülle, die Geschichte, die Schwächen und die Stärken des Islam gleichermaßen... Selbst wenn es gewissen Ökumenikern unbequem sein sollte, muß gesagt werden, daß ein Dialog, der an der Orthodoxie vorbeigeführt wird, keine Zukunft hat" (S. 171).

Das Thema Christentum, Judentum, Islam ist gegenwärtig ein vielbeachteter Diskussionspunkt. Das genannte Una Sancta-Heft ist diesem Problemkreis gewidmet. Ferner:

Eberhard Bethge, „Christlicher Umgang mit jüdischer Tradition", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 6, Juni 1976, S. 198–207.

James E. Biehler, „Christian Humanism confronts Islam: Shifting the Qur'an with Nicholas of Cusa", Journal of Ecumenical Studies, No. 1, Winter 1976, S. 1–14.

Concilium, Heft 6/7, 1976: „Christen und Muslime".

Gerhard Fritz, „Christen im sozialistischen Burma", Das Wort in der Welt, Heft 4/1976, S. 6f.

„Burma ist ein buddhistisches Land. So wie die goldene Schwedagon Pagode weit sichtbar die Stadt Rangoon überragt, so ist auch der Buddhismus die beherrschende religiöse Kraft im Lande" (S. 6). Die 1 Million Christen, davon 280 000 Katholiken, bilden eine kleine Minderheit in der 30 Millionen Bevölkerung, meist Angehörige der Zentralburma umgebenden nicht-buddhistischen Bergvölker, besonders der Karen; denn in den buddhistischen Hochzentren Zentralburmas waren weder der katholischen Mission noch auch den protestantischen Missionaren nennenswerte Erfolge beschieden gewesen. Seit 1974 haben die protestantischen Kirchen – den größten Teil der Protestanten bilden die baptistischen Gemeinden – „im ‚Burmesischen Rat der Kirchen' eine Plattform für gemeinschaftliches Handeln nach innen und außen" (S. 6). Was man hier anstrebt, ist laut Verfassung die „organische Einheit aller Kirchen in Burma", dies allerdings im Kontext der burmesischen Situation, in der weniger die buddhistische Umwelt zum Problem wird („zu den Buddhisten unterhält man vom Rat der Kirchen freundliche Beziehungen und sucht wenn möglich die Zusammenarbeit", S. 7) als vielmehr die politisch-soziale Situation dieses im sozialistischen Sinne regierten Landes. Hatte man es doch hinnehmen müssen, daß die Regierung, nach dem „Grundsatz der strikten Trennung von Religion und Politik" (S. 6), die Verstaatlichung der christlichen Schulen und Krankenhäuser vornahm und daß bereits 1960 „die Ausweisung aller ausländischen Missionare, die nach 1949 ins Land gekommen waren", verfügt wurde. Alle diese einschneidenden Veränderungen haben das Wachstum der burmesischen Kirchen nicht hindern können, von denen beispielsweise die baptistische Kirche 1974 einen Zuwachs von 10 000 getauften Mitgliedern verzeichnen konnte. Aber Arbeitsprogramm und Prioritätenliste haben sich geändert. In einem Land, „das zu den 18 ärmsten Ländern der Erde gehört", dem „‚der burmesische Weg zum Sozialismus' bisher keine durchgreifenden Verbesserungen gebracht hat", wo „Inflation und Preiserhöhungen, Schwarzmarkt, Mißwirtschaft und Korruption den dringend benötigten wirtschaftlichen Aufschwung verhindern", in diesem Land mit seiner Armut und seinen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problemen hat der Rat der Kirchen „den Entwicklungsaufgaben Priorität eingeräumt" (S. 7). Dazu kommt

die besondere Zurüstung der Laien, die am ehesten im Ringen um Entwicklung eine wirksame Arbeit werden leisten können. Ein Erwachsenenalphabetisierungsprogramm für die Minderheitengruppen in den Bergen, wo 75% der Bevölkerung weder schreiben noch lesen kann, dazu Kurse für Laien und Pastoren, „um sie mit der Entwicklungsproblematik und ihrer Überwindung vertraut zu machen" (S. 7) – das sind herausragende Beispiele der Arbeitsweise des burmesischen Kirchenrates. Dazu kommt die Verbindung zur ökumenischen Weltgemeinschaft: „Selbst wenn wir keine ausländischen Mittel bräuchten – so U Ba Hymin, der Präsident des Burmesischen Rates der Kirchen – wir würden doch darum bitten, und wenn es möglich wäre, wieder Missionare zu bekommen, würden wir um einen oder zwei bitten ..., weil dies ein Hinweis auf die Gemeinschaft der Kirche ist. Es darf keine Isolierung, es darf kein Inseldasein in der Kirche geben" (S. 7).

Weitere Beiträge zur Missionsarbeit Junger Kirchen:

„Der Dienst des Pfarrers in der Evangelisation in Indien." Arbeitsergebnisse des Fortbildungskurses am United Theological College Bangalore, 2.–10. Mai 1974, Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation, Nr. 7/8, Juli/August 1976, S. 2–11.

George Todd, „Mission and Justice. The Experience of Urban and Industrial Mission", International Review of Mission, Juli 1976, S. 251–261.

Richard V. Pierard, „Social Concern in Christian Missions", Christianity Today, No. 19, June 1976, S. 7–10.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Anthony Chullikal, „The Christian Community as Reconcilor: Development of World Peace and Social Justice", Centro pro Unione, No. 9/1976, S. 5–10.

M. J. Le Guillou OP, „Principe apostolique et principe impérial. Quelques réflexions sur le sens de la primauté romaine aux premiers siècles", Istina, No. 2, April–Juni 1976, S. 142–153.

Hans Hebly, „Religionsfreiheit, der Ökumenische Rat der Kirchen und die UdSSR", Glaube in der 2. Welt, Nr. 7–8/1976, S. 2–14.

Frederick Herzog, „Theologisches Gewissen im Zwiespalt. Hartford-Aufruf und Boston-Erklärung in ihrer Wirkung", Evangelische Kommentare, Nr. 8, August 1976, S. 451–454.

Dow Kirkpatrick, „Liberation Theologians and Third World Demands. A Dialogue with Gustavo Gutiérrez and Javier Iguiñiz", The Christian Century, No. 17, May 12, 1976, S. 546 bis 460.

Hans Küng, „Für die Frau in der Kirche. 16 Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft", Publik-Forum, Nr. 14, 16. Juli 1976, S. 16f.

Jan Milič Lochman, „Um eine christliche Perspektive für die Menschenrechte", Reformatio, Nr. 7/8, Juli/August 1976, S. 410–422.

Johannes Lütticken OSB, „Die Ehe im anglikanisch/römisch-katholischen Dialog", KNA-Ökumenische Information, Nr. 31, 28. Juli 1976, S. 5–8.

Jürgen Moltmann, „Ökumene unter dem Kreuz. Vom ökumenischen Dialog über das Kreuz zur Ökumene unter dem Kreuz", Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 13, 1. Juli 1976, S. 146 bis 149.

Jack R. Sibley, „The Meaning of Mary for Modern Man", Religion in Life, No. 2, Summer 1976, S. 174–183.

Theo Sundermeier, „Südafrika: Kirche zwischen Tradition und Revolution",

Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 7, Juli 1976, S. 309–320.

J. M. R. Tillard OP, „‚Ministère' ordonné et ‚Sacerdoce' du Christ", irénikon, No. 2, 1976, S. 147–166.

Nachträge zur Nairobi-Literatur:

(vgl. ÖR 25, 1976, Heft 2, S. 323–326 und Heft 3, S. 435)

Johannes Althausen, „Wo steht die ökumenische Bewegung?", Standpunkt, Heft 6, Juni 1976, S. 158–160.

Christianity and Crisis, No. 1, February 2, 1976, S. 2ff.: *Arthur J. Moore*, „Nairobi: Consolidation and Catching Up"; *Robert McAfee Brown*, „A Personal Account: The Meaning of Nairobi"; *Margaret Mead*, „Notes on Nairobi".

Diakonie, Heft 2, März/April 1976: *Hans-Joachim Hofmann*, „Die Ernte von Nairobi: Ein Paket mit Hausaufgaben für die Gemeinden", S. 94–97; *Hans Thimme*, „Standort im ökumenischen Geschehen nach Nairobi", S. 83 bis 88.

David E. Jenkins, „Nairobi and the Truly Ecumenical: Contribution to a discussion about the Subsequent Tasks of the WCC", Ecumenical Review, No. 3, July 1976, S. 276–285.

Emmanuel Lanne, „Points chauds de la Ve Assemblée mondiale du Conseil Oecuménique des Eglises à Nairobi", Revue Théologique de Louvain, No. 2, 1976, S. 196–209.

J. Robert Nelson, „Ecumenism as the Quest for Life. A ‚Zoetic' Interpretation of the Fifth Assembly of the WCC", Journal of Ecumenical Studies, Winter 1976, No. 1, S. 162–169.

„Ökumenische Manöverkritik nach Nairobi", Herder-Korrespondenz, Heft 7, Juli 1976, S. 339–341.

Neue Bücher

NAIROBI '75

Lukas Vischer, Veränderung der Welt – Bekehrung der Kirchen. Denkanstöße der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1976. 111 Seiten. Kart. DM 9,80

Man kann nicht gerade sagen, daß die Nairobi-Nacharbeit bei uns auf vollen Touren liefe, und wer den Vergleich mit früheren Vollversammlungen des ÖRK anstellt, wird für dieses zögernde Verhalten auch einen plausiblen Grund finden: „Die Fünfte Vollversammlung ist schwieriger zu interpretieren als ihre Vorgänger" (S. 8). Ihr Inhalt läßt sich weniger nach großen Problemen, Programmen und Empfehlungen beurteilen – lag er doch „ausschließlich in der Begegnung, dem Austausch, den Debatten, der Erfahrung der Gemeinschaft, der gemeinsamen Feier und der gemeinsamen Arbeit" (S. 8). Wer aber vermag die dabei gewonnenen Einsichten, die zunächst so wenig greifbar sind, zu thematisieren, rezeptionsfähig, umsetzbar, dramatisierbar zu machen! Was Nairobi an Themen angesprochen hat, umgreift ein weites Feld: Christusbekenntnis, konziliare Gemeinschaft, interreligiöser Dialog, dazu die Fragen der Erziehung und der Menschenrechte, des Rassismus und des Sexismus, der Wirtschaftsstrukturen und der lebensfähigen Gesellschaft. Aber wo liegen die theologischen Schwerpunkte? Welches sind Themen, die eine erfolgreiche Weiterarbeit erwarten lassen, welches Problem-

stellungen, die erst durch weitere Entwicklungen Kontur und Gestalt erhalten werden? Um die Richtung des Weiterdenkens zu finden, braucht es eine sachkundige Führung, wie sie Lukas Vischer hier in vier Beiträgen bietet, die, „als Berkelbach van der Sprenkel Lectures an der Universität von Utrecht vorgetragen" (S. 12), den Kirchen die Problemfelder weiteren ökumenischen Bemühens abstekken. Wer die großen Perspektiven erkennen will, wer analysieren will, was sich verbirgt hinter den Begriffen „gemeinsames Zeugnis" (S. 13–37), „Dialog" (S. 39–58), „gerechte, lebensfähige und partizipatorische Gesellschaft" (S. 59–81) und wer sich schließlich vom Zielgedanken einer „konziliaren Gemeinschaft" (S. 83–106) die Kategorien des ökumenischen Handelns an die Hand geben lassen will: hier, in Vischers knappen und prägnanten Interpretationen, findet er jedesmal den genauen Frageansatz, die gehörige Begriffsanalyse, die historische Einordnung und die weiterführende Perspektive. Die beste Einführung und zugleich der beste Kommentar zu den Nairobi-Dokumenten!

Richard Boeckler

Paul-Werner Scheele, Nairobi – Genf – Rom. Die Weltchristenheit vor und nach der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 13.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1976. 198 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der Verfasser, Weihbischof und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, erweist sich in den vorliegenden Aufsätzen und Vorträgen als verständnisvoller Gesprächspartner des Ökumenischen Rates. Vom Einheitssekretariat delegiert, hat er selbst an der Vollversammlung in Nairobi teilgenommen, deren Vorgeschichte, Verlauf und Probleme biblisch-systematisch untersucht, auf die zugrundeliegende Intention befragt und in den Kontext des zwischenkirchlichen Dialogs gestellt. Dabei weiß er sich nicht als distanzierter Zuschauer, sondern als Weggefährte der ökumenischen Gemeinschaft „in der Wüste", um „einander nach Kräften zu helfen: daß einer den anderen verstehe, daß einer des anderen Last trage, daß einer der Nächste, der Bruder des anderen sei und alle zusammen als eine ‚völlig verpflichtete Gemeinschaft' leben" (S. 7).

Das geschieht nun keineswegs undifferenziert oder nur im Spannungsbogen wohlwollender Brüderlichkeit. Mehrfach betont der Verfasser, es sei erforderlich, „daß *alle ihr Eigenstes* in die gemeinsame Bemühung einbringen . . . 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" (S. 69). So werden denn auch die katholischen Bedenken oder Unterschiedenheiten jeweils deutlich angemerkt und zur Sprache gebracht, ob es sich nun um Themen wie Einheitsverständnis, Lehramt oder Kirchenbegriff handelt. Der entscheidende Eindruck für den Leser bleibt aber letztlich der spürbare Wille zur Gemeinsamkeit, das Festhalten an den miteinander gemachten geistlichen Erfahrungen und der Vorsatz, auf dem eingeschlagenen Weg voranzuschreiten. Das macht dieses Buch gerade in dieser Zeit angeblich rückläufigen Interesses der katholischen Kirche an der ökumenischen Bewegung zu einer so ermutigenden Lektüre. In der Nacharbeit von Nairobi – in den theologischen Fachkreisen ebenso wie in den Gemeinden – sollte diese maßgebliche katholische Stimme nicht überhört werden.

Kg.

Peter Beyerhaus / Ulrich Betz (Hrsg.), Ökumene im Spiegel von Nairobi '75. Durch die Wüste zur Welteinheit. (TELOS-Dokumentation 903.) Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1976. 376 Seiten. Kart. DM 12,80.

Dieses Buch schließt die im Auftrag des Theologischen Konventes der Konferenz Bekennender Gemeinschaften veröffentlichte „Trilogie zum Weg der Ökumene" ab. Auch die ersten beiden Bände „Bangkok '73 – Anfang oder Ende der Weltmission?" (1973) und „Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? – Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrates" (1975) sind in dieser Zeitschrift angezeigt worden (vgl. ÖR 4/1973 S. 566 bzw. 4/1975 S. 507 ff.). Insbesondere auf die letztgenannte Besprechung von Hendrikus Berkhof sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen, da das dort Gesagte weithin auch für den vorliegenden Nairobi-Band gelten dürfte.

Zugegeben: Die Herausgeber Professor Peter Beyerhaus (zugleich auch Hauptautor) und Pastor Dr. Ulrich Betz haben sich ihre Aufgabe nicht leicht gemacht. Sie haben das Material vor, in und nach Nairobi in vollem Umfang zugrunde gelegt und gründlich studiert. Das zeigt sich schon in der Gliederung der Arbeit: I. Das Problem der Fünften Vollversammlung, II. Die ökumenische Schau im Programm von Nairobi, III. Die Vollversammlung spricht, IV. Das Gesamtergebnis von Nairobi, V. Ökumene nach Nairobi. Ein Bildteil und sorgfältige Register schließen sich an.

Einzelne Stimmen anderer Autoren, die nicht unmittelbar zu den von den Herausgebern vertretenen Gruppen gehören, wie H. Dietzfelbinger, H. O. Wölber, R. Slenczka und H. Eßer, werden zusätzlich zu Gehör gebracht, allerdings nicht zur kritischen Korrektur, sondern als Bestätigung der eigenen Wertung und Beurteilung von Nairobi. Für Beyerhaus steht nämlich lapidar fest (und wird dann auch in einer neuen Frankfurter Erklärung vom 13. März 1976 durch die bekennenden Gemeinschaften und evangelikalen Missionen artikuliert), „daß in Nairobi keine wirkliche Wende eingetreten ist" (S. 267). Nach wie vor habe eine säkular verstandene Welteinheit den Vorrang vor dem Reich Gottes gehabt, politische und soziale Aktionen hätten das von der Christenheit geforderte biblische Zeugnis überdeckt oder verdrängt. „Die durch den Genfer Kurs bedrohte Einheit des ÖRK ist in Nairobi erhalten und gefestigt worden, ohne daß Genf diesen seinen Kurs zu verändern brauchte!" (S. 291). Erreicht sei dieses Ergebnis durch gruppendynamische Methoden, wie denn überhaupt nach Meinung von Beyerhaus geschickte Manipulationen seitens des Stabes und der Konferenzleitung eine große Rolle in Nairobi gespielt haben. Selbst in dem von den meisten Berichterstattern positiv gewerteten Begriff der „Spiritualität" sieht Beyerhaus „ein neues, in hohem Maße bedenkliches und gefährliches Element" (S. 169), das die Klarheit der biblischen Botschaft verwische und zur Erreichung der unbiblisch-synkretistischen Ziele des ÖRK mißbraucht werde.

Im Grunde genommen ist nach Beyerhaus die Fehlentwicklung der modernen ökumenischen Bewegung schon von ihren Anfängen durch die Verquickung mit der „One World-Idee" angelegt, die seit dem 18. Jh. in mancherlei Formen zutage getreten ist – eine „dämonische Versuchung der Kirche" (S. 311), der die Ökumene zumindest seit Neu-Delhi 1961 in zunehmendem Maße erlegen sei.

Man mag gegen solche Geschichtstheorien mit Recht begründete Einwendungen erheben, während die grundsätzlich negativen Deutungstendenzen des ökumenischen Geschehens im großen wie im kleinen, von denen die Darstellung beherrscht ist, zum energischen Widerspruch heraus-

fordern. Man würde es sich aber sicher zu leicht machen, das Buch wegen solcher offenkundiger Mängel, die auch zahlreiche faktische Angaben betreffen, als unbeachtlich aus der Hand zu legen. Nach einem Wort von Augustin sollte in jedem Irrtum auch die verborgene Wahrheit erkannt werden, und von ihr ist in diesem vielleicht zunächst so ärgerlichen Buch manches enthalten, was des Nachdenkens und kritischer Selbstprüfung wert ist. Denn daß es den Herausgebern und Autoren letztlich um das reine, unverkürzte Evangelium geht, sollte gewiß nicht bestritten werden. Freilich hätte man sich gewünscht, daß dieses für die Ökumene so lebensnotwendige Anliegen nicht durch starre Voreingenommenheit und unsachliche Polemik um seine Wirkung gebracht worden wäre.

Kg.

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Heinrich Tenhumberg / Hans Thimme (Hrsg.), Kirchen im Lehrgespräch. Luther-Verlag, Bielefeld / Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1975. 76 Seiten. Kart. DM 7,50.

Die vorliegende Schrift – die zweite in dem vor einigen Jahren begonnenen Dialog zwischen der Diözese Münster und der Evangelischen Kirche von Westfalen – hilft „den Punkt zu fixieren, an dem gegenwärtig die Annäherung unserer Kirchen vor der Notwendigkeit steht, Antworten zu finden und Klärungen herbeizuführen" (S. 76). In einigen kontroversen Lehrpunkten ist heute „ein erhebliches Maß an Übereinstimmung erreicht", so daß „schon jetzt ein bestimmtes Maß von Kirchengemeinschaft möglich und gegeben ist" (S. 73 f.). In der Lehre von der Kirche, dem kirchlichen Amt und den Sakramenten dagegen zeigen sich „weiterhin Lehrunterschiede von größerem Gewicht" (S. 74). Ist beim „derzeitigen Stand des Lehrgesprächs" die Möglichkeit eucharistischer Gemeinschaft näher gerückt? Die Dialogpartner, die in dieser Schrift das Feld der hauptsächlichen Kontroverslehren abgeschritten haben – Schrift und Tradition, Gnade und Werk, Kirche, Sakramente, Amt, gottesdienstliches und christliches Leben – erklären: „Beide Kirchen gehen davon aus, daß Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft einander bedingen. . . . Wo die übrigen Elemente der kirchlichen Gemeinschaft fehlen, kann auch keine eucharistische Gemeinschaft bestehen. Es ist jedoch zu fragen, ob alle Elemente in voller Ausprägung und höchster Dichte gegeben sein müssen, damit die volle eucharistische Gemeinschaft verwirklicht werden kann" (S. 74 f.). Unabhängig davon gilt jedoch der pastorale Grundsatz: daß „bei besonderen Notlagen in einzelnen Fällen die Zulassung zum Abendmahl bzw. zur Eucharistie einzelnen Gliedern der jeweils anderen Kirche nicht versagt bleiben solle". Sie „regelt sich nach den Ordnungen der Kirchen" (S. 75).

Richard Boeckler

Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1975. 392 Seiten. Leinwand mit Schutzumschlag DM 38,—.

Es ist keine Frage: durch dieses Buch hat die Ekklesiologie, die theologische Selbstbesinnung über die Kirche, eine wesentliche Bereicherung erfahren. Einmal schon durch den Begriff des „Messianischen", dann wegen der Entschlossenheit, mit der Moltmann die trinitarische Grundlage der Ekklesiologie, insbesondere unter pneumatologischem Aspekt, aufschließt und nicht zuletzt, als Folge dieses umgreifenden Fundamentes, wegen des Einbezuges der welthaften und gesellschaftlichen Dimension der Kirche (vgl. etwa S. 145 ff., 316 ff.). Darüber hinaus wird dem Leser, der Absicht des Verfas-

sers entsprechend (S. 14), während der Lektüre eine krönende Zusammenschau der Moltmannschen Theologie geboten.

Der imponierenden Verarbeitung einer immensen Vielfalt historischer und zeitgeschichtlicher Probleme entspricht Sprache, Diktion und Organisation dieses Buches: es wirkt trotz seiner Fülle stilsicher und souverän. Naturgemäß wird aber gerade hier die Kritik einsetzen und anfragen, ob nicht da und dort die Problemlage zu sehr vereinfacht würde und komplexe Sachverhalte mit einleuchtenden Formulierungen eher zugedeckt als erhellt werden. Der knappe Raum gestattet nur stichwortartige Andeutungen: reicht die trinitätstheologische Begründung aus (S. 66 ff.)? Wird die Deutung der Sendung des Geistes als „Sakrament des Reiches" (S. 224 ff.) vor Mißverständnissen gesichert, und wird die Bedeutung der reformatorischen Auffassung von den „Zeichen der Kirche" zugunsten berechtigter Anliegen nicht doch nivelliert? Wo bleibt ein echter Begründungsraum für das Kirchenrecht und die Amtslehre (S. 322 ff.)? Ist im Zuge des bedeutsamen Neuansatzes im Verhältnis zwischen dem Evangelium und den Religionen (S. 171 ff.) der Synkretismusvorwurf gegen Pannenberg und andere durch das eigene Postulat eines „buddhistischen ... Christentums" nachhaltig genug begründet? Warum wird im § 5 „Das Reich Gottes in Gegenwart und Zukunft" das Problem eschatologischer und realer Utopie unterschlagen?

Man könnte mit Fragen durchaus noch fortfahren. Sie verweisen jedoch nur darauf, wie reich an neuen Aspekten diese Ekklesiologie ist: sie provoziert auf eine solche Weise zu neuem Nachdenken über die Kirche, daß sie unwillkürlich wichtige Einsichten neu produziert. Überdies darf nicht unterschlagen werden, daß der Autor zu einer Reihe von Grundproblemen äußerst erhellende Überlegungen liefert, wovon hier nur wenige angeführt werden können. So steht neben dem schon erwähnten Neuentwurf über die „Religionen" eine hervorragende Darstellung des Verhältnisses „Kirche–Israel" (S. 153 ff.); viel verdankt man auch seiner Durchleuchtung von „Kirche im Bann der ‚Zeichen der Zeit'" (S. 53 ff.). Vor allem aber steht seine Grundthese zur Debatte, die er so formulieren kann: „In den Bewegungen der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt findet die Kirche sich selbst und entdeckt sich in ihren umfassenden Lebenszusammenhängen" (S. 81). Hier wird nicht nur eine neue Dimension von Kirche konzipiert, sondern die Theologie als Ganze auf den Plan gerufen – das Ringen um die Verifizierung eines solchen Satzes wird sich lohnen und auch die ökumenische Diskussion auf neue Grundlagen stellen.

Wilhelm Dantine

Andreas Bsteh (Hrsg.), Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Verlag St. Gabriel, Mödling 1976. 126 Seiten. Kart. S 96,–.

Die fünf Beiträge dieses Sammelbands, mit dem der Verlag die neue Reihe „Beiträge zur Religionstheologie" eröffnet, ursprünglich Vorträge einer 1975 in Mödling veranstalteten Studientagung, wollen „im Bewußtsein der pluralen Situation unserer Zeit den Charakter des Christentums in seinem universalen Anspruch überdenken helfen". *A. Vorbichlers* Beitrag „Das Heil im Verständnis der nichtchristlichen Welt" setzt bei der Vielfalt des Heilsverständnisses in Religionen und Quasireligionen ein, wobei die Einbeziehung der oft übersehenen „naturvölkischen" Religionen am Beispiel der Bantu besondere Anerkennung verdient. Die theologische Fruchtbarkeit des sakramentalen Kirchen- und Christusverständnisses für die katholische Religionstheologie bezeugen die Beiträge von *W. Kasper*

„Die Kirche als universales Sakrament des Heils", und *K. Rahner* „Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils". Angesichts der unverminderten Lebenskraft der Religion versteht *W. Kasper* das Christentum als „universale öffentliche Sinninstanz" und die neue Aufgabe der Mission als Dienst an der „Verständigung der Völker über den Sinn des Menschseins und das Ziel der Menschheitsentwicklung". *K. Rahner* beantwortet die Frage, wie der geschichtliche Jesus Christus als universale Heilsursache auch außerhalb des vom Christentum erfaßten Bereichs zu denken sei, mit dem Hinweis auf die „sakramentale Zeichenursächlichkeit" des Kreuzes und steuert einige Klarstellungen zum umstrittenen Thema der „anonymen Christen" bei.

Etwas abseits der Thematik des Bandes bleibt die sorgfältige Untersuchung der pneumatischen Dimension der Mission, die der protestantische Exeget *Ferdinand Hahn* unter dem Titel „Sendung des Geistes – Sendung der Jünger" vornimmt. Ähnlich wie zuvor *W. Kasper*, fordert *J. Glazik* in seinem abschließenden Beitrag „Ortskirche – Weltkirche", „daß auch die Ortskirche Weltkirche sein muß, d. h. Kirche für die Welt", untermauert dies durch einen detaillierten missionsgeschichtlichen Rückblick und verweist auf notwendige praktische Konsequenzen. – Indem dieser Sammelband eine interessante Einführung in die spezifischen Probleme einer nachkonziliaren katholischen Religionstheologie bietet, bringt er dem protestantischen Leser zugleich den eigenen Rückstand auf diesem Feld zu Bewußtsein.

Reinhart Hummel

Hans Röer, Heilige-profane Wirklichkeit bei Paul Tillich. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XXXV.) Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1975. 316 Seiten. Leinen DM 36,—.

Kurz nacheinander zwei katholische Dissertationen über denselben Gegenstand: 1971 in Innsbruck Gerhard Hammers Studie „Profanisierung. Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs" (jetzt gedruckt in den Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 81, Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät VI, Innsbruck 1973) und nun die 1972 an der römischen Gregoriana angenommene Arbeit von Röer. Wieso solches Interesse an diesem Thema? Ein Wort aus dem 3. Band von Tillichs „Systematischer Theologie" gibt die Antwort: „Die allgemeine Profanisierung des Heiligen in der Form der Säkularisierung, die sich jetzt über die ganze Welt ausbreitet, besonders in den letzten Jahrhunderten, ist vielleicht das schwierigste und dringlichste Problem der gegenwärtigen Geschichte der Kirchen". Dieses Problem hat Tillich von Anfang an deutlich erkannt und in seiner Theologie und Philosophie immer wieder behandelt. Ja, es hat wohl, wie Röer zu Recht vermutet, die zentrale Rolle bei ihm gespielt. Und es ist nicht von ungefähr, daß es Tillich wie wenigen anderen bekannten Theologen seiner Zeit gelungen ist, „in seiner eigenen Person ... die Kluft von Religion und Kultur in unserer Zeit zu schließen" (S. 310). Religion steht hier für „heilig" und Kultur für „profan", so wie diese Begriffe schon 1926 bei Tillich auftauchen. Die minutiöse Untersuchung Röers, die das gesamte Werk Tillichs einbezieht, versucht den Nachweis eines doppelten Religionsbegriffs bei Tillich: eines engeren und eines weiteren. Der Absolutheitsanspruch der Religion (im engeren Sinne) läßt sich nicht aufrechterhalten, wenn sie nicht ein positives, gleichwohl kritisches Verhältnis zur Kultur bekommt und damit zur Religion im weiteren Sinne wird. Nur so kann das, was uns unbe-

dingt angeht (Tillich), immer wieder neu glaubhaft gesagt, gezeigt, gelebt, erfahren werden. Nur so ist die Überwindung des Dämonischen-Profanen möglich. Säkularisierung ist für Tillich Loslösung einer Kultur aus den Bindungen an eine institutionelle Religion (vgl. S. 297), eine entfremdete Wirklichkeit wird hier sichtbar, insofern Wirklichkeit immer bezogen ist auf das Heilige, auf Gott. Röer hat dies zutreffend dargestellt und interpretiert, m. E. aber viel zu wenig den doppelten Religionsbegriff Tillichs von seinen praktischen Konsequenzen her kritisch hinterfragt. Was heißt es z. B. für das Leben einer Kirchengemeinde, wenn Tillich formuliert: „Es gibt ... keinen Raum neben dem Göttlichen, es gibt keinen möglichen Atheismus, es gibt keine Mauern zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen. Das Heilige umfaßt sich selbst und das Profane. Religiös sein heißt unbedingt Ergriffensein, mag sich nun dies Ergriffensein in profanen Formen ausdrücken oder in Formen, die im engeren Sinne religiös sind" (Ges. Werke VII, S. 14)? Wieweit können die heutigen profanen Formen wirklich noch vom Religiösen ergriffen und umfaßt werden? Dringt das „engere Religiöse" noch zu dem „weiteren Religiösen" durch? Oder bleiben die Anhänger der „engeren Religion" nicht immer wieder unter sich? Tillichs Religionsbegriff ist für das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen gewiß von großer Bedeutung, aber steht andererseits in der Gefahr, die Grenzen des Religiösen so auszuweiten, daß schließlich auch das Profane selbst noch religiös ist. Das aber kann keine christliche Theologie mehr sein. An diesem Punkte hätte Röers Kritik schärfer sein können, gerade auch vom Standpunkt der katholischen Religionsauffassung her, wie sie in den letzten Jahren unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt wurde, vor allem in der Schule Rahners und Küngs.

Bernd Jaspert

Christine Friebe-Baron, Abendmahlsgemeinschaft als eschatologisches Problem. Universitätsdruckerei, Münster 1975. 256 Seiten.

Die vorliegende Studie ist die 1974 der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Genf vorgelegte Dissertationsschrift der Verf. Bei dieser an sich wertvollen Studie handelt es sich um einen „Gesprächsversuch" (S. 1) und um „einen Gesprächsbeitrag unter vielen innerhalb einer großen Debatte" (S. 23) zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Den Ausgang für diese Arbeit sieht die Verfasserin in der Diskrepanz und unterschiedlichen Auffassung in der Abendmahlsfrage zwischen kirchenamtlicher Theologie einerseits und auf Erfahrung basierender Gemeindepraxis andererseits. Unter diesem Aspekt sieht sie auch das Ziel der Arbeit: durch eine Gegenüberstellung zwischen kirchenamtlich gedeckten Theologien und gemeindebezogenen Praxiserfahrungen eine Antwort auf die Frage zu geben, ob Abendmahlsgemeinschaft die Einheit im Glauben voraussetzt und damit Ausdruck und Zeichen erlangter Einheit ist, oder ob sie über die Konfessionsgrenzen hinweg doch noch gefeiert und damit als Zeichen der Hoffnung und Einheit stiftende eschatologische Wirklichkeit angesehen werden kann. Methodisch geht die Verf. folgendermaßen vor: in einem ersten Hauptteil stellt sie zwei Gemeinden vor, Groningen und Ymond, die jeweils Abendmahlsgemeinschaft praktizieren (S. 26–87). Im zweiten Hauptteil untersucht sie dann drei verschiedene theologische Konzeptionen für einen Weg zur Abendmahlsgemeinschaft (S. 88–162), und im dritten Hauptteil unternimmt sie einen Gesprächsversuch zwischen den Gemeindevorstellungen und jenen der kirchenamtlichen Theologien (S. 163–241). Die Antwort der Verf. auf die von ihr gestellte Frage kann vorweggenommen werden: Sie tritt für die Auffassung der Gemeinden ein, denen sie bei der Behand-

lung der Frage mit Begeisterung den Vorrang gibt. Von den Kirchen und Kirchenleitungen erwartet sie, daß sie Verständnis für die Praxis der Gemeinden zeigen sollten, sie haben sogar die Pflicht, „Abendmahlsgemeinschaft so weitherzig wie möglich zu gestalten und zu fördern" (S. 237), denn wenn die Abendmahlsgemeinschaft nur möglich wäre nach der Erfüllung aller Voraussetzungen, so wäre sie nie zu erreichen (S. 192). Der Grund dafür: „Es erscheint jedoch problematisch, von Gemeinden Verständnis für theologische Fragen zu erwarten, die nach ihrer eigenen Aussage in ihrem Leben keine Rolle mehr spielen" (S. 180), um eine Grundaussage der Verf. hier zu zitieren.

Kann man aber so einfach argumentieren und nur für die eine Seite so einseitig plädieren? Ist nur dies und alles für die Abendmahlspraxis maßgebend, was in den Gemeinden geschieht? So richtig aber auch die Argumente für die Praxis der Gemeinde sein mögen, so läßt die Arbeit doch etwas an Objektivität zu wünschen übrig. Darüber hinaus muß man auch fragen, ob zum Beispiel die Auffassung der Gemeinden theologisch richtig ist, nämlich daß man bei den Gemeinden nicht so sehr darüber nachdenkt, was in der Feier des Herrenmahles mit den Gaben von Brot und Wein als vielmehr darüber, was mit den Feiernden geschieht? (S. 203) Und man kann zwar zugeben, daß der Kirche die Fülle des endzeitlichen, erhofften Heiles noch nicht gegeben ist, aber man kann doch nicht so einfach den Schluß ziehen, die Kirche besitze darum „auch keine letztgültige, eigenständige Wichtigkeit, um deren willen man alles andere, wenn nötig, beiseite lassen müßte" (S. 225). Ebenfalls kann man nicht ohne weiteres zwischen dem Mahl der Kirche und dem Mahl des Herrn unterscheiden und zu dem Schluß kommen: „Wenn darum ein Zustand christlicher Uneinigkeit uns zwingt, zwischen dem Mahl des Herrn und dem Mahl der Kirche zu wählen, dann nötigt uns die Eschatologie, das Mahl des Herrn zu wählen und damit Interkommunion" (S. 237). Dies auch dann nicht, wenn hier die institutionalisierte Kirche in ihrem negativen Sinn gemeint ist. Und dennoch: Für das ökumenische Gespräch in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft liefert diese Studie einen wertvollen Beitrag, gerade weil sie nach einem gangbaren Weg zwischen kirchenamtlicher Theologie und Gemeindepraxis sucht.

Athanasios Basdekis

CATHOLICA

Papsttum – heute und morgen. 57 Antworten auf eine Umfrage. Herausgegeben von Georg Denzler. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1975. 224 Seiten. Kart. DM 17,80.

„Wenn ein Kirchenhistoriker nach Gegenwart und nächster Zukunft des Papsttums fragt, stimmt etwas nicht." So beginnt eine der Antworten, die Mitglieder der „geistigen Prominenz im deutschsprachigen Raum" (Klappentext) auf die beiden Fragen des Herausgebers geben: 1. Wie beurteilen Sie die gegenwärtige Stellung des Papsttums in Kirche und Gesellschaft? 2. Wie sollte sich das Papsttum in nächster Zukunft nach innen und außen darstellen?

Ein einheitliches Meinungsbild über derart schwerwiegende Fragen war wohl von vornherein nicht zu erwarten. Doch scheint es, daß vor allem römisch-katholische Theologen sich den Luxus der Polarisierung leisten. Während evangelische und alt-katholische Autoren meist auf die ökumenischen Möglichkeiten eines erneuerten, kollegial verwalteten Papsttums hoffen, erfährt es von seiten katholischer Autoren Wertungen äußerst extremer Art. So sieht der eine in ihm den „Knotenpunkt reaktionärer Kräfte" (S. 69) oder auch die „‚göttliche' Entfremdung des versklavten Katholiken" (ebd.), während

der andere es seit dem Konzil von „Abbau und Zersetzung" (S. 122) bedroht und der „tödlichen Gefahr" des „sogenannten katholischen Ökumenismus" (ebd.) ausgesetzt sieht. Fast alle katholischen Autoren beklagen den Verlust von Ansehen, den das Papsttum im Laufe der letzten hundert Jahre erlitten hat; nur liegt das entweder am „autoritären . . ., sogar Liturgie und Kult als bildhafte Indoktrinationsmittel mißbrauchende(n) Gebaren des Papstes" (S. 136) oder an „Beschwichtigungsversuche(n), lange(m) Zögern, halbe(n) Maßnahmen und Zurückweichen vor Druck" (S. 119), am „unchristlich Unbiblischen" (S. 40) des Papsttums selbst oder an seiner mangelnden „Erschließung . . . der reichen spirituellen Potentiale" (S. 77).

Cui bono? Wem dient eine Sammlung derart disparater Meinungen unter der „Prominenz"? Der Klappentext, von wem immer verfaßt, meint, die ausgesprochenen Erwartungen und unterbreiteten Vorschläge seien es wert, „von den kirchlichen Amtsträgern zumindest zur Kenntnis genommen, besser jedoch mit allem Ernst geprüft zu werden". Der Herausgeber beklagt im Vorwort die Stimmenthaltung eben dieser Amtsträger (sowie der Politiker und der „offiziellen" Laien). Was auch immer die Gründe dafür sein mögen, die Palette der Verschiedenheiten in den Antworten wäre wohl kaum größer geworden. Der tiefere Grund dieser Enthaltung scheint allerdings darin zu liegen, daß Bischöfe sich offenbar nicht zu jenen „kritischen Intellektuellen" rechnen, die sich von einer solchen Umfrage angesprochen fühlen und deren Rolle einer von ihnen reflektiert: „Sie meinen, ein von den Massenmedien verbreitetes ‚aufgeklärtes' Klima habe den Papst allenthalben längst ‚enttabuisiert'" (S. 153).

So ist als Ergebnis der Umfrage wohl eher ein Selbstbildnis der „geistigen Prominenz im deutschsprachigen Raum" herausgekommen als ein Bild des „Papsttums in Gegenwart und Zukunft". Aber auch das ist wertvoll und sollte nicht nur von Amtsträgern „mit allem Ernst geprüft werden".

Klaus Schmidt

George J. Dyer (Hrsg.), Ein katholischer Katechismus. Titel der Originalausgabe „An American Catholic Catechism". Kösel-Verlag, München 1976. 343 Seiten. Geb. DM 25,—.

Ein Katechismus für den mündigen Katholiken, um ihm „zu helfen, Fragen, die sich heute zu den wesentlichen Inhalten der katholischen Glaubens- und Sittenlehre stellen, zu beantworten" (S. 8) – ein solcher katholischer Erwachsenenkatechismus kann von vornherein, auch über den katholischen Leserkreis hinaus, mit Interesse rechnen. Wer in orientierungsloser Zeit seine Mündigkeit bewähren will, ist dankbar, wenn ihm eine mit den Fragen der Zeit vermittelte Aussage zu den Themen des Glaubens angeboten wird – zu Fragen von Offenbarung und Gottesverständnis, von Schöpfung und Sündenfall, von Christologie und Eschatologie, ebenso wie zu den Themen Kirche und Sakramente, Sittengesetz und Gewissen, Leben, Sexualität und gerechte Gesellschaft – um nur einige Hauptpunkte zu nennen. Bewähren müssen wird sich die Mündigkeit freilich auch im kritischen Mitbedenken dieser – von 18 amerikanischen Theologen angebotenen – Aussagen, die mehr „eine plurale Theologie" als einen bestimmten theologischen Ansatz repräsentieren und die deshalb manche einseitige Denkstruktur korrigieren – in der Eschatologie beispielsweise den allzu selbstverständlichen abendländischen Individualismus (S. 120 f.) –, die ebenso aber auch die weitere Auseinandersetzung und Kritik erst auslösen wollen.

Richard Boeckler

Wolfgang Beinert, Ortskirche und Ökumene. Verlag Aschendorff, Münster 1976. 36 Seiten. Kart. DM 4,–.

Es ist dem Verfasser zu danken, daß er diese zuvor schon in Zeitschriften veröffentlichte Untersuchung nunmehr in erweiterter Form auch separat zugänglich gemacht hat. Es handelt sich um eine vorzügliche Darstellung neuerer katholischer Ekklesiologie, die das Verhältnis zwischen den Teil- oder Ortskirchen und der Universalkirche mit Hilfe des altkirchlichen Modells der „communio" beschreibt. Angewandt auf die ökumenische Situation kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß „sich die Beziehungen der christlichen Konfessionen zueinander als die von Teilkirchen innerhalb einer kirchlichen communio verstehen" lassen (S. 24). Gilt diese Redeweise auch nur analog, da sie von einer unvollkommenen communio spricht, so weist sie doch zugleich den Weg zu der „Einheit, die wir suchen" (S. 26–30). Zu fragen bleibt, ob die vielerorts bestehenden „Kirchen- und Christenräte" oder Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen wirklich nur „Kontaktzentrum" (S. 34) für Informations- und Gedankenaustausch sind. Verwirklicht sich nicht in ihnen bereits anfänglich jene communio der christlichen Gemeinden an einem Ort, die letztlich auf die perfecta communio ecclesiastica hingeordnet ist?

Klaus Schmidt

José María Diez-Alegría, Ich glaube an die Hoffnung. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal / Verlag J. Pfeiffer, München 1976. 176 Seiten. Brosch. DM 16,80.

In zehn Wochen schreibt im Sommer 1972 der spanische Jesuitenpater und Professor in Rom José María Diez-Alegría die Rechenschaft seines Glaubens nieder unter dem Titel „Ich glaube an die Hoffnung" und dem spanischen Untertitel „Der Glaube, der meinem Leben Sinn gab". Die Veröffentlichung des Buches in Spanien ohne vorherige Zustimmung der Gesellschaft Jesu hat den Entzug seines Lehrstuhls für kirchliche Sozialethik an der Gregoriana und den zweijährigen Ausschluß aus seinem Orden zur Folge. Dennoch bekennt er sich im Vorwort zur deutschen Ausgabe ausdrücklich dazu. Als Katholik, der er bleiben will, kann er sich weder einfach mit seiner Kirche identifizieren noch ihr die Verantwortung für seinen Glauben aufbürden (S. 7). Bei der Suche nach einer persönlichen ehrlichen Antwort stößt er auf das Paradox seiner Situation in der Kirche: „Mein Glaube an Jesus Christus hält mich in dieser Gemeinschaft – aber die Art, wie ich meinen Glauben verstehe, macht, daß ich mich fremd fühle in dieser Gemeinschaft, die als Ganzes und in der vom kirchlichen Establishment vertretenen Linie an einem vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, ontologisch-kultischen, religiösen Verhalten festhält" (S. 62 f.). So bilden leidenschaftliches Bekenntnis zu Christus und seiner Kirche und radikale, evangelische Kritik an den Christen und der Kirche die beiden Pole dieser spannungsreichen Glaubens-Biographie.

Führer auf dem Weg des Exodus aus der Wüste ins Gelobte Land sind ihm Hegel und Marx. „Hegel hat mir geholfen, Marx zu verstehen. Marx hat mich dahin geführt, Jesus Christus und den Sinn seiner Botschaft wieder zu entdecken. Jesus und seine Botschaft haben mir schließlich begreiflich gemacht, daß wir Christen keine Christen sind, daß die in der Geschichte existierende katholische Kirche sehr wenig Christliches hat. Damit fühle ich mich zur Buße gerufen, zur metanoia, zum Neuaufbau" (S. 52).

Das In-der-Kirche-Bleiben kann für den Verfasser im Licht des personalen gelebten Glaubens an Jesus Christus und im Licht des Evangeliums nur eine aktive, d. h. selbstkritische und kirchenkritische Gliedschaft sein, zu der ihn der Glaube an Jesus Christus, die Hoffnung auf sein Reich

immer neu ermächtigt (S. 130 ff.). Ehelosigkeit für das Reich Gottes ist dann auch kein besonderes Werk, sondern „ein eschatologisches Zeichen mit charismatischem Charakter" (S. 151). Das Charisma dieser Ehelosigkeit ist umsonst, nicht auf Nutzen gerichtet. „Ich bin nicht vollkommener als ein Verheirateter. Ich liebe Gott nicht mehr und nicht besser als ein Verheirateter, der ihn in seiner Liebe zu seinem Ehepartner liebt. Ich liebe Gott nur auf eine andere Art . . . und in dieser Verschiedenheit besteht die Größe des Geistes" (S. 170).

Ein in seiner radikalen Ehrlichkeit ergreifendes, Mut machendes, wirklich ökumenisches Buch.

Reinhart Müller

KIRCHENGESCHICHTE

Carl Andresen, Geschichte des Christentums. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Hochscholastik. („Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf", Bd. 6.) W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1975. 234 Seiten. Kart. DM 25,—.

Das Erscheinen des ersten Bandes einer auf drei Bände veranschlagten Darstellung der Kirchengeschichte, speziell für Studienzwecke, ist zu begrüßen, zumal ein so hervoragender Sachkenner wie Andresen seine Sicht der alten Kirche jetzt bis zur Hochscholastik weiterführt. Gegliedert in vier Teile und zwischen Grund- und Spezialwissen auch optisch geschickt unterscheidend, gelingt dem Verfasser eine dichte, trotz der verarbeiteten Materialfülle nicht erdrückend und kompendienhaft wirkende Darstellung, an deren methodischer und sachlicher Seite der Kirchenhistoriker vom Fach wenig zu beanstanden findet. Für didaktische Zwecke wäre freilich z. B. modellartig eine eingehendere Darlegung der valentinianischen Gnosis oder eine exemplarische Würdigung der Kirchenväter Irenaeus und Tertullian – Origenes ist ausführlicher berücksichtigt – erwünscht. Statt dessen hätte die aus ökumenischen Gründen sicherlich zu begrüßende, sehr detaillierte Darstellung des byzantinischen Christentums (S. 72–102) etwas gestrafft werden können. Sehr verdienstlich ist der Überblick über die Entwicklung der Scholastik mit dem brauchbaren Schema auf S. 203 ff. Vergleichbares hätte öfter eine Chance haben sollen!

Es bleibt die Frage, ob das seiner Absicht nach der Reform des Theologiestudiums Rechnung tragende Buch sich bei den Studierenden durchsetzen wird. Man wird es gern empfehlen, aber Abstriche von dem empfohlenen Grundwissen werden mit Sicherheit hinzunehmen sein (z. B. in III, 3 und IV, 2). Dankenswert sind die eingeführten Zeittabellen und die klug ausgewählten Literaturhinweise (deren Zusammenstellung am Schluß jedoch zu knapp ist). Das hohe Niveau des ersten Bandes sollte in den angekündigten Bänden gehalten werden.

F. W. Kantzenbach

An der Schwelle zum gespaltenen Europa. Der Briefwechsel zwischen George Bell und Gerhard Leibholz 1939–1951. Herausgegeben von Eberhard Bethge und Ronald C. D. Jasper. Kreuz Verlag, Stuttgart 1974. 319 Seiten. Geb. DM 48,—.

Das Buch ist bisher viel zu wenig beachtet worden. Es ist auf weite Strecken ein zum Verständnis Dietrich Bonhoeffers und seiner ökumenischen Beziehungen unerläßliches Dokumentarkompendium, liefert zu der bekannten Bonhoeffer-Biographie Bethges Hintergrundmaterial die Fülle und ist schließlich so aufregend wie kaum ein anderer Briefwechsel zwischen einem Theologen, dem anglikanischen Bischof Bell, und einem Professor des öffentlichen Rechts, Leibholz. Mit seiner

Frau Sabine, der Zwillingsschwester Dietrich Bonhoeffers, verließ Leibholz 1938 die Universität Göttingen und fand schließlich in England Aufnahme. Er wurde dort zu einem der wichtigsten Verbindungsmänner zwischen der Anglikanischen Kirche und dem NS-Widerstand in Deutschland. Als auch er dann immer weniger direkte Nachrichten aus Deutschland erhielt, blieb er dennoch der Hauptberater Bischof Bells in SachenWiderstand gegen das nationalsozialistische Regime. Und was für ein Berater! Ohne seine intime Kenntnis der deutschen Rechts- und Staatsgeschichte, aber auch der deutschen Kirchengeschichte, überhaupt der deutschen Mentalität wäre es dem mutigen Freund Bonhoeffers in Chichester wahrscheinlich nie möglich gewesen, im englischen Parlament wie in der Öffentlichkeit der Zeitungen und in offenen oder privaten Briefen die Lage in Deutschland so scharf zu analysieren und die für die Ökumene entscheidenden Schlüsse daraus zu ziehen. Dieser Briefwechsel zeigt das Seite auf Seite. Er zeigt aber auch, wie relativ schwerfällig die damalige organisierte Ökumene noch war, wenn es galt, Beschlüsse zu fassen oder gar in die Tat umzusetzen. Das Buch wartet auf eine ökumenegeschichtliche Auswertung! Es ist darüber hinaus eine politische Dokumentation und ein zeitgeschichtliches Zeugnis von höchstem Wert für jeden Politiker, Theologen und Historiker.

Bernd Jaspert

WELTMISSION

Walter Hollenweger, Glaube, Geist und Geister. Professor Unrat zwischen Bangkog und Birmingham. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1975. 124 Seiten. Paperback DM 12,80.

Während der Missionskonferenz von Bangkok ließ Walter Hollenweger Professor Unrat in das Rote-Kreuz-Zentrum außerhalb der thailändischen Hauptstadt nachkommen. Diese literarische Gestalt ist in doppelter Weise bestechend: Professor Unrat ist „Laie" und „neu" im ökumenischen Geschäft. Über den Umweg Unrat werden nicht nur theologische Sätze wiederholt, sondern hinterfragt. Das Wichtigste jedoch scheint mir, daß mit der Methode der theologischen Erzählung persönliche Erfahrungen und Gefühle deutlich gemacht werden können, die wesentliche Glaubensaussagen transparent werden lassen; man erlebt mit, wie der Glaubende in der Begegnung mit anderen Glaubenden angefochten wird, wie er durch die Konfrontation mit den ihm unbekannten Lebenssituationen anderer Menschen lernt, umdenkt und wie sein Glaube wächst.

Die Personen, deren Glaubensaussagen zitiert werden, sind sehr konkret. Ihre Namen werden genannt und die bibliographischen Angaben gemacht, die zum Nachschlagen und Weiterstudieren nötig sind. Doch kommt es nicht darauf an, daß sich diese Personen wiedererkennen, sondern darauf, wie ihre theologische Aussage, ihre Geisterfahrung von anderen aufgenommen und verarbeitet wird. Die „Gesprächspartner" kommen aus vielen Ländern und sehr verschiedenen Situationen: das heißt, daß Professor Unrat ökumenische Toleranz lernen muß. Er lernt auch, daß christlicher Glaube nur in der größeren Gemeinschaft gelebt werden kann.

Liest man die 6 Kapitel im Zusammenhang, so sind es fast zu viele verschiedene Themenbereiche. Man hat mit den Anregungen der einzelnen Begegnungen genug Stoff zum Weiterdenken. Gelegentlich verführt die Unerfahrenheit des ökumenischen „Laien" zu kleinen, sehr informativen Vorlesungen, die einem der jeweiligen Gesprächspartner in den Mund gelegt werden. Doch ist der Versuch gelungen, mit einer neuen Methode ökumenisches Denken einzuüben und eine „Brücke zwischen der Literatur der westlichen Welt

und den post-literarischen Kulturen der Jungen Welt" (Hollenweger) zu schlagen.

Den wichtigsten Beitrag aber leistet Professor Unrat, indem er dem Leser hilft, theologische Erkenntnisse in die Problemstellungen des eigenen Alltags hineinzuziehen.

Jörg Schnellbach

Evangelische Mission, Jahrbuch 1976. Im Auftrag des Verbandes evangelischer Missionskonferenzen hrsg. von Walther Ruf. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1976. 232 Seiten. Kart. DM 4,80.

Es gehört zu den Vorzügen dieses bewährten Jahrbuchs, daß Fakten, Statistiken und Anschriftenmaterial durch Grundsatzartikel, Berichte und Dokumente auf die aktuelle Situation in Ökumene und Mission bezogen sind und dadurch Hintergrund und Leben erhalten. So stellt Klaus Viehweger die Ergebnisse der Vollversammlung von Nairobi (mit dem angehängten Bericht der Sektion I) klar und übersichtlich in den größeren Zusammenhang früherer Weltkonferenzen. „Zum notwendigen Hören auf Lausanne – auch nach Nairobi" leitet Gerhard Jasper in einer sorgfältigen Textanalyse an. Ernst Dammann geht auf „Die Suche nach Identität in Tanzania" ein. Gerhard Fritz erörtert das Verhältnis von „Kirche und Staat in Südkorea" (ein Thema, das bei uns viel zu lange unbeachtet blieb!), und Friedrich Steinbauer gibt einen Länderbericht „Papua-Neuguinea". Nicht unerwähnt sollten auch die Buchbesprechungen mit ihrer gezielten Orientierung über neue Publikationen bleiben. So ist dieses Jahrbuch in jeder Hinsicht ein vielfältiges und verläßliches Spiegelbild evangelischer Mission in unserer Zeit.

Kg.

JÜDISCH-CHRISTLICHER DIALOG

Hans Küng / Pinchas Lapide, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Calwer-Verlag, Stuttgart / Kösel-Verlag, München 1976. 52 Seiten. Paperback DM 6,80.

Die schriftliche Fassung des Rundfunkdialogs, der am 25. 8. 1975 geführt und nur sprachlich überarbeitet wurde, läßt deutlich das große Verdienst des Gesprächsleiters Walter Strolz erkennen, der durch sichere Fragen am Beginn und zunehmende Zurückhaltung während der Entwicklung des Dialogs zu dessen Konzentration und Präzision erheblich beitrug. Das Gespräch bewegt sich zielstrebig auf die Frage nach Jesu Haltung zum mosaischen Gesetz und nach dem Grund seiner Kreuzigung zu. Während Lapide Jesus als torahtreuen Juden vorzustellen sucht (S. 26: „Ich habe den Verdacht, daß Jesus torahtreuer war als ich, ein orthodoxer Jude, es bin" – ein Satz, der auch den Stil des weniger wissenschaftlich argumentierenden jüdischen Gesprächspartners charakterisiert), spürt Küng differenzierter, näher am historischen Material den Konflikten Jesu mit seinen zeitgenössischen Kritikern und Gegnern nach. Lapide sieht Jesus in seiner Stellung zum Judentum seiner Zeit „in einer Kontrastharmonie" (S. 23), einer „ur-jüdischen" Position (S. 24: „Ich kenne keine Leuchte des Judentums von Mose an, die nicht lebhaft Widerstand innerhalb des Judenvolkes hervorgerufen hat"); er sucht auch die jüdische Beteiligung an der Hinrichtung Jesu zu minimalisieren (S. 40: „daß einige von den Tempelherren an seiner Verurteilung mitgewirkt haben"), Küng zeigt großes Verständnis für die jüdische Korrektur christlicher Positionen, erliegt aber nie der Gefahr voreiliger Harmonisierung. Er kritisiert mit Recht den von Lapide (S. 43) statuierten Unterschied zwischen der Wer-Religion des Christentums und der Was-Religion des Juden-

tums. Unbefriedigend bleibt die Schlußphase des Gesprächs, in der Lapide auf die Anfragen von Strolz und Küng nicht eigentlich mehr eingeht und die Frage nach der Auferstehung bzw. der Maßgeblichkeit Jesu mit Erörterungen über weitere Theologumena (Selbsterniedrigung Gotts – Kenosis – Menschwerdung) und einem hier unangemessen bescheidenen Bekenntnis des „Nichtwissens" überspielt. So mag man dem Urteil der das Gespräch publizierenden Verlage, hier werde sichtbar, wie weit man im jüdisch-christlichen Dialog kommen könne, wenn man ihn unter den richtigen Voraussetzungen führe, nicht zustimmen.

Rudolf Pesch

Pinchas Lapide, Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Calwer Verlag, Stuttgart / Kösel Verlag, München 1976. 167 Seiten. Paperback DM 19,80.

Das vorliegende Buch, dem Franz Mussner ein schönes Vorwort geschrieben hat, umfaßt drei Teile: 1. Jesus in der hebräischen Literatur; 2. Jesus in israelischen Schulbüchern; 3. Rabbinen über Jesus. – Der erste Teil, eine „kurze, subjektive Auswahl aus hebräischen Jesuswerken unserer Tage erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit", bietet „mehr eine Kostprobe, keine erschöpfende Anthologie" (S. 42). Kurze Textabschnitte von Chaim Nachman Bialik, Isaak Dov Berkowitz, Schin Schalom, André Schwarz-Bart, Salman Schneur, Avigdor Hameiti, Uri Zwi Greenberg, Samuel Joseph Agnon, Chaim Hasas, J. Carmel, Salman Chen, David Flusser, Aharon Abraham Kabak und Joseph Klausner werden von Lapide kommentierend vorgestellt; warum einer christlichen Leserschaft vorgestellt? Antwort S. 45: „In einer Zeit, da der Christus des Christentums in eine Identitätskrise geraten zu sein scheint, für die die moderne Dogmatik, Hermeneutik und Exegese eine ganze Reihe von grundverschiedenen Lösungen vorschlägt, mag es nicht bedeutungslos sein, daß Jesus in der Literatur seiner Heimat neue Substanz, Relevanz und Glaubwürdigkeit gewinnt." Ob der jüdisch-christliche Dialog so weit kommt, sich Reflexionen, wie sie J. Carmel aufzeichnet, ernsthaft zu stellen? „Wenn der Prophet Eliah in einem Feuerwagen in den Himmel gefahren ist, warum sollte Jesus nicht auferstehen und in den Himmel fahren? ... Genau wie die Gestalt Eliahs und seine Lebensgeschichte nichts von ihrer pathetisch-tragischen Größe einbüßen, auch wenn wir aufgehört haben, an seine Himmelfahrt zu glauben, so schrumpft Jesus und seine Leidensgeschichte keineswegs – auch wenn wir weder an seine Wundergeburt noch an seine Auferstehung glauben können" (S. 35). Der zweite Teil, ein ausführliches Referat über die Behandlung der Gestalt Jesu und des frühen Christentums in zehn israelischen Geschichtsbüchern des Fachs „Jüdische Geschichte" aus den Jahren 1946–1971, weist auf, daß „die heutigen Schulbücher Israels zweifellos das sympathischste Jesusbild, das je einer Generation von jüdischen Kindern durch ihre Lehrerschaft geboten wurde" (S. 79) enthalten. Im dritten Teil führt Lapide den Leser nicht direkt ins heutige Judentum, sondern einen langen Weg durch die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, die seine Gedanken über Jesus wirksam mitgeprägt hat.

Rudolf Pesch

LATEINAMERIKA

Walter Dostal (Hrsg.), Die Situation der Indios in Südamerika. Grundlagen der interethnischen Konflikte der nichtandinen Indianer. Bd. I: Einführung / Allgemeine Situation / Venezuela / Kolumbien / Ecuador; Bd. II: Peru / Bolivien / Paraguay / Argentinien; Bd. III: Brasilien / Die Guayana / Anhang. Peter Hammer-Verlag Wuppertal 1975 (I und

III) 1976 (II). 588 Seiten. Paperback je DM 26,— (bei Subskription DM 22,—).

Im Januar 1971 veranstaltete das „Programm zur Bekämpfung des Rassismus" (PCR) zusammen mit der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten des ÖRK und dem Seminar für Ethnologie der Universität Bern ein Symposium über die Situation der Flachlandindianer in Südamerika. Als Ergebnis des Treffens hat die „Deklaration von Barbados: zur Befreiung der Indianer" weltweite Beachtung gefunden. Die Dokumentation der Konferenz mit den Beiträgen der vorwiegend lateinamerikanischen Fachgelehrten erschien schon 1971 in Montevideo, in englischer Übersetzung 1972 in Genf (vgl. ÖR 23, 1974, S. 269). Jetzt legt der Peter Hammer Verlag die deutsche Übersetzung in einer dreibändigen Ausgabe vor. Er hat die Beiträge des Berichtsbands neu geordnet, die Karten vor die Länderartikel gestellt, die Arbeit von Jürgen Riester über die ostbolivianischen Indianer fortgeschrieben und durch eine nützliche Statistik ergänzt, (II, S. 242 f.) und I/60 ff. 3 Tabellen mitgeteilt, deren Sinn dunkel bleibt. Die Mennoniten erhalten Gelegenheit, zum Kapitel Chulupí Stellung zu nehmen (III, S. 341), ebenso werden die Kapitel Emok und Guajakí fortgeschrieben (III, S. 342 ff.). So lassen die „umfangreichen Aktualisierungen", die der Verlag verheißt, viele Wünsche offen. Insbesondere ist es nicht gelungen, die im Berichtsband wichtigen Bibliographien über 1971 hinaus weiterzuführen.

Kommt das Buch zu spät, ist das Thema bereits überholt? Ich glaube, das ist nicht der Fall. Vielmehr wird der Leser im Jahre 1976 entdecken, daß die Fragen, die die Ethnologen in Bridgetown stellten, eher noch dringender geworden sind, nachdem die weltweite Empörung über Genozide und Ethnozide in Brasilien verflogen ist – und vielleicht gar nicht immer der Sorge um die letzten Ureinwohner im Amazonasbecken, sondern kurzfristigen tagespolitischen Fragestellungen entsprang. Um so nötiger scheint es, im deutschen Sprachraum die leidenschaftlichen Plädoyers der Völkerkundler für die Waldindianer zu hören, deren Überlebenschancen angesichts der wirtschaftlichen Expansion ihrer Länder, der Untätigkeit ihrer Regierungen, des zunehmenden Zivilisationsdruckes und des allgemeinen Desinteresses sehr gering sind. So sei die Lektüre dieser sachkundigen Beiträge und erschütternden Dokumentationen besonders denen empfohlen, die im Eintreten für die letzten Ureinwohner des sechsten Kontinents ein legitimes Recht und eine Pflicht von Kirche und Mission sehen. Schade, daß nicht wenigstens im Anhang die Erklärung von Asunción über „Die Kirche und ihre Mission unter den Indianern Lateinamerikas" vom 10. 3. 1972 abgedruckt wurde. Sie hätte die oft einseitigen Urteile der Ethnologen und die nicht immer sachkundigen Berichte über die Rolle der Kirche und Mission bei der Befriedung der Indianer korrigieren und das so nötige Gespräch zwischen Ethnologen und Theologen neu in Gang setzen können. Doch dazu ist es noch nicht zu spät.

Reinhart Müller

Ernesto Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika. 1. Band. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1976. 256 Seiten. Brosch. DM 19,80.

Der Dichter Ernesto Cardenal hat Gespräche, die er mit Fischern, Bauern und Besuchern über Evangelientexte hält, nach Tonbandaufzeichnungen redigiert und unter dem Titel „Das Evangelium (der Bauern) von Solentiname" mitgeteilt. Sie finden auf der Insel Solentiname, dem Ort des selbstgewählten Exils des Priesters, Dichters und Freiheitskämpfers im Nicaragua-See statt.

Den Leser erstaunt zunächst, wie unbefangen und spontan hier einfache Men-

schen auf das Evangelium antworten. Sie empfangen es, wie ihre Reaktionen zeigen, als Botschaft, die an sie gerichtet ist, erfahren sich gleichzeitig mit den ersten Hörern: Fischern, Zöllnern, einfachen und gelehrten, frommen und unfrommen Menschen zur Zeit Jesu. Sie reklamieren den Meister als einen der Ihren, einen Arbeiter mit Selbstbewußtsein" (S. 85). Als ein Armer steht er für alle Armen, Unterdrückten, Ausgebeuteten und Benachteiligten ein, verkündet und praktiziert ihre Befreiung von reichen Machthabern und Ausbeutern, von Sünde, die hier als Entmenschlichung unter fremdem und eigenem Egoismus erfahren und namhaft gemacht wird. Jesus kam, „um die Dinge zu verändern, brachte ... nicht den Frieden, sondern die Revolution" (S. 165 im Anschluß an Mt 10,34). Die Reichen sind die Blinden, dazu rechnet auch der alte Klerus, der es selbst mit den Reichen und Mächtigen hielt. „Egal ob Katholiken oder Protestanten: beide sind nichts als blinde Führer, wenn sie im Evangelium lesen: ‚Weh euch Reichen' und dabei ganz gelassen bleiben. Sie sehen nicht, worum es geht: die Grube ist die Gesellschaft der Ungerechtigkeit und Ausbeutung, in die wir alle gefallen sind, weil unsere Führer blind waren. Das ganze Volk ist mit ihnen zusammen blind gewesen. Das ist die Entfremdung. Aber eines Tages öffnet das Volk die Augen, und das ist die Bewußtwerdung" (S. 250).

So heißt es im Anschluß an den Hausvater, der Mt 13,52 aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt: „Manchen von uns gefiel früher ein gewisser Frömmigkeitskult, wie die Marienbilder, die Heiligenstatuen, die Prozessionen und ähnliches, und jetzt gefällt uns das alles nicht mehr. Aber es gibt Dinge, die wir doch benutzen, auch wenn sie alt sind ... Die Befreiung (ist) gleichzeitig alt und neu ... Sie begann schon zur Zeit Mose und vielleicht noch früher, aber sie ist auch eine Sache von Heute ... Auch das Evangelium selbst ist alt, aber es dient doch zu unserer gegenwärtigen Befreiung. Der Marxismus ist das Neue und ist neben dem Alten nützlich" (S. 212).

Hier wird die Einseitigkeit und Grenze dieser Gespräche deutlich: sie führen Bauern und Fischer unter den Teilnehmern zum Verständnis ihrer Existenz, dienen den Intellektuellen zur Bestätigung der marxistischen Gesellschaftsanalyse. Nur gelegentlich taucht die Vermutung auf, daß Egoismus, Machtbesitz und Reichtum zur Versuchung für Arme und Reiche werden kann.

Textauswahl und Textauslegung dienen weniger der Glaubenserkenntnis als der Selbstbestätigung. Jesus, der Proletarier, ist reduziert auf das Vorbild, sein Kreuzestod bleibt ohne Bedeutung, in seiner Lehre, im „Geist" lebt er fort, der als Geist des Dienstes am Nächsten, als Geist der zukünftigen Gesellschaft, als Geist der Gleichheit und der Gütergemeinschaft, der Revolution und der Liebe und des Arbeiterkampfes namhaft gemacht und in Anspruch genommen wird (S. 12). Hier wird das Buch des Dichters zu einem Lehrbuch für den häretischen Gebrauch der Schrift. Weil aber die Instrumentalisierung biblischer Texte und christlicher Glaubensinhalte für innerweltliche Heilslehren und politische Programme in Lateinamerika und Afrika verbreitet und in den Kirchen Europas nicht unbekannt ist, weil sie auf Defizite kirchlicher Verkündigung und christlichen Lebens aufmerksam macht und schließlich einem intellektualistischen Mißbrauch evangelischer Texte in unserer landläufigen Predigt einen Spiegel vorhält, ist die Lektüre nicht nur geraten, sondern geboten. Vielleicht ist aber auch das Erschrecken nützlich und nötig, das den Rezensenten als einen „Reichen" befällt, wenn er hier lesen kann, wie die Hörer des Evangeliums in Solentiname und mit ihnen sicher viele Hörer in der Dritten Welt die Kritik Jesu an den Reichen und am Reichtum als Kern der bibli-

schen Freuden- und Freiheitsbotschaft vernehmen.

Reinhart Müller

Ingo Lembke, Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor dem Problem der Abhängigkeit und der Unterentwicklung. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 2.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1975. 281 Seiten. Brosch. DM 36,—.

Der Verfasser sieht im Hervortreten der „Dritten Welt" nach dem Zweiten Weltkrieg eine entscheidende Wende im Selbstverständnis des Christentums: die Geschichte der Kirchen, die aus der europäischen Mission im Zeitalter des Kolonialismus entstanden sind, verbindet sich zunehmend mit der Emanzipation der Dritten Welt. Christlicher Glaube und christliche Kirche müssen sich als gesellschaftliche Minderheit in unterschiedlichen Kulturen und Gesellschaften vor Fragestellungen politischer und ökonomischer Praxis legitimieren, d. h. ihre Geschichte und gegenwärtige Funktion kritisch reflektieren.

In einer knappen Skizze referiert der Autor die Geschichte von Eroberung, Kolonisation und Mission (S. 9–40), soweit sie zum Verständnis des kolonialen Erbes des LA-Katholizismus unumgänglich ist.

Der folgende Exkurs über das Entstehen eines religiösen Pluralismus, besser die Herausforderung des LA-Katholizismus durch protestantische Einwandererkirchen und Missionen, durch Pfingstbewegung, Spiritismus und Umbandismus geriet zu kurz und ungenau und sollte in dieser sorgfältigen Abhandlung besser fehlen.

Bringt die bisherige Grundlegung nur mehr oder weniger Bekanntes in einer guten systematischen Gliederung, so wird die fünf Kapitel umfassende Darstellung des Erneuerungsprozesses im LA-Katholizismus manche neuen Einsichten bringen oder fördern. Am Beispiel Kolumbiens wird das Fortwirken des kolonialen Erbes geschildert (S. 65 ff.); am Beispiel der Kirche in Kuba wird exemplifiziert, wie der Konflikt zwischen einer solchen Kirche und einer sozialistischen Revolution ausgehen muß: „Erst die Ausschaltung der Kirche aus dem politischen und gesellschaftlichen Einflußbereich hat ihr den Bruch mit dem triumphalistischen Selbstverständnis der Kolonialzeit ermöglicht. Ob ihre überlieferten Strukturen einen wirklich neuen Existenzmodus erlauben, ist nicht abzusehen" (S. 76).

Die selbstkritische Erneuerung beginnt mit dem Chimbote-Report (1953) und der Gründung der LA-Bischofskonferenz (CELAM 1955). Missionierung und institutionelle Konsolidierung – durch ausländische Hilfe – sollen helfen, die importierte Religion in eine authentische LA-Frömmigkeit zu transformieren. Aber erst die Entdeckung der Entwicklungsaufgabe als einer Verantwortung der Kirche und eine Herausforderung ihres Auftrags bringt einen grundlegenden Wandel im Selbstverständnis des LA-Katholizismus.

Lembke sieht in der CELAM-Konferenz von Medellin (1968) „die Zusammenfassung aller Erneuerungsbestrebungen des lateinamerikanischen Katholizismus der vorangegangenen 15 Jahre" (S. 151).

Im letzten Kapitel stellt er christliche Basisgruppen und ihr Selbstverständnis dar. Durch diese personalen Gruppen und ihre Verankerung im Volk „gewinnt die katholische Kirche eine Antwort auf die so lange beschworene protestantische und kommunistische Gefahr" und „auf das für die Lateinamerikanische Kirche ungelöste Problem des Priestermangels" (S. 196).

In den Schlußfolgerungen (S. 228 ff.) warnt der Autor noch einmal davor, die hier geschilderten Entwicklungen und Bewegungen für das Ganze zu nehmen. Das 400jährige Erbe der Kirche ist nicht leicht zu überwinden, die „prophetische Kirche

der Armut" innerhalb des Katholizismus eine Minderheit. Aber eben durch diese Minderheit nimmt sie Anteil an der Emanzipation christlicher Gruppen und Kirchen in der Dritten Welt von ihrer kolonialen Missionsgeschichte (S. 231).

Ein gutes, solide gearbeitetes, hilfreiches Buch.

Reinhart Müller

Gerd Uwe Kliewer, Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 3.) Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1975. 229 Seiten. Brosch. DM 36,—.

Gerd Uwe Kliewer, Dozent für Religionssoziologie an der Ev.-Theologischen Fakultät in Sao Leopoldo, legt in seiner Marburger Dissertation eine religionssoziologische Untersuchung vor. Der gesamtgesellschaftliche Prozeß in Lateinamerika bildet den Rahmen, die Pfingstbewegung, die in diesem Prozeß entstand und wirksam wurde, den Inhalt, der soziale Wandel das Bezugsproblem der Untersuchung. Die methodische Entscheidung für die Dependenztheorie ist zugleich eine politische Option des Autors, „ihre Richtigkeit und Wahrheit liegt in dem Erklärungswert für die Realität" (S. 10).

Industrialisierung und Modernisierung, Binnenwanderung und Politisierung des öffentlichen Lebens zerbrechen die Strukturen der sakralen Gesellschaft, ohne das ihr innewohnende System zu überwinden. Für Kliewer fällt ein deutlicher Kulminationspunkt dieser Entwicklung (1930) mit einem deutlichen Wachstum der Pfingstbewegung zusammen.

Für die zusammengebrochene sakrale Sinnwelt bietet die Religion der Pfingstler einen Ersatz, für die geforderten Verzichte eine religiöse Kompensation. Diese These wird im zentralen 5. Kapitel des Buches (S. 91–151) an Pfingstkirchen in Brasilien und Chile ausführlich erläutert, durch zahlreiche Texte aus pfingstlicher Literatur erhärtet. Die Pfingstgemeinden erfüllen als Ersatzgesellschaft kompensatorische und sozialtherapeutische Funktionen. Sie verwirklichen im Absatz Ideale von Geborgenheit, Gerechtigkeit, Friede und Selbstwert, die in der Gesamtgesellschaft nicht realisierbar sind. Dadurch bewahren sie Elemente des Protestes, die jedoch in der Regel politische Aktionen verhindern, nicht initiieren. Das Verhältnis der Pfingstbewegung zur Politik, die Auseinandersetzung zwischen pfingstlerischer Ersatzwelt und politischer Umwelt wird in einem besonderen Kapitel untersucht. Ihre ideologische Gebundenheit und ihre Ratlosigkeit gegenüber politischen Entwicklungen macht sie ungewollt zu Verbündeten der bestehenden Herrschaftsverhältnisse (S. 184). Sie bleibt aber, schon durch ihre numerische Stärke, ein politischer Faktor.

Eine hilfreiche Darstellung über „Das neue Volk der Pfingstler" ist dies nicht. Das konnte sie unter den Voraussetzungen und Fragestellungen des Autors auch gar nicht werden. Das sozialwissenschaftliche Instrumentarium und die marxistische theoretische Engführung nötigen den Autor, sofort nach dem Nutzwert von Religion für die Gesellschaft und den sozialen Wandel zu fragen. Dadurch kommt das eigentliche Phänomen enthusiastischen Christentums, sein Selbstwert und seine theologische Relevanz für die Ökumene überhaupt nicht in den Blick.

Reinhart Müller

NORDAMERIKA

Irving I. Zaretzky / Mark P. Leone (Hrsg.), Religious Movements in Contemporary America. Princeton University Press 1974. 836 Seiten (mit Index).

Die dreißig Beiträge des vorliegenden Bandes, Ergebnisse eines Symposiums und nach Quantität und Qualität allesamt

Kurzmonographien, befassen sich mit religiösen Randerscheinungen der amerikanischen Gesellschaft der Gegenwart. Doch das durchgängige Interesse an diesen Gruppen konzentriert sich nicht auf den Nachweis ihres sozialpathologischen Charakters, ihrer ökonomischen Dislokation und der neurotischen Persönlichkeitsstruktur ihrer Mitglieder als einem Sammelsurium von Benachteiligten, Zukurzgekommenen, Frustrierten und Verklemmten. Vielmehr stellt für die Autoren gerade die Anziehungskraft der Pfingstbewegung und ihr zunehmender Einfluß auf die charismatische Umgestaltung der etablierten bürgerlichen protestantischen und katholischen Religionsgemeinschaften die Frage, inwieweit nicht gar sogenannte religiöse Randgruppen jüngeren (Satanisten, Hare Krishna, Meher Baba, Scientologie) wie älteren (Mormonen, Zeugen Jehovas, Spiritualisten, Hexenglaube) Datums ganzheitliche Interessen in ihre Obhut nehmen, die mit der traditionellen Kirchen-Sekten-Typologie nicht faßbar werden (vgl. den kirchengeschichtlichen Beitrag von John F. Wilson, S. 603 ff.) und überhaupt weder als Vorhut noch als Nachhut einer Entwicklung verstanden werden können. Die Renaissance der Religionswissenschaft im Amerika der letzten zwanzig Jahre hat die Voraussetzung dafür geschaffen, daß in diesem Band eine Fülle neuer Informationen verwertet werden und daß neue Ansätze auf den Gebieten der Psychiatrie, der Soziolinguistik, der Psycholinguistik, der Anthropologie, der Ethnographie, des Rechts und der Kirchengeschichte hergebrachte Interpretationen und Klassifikationen ersetzen (besonders den Beitrag von Virginia H. Hine, S. 646–664). Die Aufsätze des Bandes leisten damit einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung und zur Theorie eines unverwechselbaren Merkmals der amerikanischen Kirchen- und Kulturgeschichte, nämlich der Erweckungsbewegungen, die periodisch die Religion in den USA erneuerten und die Gesellschaft umgestalteten und deren zeitlich jüngste Ausprägung die gegenwärtige charismatische Bewegung ist.

Daß Themen wie Welterklärung, Ritus, Predigt, Bewußtseinsänderung, Institutionalisierung wie auch sozialer und ökonomischer Wandel gleicherweise in diesem Band verhandelt werden, zeigt seine Vielschichtigkeit, die damit auch vielfältige Anregungen für den Theologen bietet. Eine ausgezeichnete Studie (Harriet Whitehead, S. 547–590) über das Entstehen der Scientologie macht deutlich, wie die Enttäuschung darüber, daß die Wissenschaft ihr Versprechen nicht einlöste, universale Welterklärungen zu finden, gerade Intellektuelle zu theoretisch einsichtigen und praktisch gangbaren Lösungen des Konflikts zwischen Religion und Naturwissenschaft treibt. Fast alle der hier behandelten Gruppen vermitteln durch Bewußtseinsänderungen (Trance, Visionen, Glossalie) Möglichkeiten der persönlichen Identitätsfindung und der sozialen Integrierung. Die in der Theologie gemeinhin wenig reflektierte Frage der Bekehrung ist hier weithin in eine eigenständige volkstümliche und wirksame gruppendynamische Therapie umgesetzt (S. 283–458). Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang, daß gerade bei fundamentalistischen Gruppen die „gesungene Predigt" durch ihre verschiedenen festgefügten, mündlich tradierten Formen ein „Sprachereignis" hervorruft (Bruce A. Rosenberg, S. 135–149), das die alt- und neutestamentliche Formgeschichte bislang nur für biblische Texte zu analysieren vermochte. Zur institutionellen Seite vieler dieser Gruppen läßt sich zeigen, daß eine „Routinisierung des Charismas" nicht statthat (M. Weber, S. 666 f.), da hier im Gegensatz zu den etablierten Kirchen eine Dynamisierung der Strukturen stattfindet, die diese Gruppen vom individuellen wie sozialen Standpunkt her anziehend macht. Angesichts der Tatsache, daß weder die progressiven noch die konservativen Vermittlungen des

amerikanischen Traumes und seiner „Großen Gesellschaft" im letzten Jahrzehnt durchschlagende Erfolge gezeigt hat, ist es doch bemerkenswert, daß gerade eine Gruppe schwarzer Zeugen Jehovas in den USA für ihre Mitglieder diesen Wandel auf ökonomischem wie sozialem Gebiet vollzogen hat (vgl. Lee R. Cooper, S. 700 bis 721). Man kann sich nun natürlich fragen, inwieweit amerikanische Verhältnisse auf andere Länder übertragbar sind. Grundsätzlich zeigen diese Aufsätze, wie die empirischen Wissenschaften die Bedeutung des religiösen Elementes für die gesellschaftlichen Abläufe entdecken und manchmal vorurteilsloser betrachten als seine berufenen Vertreter. Historisch gesehen ist der religiöse Pluralismus der demokratischen Kultur Amerikas nicht mehr auf die USA allein beschränkt.

K. Dieterich Pfisterer

SÜDLICHES AFRIKA

Leonhard Harding, Die Politik der Republik Südafrika. Eine Strategie der regionalen Kooperation. (Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika, Bd. 6.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975. 184 Seiten. Paperback DM 19,50.

In der Reihe Entwicklung und Frieden, die von der Wissenschaftlichen Kommission des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF, Trägerkreis besteht aus verschiedenen katholischen Organisationen, den Vorsitz führt Bischof Tenhumberg, Münster) herausgegeben wird, sind einige Studien (geplant sind sieben) zum Konflikt im Südlichen Afrika erschienen, die größte Beachtung, auch für das ökumenische Gespräch über dieses Thema, verdienen. Dem Rezensenten lagen drei vor, die alle thematisch miteinander verbunden sind. Finanziert von der KAEF sowie von der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung, haben Fachleute der politischen und der Sozialwissenschaft vor allem die politischen und ökonomischen Verhältnisse im Südlichen Afrika studiert, und die Studien „verstehen sich als wissenschaftliche Konkretisierung eines auf den Frieden gerichteten Engagements" (S. V des gemeinsamen Vorworts aller Bände).

Der Verfasser versteht es, mit Nüchternheit und Klarheit die Rolle der Politik der Republik Südafrika im Konflikt des Südlichen Afrika darzustellen, das Werk reißt den Leser vor allem deshalb mit, weil alles auf Konfliktlösung angelegt ist und alle Akteure (besonders auch die „fernen" in der Bundesrepublik) auf ihre „Verpflichtung, ihr Verhalten zu ändern" hin angesprochen werden (S. VIII).

Der Band beschreibt im wesentlichen Südafrikas Außenpolitik auf Grund sehr genauer Quellenanalysen und guter Statistiken, und zwar als Bemühung um ein regionales Kooperationssystem im Südlichen Afrika, entfaltet als Kooperation mit Rhodesien, Portugal, den BLS-Staaten (Botswana, Lesotho, Swaziland), Malawi und „anderen afrikanischen Staaten". Überraschend wird deutlich, daß Südafrika nicht an der Schaffung eines „weißen Blocks" arbeitet, „sondern langfristig die Sicherung der eigenen Herrschaft durch drei politische Entwicklungen anstrebt: Reduzierung des eigenen Gebietes; schrittweise Einführung schwarzer Mehrheitsregierungen" in umliegenden Staaten; „enge Zusammenarbeit mit allen Staaten im Südlichen Afrika" (Inhaltsangabe). Abschließend wird die „konflikttheoretische Bedeutung" dieses Kooperationssystems untersucht. Damit werden auch alternative Analysen abgewehrt und militärische Intervention sowie wirtschaftlicher Boykott als Möglichkeit zur Änderung ausgeschieden. Die neueste Entwicklung im Südlichen Afrika bestätigt manche Prognose des Buches.

Die Natur dieser Studie erfordert, daß sie nur die „weiße" Politik der Republik

untersucht, auch daß sie bewußt größere Zusammenhänge, wie etwa den „ideologischen" als präsent voraussetzt, aber nicht analysiert. Mir scheint es aber unerläßlich zu sein, eine solche Studie im Zusammenhang mit dem Denken, Fühlen und Leiden der „stummen" Massen des „schwarzen" Südafrika zu lesen und ebenso die tiefe ideologische, ja „religiöse" und sogar „christliche" Verwurzelung der weißen südafrikanischen Politik zu sehen, wie sie subjektiv betrachtet bei ihren am meisten ernst zu nehmenden Vertretern zu finden ist und wie sie auch viele Pragmatiker motiviert. Ohne dies doppelte Bemühen gibt es im Südlichen Afrika keine Konfliktlösung, vor allem, weil es im letztgenannten Sinn keine „Änderung" ohne „Bekehrung von der Ideologie" gibt. Das Werk deutet das auch verschiedentlich an (S. 6; 27; 31; 42 ff.; 59; 123; 125; 129), Bd. 9 der gleichen Reihe tut es nur sehr zum Teil. Das Buch ist bei aller Vielsprachigkeit von Quellen und Zitaten sehr gut versorgt.

Henning Schlimm

Franz Ansprenger, Die Befreiungspolitik der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) 1963–1975. (Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika, Bd. 8.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975. 232 Seiten. Paperback DM 24,50.

Im Sinne des Konzepts der Abteilung „Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika" und der Grundlage des ganzen Forschungsprojekts wird hier besonders die Rolle der Akteure außerhalb des Krisenherdes (Südliches Afrika, Südafrika) für die Konfliktlösung erforscht, in diesem Falle die Rolle der OAU und vor allem der Mitglieder, die als führende Köpfe der Organisation oder in ihrer Funktion als „Anrainerstaaten" besonders wichtig sind.

Im Blick auf die Flut von (so oder so) apologetischen Äußerungen, unqualifizierten, halbinformierten und vorschnellen Stellungnahmen zum Konflikt im Südlichen Afrika mit seiner erschreckenden Dimension und seinen exemplarischen Aspekten für uns alle ist es wohltuend, die sehr sorgfältige und ausgewogene, sehr ansprechend geschriebene Studie durchzuarbeiten, gerade weil es quält (wenn sich doch nur viele die Zeit nehmen würden, sie zu lesen!).

Ansprenger beschreibt (unter Zugrundelegung von erstaunlich viel gutbelegten Quellen, mit guter Dokumentation und interessanter Statistik im Anhang), ausgehend von der Theorie und Strategie südafrikanischer Befreiungspolitik vor 1963, die Gründung der OAU 1963 und den Weg, die Tätigkeit und die Effektivität ihres Befreiungskomitees (ALC). Im langen Mittelteil werden die Probleme der Befreiungsstrategie in den Ländern Guinea-Bissau, Mozambique, Angola, Rhodesien, Namibia (Südwestafrika) und Südafrika untersucht; Thesen zur Weiterführung der Diskussion schließen das Werk ab.

Ein entscheidendes inneres Anliegen der Studie ist die Frage nach dem „Wie" der Befreiung gekoppelt mit dem „Wozu", vgl. S. 6, 14 f., 100 f., 116, 126, 162 f. In diesem Zusammenhang sind die grundsätzlichen Äußerungen eines Amilcar Cabral (Guinea-Bissau, S. 81 ff.) besonders bedeutsam und überhaupt die Frage nach der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung, nach der „demokratischen" und „sozialen" Dimension der Befreiung (S. 155, 162 f., 165). Damit ist die Frage nach dem Menschen gestellt, und zwar im umfassenden Sinn. Bei den hier anstehenden grundsätzlichen Entscheidungen (denen gegenüber bzw. funktional zu denen die Strategie der Befreiung zu sehen ist) spielt die OAU eine eminent wichtige Rolle. Hilfe von außen kann dynamisches Einsetzen von gewaltloser Strategie ermöglichen, kann auch die Zukunft eines „neuen" Südafrika bestimmen helfen. (Hier liegt auch die Chance für die Christen!) Kritisch ist

zu bemerken, daß einzelne saloppe Äußerungen im Buch im Blick auf schwarze Akteure diskriminierend und damit störend wirken (z. B. S. 44, 47), so wahr und peinlich die Hintergründe an diesen Stellen sind.

Henning Schlimm

Leonhard Harding, Afrikanische Politik im Südlichen Afrika. (Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika, Bd. 9.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1975. 210 Seiten. Paperback DM 22,50.

Dieser Band, vom gleichen Verfasser, ist die notwendige Ergänzung zu Bd. 6 der Reihe Entwicklung und Frieden. Mit großer Genauigkeit, basierend auf eingehendem Quellenstudium (sehr sorgfältige, eingehende Anmerkungen!), gestützt durch Tabellen und Karten, drei Dokumenten im Wortlaut am Schluß trägt der Verfasser engagiert und daher in packendem Stil eine Analyse der „afrikanischen" Politik im südlichen Afrika vor. Da die Politik der Republik Südafrika „weiße" Politik ist, wird diese zunächst nochmals kurz beschrieben, als Strategie der Spaltung und Beschwichtigung in Form einer Innenpolitik der getrennten Entwicklung. Es folgen Untersuchungen der Politik der entscheidenden afrikanischen „Akteure" im südlichen Afrika, jeweils beschrieben als Reaktion auf die Politik der Republik: Die Politik der „Homeland"-Regierungen als „taktische Anpassung", die der organisierten schwarzen Studentenschaft und der urbanisierten Afrikaner als „Disengagement", die der BLS-Staaten (Botswana, Lesotho und Swaziland) als „gewinnfreie Werbung", die Malawis als „Kooperation", die Sambias als „Disengagement und Polarisierung". Eine Zusammenfassung zeigt, daß keine der untersuchten Strategien einen Systemwechsel bewirken kann, höchstens eine Systemänderung. Nur eine multiple Strategie, gezielt unterstützt von außen, könnte der Strategie der Republik entgegentreten, die auf Systemstabilisierung durch Kooperation aus ist, d. h. auf die Absicherung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse in Südafrika. Streckenweise liest sich das Buch wie ein erschütternder Katalog des Leidens, der nutzlosen Versuche und der endlosen Fortsetzung der Ungerechtigkeit.

Wie schon in Bd. 6 verzichtet der Autor bewußt darauf, die interne Konfliktsituation detailliert zu analysieren (er verweist auf „die Fachliteratur", S. 3). Ausführungen in K. 3 (S. 78 ff.) zeigen aber, wie wichtig es ist, in der Analyse der politischen Strategie den inneren Ansatz, die Motivierung immer mit zu beachten, vor allem bei einer ganzheitlichen Lebensauffassung ist das unerläßlich. Schade, daß die Bezüge zur biblischen Botschaft, die beim SPRO-CAS-Programm (S. 87) entscheidend sind, und die auch bei SASO-Äußerungen und ähnlichen zum ursprünglichen Kontext gehören, unerwähnt bleiben. Diese Faktoren sind für eine Konfliktlösung genauso entscheidend wie die im Buch aufgezeigten.

Sinnentstellend: Dr. M. Buthelezi ist Lutheraner (S. 85); das SPRO-CAS-Programm wurde nicht nur unter Federführung des Christlichen Instituts angeregt und finanziert, sondern in Gemeinschaft mit dem Südafrikanischen Rat der Kirchen verantwortet, ausgehend von der „Message to the People of South Africa" (1968) (S. 87).

Henning Schlimm

NORDIRLAND

Reinhard Hermle (Hrsg.), Konflikt und Gewalt. Texte zur Lage in Nordirland 1972–1974. Mit einem Anhang „Menschen im Konflikt. Volksdichtung aus Nordirland (1966–1974)", eingeleitet übersetzt und kommentiert von Hermann Vogt. Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag,

Mainz 1976. 276 Seiten. Kart. DM 27,50.

Ein neues und weiteres Buch über Nordirland ist erschienen, hochaktuell und überholt. Es handelt sich um den 72.–74. Teil der traurigen Fortsetzungsserie, deren 76. Folge wir z. Z. in den Zeitungen lesen. Das Buch bietet Dokumente zu der Geschichte Nordirlands und ist selbst ein Dokument dafür, wie die Geschichte, wenn sie sich vor unseren Augen als Politik vollzieht, der Wissenschaft davonläuft. So bieten die Texte den unvollständigen Teil der so endlos langen Krankengeschichte Nordirlands. Doch wiewohl das Buch vom Anspruch wie in der Darstellung der Geschichte unvollständig ist, ist es doch vollständig durch die Nüchternheit der Nebeneinanderstellung verschiedenster Zeugnisse: vollständig wie das Blatt eines Baumes, das zwar selbst nicht der Baum ist, an dem sich aber die Art, das Alter, die Strukturen und Krankheiten sehr wohl ablesen lassen – dem, der dieses Blatt zu lesen versteht. Authentische Blätter des Baumes der Geschichte Nordirlands also. Die Tatsache, wie vordergründig dabei die einzelnen Parteien nebeneinander zu Wort kommen, gibt den Blick frei für die Hintergründe dieses Kampfes, der in unseren Tagen immer dramatischer wird. Es ist damit auch eine Dokumentation für jene, die noch immer einen Religionskrieg in Nordirland wähnen, indem es den Blick dafür freilegt, was dort alles in Wirklichkeit kocht und brodelt, es zeigt die Ingredienzen dieses explosiven Gemischs. Und dem Informierten bietet es ein Bruchstück der Genese dieses politischen Vulkanausbruchs, dessen Eruptionen immer häufiger werden – so registrierbar wie unkontrollierbar. Es sind seismographische Jahresauszüge aus zwei Jahren neuester Geschichte und dennoch: Eine verpaßte Fortsetzung – wer nimmt sich die Zeit, sie zu lesen. Wer weiß, was morgen in der Zeitung steht.

Im Anhang („Volksdichtung aus Nordirland", übersetzt und kommentiert von Hermann Vogt) findet sich der vielleicht traurigste Teil des Buches. Hier kommen Akteure des Kampfes selbst zu Wort – in der alten Sprache Irlands, der Sprache der Poesie. Es sind Lieder von blindem Haß und blinder Liebe, blindem Schmerz und blinder Wut; hier wird besungen, wie die Sänger und die Poesie in Nordirland zerbrechen.

Man weiß nach diesem Buch sicherlich mehr – leider auch um die lähmende Ohnmacht angesichts der Agonie dieses Teils Europas.

Paul Badde

POLEN

Klaus Staemmler, Polen aus erster Hand. Geschichte und Gegenwart in Berichten und Dokumenten. Arena-Verlag, Würzburg 1975. 259 Seiten. Leinen DM 22,—.

An literarischen Verständigungsbrücken zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk besteht nicht gerade Überfluß. Während der geschichtsbewußte Pole sich mit den historischen Vorgängen in Deutschland meist überraschend gut vertraut zeigt, fehlt es bei uns in der Regel an entsprechendem Wissen über den polnischen Nachbarn. Der anwachsende Reiseverkehr, der Austausch von Jugendgruppen und die zunehmende Zahl von Begegnungen auf allen Ebenen und bei verschiedensten Gelegenheiten erfordern jedoch exakte Kenntnisse über Wesen, Kultur und Geschichte des polnischen Volkes. „Kein Deutscher kann heute nur als Tourist nach Polen fahren, und dabei dürfte es noch für viele Jahre bleiben. Wer nach Polen fährt, ist genötigt, sich der Geschichte zu stellen, besonders der Geschichte unseres Jahrhunderts, die in Polen unvorstellbar tiefe Spuren hinterlassen", heißt es im Vorwort.

Hierzu will der vorliegende Band beitragen. Er versteht sich nicht als „Sachbuch", wie es von der seinerzeit bahnbrechenden Darstellung Hansjakob Stehles

„Nachbar Polen" (1963) gesagt werden kann, sondern als ein – nicht zuletzt für die jüngere Generation bestimmtes – „Lesebuch". Von Anbeginn der polnischen Geschichte bis zur Gegenwart werden zeitgenössische Berichte und Dokumente aneinandergereiht und durch eingefügte Texte miteinander verbunden. Deutsche Forschungsstellen haben bei der Beschaffung des Quellenmaterials ebenso Hilfestellung gegeben wie entsprechende polnische Institute. Photos, Karten und Statistiken runden das Bild ab. Die religiös-kirchliche Komponente dürfte freilich aufs Ganze gesehen um einiges zu kurz gekommen sein.

Sicherlich sind das deutsch-polnische Verhältnis in Geschichte und Gegenwart wie auch einzelne Ereignisse vor allem in der neueren Geschichte Polens noch viel zu umstritten, als daß der Versuch von Klaus Staemmler hüben und drüben in jeder Hinsicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen könnte, aber ein ehrlicher und verheißungsvoller Anfang scheint uns mit diesem Buch gemacht zu sein.

Kg.

Andrzej Micewski, Das Deutschlandbild in der katholischen Publizistik Polens 1969–1974. (Entwicklung und Frieden: Materialien 5.) Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976. 89 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der Titel bedarf der Präzisierung: einerseits nimmt in der vorliegenden Darstellung auch die säkulare polnische Publizistik einen breiten Raum ein, zum anderen kann sicher nicht von „der" katholischen Publizistik Polens gesprochen werden, denn tatsächlich handelt es sich im wesentlichen um Äußerungen aus jener politischen Gruppierung im polnischen Katholizismus, die unter dem Namen „Znak" bekanntgeworden ist. Der Autor – Historiker und selbst Mitglied eben dieser Gruppe – darf für die Veröffentlichung seiner über das genannte Thema in der Bundesrepublik gehaltenen Vorträge mit Recht auf großes Interesse rechnen, denn hier haben wir letztlich nicht eine journalistische Chronik mehr oder weniger zufälliger Art vor uns, sondern grundsätzlich gewiß oft anfechtbare und zur Auseinandersetzung herausfordernde Reaktionen und Reflexionen, die durch die Diskussion über die Normalisierung des deutsch-polnischen Verhältnisses in den Jahren 1969 bis 1974 ausgelöst worden sind. So begrenzt der dargebotene Ausschnitt zeitlich und sachlich auch sein mag, so typisch dürfte er doch für die Belastungen und Hoffnungen sein, die auch künftig den jetzt eröffneten Weg der Versöhnung zwischen unseren beiden Völkern bestimmen werden.

Kg.

INFORMATION

Wörterbuch der Religionen. Begründet von Alfred Bertholet in Verbindung mit Hans Freiherrn von Campenhausen. Dritte Auflage, neu bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Kurt Goldammer. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 125.) Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1976. X, 659 Seiten. Leinen DM 25,—.

Dieses Werk hat eine wechselvolle Geschichte gehabt. Von Alfred Bertholet, einem der führenden Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule bearbeitet und 1941 fertiggestellt, fiel das Manuskript Kriegseinwirkungen zum Opfer. Die mühevolle Rekonstruktion des Textes nahm Jahre in Anspruch, bis 1952 – nach dem Tode des großen Gelehrten – die erste Auflage erscheinen konnte, der zehn Jahre später eine zweite folgte, betreut von dem Marburger Religionswissenschaftler Kurt Goldammer, in dessen Händen auch die ebenso behutsame wie sachkundige Bearbeitung und Ergänzung der jetzt erschienenen Auflage gelegen hat.

Das „Wörterbuch der Religionen" ist ein Musterbeispiel für Stil und Tradition von Kröners Taschenausgaben: größtmögliche Vielfalt in einer auf das Wesentliche konzentrierten Kürze mit einem Höchstmaß von präziser, aber allgemeinverständlicher Information zu verbinden.

Der ökumenisch interessierte Leser, der sich heute der Begegnung mit anderen Religionen im eigenen Lande ausgesetzt sieht oder gar im Dialog das Gespräch mit ihnen sucht, sollte sich dieses ausgezeichnete Hilfsmittels dankbar bedienen. Unter der Vielzahl der Stichwörter findet er auch die wichtigsten Begriffe, geschichtlichen Vorgänge und Persönlichkeiten sowie äußeren Erscheinungsformen des Christentums, das hier selbstverständlich nur als „Religion" neben anderen Religionen eingereiht werden kann. Die naturgemäß äußerst knappen Literaturhinweise hätte man sich freilich gerade im ökumenischen und kirchlichen Bereich gezielter gewünscht.

Kg.

FEST UND FEIER

Dieter Trautwein, Mut zum Fest. Entdekkungen, Anstöße, Beispiele für Familien, Gruppen und Gemeinden. Chr. Kaiser Verlag, München 1975. 111 Seiten. Paperback DM 14,—.

Früher feierte man die Feste, wie sie fielen. Heute, so deutet es der Titel an, muß man zum Feiern ermutigen. Der Frankfurter Propst hat seine vielfältigen Erfahrungen zu einem Lese- und Anleitungsbuch niedergeschrieben. Von der Feier der einsamen einzelnen über das Geburtstagsfest bis zu Gemeindeveranstaltungen gibt er eine Fülle von Anregungen und Hilfen. Persönliche Anrede des Leiters, sachliche Darstellung von Zusammenhängen und Dokumentation einzelner Beispiele wechseln wohltuend und immer ermutigend ab. Trautweins These für die Gemeinde: „Mehr feiern als bisher, aber auch mehr lernen" (S. 57) gilt auch für die anderen Feste. Er will helfen, Ja zu sagen „zu Gottesdiensten, in denen die entlastende Vorwegnahme des künftigen Festes der Kinder Gottes Vorrang hat" (S. 55). Damit wird jener notwendige Lernvorgang zugleich relativiert, daß „nicht dauernd nach der Nützlichkeit und Nutzanwendung solchen Feierns im Alltag gefragt wird" (S. 56). Ein Stichwortverzeichnis erleichtert die praktische Arbeit mit diesem Buch, dessen Titel und Inhalt zum Feiern anreizt.

Heinz Szobries

Nachwort der Schriftleitung

Über die theologisch-kirchliche Seite des 200jährigen Bestehens der Vereinigten Staaten von Amerika ist bei uns wenig gesagt und geschrieben worden. Um so dankbarer sind wir für den Rück- und Ausblick aus der Feder von Prof. Robert Nelson, der instruktive Information mit kritisch wertender Analyse zu verbinden weiß.

Daß sich das „gemeinsame Zeugnis" der Kirchen und Konfessionen nicht nur verbal manifestieren darf, sondern „im Vollzug" bewähren muß, ist das Anliegen des Artikels von Paul-Werner Scheele. Gerade in dieser Hinsicht eröffnen sich nach Nairobi verheißungsvolle Ansätze, die weiterverfolgt werden sollten.

Der Metropolit von Myra, Chrysostomos Konstantinides, legt die Grundsätze und Richtlinien dar, die für die theologischen Gespräche mit den – vor allem: deutschen – Lutheranern maßgebend sein sollten. Angesichts der gewichtigen Rolle, die der Verfasser im Ökumenischen Patriarchat wie in der Ökumene spielt, sollten seine Ausführungen besondere Beachtung finden. – In Anknüpfung an den Bericht von Rabbiner Arnold Wolf über Nairobi (ÖR 2/1976 S. 309 ff.) umreißt Franz v. Hammerstein, der neue Leiter des Referats „Kirche und Judentum" im ÖRK, die künftigen Aufgaben des christlich-jüdischen Dialogs.

Die Rubrik „Dokumente und Berichte" beginnt mit dem Bericht von Walter Müller-Römheld über die erste Zentralausschußsitzung des ÖRK nach Nairobi. Die Darstellung ist breiter als gewöhnlich angelegt, da es uns aus Kostengründen leider nicht möglich ist, einen Sonderbericht als Beiheft zur ÖR herauszubringen, wie es in den letzten Jahren der Fall war. – Schließlich veröffentlichen wir den vom Faith and Order-Sekretariat erstellten Aufriß des Studienprojektes „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?". Es handelt sich um die Übersetzung der Einführung des englischen Studiendokuments „How does the Church teach authoritatively?" (FO/76:2), dem noch acht Referate aus verschiedenen Kontinenten und Konfessionen angeschlossen sind. Bestellungen sind unmittelbar an das Faith and Order-Sekretariat beim ÖRK in Genf zu richten (Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20). In der Hoffnung, daß das Studienprojekt auch bei uns Interesse findet, haben wir Sonderdrucke zum Preise von DM –,80 herstellen lassen, deren Zusendung wir gerne veranlassen. Wir verweisen bei dieser Gelegenheit auf unsere neue Anschrift, die im Impressum angegeben ist.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Paul Badde, Röderbergweg 39, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2–6, Frankfurt/Main / Dr. Richard Boeckler, Friedrichstraße 2–6, Frankfurt/Main / Prof. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Dr. Franz von Hammerstein, ÖRK, route de Ferney 150, CH-1211 Genf / Dr. Reinhart Hummel, Fliederweg 11, 6837 St. Leon-Rat / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, 3551 Treisbach / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuendettelsau / Prof. Dr. Chrysostomos Konstantinides, Metropolit von Myra, Phanar, Istanbul, Türkei / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Georg-Haccius-Straße 9, 3102 Hermannsburg / Dr. Walter Müller-Römheld, Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt/Main / Prof. J. Robert Nelson, 480 Jamaicaway, Boston, Mass. 02130, USA / Prof. Dr. Rudolf Pesch, F.-W.-v.-Steuben-Straße 90, Frankfurt/Main / Dr. K. Dieterich Pfisterer, Bismarckstraße 1, 8520 Erlangen / Weihbischof Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Leostraße 19 a, 4790 Paderborn / Pfarrer Henning Schlimm, Zinzendorfplatz 9, 7744 Königsfeld / Dr. Klaus Schmidt, Friedrichstraße 2–6, Frankfurt/Main / Dr. Jörg Schnellbach, Vogelsangstraße 62, 7000 Stuttgart 1 / Pastor Heinz Szobries, Friedrichstraße 2–6, Frankfurt/Main.

19. Mai 1978
02. FEB. 1982

20. DEZ. 1982
- 3. MRZ. 1983
2. Z. 83